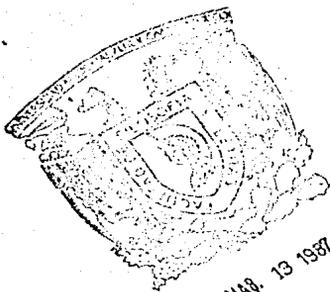


17
203

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

JORGE CUESTA:
LA PUERTA Y EL MARGEN

TESIS que, para obtener el título de
Licenciado en Lengua y Literaturas
Hispánicas, presenta GABRIEL ALEJANDRO
KATZ BARPAL



México, D.F., 1987

★ MAR. 13 1987 ★
SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Indice

El umbral y la clave.....	4
La puerta y el margen.....	5
La escena: la voluntad de fiesta.....	8
<u>Las formas de la guerra</u>	27
Vindicación de la atopia.....	28
Conocer.....	50
Relativizar.....	63
Discusión.....	82
Bibliografía.....	100

El umbral y la clave

En el umbral del libro está el epígrafe. Este funciona como la clave de la partitura: indica el registro de lectura, y, en algunos casos, el intervalo entre las notas: un nombre al pie de un epígrafe exige una lectura diferente de la solicitada por otro nombre, por otra clave.

El epígrafe solicita, exige una lectura, es la clave del texto. Empero, una clave es también una clavis, es decir, una llave. No hay que pensar, sin embargo, que la función de la llave es abrir: ello sólo es así luego de que el acceso fue cerrado -con llave: solicitar una lectura es ante todo impedir las otras.

La primera función de la llave es, pues, cerrar, clausurar el acceso de cualquiera al texto, y reservar el ingreso a los elegidos: los que tienen la clavis. Más que explicar, el epígrafe excluye, impide leer bajo una clave un texto escrito bajo otra.

Este ensayo no quiso tener epígrafe; no quiso suscitar una lectura regida por una clave que ordenaría de manera rígida el intervalo entre las frases, entre los capítulos, con otros libros. No hay, aquí, tonalidad alguna: así cantamos.

La puerta y el margen

Una imagen: Jorge Cuesta colgando de la manija de la puerta en su cuarto del hospital psiquiátrico...

...un último gesto que es susceptible de tantas lecturas como lectores suyos haya (halla). La manija de la puerta abre o cierra? ¿cancela o libera? o, acaso, ¿libera al cancelar? Cuesta quería obstruir con su cuerpo colgante el paso por esa puerta. Pero también quería abrir -con la manija- la puerta que era el encierro.

Hay un momento, desconocido por nosotros para siempre, en que el gesto ante la puerta tuvo sentido.

Es que la puerta, antes que nada, antes aun que un objeto, es una función. La puerta-función necesita de la puerta-objeto. La función-puerta no es abrir el paso: es cerrar: no es posible cerrar el paso sin la puerta. Más aún: la puerta, aunque cancele, no cancela sino cuando se la quiere abrir.

Extraña cosa la puerta: sólo existe al negarse. (¿Es en verdad extraña?)

Una puerta no es tal si podemos abrirla. Pero hay un momento, el que los matemáticos conocen como límite, en el que no es posible saber si hay o no hay puerta.

Me pregunto si Cuesta habrá llegado a ese límite en el que no se sabe si la puerta es o no es, si lo que hay es un objeto o una función, si puede ser movida, como una mesa o un cuadro, o si con su inmovilidad prohíbe, cancela el paso hacia...

Iba a escribir la libertad. Es decir: iba a sucumbir a la ilusión. No se trata de eso: ver en el encierro de Cuesta en un hospital psiquiátrico un encierro es ver con los ojos de quienes encierran.

¿Se sentiría Cuesta realmente encerrado (enterrado) en ese hospital?

No creo posible contestarlo. Sin embargo, la semejanza entre el sitio de encierro y el de defensa es demasiado grande como para ignorarlo, aunque no tanto como para ser burdo.

Una fortaleza, por ejemplo, es también una función. La fortaleza es fuerte cuando está sitiada y resiste. Si no, es tan sólo objeto, construcción. Una fortaleza lo es sólo si resiste el ataque, si no, es débil. Pero una fortaleza sitiada es también prisión, ya que la prisión sólo es tal cuando no es posible salirse de ella... Igual que la fortaleza sitiada.

Y la fortaleza, ¿no es asimismo lo confortable, es decir, lo seguro, lo protector: el útero? Pero la fortaleza, cuando lo es, o sea, durante el sitio, es también prisión. Igual que el cuarto de Cuesta en el hospital psiquiátrico.

El cuarto de Cuesta: prisión/fortaleza, encierro/confort, útero.

El problema es siempre, pues, la puerta. Si se abre, no hay prisión, pero tampoco fortaleza. Si no, hay ambos. El problema es siempre, pues, el de ese límite (la frontera, diría Kundera) que puede o no ser atravesado. No el umbral, no el vano de la puerta: el gesto de Cuesta sobre la manija, y la respuesta de ésta. El suicidio de Cuesta ¿no podría ser entonces la respuesta a la ausencia de puerta-prisión-fortaleza? La puerta abierta ¿no podría haber sido también la no-resistencia al ataque -la inexistencia de fuerte- y no tan sólo la inexistencia de prisión?

Preguntas vanas, lo sé. Lo sé, porque esa puerta era todo a la vez: si se quiere, la ausencia de prisión por ser también la ausencia de fortaleza. Si se quiere, la existencia de la fortaleza por ser también la existencia de la prisión.

La respuesta está quizá en otro lado. No deberíamos interrogar a la puerta y preguntarnos si indicaba prisión o fortaleza, o no indicaba nada -es decir, no existía. Hay que quedarse en el umbral: el margen, ni adentro ni afuera, el lugar sin lugar ya que, nuevamente aquí, lo que no está ni afuera ni adentro está en el no-lugar, en la a-topia, en el límite. Está en la zona más peligrosa, pues no forma parte de un lado ni de otro, no participa de ninguna orilla pero puede volverse, con facilidad, parte de cualquiera (y convertirse en el afuera es también quedar adentro).

Cuesta vivió y murió en la a-topia: la atopia que no es, por cierto, el omnitopos sino la no-pertenencia más radical y más perturbadora. No es posible, en nuestra cultura -la que tiene nuestra edad y nuestra geografía- no pertenecer, no ser parte de... Porque esto cuestiona todas las pertenencias y todos los lugares, borra los márgenes, diluye las fronteras.

Quedémonos, pues, con esa última imagen de Cuesta pendiente en el límite entre el adentro y el afuera, en el límite entre prisión y fortaleza, entre locura y razón. En ese límite cuya inexistencia misma es su razón de ser, y al que Cuesta eligió como lugar sin lugar para su muerte. Pensemos en -desde y hacia- el margen.

I. La escena: la voluntad de fiesta

Dueño de un espíritu en el que no cabía la ingenuidad, nacido en una época indigna de ilusiones, Jorge Cuesta fue escéptico. No fue su privilegio: su generación, o más precisamente, sus compañeros de generación también lo fueron. "Era una reacción ante ciertas experiencias de la vida mexicana. Niños, habían presenciado las violencias y las matanzas revolucionarias; jóvenes, habían sido testigos de la rápida corrupción de los revolucionarios y su transformación en una plutocracia corrupta, ávida y zafia. [...] Los poetas de Contemporáneos ya no podían creer ni en los revolucionarios ni en sus programas."¹ Cuesta, como sus amigos, se incorporó a la vida pública mexicana cuando el fervor de la "revolución ya se había apaciguado. 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. Su "escepticismo, [que es] una conciencia clara de la relatividad de toda perspectiva"², nos permite describir la situación de Cuesta con el mismo término que Octavio Paz aplicara a Villaurrutia, aun si las razones no son siempre idénticas: "La palabra que define a esta tentativa, dice Paz, es la proposición entre."³ Entre el adentro y el afuera, entre la pertenencia y la exterioridad

("no hay nada más mexicano que estar 'desarraigado' ", escribe⁴): en el margen. Pero el entre de Cuesta, ya lo hemos dicho, no es el de Villaurrutia. El de éste es un entre metafísico, un estado intermedio que designa la "duda de ser pero también de no ser". El estado intermedio de Cuesta no tiene resonancias ontológicas ni reclama explicaciones metafísicas. Cuesta es y está allí. Si el objeto de la duda de Villaurrutia es necesario, el de la duda de Cuesta es siempre contingente. Duda que recae sobre la historia inmediata y sobre la cultura propia, sobre la tradición y en consecuencia sobre el futuro posible; duda, en fin, política y moral. Esto hizo de Cuesta el primer intelectual moderno de México. Más aún que sus compañeros, Cuesta lo fue porque supo recorrer los senderos hasta entonces incompatibles de lo artístico y lo político: "estas dos pasiones sensuales desembarazadas de la turbación metafísica, orgullosas de sensualidad y más feroces que nunca, al mismo tiempo que experimentadas, astutas y sagaces"⁵. Por ello, leer a Cuesta es leerlo históricamente.

Cuesta se asoma a la historia con la revolución. "La revolución arruinaría a la familia de Cuesta y haría explotar sus marcos."⁶ Es para él una experiencia dolorosa, sin duda, pero al mismo tiempo liberadora, porque junto con el derrumbe de la autoridad social se produce el de la autoridad familiar. Aparece entonces la posibilidad de liberarse del padre, "una personalidad particularmente fuerte y original [...] a veces brutal, exigente y dominante [...] hermético, autoritario y orgulloso", una personalidad, en resumidas cuentas, "aplastante para su familia"⁷. El derrumbe de las jerarquías no podía ser vivido

por Jorge Cuesta, un joven de menos de veinte años, más que como una fiesta. Era para él el fin de un mundo opresivo, en el cual los modelos de autoridad eran incuestionables y, según se creía, imperecederos. Néstor Cuesta era un don Porfirio familiar, que era un Néstor Cuesta nacional. La revolución puso fin a una tiranía. Cuesta intentó hacerlo con la otra, consciente de que "sólo mediante la humillación de la autoridad que lo tiraniza y lo subyuga el porvenir encuentra libertad suficiente para hacer fructificar sus promesas"⁸.

He hablado de fiesta. Creo, en efecto, que ésta es la figura apropiada para pensar la revolución. "Vuelta a la tradición, re-anudación de los lazos con el pasado, rotos por la Reforma y la Dictadura, la Revolución es una búsqueda de nosotros mismos y un regreso a la madre. Y, por eso, también es una fiesta: la fiesta de las balas, para emplear la expresión de Martín Luis Guzmán. Como las fiestas populares, la Revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado."⁹

Aunque fue casi siempre despreciada a la hora de pensar la revolución, la fiesta es la única figura que nos permite aproximarnos a ella sin remitirla a otra cosa: sólo así la revolución es por sí misma, y no un signo de algo diferente. Pero esta perspectiva de la revolución abre además la vía para otra interpretación de la posrevolución: ésta no es heredera de aquélla, no es su consecuencia necesaria

ni responde a las causas que nuestra imaginaria historia teleológica quisiera imponer entre ambas. Cuesta, lector de Nietzsche, lo sabía: no en vano cita un pasaje de las Consideraciones intempestivas:

Toda la historia se ha escrito hasta ahora desde el punto de vista del éxito, suponiendo, por cierto, una razón en el éxito. [...] ¿Dónde hay historiadores que vean las cosas sin estar dominados por las patrañas comunes? Yo sólo conozco a uno, Burckhardt. En la ciencia, por doquiera el grueso optimismo. La pregunta: ¿qué hubiera pasado si no hubiese sucedido esto o aquello? se rechaza casi unánimemente y, sin embargo, ésa es la pregunta cardinal que convierte a todo en un objeto irónico. [...] También en las ciencias naturales hallamos esta adoración de la necesidad.

Así, poco importa tratar de descubrir en la revolución las causas que explicarían la posrevolución: algo nuevo se abre al fin del periodo de lucha armada, algo que es en sí mismo. No verlo de este modo es sucumbir a las seducciones de quienes detentan el poder, pues son ellos quienes se erigen en herederos de la revolución en un movimiento que intenta disimular su apropiación de lo revolucionario. Entre la revolución y la posrevolución no hay una continuidad necesaria, como no la hay entre la fiesta y lo que le sucede. "La Revolución ya está hecha y se sigue haciendo, aunque en otra parte. No obstante, [a los "recién-revolucionarios"] se les ofrece un nuevo campo fecundo en un oposicionismo burocrático tolerado y hasta protegido que consiste en demostrar que la Revolución no es la Revolución, a fin de codificarla y corregirla sistemáticamente en todos sus aspectos. Se convierten, en realidad, en los correctores de sus faltas de ortografía."¹⁰ Los nuevos dueños del poder, esa plutocracia rápidamente corrompida de que habla Paz, no son más que eso: una plutocracia "corrupta, ávida

y zafia" que dista mucho de ser heredera legítima de nada: "Los revolucionarios roban a la revolución."¹¹

Creo que para acercarse al pensamiento y a los textos de Jorge Cuesta hay que reconocer esa diferencia, pues es sobre ella donde su discurso encuentra sentido. La ruptura que se produce entre la revolución y su institucionalización posterior será para él uno de los temas privilegiados, tanto más cuanto que la negación de esa ruptura es uno de los principales modos de legitimación de los regímenes posrevolucionarios, abriendo la vía para una "política religiosa y mística [que] no puede aspirar sino a conceder una significación sagrada a la autoridad que ejerce, a fin de poner su derecho de ejercerla por encima de la razón"¹².

Si la revolución era la fiesta, la posrevolución es el regreso al orden, al espacio en que cada cosa tiene un nombre y donde cada palabra designa su objeto. No es un regreso fácil. El orden porfiriano ha quedado vacío; los diez años transcurridos desde que la fiesta comenzó propiciaron un olvido que produce desacuerdo e incertidumbre: así como durante la revolución cada ejército acuñaba su moneda —una moneda cuyo valor sólo era tal mientras el ejército ocupaba una plaza y ejercía su poder— ahora es necesario acuñar una sola moneda: lo que tiene valor para algunos ha de tener valor para todos. Pacificar el país es hacerlo existir: es hacer de los varios territorios un territorio y de los varios nombres el Nombre. Si antes había guerra, ahora habrá negociación, acuerdo, compromiso; y para negociar es necesario compartir

el lenguaje. Aquí comienza lo que Cuesta denomina "la política contrarrevolucionaria del nacionalismo": "No puede ser revolucionaria, en efecto, sino la política que no abandona su naturaleza de política y que, no identificándose a ningún partido económico, no se aferra a las formas sociales que perecen y es capaz de convivir con las formas nuevas que las substituyen. No puede ser revolucionaria sino la política que desafía al tiempo, mas no porque pretenda locamente oponerse a su curso natural e incontenible, sino porque, con una actitud crítica, permite que la realidad sea libremente, sin violentarla con la tiranía de la falsedad que se quiere que exista en lugar de la realidad."¹³

El orden posrevolucionario es en principio una figura vacía a la que habrá que llenar con contenidos precisos: regresar al orden es ante todo construir el orden nuevo, es asignar nuevamente, a las cosas, palabras. Es un proceso arduo. Tiende, por una parte, a evitar el libre flujo de des-orden: no más des-organización, no más ausencia de voz de mando. Intenta, por otra parte, definir el rostro de esta voz para establecer a través suyo un orden. Son los dos aspectos necesarios para la construcción de una política, pues "la política no obedece naturalmente sino a lo que la convierte en mando [...] No cuando obedece, sino cuando ella es la norma, una política es legal. La política es el temperamento de la ley."¹⁴ ¿Qué es lo que convierte en mando a esta política? ¿De dónde proviene su voz de mando? A diferencia de lo que ocurría durante el porfiriato ya no procede de un rostro: es, desde ahora, la del pueblo.

Inexistente antes de la revolución, masa durante ésta, el pueblo aparece en el discurso político de los años treinta como la figura destinada a garantizar la coherencia de los enunciados del Centro. Este pueblo no es nada más que una figura del discurso político -es la figura que da legitimidad al nuevo discurso político, y por ello Cuesta intenta descalificarlo: "La consecuencia inmediata del acceso del vulgo a la política ha sido, precisamente, la desaparición de lo propiamente político, la negación del Estado y del desinterés, y la preferencia, para el gobierno, de los intereses de los 'particulares', es decir, los eternamente contrarios al Estado. El acceso del vulgo a la política se ha realizado por la exaltación al poder de la burguesía, la clase 'particular' por excelencia, o sea, la clase impolítica. Y el mismo sentimiento vulgar que anima a la política burguesa, si así puede decirse, ha cobrado más valor todavía en la actualidad, llevado a su extremo por las nuevas doctrinas sociales."¹⁵

El nuevo discurso institucional del Estado mexicano -que se conforma a lo largo de las década del veinte y del treinta- es un discurso que encuentra su semántica en la revolución pero retoma la gramática del porfiriato. Cuesta advierte al respecto: "No sé cómo, los propios revolucionarios mexicanos cohibidos por la tradición porfiriana, aspiran a restablecerla [...] Cuando oigo a algunos revolucionarios hablar con arrobo de la intervención del Estado, me pregunto con una curiosidad si se darán cuenta del porfirismo en que incurren. Pues no cabe duda, la intervención del Estado no significa para ellos sino lo que el principio de la dictadura: 'Mucha administración'. Y como los de entonces, estos revolucionarios no quieren tener vicios, no quieren que se les vea imperfecciones; es decir, no quieren ser

nuestros primos, sino nuestros padres."¹⁶ Durante esos veinte años se definen, por una parte, las reglas de construcción sintáctica de la verdad y, por otra, se decide qué es lo verdadero. Al reordenar lo real, el discurso posrevolucionario establece una nueva relación entre las palabras y las cosas; y, además, se reserva el derecho de decidir acerca de lo acertado de dicha relación.

La fiesta es ya imposible: la conciencia despierta en la angustia y el desenfreno se estrella en los límites de una realidad de orden que la fiesta negaba. Al finalizar la revolución comienza la fundación del México moderno. Durante la revolución no había verdades: había balas. Fue una especie de regreso a un estado de prederecho, para utilizar la expresión de L. Gernet, en el que las disputas se resolvían sin apelar a ningún juez: se resolvían por medio de la fuerza. Ahora, al término de la revolución, hay nuevamente verdades; hay también un juez -el nuevo Estado- que decidirá quién tiene la razón, y hay una instancia a la que ese juez apelará para legitimarse: el pueblo. Todo esto significa que durante las dos décadas siguientes a la revolución México sufre una vez más un proceso al que ya había asistido varias veces: el proceso de escisión de un discurso verdadero y un discurso falso. Jorge Cuesta lo sabe: nada es más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada es más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad. Su voz se alza, por ello, contra ese Estado de padres: "Me pregunto [...] si la Revolución Mexicana [...] no habrá sido un movimiento superficial que no ha podido modificar las bases profundas de nuestra cultura política; si, al fin,

podrá ser sustituido por formas más civilizadas el paternalismo tradicional de nuestros regímenes gubernativos."¹⁷ Los textos de Cuesta son así textos de combate. Él escribe mientras el nuevo régimen construye sus verdades -es decir, escribe contra ese proceso del cual es testigo. En sus escritos se reconoce a cada paso "la noble alegría del guerrero, cuando por fin descubre que se le enfrenta un enemigo que merece que se le aplaste, y del que no debe tenerse piedad"¹⁸. Testigo de la creación de las nuevas leyes, testigo de la apropiación de la verdad por la nueva burocracia, por esos "recién-revolucionarios", como él los llama, escribe para recortar el espacio que ese discurso pretende cubrir. Para Cuesta, que se encontró consigo mismo gracias a las virtudes de la fiesta, no existe tal separación entre verdad y mentira, entre discurso verdadero y discurso falso. Al continuar realizando la experiencia revolucionaria de los límites, al seguir instalado en el margen, negado a la indiferencia tanto como a la renuncia al uso de sus propias armas -la crítica, el examen, el juicio-, escéptico, es decir, "con una conciencia clara de la relatividad de toda perspectiva", Cuesta permanece en un universo en el cual el mito de que el poder y el saber son antinómicos es inexistente: el discurso es, para él, un medio de lucha, una forma de adquirir poder o, si se prefiere, de limitar el poder de los otros.

Jorge Cuesta murió joven, aunque no antes de haber mostrado el vigor de su temperamento y de haber dejado en el pensamiento mexicano las huellas más vivas y más durables. Empero, esas huellas no deben ser buscadas en las superficiales verdades que engañaron, seguramente, menos a él que a sus numerosos exégetas. Una influencia honda penetra difícil y tardíamente. Tán rápido calaron sus ensayos, tan pronto fueron sus ideas aceptadas o rechazadas que tendríamos que dudar de ellas si pudiéramos seguir encontrando sus razones en las voces de otros o aceptar las impugnaciones que muchos más propusieron; por fortuna, unos y otros, quienes lo siguieron y quienes lo negaron, nos ayudan a separar en Jorge Cuesta las falsas virtudes de las verdaderas y a distinguir su personalidad profunda. Habríamos tardado más en conseguirlo sin ellos, y habría sido menor el placer de descubrirlo, si la niebla con que lo cubrieron no lo hubiera ofrecido a nuestra curiosidad más recóndito, pero más claro.

Pronto Cuesta fue desposeído de lo que parecía la adquisición más importante de su obra. Otros, junto a él, se esforzaron para comprender algunos de los problemas a los que Cuesta dedicó su atención. Sus intentos, aislados, fueron al parecer estériles; tuvo más éxito Cuesta cuando se creyó que había podido sujetar dentro de sus ensayos lo esencial de algunos temas: la relación del arte con lo nacional, la crítica del Estado, la estética y la ética. Pocos se resistieron a aprovecharse de ello: en conjunto, no tardó en ser la propiedad de muchos. Ahora, sea siguiéndolo, sea a contrario, Cuesta dirige una parte

del pensamiento mexicano: punto fijo desde el cual parten las aguas, es también el sitio de llegada de los pequeños afluentes. Ya los pretendidos temas cuestianos se conocen mejor en los trabajos de sus seguidores que en los suyos propios. En éstos, lo que se muestra con más frecuencia es su método y su actitud; éstas fueron sus conquistas más difíciles y sus conquistas mejores.

Su actitud y su método. Su actitud: la crítica. "Casi todos, escribe Cuesta refiriéndose a los Contemporáneos, si no puede decirse que son críticos, han adoptado una actitud crítica. Su virtud común ha sido la desconfianza, la incredulidad. [...] Esta actitud es la única que hace valer la actitud y la obra de los otros; es una actitud crítica."¹⁹ Nada era para Cuesta válido a priori; se trataba de "convertir todo en problemático, hacer de toda cosa un puro objeto intelectual"²⁰. La "problematización"²¹ de todo lo real define el proyecto intelectual de Cuesta: crítico, escéptico, relativista: ¿acaso no encontramos aquí algunos de los rasgos del discurso sofista? "Ya por sofista paso demasiado", escribía a Bernardo Gastélum en 1934.²² En efecto, no era ésta la menor de las críticas que su tiempo le hiciera.

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 hace 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 un problema, tal como sucedía, por virtud de la revolución, en épocas 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 y, a la vez, porque se define como un instrumento que por una parte formula en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permite actuar con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad. Como los primeros sofistas, Cuesta se afirma como un especialista de la acción política: él posee una suerte de sabiduría en la que se conjuntan la habilidad política y la inteligencia práctica. Cuesta es un hombre de la praxis, y su campo se sitúa, en consecuencia, en las antípodas del reivindicado por los filósofos como bien propio desde Parménides: es el plano de la contingencia, la esfera del kairos, ese kairos que no pertenece, como veremos, al orden de la episteme -de la certeza-, sino al de la doxa -de la opinión. Es el mundo de la ambigüedad. La doxa no es aquí la opinión en sentido filológico: se conserva pura de toda problemática del Ser y del Parecer

y no tiene el carácter peyorativo de un conocimiento incierto: "No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo. Pues aunque llegara a expresar algo acabado, él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido asignada a todos."²³ Así, en un mundo en el que las relaciones sociales están dominadas por la palabra, Cuesta es un técnico del logos: él es quien hace lógico lo ambiguo y hace de esa lógica el instrumento propio para fascinar al adversario, capaz de hacer triunfar al más pequeño frente al más grande, al individuo frente al Estado. ¿Qué es la palabra para Cuesta? Es un instrumento, es verdad, pero de ninguna manera un instrumento para el conocimiento de lo real. El logos es una realidad en sí, nunca un significante que tiende a un significado. (No olvidemos, y volveremos sobre esto, que para Cuesta el instrumento de conocimiento es la poesía.) Para él, sin duda, no hay ninguna distancia entre las palabras y las cosas, como sí la había -la hay- para el discurso institucional.

No cabe, lo sabemos, referir a Cuesta a un modelo que no sea él mismo. Empero, no podemos menos que evocar a Isócrates. Como él, Cuesta busca el mejoramiento de la vida política por un camino distinto del de la utopía y, como él, pretende ejercer un influjo sobre la sociedad. El interés por encontrar una aplicación política práctica a sus preocupaciones morales lleva a Cuesta a proponer una nueva ética para la nación: "Su estética no se traduce en una moral, aunque podemos verla dueña de una política."²⁴ Conviene precisar, sin embargo, que éste es nuestro punto de partida. Expresa, tan sólo, los límites de

nuestro trabajo. No se trata de conocer las verdades últimas del discurso cuestiano: ni su concepción de la nación, ni del arte, ni de la literatura... Se trata, en todo caso, de reescribir el pasado sobre la trama de un futuro abierto, de saber que es totalmente inútil inventariar un tema en un escritor si no se pregunta qué importancia tiene en la obra, es decir, exactamente cómo funciona -y no su "sentido". No nos debe importar lo "mejor" ni lo más "representativo" de Cuesta, sino lo vivo: y lo más vivo en él son su método y su actitud. Para desgracia de quienes todavía persiguen sus ideas, digamos que éstas se alteran o desaparecen allí donde su expresión es más clara; y reaparecen, en cambio, más "pura" y más intensamente allí donde no son buscadas, donde no deben ser buscadas. Es posible, más aún, es necesario compartir con Cuesta algunos puntos de vista: su desprecio por el nacionalismo, su pasión por el rigor artístico, su actitud crítica. Empero, hacer de estas coincidencias un nuevo paradigma para enunciar, a nuestro turno, verdades inmutables sería desconocer que su método se fundaba en la desconfianza y su actitud era la crítica.

No reivindicamos la originalidad. Muchos de los tópicos que aquí se tratan son viejos conocidos de Jorge Cuesta: acusado de sofista, lo fue también de "absentista": "Mi literaria incursión en la política [...] ha obedecido al propósito de responder a ese criterio ya popular que se ha hecho sobre nuestro grupo, de que somos descastados y ajenos 'a los problemas del momento'. Temo que [...] mi respuesta haya dado la razón a este criterio y que mi política sea tan literatura como mis

sonetos, a los que, sin embargo, si ahora vuelvo a dedicarme, no los juzgará tan fácilmente 'absentistas' toda esta mayoría mexicana que [...] se empeña en que la filosofía, la ciencia, la literatura, las artes y hasta las buenas costumbres son 'absentistas'." ²⁵ Por otra parte, él mismo se ocupó, como veremos, de reivindicar el relativismo como único valor de toda teoría y de toda práctica. Nuestros temas, es claro, no le fueron ajenos. Nuestro único propósito es volver sustantivo lo que fue adjetivo -y continúa tenazmente siéndolo. Aquello por lo que se acusó y se acusa fácilmente a Cuesta constituye para nosotros una virtud. No lo negamos. Pero no es nuestro propósito demostrarlo. Pretendemos tan sólo estudiar cómo funciona esta obra. ²⁶

Notas

- ¹Octavio Paz, Xavier Villaurrutia en persona y en obra, México, FCE, 1978, p. 22.
- ²Jorge Cuesta, "Dos apuntes. Diego Rivera", en La Gaceta del FCE, núm. 117, México, FCE, septiembre de 1980, p. 8.
- ³ Octavio Paz, op. cit., p. 84.
- ⁴Jorge Cuesta, "Encuesta sobre la poesía mexicana", en Poesmas y ensayos, México, UNAM, 1978, vol. III, tomo 2, p. 377. Salvo indicación en contrario, todas las citas de Cuesta provienen de esta edición. En consecuencia, y para simplificar las referencias, señalaremos tan sólo el título del artículo correspondiente, precedido por las iniciales JC y finalmente el número de la página pertinente. Cuando las citas remitan al tomo V de esa edición, el número de página será precedido por el número del tomo, pues éste es el único cuya paginación no continúa la de los tomos anteriores.
- ⁵JC, "La enseñanza de Ulises", p. 275.
- ⁶Louis Panabière, Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942), México, FCE, 1983, p. 45.
- ⁷Ibid., pp. 45-46.
- ⁸JC, "La decadencia moral de la nación", p. 620.
- ⁹Octavio Paz, El laberinto de la soledad, México, FCE (Col. Pop. 107), 1973, p. 134.
- ¹⁰JC, "El plan contra Calles", p. 524.
- ¹¹JC, "¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?", p. 93.
- ¹²JC, "El marxismo en el poder", p. 599.

¹³JC, "El plan contra Calles", pp. 536-537.

¹⁴JC, "La decadencia de la política", p. 493.

¹⁵JC, "La política de altura", p. 423.

¹⁶JC, "La decadencia moral de la nación", pp. 620-621.

¹⁷Ibid.

¹⁸JC, "Carta a Portes Gil", p. 667.

¹⁹JC, "¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?", pp. 92 y 94.

²⁰JC, "El diablo en la poesía", p. 168.

²¹Creo que en el caso de Cuesta se observa con transparencia un cierto modo de legitimación de los saberes en nuestras colonias culturales. En efecto, Cuesta abordó brillantemente algunos temas y problemas de los cuales el pensamiento europeo se ocuparía sólo mucho tiempo después de que él lo hiciera. Pero nuestra crítica del marxismo, por ejemplo, o una de nuestras posibles lecturas de Nietzsche, o la pasiva aceptación que del formalismo estético hicieron nuestros críticos tuvieron que llegarnos de ultramar: sólo después de recibirlos por esa vía legitimadora pudimos encontrar idénticos y aún mejores argumentos en los ensayos de Cuesta. Lo señalo aquí -podría hacerlo en muchos otros sitios de este trabajo- porque encuentro el deseo de "convertir todo en problemático" expresado por Cuesta en 1934 reactualizado por Foucault medio siglo después: en una entrevista concedida a François Ewald, Foucault dice: "La noción que sirve de forma común a los estudios que desarrollé desde la Historia de la locura es la de problematización [...] Problematización no quiere decir representación de

un objeto preexistente, ni tampoco creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace entrar cualquier cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye en objeto del pensamiento (sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etcétera)." [Michel Foucault, "El interés por la verdad", en La cultura en México, núm. 1182, México, 26 de septiembre de 1984.] Creo, por lo demás, que si quisiéramos dar una definición de la "problematización" cuestionada, la de Foucault sería sin duda acertada.

²²JC, "Carta a Bernardo Gastélum", V 118.

²³Jenófanes, 547 (21 B 34). [Citamos según la edición de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Los filósofos presocráticos, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1981, vol. I, p. 306.

²⁴JC, "La enseñanza de Ulises", p. 281.

²⁵JC, "Carta a Bernardo Gastélum", V 118.

²⁶Es éste un trabajo de principiante: no lo digo para justificar sus imperfecciones sino para que se disculpe la mención que haré de cada uno de aquellos a quienes este estudio debe algo. Daniel Goldin, compañero de inicios, me heredó su entusiasmo por Cuesta, un entusiasmo cuyas razones profundas apenas si podía yo sospechar en aquel entonces. A Vicente Rojo y a Federico Alvarez les debo mucho más de lo que aquí podría decir: ellos lo saben. Gonzalo Celorio fue un maestro que supo estimularme, transmitiendo una pasión cuya pérdida en mí no es culpa suya. Raymundo Mier compartió los azares del principio; precisó

LAS FORMAS DE LA GUERRA

II. Vindicación de la atopia

El narrador de un destino suicida no halla obstáculo para trazar de nuevo los momentos sucesivos del deseo malhadado, del desce abocado a transformarse en desce de la muerte. Si es fiel a las tácticas de saber vigentes hoy en día recorrerá un sendero que, quizá oculto a veces por la maleza, lo ha de llevar sin embargo hasta una infancia en la que espera hallar el germen del gesto destructor.

No deja de haber cierta violencia en esta vía: ella tacha de falaz la argumentación que coloca en la muerte el último recurso de una libertad rebelde a los determinismos impuestos desde dentro o surgidos del exterior. Pero esto no indica que la voluntad que encuentra en el suicidio el recurso a la libertad no deje huellas; por el contrario, éstas abundan y pueden ser leídas, aunque no ciertamente en el mismo registro: se trata de reinstaurar lo trágico en el lugar que el saber moderno destina a lo patológico, es decir, de volver a una interpretación en que, a la manera griega, se intenta dar cuenta de la lucha que un carácter entalla con un poder superior: "Tanto una persona como una cultura valen por su carácter; esta es una virtud muy superior a cualquiera otra; es la que nos permite vivir en un mundo mucho más vasto que el que nos deparan el breve instante que atravesamos y el reducido espacio a que cada instante está encadenado; es la que permite que tanto el pasado como el porvenir, sin que ninguno de ellos sufran restricción ni violencia, estén presentes en nuestro presente, enriqueciendo su espesor, su significación y su libertad."¹

Esta perspectiva no debe engañarnos: las figuras del combate pueden ser análogas a las de la tragedia mas nunca equivalentes. Lo que se recupera es, pues, tan sólo el lugar de lo trágico.

Es cierto que al ver en Jorge Cuesta a un héroe trágico corremos el riesgo de convertirlo en héroe mítico. Pero, ¿hay aquí realmente un riesgo? No quiero sugerir que no sea posible mitologizar a Cuesta. La pregunta, más bien, es: ¿por qué convertir a Cuesta en mito entraña un riesgo?, ¿qué hay de riesgoso en el mito? Este repere ante los mitos tiene algo de engañoso; la otra opción, la que nos es contemporánea, la moderna, es ver sobre su rostro la mueca del demente, es decir, confinar a Cuesta en la otredad. Las teorías contemporáneas no resuelven la tragedia, la disimulan. Su carácter exculpante les hace diluir la falta moral en una necesidad impersonal: no es casual, en consecuencia, que estas teorías se hayan apropiado de figuras míticas que, ya escritas con minúsculas, son integradas a los instrumentos conceptuales y entran a formar parte del número de fuerzas motivantes del comportamiento individual: nadie es Edipo ya que edipo está en todos.

"Su alma, sin piedad y trágica, se abisma definitivamente, escribe de Cuesta su amigo Luis Carózoa y Aragón. "Su tragedia me sigue pareciendo de grandes dimensiones, me sigue pareciendo acerba y nada absurda."² Así, la lectura trágica permite que Jorge Cuesta sea nuevamente él. Enfrentado a sí mismo y a su circunstancia -o, más bien, enfrenta-

de a sí mismo desde su circunstancia- debe dar cuenta de sus actos. El suicidio no es ya la consecuencia necesaria que se desprende de un origen unívoco asociado con la infancia; tampoco lo son sus otras obras.

Al caer la infancia como origen, como causa primera, las restantes causas necesarias se desploman; es necesario indicar que es igualmente imposible una explicación de Jorge Cuesta que apele al origen de clase, al cual en su caso se ha recurrido con excesiva, con abusiva frecuencia?

Más allá de la paradoja aparente, es la perspectiva trágica la única que devuelve al héroe su historicidad: él hace evidente aquí las profundas conexiones que mantiene con una sociedad que desaparece ante las categorías universales, sean éstas Edipo o la Clase. El héroe es en su especificidad, más aún cuando el poder superior al que se enfrenta su carácter no es ya el de los dioses. Este héroe secularizado de nuestro tiempo y de nuestra cultura -este intelectual- se enfrenta con el poder superior del Estado-Nación; con la ley del Estado y no con las leyes divinas, con la voluntad de verdad implícita en lo nacional.

He aquí el lugar del combate que libra Cuesta. Lugar particularmente confuso, pues cuando él escribe el Ser de la nación no está aún establecido por completo: es el momento preciso de su formación, es antes "de que el orden constitucional acabe de consolidarse, adquiriendo una sorprendente firmeza".³

La obra de Cuesta no es una obra principalmente literaria. Podría considerarse a veces ensayística, otras filosófica, quizá aún periodística. Sin embargo, no parece importante prestar mucha atención a tales clasificaciones. Ante todo, porque es imposible comprender en un concepto tradicional esta abigarrada mezcla de filósofo y sofista, político y poeta: en él se empeña una lucha constante entre el visionario y el moralista, el poeta y el sabio, tratando el uno de descalificar o de complementar al otro alternativamente. (Una lucha, como veremos, suscitada por el sentimiento de responsabilidad moral respecto de los contemporáneos.) Pero tampoco debemos prestar mucha importancia a las clasificaciones porque la obra de Cuesta fue construida por una posteridad de la que conviene desconfiar. Cuesta, en efecto, no se mostró nunca interesado en dar unidad a un discurso fragmentario, escrito muchas veces al calor de acontecimientos que se diluían en la coyuntura misma. Desinterés, indiferencia que no puede ser atribuida al azar en momentos en que sus compañeros de generación prodigaban con extraña generosidad sus libros a la imprenta. "Resulta ya no curioso, sino fascinante, el que Jorge Cuesta no haya publicado en vida, aparte de la Antología de la poesía mexicana moderna, más que un par de folletos de asunto político en un momento en el que todos publicaban hasta la lista de la lavandería y que haya dejado su obra dispersa en periódicos y revistas únicamente."⁴

¿Qué es entonces esta obra? O, más aun, ¿es realmente esto una obra? Fragmentario, puntual, destinado en apariencia a habitar las páginas de periódicos que, al decir de Borges, sólo son leídos para el

olvido o para el diálogo casual de la tarde, el discurso de Cuesta es la anti-tesis del discurso unitario.

De contornos difusos, negado al sistema, su pensamiento fatigó durante dos décadas algunos temas sobre los cuales es hoy difícil reflexionar si no se considera su reflexión.

Extraña paradoja, sin duda, la de un autor que, habiendo descrito en vida de la permanencia que la rigidez de las portadas confiere a la fugacidad del habla, encuentra su palabra no sólo rescatada sino rescatizada por una posteridad que la erige muchas veces en árbitro de sus propias discordias.

Actualidad de Cuesta, entonces, pero actualidad peculiar: cuáles con las formas de una presencia que no es, en su caso, la de un bastante improbable edificio teórico, que no es tampoco la del siempre fácil gesto político que busca prosélitos, ni es la de la palabra verdadera que, inmutable, idéntica siempre a sí misma, recorre un espacio desprovisto de tiempo o un tiempo desprovisto de espacio para ser recibida de una única forma posible?

Si extraña es la paradoja sobre la cual se inscribe la presencia actual del discurso cuestiano, no es menos extraña la forma que adopta esa presencia. Al clausurar la posibilidad de las exégesis los textos de Cuesta no funcionan como hiperenunciadores de ningún otro discurso, no confieren a ningún habla actual el respaldo irrecusable de la última palabra, de la palabra dicha por última vez y para siempre. No hay, pues, en esta obra, ninguna coherencia, y es justamente la falta abso-

luta de unidad la que le confiere la única coherencia posible. Ciertamente, la dispersión de este discurso pone en duda de manera drástica la unidad de un sujeto que se quería fundador original de su habla. Pero más importante que la pregunta por el sujeto parece serlo la que interroga el modo de funcionamiento del conjunto. "El sujeto, subraya el mismo Cuesta, carece de importancia." Así, "he vaciló en vincularlo en la realidad como en la imaginación tantas veces como su satisfacción fue tan rigurosa como implacable"⁵. Lo que sí importa es el modo en que su discurso funciona, la estrategia que pone en marcha. Ya Foucault señaló que la inteligibilidad de las relaciones entre el saber y el poder -o, en palabras de Cuesta: entre el arte y la política- pasa antes por el análisis de las estrategias que por el de las significaciones. De esta manera, lo que debe estudiarse es el modo de funcionamiento del discurso cuestiano: ¿por qué la dispersión? ¿por qué la in-coherencia de la globalidad de sus textos? ¿por qué, en fin, esa inexistente búsqueda de unidad de la obra?

Al rechazar el estudio del sentido y proponer el análisis de la estrategia no nos apartamos, conviene aclararlo, del espíritu de Cuesta: "¿Por qué no tomar el propósito evidente del arte moderno al pie de la letra?", advertía él, "¿por qué no privarlo de toda significación? ¿Por qué no ver la forma como pura forma, sin significación en sí misma, completamente vacía? Si llevamos [esta] explicación [...] a su conclusión lógica, en vez de a su conclusión mística, lo que reconocemos [...] es clara y simplemente, un propósito de no significar

nada."⁶

Juan García Ponce recogió esta exigencia planteada por Cuesta. En su ensayo "La noche y la llama" escribió: "El mundo de Cuesta está abierto siempre a la nada metafísica y su propia concepción de la independencia del arte, su resistencia negativa a ponerlo al servicio de cualquier causa que no sea él mismo, que no sea la forma significativa en tanto forma, acentúa más la presencia de esa nada."⁷ Preocupados por la dispersión, privilegiarla, es justamente privilegiar la forma, "ese 'formalismo' [que es] en realidad un imperio absoluto del asunto, de la materia y, en consecuencia, una materialización de la poesía"⁸. Para Cuesta es claro "cómo se llega ineludiblemente a una conclusión mística en cuanto se pretende atribuir una significación a una representación artística que se ha definido como una 'forma sin significación'. Pues el recurrir a una 'significación estética', que pueda encontrarse en las representaciones que han perdido toda significación lógica y moral, no salva a la explicación del misticismo"⁹.

Así, ante la pregunta por la falta de unidad del discurso cucsiano -quizá la única pregunta que importa- una sola respuesta parece posible: para Cuesta el discurso no era un medio de actualización de la verdad, sino un arma, una forma de expresar una opinión en lo que ésta tiene de opuesto al conocimiento y de fruto del interés: "mi opinión es lo que espero que de mi interés nazca", escribe¹⁰.

Es necesario entender esto en su contexto: Cuesta escribe cuando el régimen naciente indaga la verdad, cuando son buscados los verdaderos

sobre las que será legitimado el poder político. Es el periodo de burocratización del régimen: "Les conviene, para aumentar el brillo de su fácil virtud, despreciar y condenar lo que no poseen y acaso son poco capaces para poseer: la experiencia, y les conviene prestigiar los mundos técnicos e ideales que imaginan sin pena de la paz de su casa y de la tranquilidad de su oficina. Su experiencia, su realidad, su vida práctica las encuentran en el burocratismo. Todo lo quieren burocrático. [...] La aparición de estos síntomas [de la burocratización] coincide con la ausencia de Calles, que es el momento en que los principios revolucionarios parecen haberse impuesto para siempre en la política nacional."¹¹

Conviene insistir: la posición de Cuesta en el margen de la política nacional le permite observar con absoluta claridad ese largo proceso de "imposición de los principios revolucionarios en la política nacional". Principios que debieron ser buscados, averiguados, pero al mismo tiempo disimuladamente construidos: se construye un ser nacional, una ideología revolucionaria, etcétera, pero, una vez establecidos, todos esos discursos borran de sí las marcas de su construcción para presentarse como naturales. Según Rudolf Rocker, "la joven República era un poder apenas nacido, sin tradiciones todavía, y además surgió del derrumbamiento de un viejo sistema de dominación [...] estaba llamada, por eso, a ahondar su poder en la conciencia religiosa del pueblo. Realmente, los representantes del flaqueante poder habían adornado al nuevo Estado con atributos divinos y habían hecho del cul-

to a la 'nación' una religión nueva, que llenó al país de ardoroso entusiasmo [...] A esa nueva religión le faltaba algo: la tradición, que es uno de los elementos más importantes en la formación de la conciencia religiosa."¹²

Cuesta comprende el combate contra esa nueva religión estatal. No ignora que para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Empero, quizá no sea vano realizar desde la ética la crítica de la política, aunque más no sea para denunciar que "una política religiosa y mística no puede aspirar sino a conceder una significación sagrada a la autoridad que ejerce, a fin de poner su derecho de ejercerla por encima de la razón"¹³. La dispersión de sus escritos habla de una estrategia guerrillera; pero en ella se observa, también, por su modalidad misma, otra peculiaridad: Cuesta no teme contradecirse, no teme ser infiel a una Verdad que habrá de guiar su discurso: "la enseñanza es que un excesivo orgullo suele ser germen de un excesivo arrepentimiento; que una excesiva devoción suele ser la anticipación de las más horribles blasfemias"¹⁴.

Retengamos, entonces, dos datos: la finalidad: evitar la construcción de la nueva religión estatal; el medio: negar la tradición, que es,

según Rocker, "uno de los elementos más importantes en la formación de la conciencia religiosa". No casualmente Mondragón pudo afirmar que "lo más extremo del pensamiento de Cuesta es su postura ante la tradición". Volvamos sobre esta problemática. Sin embargo, señalemos desde ahora que su teoría del clasicismismo mexicano debe ser leída desde esta perspectiva: el cuestionamiento de la tradición es siempre el intento que Cuesta realiza para desprender al discurso que se está institucionalizando, burocratizando, de uno de sus fundamentos.

Que la actitud de Cuesta es la de quien combate se desprende de una evidencia: las situaciones en las que él escoge los temas de que se ocupa son escasísimas; por lo contrario, los asuntos que trata son en realidad propuestos siempre por el enemigo. Un enemigo que ciertamente no tiene un solo rostro, que a decir verdad no tiene ningún rostro: existe sólo mientras existen sus gustos. Cuesta no se ocupa de la nación, ni del estado, ni de la literatura, no se ocupa de la sexualidad ni del arte. Se ocupa de discursos. De aquellos discursos que eligen a la nación, al estado, a la literatura, como los territorios sobre los cuales se han de proferir enunciados morales, es decir, enunciados cuya gramática es la de la verdad y la de los valores trascendentes. De él, sin duda, es posible afirmar lo que él mismo observó en sus compañeros de generación: "Casi todos, si no puede decirse que son críticos, han adoptado una actitud crítica. Su virtud común ha sido la desconfianza, la incredulidad. Lo primero que se negaron fue la fácil solución de un programa, de un ídolo, de una falsa tradición."¹⁵ Cuesta se ocupa de los discursos que utilizan exceso de

mayúsculas -la Nación, el Estado, la Ley. Para ello, intenta reemplazar la moral por la ética, es decir, sustituir los valores trascendentes por una tipología de los modos inmanentes de existencia: "La forma, dice al respecto, es una creación personal. Y la forma aparece donde la moralidad no llega, donde lo mexicano acaba o cualquier otra significativa distinción."¹⁶ O, más aun, considerando que estamos en un momento de fundación de discursividad, lo que intenta Questa es la sustitución de los valores trascendentes por su imposibilidad absoluta, de modo tal que el discurso sólo acepta la oposición de los modos de existencia: "No al arte popular, sino al contenido del arte, a los sentimientos populares, es a lo que ensaltea y dignifica

[la exigencia nacionalista], proponiendo al arte como principio esencial de su ejercicio la realización de ese ensaltecimiento, con lo cual lo da no más que el recurso fraudulento de compensar su falta de sentimientos dignos por un culto a los objetos del sentimiento, reemplazando, al fin, los sentimientos difíciles y verdaderos por los inmediatos y fingidos. No es dudosa la naturaleza romántica de este principio; la denuncia el hecho de que en él lo estético deja su lugar a lo moral. Pues este principio hace consistir el valor del arte en su moralidad." Y a esta crítica de la moral se sucede la reivindicación de los modos inmanentes de existencia: "La única conciencia de valor [...] es la que en los oídos y en el acto de oír encuentra la significación, la unidad y la dignidad únicas de cualquiera realidad musical que sea. Es a un acto del hombre y no a una realidad exterior a él y en la que no se compromete, a lo único que aventura y arriega en el

sentimiento de su dignidad y valor humanos. De este modo, no sólo a la música hace correr el riesgo de la música, sino lo hace correr al hombre mismo, causando la ruina de esos valores del énfasis, de esas dignidades morales, con los que el hombre y la música ocultan su frecuente miseria."¹⁷

Estanos, pues, ante una escritura con minúsculas: pequeños textos, dispersos, nunca recogidos. Una escritura que erradica de sí misma el sujeto ("El sujeto carece de importancia!") para restituir a la historia su pluralidad. El artículo periodístico se acerca más a la palabra hallada que al texto fijado en libro. Y esto, aunque a ciertos imbéciles les pese, no deja de tener su importancia: "Los signos del alfabeto son, con su inmovilidad e inmutabilidad, lo más opuesto a la movilidad y a la variedad de las situaciones que plantea la vida humana y que no es posible vaciar en ninguna regla. Una oratoria perfecta tiene que ser la expresión individual de la situación y su completa ley es la de lo adecuado."¹⁸

Si el discurso de Cuesta se define a través del de los otros, de aquellos contra los cuales se subleva, ¿cómo se define Jorge Cuesta? Así como su obra no se agota en los signos que la habitan, su vida no se agota en los datos de la biografía. Si Cuesta existe, hoy, es debido sin duda a esa crítica literaria que en su afán de publicarlo todo, en su afán de que todo sea dicho, reunió aquellos textos dispersos y convirtió en autor a quien, a su hora, se negó a asumir ese rostro.

Desconvertido, según el término con que Iliás Cometti designa el proceso por el cual el poder contrarresta las metamorfosis, convertido en autor, Cuesta comienza a ser domesticado y deja paulatinamente de ser, como dice Sheridan, inhóspito.

Al hablar de Contemporáneos, Paz apunta que "con las excepciones ya mencionadas -la de Cuesta y, a medias, la de Ramos- fue una generación que no practicó la crítica en los dos campos en donde más la necesitamos: el de la moral y el de la política", y añade que con los ensayistas del grupo, y en especial con Cuesta, "su talento más profundo", "concentró la crítica moral que tanta falta nos hace"¹⁹. Crítica moral y crítica política, pero siempre entendida en lo que ésta tiene de lucha, de combate. Al punto de que en no pocas ocasiones a su inteligencia le importó más el combate en sí mismo que sus resultados: "Todos lo recuerdan como un 'enemigo' brillante y precavido, capaz de utilizar cualquier argumento en contra para capitalizarlo en provecho propio."²⁰

Es al hablar del espíritu más afín al suyo entre sus contemporáneos mexicanos, José Clemente Orozco, cuando Jorge Cuesta expresa de la manera más lograda los rasgos en los que se funda su propio espíritu. Transcribo el extenso fragmento pues encuentro en él la descripción más acabada que de Cuesta mismo es posible hacer: "No podemos despreciar la observación de su repugnancia por los gustos y las tolerancias del vulgo [...] De la observación de estas caracteris-

ticas llega a sentirse la obra de Orozco como fundada en el puro celo revolucionario de la negación; llega a mirarse que su impulso natural es substraerse a los afectos inmediatos, libertarse de los movimientos de simpatía; llega a no verse en ella ninguna naturaleza afectiva, a no ser en ciertos momentos en que el extremo de su rigor se confunde con algunos resentimientos populares, sin que entonces abandone su pasión, la calma intelectual que posee.

"Esta resistencia contra su tiempo y su localidad es la substancia de su arte. Sólo en ella cabe advertir la huella de sus circunstancias temporales, la cual sólo se debe, como se deduce, a una influencia negativa, a una influencia por reacción. Sin duda que estas circunstancias la han sido necesarias, pero por su oposición, por su adversidad. Sin duda que no se habría manifestado, o lo habría hecho de modo diferente, si no las hubiera tenido en su contra. Pero, si sirven a la revelación de su energía, no son ellas las que favorecen esta energía, más que la alimentan. Ya mencioné a Baudelaire, pero a otros espíritus de esta naturaleza se asemeja Orozco, distantes de su propio tiempo y hostiles a él, pero que hoy sentimos, aunque acaso falsamente, cerca de nosotros. Pienso en Nietzsche, filósofo y en Cézanne, pintor, que también existen en constante controversia con su medio. Es la resistencia su modo y su razón de ser, viven en función de su enemigo, de su obstáculo, y la gloria que quieren para su obra es que nunca carezca de enemigo y de rivalidad [...]. Los yugos de la historia no les impiden encontrar en cualquier remoto pasado o cual-

quier imprevisto futuro al enemigo que necesitan para no parecer."²¹

El lugar de Cuesta ¿es acaso, entonces, el lugar del Rechazo? Sin duda no. Respecto del poder no existe un lugar del gran Rechazo: hay varias resistencias posibles, necesarias, pero también improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, violentas. Cuesta ocupó todos estos sitios, y su desplazamiento de unos a otros -de la crítica a la "educación socialista" a "El plan contra Calles", del famoso texto contra Carr a "La decadencia moral de la nación"- es justamente la condición necesaria de sus resistencias o, con sus palabras, de sus reacciones.

El rechazo no es ciertamente fácil. Pues no se trata sólo de rechazar "lo peor", sino también, con mucha frecuencia, deseada, una apariencia razonable, una solución que se diría feliz. Si el rechazo de lo peor une, por su misma evidencia, a quienes rechazan, el de las apariencias razonables aísla; y en este aislamiento quienes rechazan y están unidos por la fuerza del rechazo saben que no están juntos: conforman, tan sólo, un "archipiélago de soledades". Isla entre islas, Cuesta encontró en sus amigos de Contemporáneos una voluntad común y muchas diferencias. No constituyeron un grupo. Su unidad se encontraba antes en los antagonismos compartidos que en las conjunciones espontáneas: "Si nos reúne, se nos hace caer en un grupo sencillamente porque se evita o porque no se desea nuestra compañía literaria. Reunidos nuestras soledades, nuestros exilios; nuestra agrupación es co-

no la de forajidos y no sólo en sentido figurado podemos decir que somos 'perseguidos por la justicia' [...] Si la gente nos expulsa y nos recluye en un grupo como en un lazareto es porque siente que no permitimos que se prolongue en nosotros, que ponemos en riesgo su colectividad, no haciéndonos solidarios de ella. Y esta es la razón única de nuestra cercanía: somos incapaces de solidaridad. [...] También por conservar esta condición que es la que realmente nos aproxima y nos reúne en un grupo de soledades, no siento dispuesto a reprochar a usted todavía una inclinación 'mexicana', y ahora porque llega a traicionar a usted mismo, comprometiéndola en una solidaridad que no está usted tratando sino de eludir, y que le obliga a admitir como suyas expresiones que se mantienen exteriores y colectivas. [...] Es el sentimiento colectivo lo que nos despersonaliza y nos convierte en extranjeros respecto de nosotros mismos."²²

El lugar -los lugares- del rechazo cuestionario implican corte, aislamiento pero también conexión: no se es parte de lo colectivo, dice Cuesta, pero por ello mismo se está conectado con lo colectivo: "Somos nosotros, a quienes se nos llama desarraigados, los verdaderamente mexicanos, ya que no hay nada más mexicano que estar 'desarraigado' y vivir en un aislamiento intelectual", escribe en la misma carta a Ortiz de Montellano. Hay, pues, en Cuesta una vacilación, una oscilación entre la pertenencia más genuina y la a-pertenencia más radical y más perturbadora: la lucha de Cuesta contra la utopía es reivindicación de la atopía: "los desarraigados somos los verdaderamente mexi-

canos" es la paradoja que funda quien niega el arraigo en la geografía para fincarlo en el espíritu: "Lo precisamente en ese desarraigo, en ese descantamiento en donde ningún mexicano debe dejar de encontrar la verdadera realidad de su significación. Mientras así no sea, sólo la confusión cabrá en nuestro espíritu."²³

Puesto que la reacción es siempre reacción ante algo, que le es al tiempo previo y exterior, el lugar de la reacción es el del movimiento: contra la rigidez tónica de los dogmas y de la identidad, el espíritu crítico elige la trashumancia, el nomadismo que va de uno a otro objeto de crítica, de uno a otro territorio a ser criticado. Es un espíritu "desarraigado y anclado a una tradición universal y transmigrante"²⁴. La voluntad rebelde es voluntad de metamorfosis y de desplazamiento, búsqueda constante del enemigo ante el cual reaccionar; es impedir que se continúe "despojando a la revolución de su única fuerza positiva, que es la fuerza de la negación"²⁵.

No debe extrañar, entonces, la voluntad de ausencia de Jorge Cuesta. La dispersión de sus textos, su negativa a reunirlos es una forma más de la metamorfosis y del nomadismo: el libro fija, con la misma rigidez de sus pastas, el lugar del autor; el artículo, por lo contrario, confinado al desván, destinado a envolver los deshechos del día siguiente, impide la localización física y mnémica del autor.

La edición de los textos de Cuesta que hace ya años realizó para la Universidad Nacional Luis Mario Schneider fue sin duda un intento

de domesticación del escritor: ante el miedo que provocan los discursos sin dueño, el habla suelta, el murmullo itinerante que transita por la oscuridad decadente de los periódicos, desconvertir a Cuesta, convertirlo en autor, era tarea urgente. Los diferentes tonos de que Cuesta se ocupó, los diferentes sitios desde los cuales lo hizo y, sobre todo, las distintas actitudes, a veces contraliterarias, que tomaba, nos permiten seguir las huellas de sus metamorfosis y, al tiempo, impedir realizar exégesis de su obra. Sin embargo, numerosas exégesis fueron intentadas, y es el espacio que media entre unas y otras -un espacio que delimita el territorio de lo que hemos convenido en llamar

la disputa por Cuesta- el que señala en sus blancos, en sus vacíos, los escurrimientos del escritor. Los intentos exegéticos no son sino el segundo momento del "rescate" de sus textos que cobró forma en los cuatro volúmenes de la E.M.A. Reunir los textos es el paso previo y siempre necesario para su interpretación. Reunión e interpretación:

Los dos rostros del sistema que instauran los grandes reductores. ¿Por qué es Cuesta objeto de esta tarea reductora? Porque las metamorfosis que el poder no impone, las metamorfosis espontáneas e incontroladas, le son incómodas, por lo que conduce una incesante lucha en su contra hasta obtener su desconversión. ¿En qué consiste la desconversión de Cuesta? Señalemos tan sólo algunos de sus aspectos: reunir sus textos, de modo tal que al convertirse en obra conviertan a Cuesta en autor: el autor es una función fija, no sólo en el discurso sino también en el espacio y en el tiempo; el libro ocupa volumen en

el librero, tiene un lugar en el conjunto del saber. (Borges ha dicho que ordenar una biblioteca es ejercer el arte de la crítica; una vez hecho libro, cada lector ha de buscar en sus estantes el lugar que le asigna a Cuesta en el conjunto de la cultura mexicana moderna.)

Ordenar sus textos: primero, según los géneros —poemas, ensayos—. Luego, por temas: ensayos literarios, ensayos políticos. Se trata de acotar su discurso para poderlo controlar, disciplinar.

Por fin, poner estos textos a la crítica. Aún hoy resuenan lastimeramente los ecos de los adjetivos con que se ha querido reducir a Cuesta: genial, rebelde, reaccionario, anarquista, aristocratizante... El deseo imperioso de establecer el rostro de Cuesta, la necesidad implacable de determinar la verdadera palabra del Cuesta verdadero.

Desconvertir a Cuesta: volverle autor. ¿Qué autor? Escayista literario y político, quizá también poeta. Determinar la verdad de su habla. Resumidos: se trata de fijar a Cuesta, evitar sus metamorfosis, su movilidad, anular su estrategia; reducirlo, neutralizar su habla.

Y él, sin embargo, nos dice que "durante toda la vida estamos de paso. Y acaso siempre tiene que vivir lo más delicado en el clima más inclemente. Acaso no es posible mantenerse fiel al hogar sino a través del exilio más interminable y forzoso. Acaso la enseñanza de Ulises nunca perderá su utilidad"²⁰.

Notas

- 1 JC, "La decadencia moral de la nación", p. 619.
- 2 Luis Cardona y Aragón, "Retrato de los Contemporáneos", en Revista de Bellas Artes, tercera época, núm. 8, México, INBA, noviembre de 1932, p. 10.
- 3 JC, "El plan contra Calles", pp. 521-522.
- 4 Guillermo Sheridan, Los Contemporáneos ayer, México, FCE, 1935, p. 200.
- 5 JC, "Salvador Díaz Mirón", p. 240.
- 6 JC, "El arte moderno", p. 239.
- 7 Juan García-Ponce, "La noche y la llana", en Cinco ensayos, México, Universidad de Cuernavaca, 1962, p. 53.
- 8 JC, "Salvador Díaz Mirón", p. 244.
- 9 JC, "El arte moderno", p. 241.
- 10 JC, "Carta a propósito de la Antología de la poesía mexicana moderna", p. 60.
- 11 JC, "El plan contra Calles", pp. 522 y 524.
- 12 Rudolf Rocker, Nacionalismo y cultura, Buenos Aires, Americanos, 1954, p. 49.
- 13 JC, "El marxismo en el poder", p. 599.
- 14 JC, "La enseñanza de Ulises", p. 279.
- 15 JC, "¿Hubo una crisis en nuestra literatura de vanguardia?", p. 92.
- 16 JC, "Música inmoral", p. 120.
- 17 JC, Mem., pp. 126 y 131.
- 18 Werner Jaeger, Paidéia, México, FCE, 1957 (1933), p. 845. Trad. de J. Mirau y H. Roces.

¹⁹ Octavio Paz, Navier Villaurrutia en persona y en obra, México, FOL, 1970, pp. 24 y 26.

²⁰ Guillermo Sheridan, op. cit., p. 307. No deja de ser curioso que Sheridan relegue a Cuesta al Epílogo de su importante libro sobre los Contemporáneos. (Quizá lo hizo porque sintió que Cuesta no le permitía exhibirnos con el mismo espíritu festivo con que se acerca a los otros miembros del grupo. Lamentaríamos que así fuese. Supongámonos más bien que el sitio que Sheridan confiere a Cuesta es el exacto sitio que le corresponde: aparte. Las páginas de ese epílogo son lúcidas; más lúcidas, sin duda, que el resto de la obra -lo que no quiere decir, por supuesto, que sean mejores. Es el problema suponer que a Sheridan le atorra la lucidez y por ello prefiere disimularla en la ironía. "Más que un 'raro', escribe Sheridan, habría que pensar en Cuesta como un heterodono armado de una inteligencia batalladora y poco dado a las habituales concesiones. Es un extranjero íntimo [yo subrayo] que inaugura predios ariscos sin los cuales no seríamos los mismos [...] Su bandera podría haber sido la que Benda adjudica a Léon: 'Contra el odio a la inteligencia y contra la confusión mística'." Refiriéndose a las escasas publicaciones de Cuesta, Sheridan observa: "De ahí la importancia de la revista [Enramen], ya que se la podría considerar su obra más planeada en términos de combatividad (y para Cuesta no había de otros)." (Luevemento soy yo quien subraya.) Quisiera, por fin, citar un último fragmento del Epílogo de Sheridan, en relación con el nacionalismo: "Como Benda, Cuesta -ideólogo al fin- desprecia la aglutinación despersonalizadora que trae consigo el partidismo de clase o la facción polí-

tica; el que la pasión política elimine o desplace otras pasiones cuando no las amalgama con aquélla; la peor forma de pasión política, que es la nacionalista, y que aderezada de orgullo redonda en la xenofobia, falsaría de la realidad individual en tanto que tiende a convencer al hombre de que es diferente a los otros hombres, quizá es su intención primera [...]. Cuesta podría haber firmado perfectamente un párrafo como éste de su maestro [Julien Lévesque]: 'El egoísmo nacional no solamente no deja, por ser nacional, de ser egoísmo, sino que se vuelve egoísmo sagrado (...) légenos que las pasiones políticas son realismo de una calidad particular y que no interviene poco en su fuerza: son realismo divinizado...'. Sin duda, Cuesta podría haberlo firmado.

²¹JC, "La pintura de José Clemente Orozco", pp. 164-165.

²²JC, "Ensayo sobre la poesía mexicana. Carta a Bernardo Ortiz de Montellano", pp. 372-373.

²³JC, "La cultura francesa en México", p. 153. (Subrayados de JC.)

²⁴JC, "El clasicismo mexicano", p. 182. (Subrayados de JC.)

²⁵JC, "Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario, tampoco socialista, sino contrarrevolucionario y místico", p. 586.

²⁶JC, "La enseñanza de Ulises", p. 278.

III. Conocer

Habría que tratar de ser lineal -aun puntual y estricto- puesto que hemos llegado a ese umbral cuya importancia es innegable en Cuesta: estamos allí donde se intenta "convertir todo en problemático, hacer de toda cosa un puro objeto intelectual".¹ Nos enfrentamos con un lenguaje diferente de aquel con el cual Cuesta vindicaba la atopia o elogiaba la fiesta. No es un nuevo continente verbal, es más bien un tono distinto, quizá la única ocasión en que Cuesta no discute sino propone, define, nombra: "la acción científica del diablo".

¿Acaso estos signos oscuros trazan un camino claro, que suponga huellas nítidamente impresas sobre él? Al parecer sí. La oscuridad de los signos no indica oscuridad ni ausencia de senda, y, del arte al artista, del artista a su ciencia y de ésta a la concepción del conocimiento de Jorge Cuesta es posible seguir el rastro de un pensamiento que haría de nuestra ignorancia su virtud si lo redujésemos a la originalidad.

"El arte -escribe Cuesta- es un rigor universal, un rigor de la especie." Íntimamente solidario de la naturaleza humana, el arte es ante todo, para él, "el arte de mentir. Siempre es una representación, una imagen, una ficción", pues "sin engaño -nos dice- sin mentira no hay arte"². Si el arte es representación constante, si es siempre-representación, la imagen no es ya segunda respecto del modelo. De aquí derivan consecuencias graves. La primera es que en un mundo de imágenes

la pregunta por la Verdad carece de sentido, como carece de sentido la pregunta por el Ser; es un mundo "sin significación ninguna [...] un mundo en que nos abstenemos de valorar y de juzgar, pero no de vivir"³. La mentira gobierna a la "ciencia poética" de tal modo que el mejor arte, la mejor mentira, es la que con mayor fortuna habrá de dar curso a la "demoniaca pasión por conocer"⁴. La segunda consecuencia es que este razonamiento expulsa del conocimiento al objeto, no sólo por ser negado el original sino, sobre todo, por ser negada la Verdad. Ya que si bien las imágenes del mundo artístico de Cuesta podrían ser cognoscibles si fuesen objetivadas como imágenes -pues nada nos desautoriza a conocer una imagen-, ¿cómo podría ser conocida una imagen mentirosa? La representación entraña igualmente la desaparición del sujeto, que es absorbido junto con el objeto en el seno totalizador de la mentira-representación o, como escribe Juan García Ponce, de la inteligencia concebida como un fin: "Al no encontrar la realidad última del objeto que busca, la conciencia, la inteligencia lúcida puede convertirse en un fin en sí misma"⁵. Que el arte es representación significa en consecuencia que no hay objeto cognoscible; que la representación es mentirosa implica que ni siquiera esa misma representación puede ser conocida.

¿Qué es entonces conocer para esta "ciencia poética"? ¿Hacia dónde se dirige esa demoniaca pasión, desprovista ya de objeto? Y, antes aún, ¿por qué esa pasión es demoniaca? Porque, como enseña Tertuliano, el demonio es el simulador, es decir, el que reemplaza las esencias por

las máscaras. Las primeras son lo dado de una vez y para siempre; las otras son lo que debe ser hecho cada vez: simular es hacer, como ser es recibir el Ser. "El arte es acción y no espectáculo"⁶, es, en consecuencia, lo contrario de "la fe, que es la ciencia del ángel"⁷. Conocer es hacer, la poesía es acto, el poietes, nos dice Cuesta, es quien hace: poiein: "Poesía significa creación y sabemos que no pueden crearse sino realidades. ¿Qué nos dice, pues, la poesía al crear ficciones? ¿Qué nos dice, si no que las ficciones son nuestras realidades? ¿Qué hace, si no volverlas a su naturaleza, esto es, al único modo de su realidad? Representarse una cosa poéticamente es representársela como ficticia, y si entonces nos parece real, tenemos que admitir que su realidad se corresponde con su falta de existencia así como, si nos representamos de un modo real a una ficción poética cualquiera, tenemos que admitir que su existencia coincide con su falta de realidad."⁸ La razón que conoce de este modo, que conoce haciendo, poetizando⁹, es la única que puede liberar el espíritu del hombre de los hábitos del espíritu, esto es, de la fe: "La costumbre es la conformidad. [...] En ningún conformismo puede verse nunca una revolución. Lo revolucionario es lo que va contra la costumbre; es el pecado, la obra del demonio; si en la iglesia católica se señala al enemigo tradicional de la revolución, es porque la Iglesia es, por excelencia, un organismo natural, una fortificación contra el demonio, una organización de la conformidad. El enemigo de la Iglesia, en cambio, hay que verlo en Fausto, que, viviendo contra la naturaleza, entregando su al-

ma al diablo, representa el espíritu revolucionario."¹⁰

Desdeñando toda metafísica, Cuesta hace emerger el carácter político del conocimiento; éste puede ser conformista, y entretenerse en la búsqueda de las esencias. Pero puede ser revolucionario -artístico, demoníaco- y dedicarse a simular lo real, a hacer lo real. Pues no se trata tan sólo de representar lo real, ya que "es imposible que el arte se conforme con lo natural"; el arte hace lo natural, y como el arte es mentira también la realidad lo es: no hay ya realidad verdadera.

Cuesta opone así un conocimiento pasivo a uno activo. El primero es el que, conforme con la preexistencia del ser de las cosas, se limita a investigarlo. El segundo, poético y demoníaco, hace las cosas. A cada uno de estos modos de conocer corresponde un yo: el yo racional y el yo sensual, el de Pascal y el de Montaigne: "Para Pascal, como para cualquier cristiano fiel, el yo como verdad, como conocimiento, no puede ser odioso. Es odioso como sensualidad. Y el yo de Montaigne es una verdad sensible y, además, agradable. [...] Ni la pasión que movió a Montaigne fue desenmascarar a la verdad, ni al hacerlo descubrió a su semejante."¹¹ Cuesta sabe que el yo racional es el último reducto del dogma católico, del hábito y de la conformidad. Y sabe que es natural, en consecuencia, que los "cristianos fieles" no puedan odiar al yo como verdad, como conocimiento, pues allí se finca el conocimiento de Dios y la posibilidad de conocimiento de los otros entes por Él creados; es también comprensible que aborrezcan al yo sensual, pues éste es el lugar de la belleza, y "no hay belleza sin perversi-

dad. Apenas el arte aspira a no incurrir en el pecado sólo consigue, como Nietzsche demostró con evidencia, falsificar el arte. He aquí por qué son inseparables el diablo y la obra de arte, la revolución y la poesía"¹².

Por la cesura que se abre para Cuesta entre el yo que conoce y el yo sensual emerge de la manera más clara el problema del conocer. No es sin duda un problema planteado en términos de la oposición entre el sujeto y el objeto lo que le preocupa. Lector de Nietzsche, deja, como éste, "semejante distinción a los teóricos del conocimiento que se han hecho coger en los nudos corredizos de la gramática, esa metafísica para el pueblo". Cuesta dice esto claramente: "El sujeto, subraya, carece por sí mismo de importancia"¹³. Tampoco le preocupa la oposición entre la cosa en sí y el fenómeno. "El hecho -dice Nietzsche- es que no disponemos de ningún órgano adecuado para el conocimiento, sólo sabemos cuanto es útil al interés del rebaño humano, de la especie." Cuesta hace suyo el rechazo nietzscheano de la fronesis socrática e instala en su lugar la poiesis daimonica: simulacro demoníaco y construcción de lo real. Para Cuesta conocer es, ya lo dijimos, mentir. Por ello encontramos en él la idea de que el conocimiento es de algún modo desconocimiento; que es siempre algo que apunta insidiosa, maliciosa, agresivamente, a individuos, cosas o situaciones, no a esencias; es difícil encontrar textos suyos guiados por una reflexividad positiva, orientados al hallazgo de la Verdad de su objeto.

Para Cuesta el conocimiento nunca es neutro: es siempre interesado. Si conocer lo real es, como vimos, hacer lo real, todos los discursos que aseguran conocer están de hecho construyendo el objeto de su conocimiento, así los discursos estéticos como los políticos o cualquiera otros. Al señalar que el arte es ~~esencialmente~~ el arte de mentir, Cuesta afirma que todo discurso es contemporáneo de la realidad por él descrita, aunque aparente lo contrario; que es contemporáneo porque construye la realidad o, más radicalmente, es la realidad misma, y ésta por tanto no puede ser previa al momento en que es enunciada. Es así como toda interpretación de la realidad -sin importar cuál sea la ubicación temporal de esa realidad: pasada, presente o futura- es legitimadora de la interpretación misma antes que descriptiva de la su- puesta realidad. Decir que el modo de conocer cuestiano es político es referirse a esta conciencia permanentemente desplegada sobre su contemporaneidad. Una contemporaneidad implacable ya que no es tan sólo la que se ocupa de los hechos que le son contemporáneos en el sentido usual de la expresión, sino que considera a todos los hechos como siendo contemporáneos desde el momento en que cualquier discurso se ocupa de ellos. Además de a la historia lineal, a la historia de la Salvación y del Progreso, este modo de conocer deja fuera de juego al origen y al destino. Es un conocimiento político porque así como en el interior del hombre sólo puede producirse por la lucha de las pasiones entre sí, en el seno de la sociedad sólo se produce por el enfrentamiento de los discursos, sólo resulta del combate de las diversas pasiones que la polis alberga. El conocimiento es enfrentamiento, es lucha, es combate de las pasiones en el hombre, del hombre con las

imágenes en el arte, de los discursos con otros discursos en la ciudad¹⁴.

Es posible que no se vea en todo esto más que una herencia schopenhaueriana que Cuesta recibiera por la vía cierta de Nietzsche. No es ésta mi opinión. Independientemente de las influencias que hayan actuado sobre Jorge Cuesta a la hora de tomar partido en relación con el problema del conocimiento -y entre ellas la de Nietzsche es sin duda evidente-, hemos visto que en la elección de su actitud se juega ante todo una opción política. Ya que si es obvio que el discurso central es hoy incapaz de reinterpretar satisfactoriamente la historia de modo tal de obtener una vez más su legitimidad, ello no era igual cuando Cuesta escribía. Para él no se trataba sólo de rechazar las nuevas verdades. Hacerlo hubiera sido ciertamente fácil -pero su palabra estaría ya olvidada, quizá enterrada junto con las voces que no exentas de nostalgia reclamaban una improbable reinstauración del antiguo régimen. No. Se trataba más bien de desconstruir, de enseñar no tanto las fallas cuanto las im-pertinencias (lo no-pertinente) del discurso central, que se legitimaba entonces mediante un burdo aunque eficaz -¡bien lo sabemos!- juego de manos que al convertirlo en el heredero natural de la historia le otorgaba la posesión unánime del futuro. A Cuesta, sin duda, le preocupaba negar las nuevas verdades: las verdades nacionalistas y las revolucionarias ("Los revolucionarios roban a la revolución. Los nacionalistas a la nación le roban."¹⁵), las estéticas y las morales. Pero más le importaba alzar su voz contra la voluntad de verdad del nuevo régimen y, en general, contra toda volun-

tad de verdad¹⁶.

Por ello Cuesta condena el pensamiento suave y tranquilo, "la ciencia del ángel" en la que se amparan la fe, el hábito y la costumbre. A esta ciencia del ángel opone la ciencia poética, cuyos motores son la acción y la lucha; a este conocimiento político le interesa vencer, pero ante todo le interesa luchar, le interesa tener siempre "el enemigo que necesita para no perecer": "A Jorge Cuesta -escribe Cardoza y Aragón- le entusiasmaba la discusión, le entusiasmaba contradecir, demostrar lo indemostrable, el juego de la inteligencia, el reto, más que los problemas mismos: fue goloso de lo paradójico y difícil. A veces parecía ir, como a sabiendas, contra la razón. [...] En su escritura es sávido, irritante y seco. Inteligencia golosa de enredos y ávida de precisión, tal puede percibirse en sus ensayos, que lo denotan como crítico de nacimiento, con no poco sino mucho de sofista. [...] Fue una madeja de seda enredada con perfección, un naufrago que percibe su desastre. Su lógica es la perfección de ese ordenado enredo, el sofisma frecuente."¹⁷

El reto, más que los problemas mismos: ya que no la Verdad, ¿qué es lo que rige este modo de conocer? La opinión: "Mi opinión es lo que espero que de mi interés nazca"¹⁸. La opinión, la doxa, "es la forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, del movimiento, al mundo de la ambigüedad, de la contingencia. 'Saber inexacto, pero saber inexacto de lo inexacto.' [...] La doxa transmite, pues, dos ideas solidarias: la de una elección y la de una elección que varía en función

de una situación"¹⁹. Conocimiento cuyas virtudes pueden elogiarse siempre, pero que aparece como el único honestamente posible en el México posrevolucionario, un mundo de cambio por excelencia. El de Jorge Cuesta no es sólo un conocimiento relativizador de lo real (como intentaremos demostrar en el próximo capítulo), sino también un conocimiento relativo. En esos términos se refiere al "escepticismo pictórico" de Rivera, con palabras que podemos sin duda referir a Cuesta mismo: "El escepticismo [es] una conciencia precisa de la relatividad de toda perspectiva, lo mismo moral, que política, que religiosa."²⁰

La relativización es también negadora, aunque incurriríamos sin duda en un error si olvidásemos que la negación, al ser re-acción, es ante todo acción: "No es revolucionario sino el que se pone en contra de la sociedad en que vive."²¹ Reactivos, negadores, los escritos cuestionados lo son en tanto parten de otros discursos -y se dirigen hacia esos otros discursos. La negatividad es indudablemente uno de los atributos de la crítica y es uno de sus signos primordiales: no hay, para el pensamiento crítico, positividad posible, si ésta supone, como lo hace con frecuencia, un fin utópico que le da su forma. La crítica está inscrita en el tiempo contingente, intenta ejercer un influjo sobre la actualidad. Cuesta busca el mejoramiento de la vida política y cultural por un camino distinto del de la utopía, pues "sólo un espíritu anticientífico, inculto y religioso [...] puede ser capaz de aspirar a una ciencia revolucionaria positiva, despojando a la revolución de su única fuerza positiva, que es la fuerza de la negación"²².

El pensamiento positivo es por esencia pensamiento de lo verdadero, del Espíritu, del Origen, de la Historia. Pensamiento por consiguiente intolerable para Cuesta. Así, ante ciertas interrogantes planteadas por Antonio Caso ("¿En dónde está el módulo para juzgar, la escala mística [sic] para graduar, la balanza mágica para pesar y el criterio divino para decir?") Cuesta responde: "Estas preguntas nadie las resolverá, seguramente. Pero, ¡qué ociosidad necesita el espíritu para formularlas!"²² Es que a Caso no le importa el decir sino el decidir sobre lo dicho -y por ello apela a instancias superiores que confieran a lo dicho su valor de verdad: el módulo, la escala mística, la balanza mágica, el criterio divino... Cuesta, por lo contrario, rechaza las preguntas mismas por ociosas: para él, como para Protágoras, no es posible afirmar que la divinidad existe, pero tampoco es posible sostener que no existe: la pregunta por el Ser es ociosa por indecidible; Cuesta no intenta encontrar esa instancia superior que legitime las verdades inmutables, sino hacer trabajar a la palabra, reintegrarle a ésta su fuerza política, su capacidad de actuar sobre la realidad, de hacer lo real y no, como quiere Caso, explicarlo. Cuesta conoce poéticamente y demoníacamente, su conocimiento es pues artístico y político; en esta forma de conocer se alían "el arte y la política, estas dos pasiones sensuales desembarazadas de la turbación metafísica, orgullosas de sensualidad y más feroces que nunca, al mismo tiempo que más experimentadas, astutas y sagaces"²³.

Notas

- ¹ JC, "El diablo en la poesía", p. 168.
- ² JC, "Contestación a la encuesta de la revista Romance sobre arte", pp. 368-369.
- ³ JC, "El arte moderno", p. 240.
- ⁴ JC, "El diablo en la poesía", p. 168.
- ⁵ Juan García Ponce, "La noche y la llama", en Cinco ensayos, México, Universidad de Guanajuato, 1969, p. 52.
- ⁶ JC, "Conceptos del arte", p. 112.
- ⁷ JC, "El diablo en la poesía", p. 169.
- ⁸ JC, "Un poema de León Felipe", pp. 144-145.
- ⁹ Acerca de la palabra poética, Marcel Detienne escribe: "El poeta es siempre un 'Maestro de Verdad'. Su 'Verdad' es una 'Verdad' asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. 'Verdad' fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, Alétheia no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la 'mentira'; lo 'falso' no se yergue cara a lo 'verdadero'. La única oposición significativa es la de Alétheia y Lethé [...] Si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la 'verdad'." [Marcel Detienne, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981, p. 38.]
- ¹⁰ JC, "El diablo en la poesía", p. 166.
- ¹¹ JC, "Montaigne y Gide", pp. 360-361.

¹²JC, "El diablo en la poesía", p. 167.

¹³JC, "Salvador Díaz Mirón", p. 340.

¹⁴Sergio Anzaldo escribe, en relación con el tema de lo demoníaco en Cuesta, lo siguiente: "Por lo demás, por qué seguir considerando al Diablo o al Demonio como símbolos de maldad, si ellos deberían ser el ejemplo de la rebeldía. Habría que recordar que Satanás, en hebreo, significa 'adversario' o 'enemigo'." Sergio Anzaldo, "El diablo en la historia. Lectura de un artículo de Jorge Cuesta", en Casa del tiempo, núms. 49/50, febrero-marzo de 1985, p. 2.

¹⁵JC, "¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?", p.93.

¹⁶Así, al emprender la crítica del marxismo, no era el menor de sus argumentos aquel que impugnaba la visión totalizadora del discurso marxista: "No puede insistirse bastante en señalar que el marxismo es un movimiento religioso en la política, sin más fin que instaurar una autoridad mística, una autoridad sobre la razón, una autoridad sobre las conciencias. No por otra causa, es tan celoso en su apariencia filosófica, de poseedor de la verdad esencial del universo". "El marxismo en el poder", p. 602. (Yo subrayo.)

¹⁷Luis Cardoza y Aragón, "Retrato de los Contemporáneos", en Revista de Bellas Artes, tercera época, núm. 8, México, INBA, noviembre de 1982, pp. 5 y 10.

¹⁸JC, "Carta a propósito de la Antología de la poesía mexicana moderna", p. 60.

¹⁹Marcel Detienne, op. cit., pp. 118-119.

²⁰JC, "Un mural de Diego Rivera", p. 399.

²¹JC, "La música proletaria", p. 198.

²²JC, "Antonio Caso y la crítica", p. 56.

²³JC, "La enseñanza de Ulises", p. 275.

IV. Relativizar

Cuesta es aún hoy incómodo, inhabitable. Indica uno de los pocos sitios de la moderna cultura mexicana que origina conflictos. Si Reyes no despierta pasiones, Paz, al polarizarlas, las neutraliza. ¿Jorge Cuesta ocupa acaso el sitio dudoso de vínculo entre ambos? Reyes trae a México lo extranjero; Paz es seguramente el primer intelectual mexicano adoptado por la cultura de Occidente. No hay que olvidar, empero, que si Paz pudo dedicarse a la poesía y a la reflexión fue, en buena medida, gracias a las batallas que Cuesta había ya librado, abriendo terrenos: el marxismo, el nacionalismo, el muralismo sufrieron embestidas de las que no salieron incólumes: su legitimidad había sido, si no cancelada, al menos puesta seriamente a discusión.

Pero el lugar de Cuesta no es el del puente: el suyo es un sitio singular, cuyos rastros es imposible recoger. Cuesta practicó una relación con el discurso, cuidándose muy bien de continuar la huella de un pensamiento: es posible seguir a Paz en sus ideas, no es posible seguir a Cuesta. Es inimaginable una reflexión cuestioniana si con esto quiere designarse un logos y no un vínculo con el logos. Palabra eficaz -y no palabra verdadera- la de Cuesta no puede ser enunciada nuevamente en otra situación. De allí la incomodidad que Jorge Cuesta aún suscita: expulsa de sus signos al lector, arrebatando sus signos a la lectura.

Hay sin embargo, ya lo hemos visto, una estrategia cuestioniana, un estilo de combate, una forma de lucha; es una estrategia fundada en

la movilidad y provoca, por tanto, un intenso deseo de fijarlo y de desconvertirlo.

La movilidad de Cuesta no se hace evidente sólo en su voluntad de atopia, en sus textos dispersos que indican también la dispersión de los blancos -en el doble sentido de esta palabra: lugar vacío del discurso central, intersticio aún no cubierto por el lenguaje oficial y cuya apertura debe ser mantenida a toda costa; y lugar hacia donde se apunta, objetivo del disparo. Es posible igualmente observar esa movilidad en la frase, en la sintaxis, en la siempre equívoca puntuación cuestionada.¹ Atopia y sintaxis son dos niveles de lectura diferentes y complementarios. El primero se refiere al modo de funcionamiento de lo que podemos llamar, no sin incurrir en un vicio teórico, la obra de Cuesta en su conjunto. El segundo estudia el funcionamiento de la unidad mínima de esa misma estrategia: la frase. Movilidad de la frase y de la obra, del sentido y del sujeto, descentramiento -digámoslo así- del universo significante. El de Cuesta es un saber inexacto, un saber, como escribimos páginas arriba, inexacto de lo inexacto. ¿Lo inexacto? No podemos negar que en este planteo se juega una opción política. Cuesta decide (y el verbo no parece excesivo) afirmar la inexactitud de lo real. Decisión y afirmación que implican un enfrentamiento con el discurso central que está en proceso de institucionalización, es decir, que se está constituyendo como un discurso exacto de lo exacto. Todo en Cuesta apunta a evitar esa constitución. Y así como hemos visto en la movilidad del conjunto de su estrategia uno de

los modos básicos de deslegitimación del discurso central, así como hemos visto su concepción del conocimiento como una forma --orgullosa-- de aprehensión inexacta de lo real, debemos ahora estudiar el modo de relativización de esa misma realidad: saber inexacto de lo inexacto quiere decir, aquí, que se debe hacer inexacta la realidad misma.

A los quince años de edad Jorge Cuesta presencié un suceso singular: la fabricación de la Constitución del 17. Ese presenciar, ese ser testigo es nuevamente estar en la peculiar situación de adentro/afuera de quien sin participar del hecho no se encuentra tan distante como para ignorarlo. Cuesta observa: la ley no existe desde siempre --se dice-- sino que es creada. Más aún: no es el descubrimiento de antiguos legisladores preminentes, sino una creación del momento, resultado del enfrentamiento y de la concertación. La ley es producto del combate, de la lucha de los diferentes sectores políticos. Lejos de tener un origen divino, la ley es un producto humano: son los hombres quienes la construyen de acuerdo con su opinión. Pero Cuesta observa también que la Constitución es presentada, y se presenta a sí misma, como a-temporal y universal. Válida para todos los hombres, si acepta restringirse al Estado nacional no es porque se considere inapta para regir otros estados, es porque hace de la nación el Universo; lejos de juzgarse insuficiente por los límites geográficos y políticos que la constriñen, es omnipotente porque dentro de su territorio todos deben acatar su palabra. Palabra por lo demás sumamente peculiar: la Consti-

tución habla por sí misma, es ella quien se enuncia: "Está diciendo [...] que trata de poseer el valor de México"².

La contemporaneidad de Cuesta con la fabricación de la ley del naciente Estado habrá de introducir en su espíritu el germen de la duda: para él la ley ya no tendrá fuerza obligatoria absoluta, pues si es construida según la opinión de los hombres, si es válida en unas naciones y no en otras, ¿qué nos garantiza que su palabra sea la justa? Cuesta no olvida que la ley fue construida, y no acepta que sea algo dado de una vez y para siempre. Necesariamente, la observación de la fabricación de la ley y la consiguiente lucha política—con los azares y flaquezas humanas en ella involucrados— debía abrir en él, ya instalado en el margen, en el límite entre afuera y adentro, el camino de un escepticismo relativizador, que no habría de traducirse en "un método intelectual sino [en] una duda vital. No una filosofía sino una creencia que, al mismo tiempo, era una no-creencia"³.

Cuesta se preocupará en adelante por establecer los límites de una política y de unas leyes que a pesar de su apariencia revolucionaria enseñaban cada vez más su voluntad totalizadora; así, afirma que "no puede juzgarse como acción revolucionaria" ninguna acción que no tenga "como consecuencia la desaparición, o siquiera la restricción del privilegio social de la autoridad"⁴. Restituyendo a las leyes la partícula posesiva que las asocia a un Estado, y a las acciones y políticas a los sujetos específicos que las ponen en práctica, Cuesta intentará recortar el espacio de validez de aquello que comenzaba a presentarse

como bueno en sí -es decir, el bien- y no bueno para un sujeto determinado: "Una doctrina -escribe- no es una construcción que se levanta y se mantiene en un vacío histórico; no es algo de un valor absoluto e intemporal; su vida se mueve paralelamente a la vida del espíritu cuya necesidad la creó. Tiene un 'sujeto', del que depende su forma, que es la forma de la realidad dentro del estilo que le imprime. [Una doctrina], como doctrina pura, libre de resentimientos, ¿puede escapar a esta relatividad histórica? ¿Puede mantenerse indefinidamente viva, capaz de responder a la necesidad de un espíritu de cualquier lugar y de cualquier hora? ¿O es el sujeto espiritual que la necesita el que la mantiene viva y presente?"⁵ En el inicio de la relativización cuestiana de la ley, ésta se presenta ya como algo completamente exterior: no es un conocimiento impreso en lo íntimo del hombre, es, por lo contrario, un límite que no puede ser violado, un límite que otro espíritu impone al nuestro.

La ley se superpone a la nación, "trata de poseer el valor de México", de ser una unidad con lo nacional. Es por ello que Cuesta libra su primera batalla contra el nacionalismo. En efecto, como escritura de combate, y por tanto felizmente condenada a vivir en función de su enemigo, las afirmaciones que en ella se encuentran son ante todo, ya lo hemos visto, negaciones. Podemos preguntarnos legítimamente si de no haberse tenido que enfrentar a la barbarie nacionalista Cuesta habría desarrollado su teoría del clasicismo mexicano -según la cual, es bien sabido, la tradición cultural mexicana no es más que un apéndice de la francesa. Seguramente no lo habría hecho. Octavio

Paz ha recordado con acierto que para Cuesta "México es un país que se ha hecho a sí mismo y que, por lo tanto, carece de pasado"⁶. Creo, sin embargo, que "la adopción del radicalismo y del clasicismo franceses en política, arte y poesía"⁷ no es la consecuencia, como sugiere Paz, de la negación del pasado.

Hay en Cuesta dos movimientos diversos y complementarios, simultáneos y que no están en relación causal. La carencia de pasado que Cuesta afirma con especial énfasis tiene por fin impedir la apropiación simbólica de las "raíces" nacionales mediante la cual el nuevo régimen desca fundarse; es un intento de establecer con claridad la ruptura entre Revolución y posrevolución, entre el régimen triunfante y un pasado que sancionaría su legitimidad en el poder. Sin duda, la interpretación cuestiana de la historia es errónea. Pero es él mismo quien precisa que si sus textos se debieran a una simple curiosidad histórica no gastaría el tiempo del lector ni el suyo "más allá de cinco minutos". Cuesta "no soporta las minuciosidades eruditas; obra antihistóricamente; por tanto, despreciando las verdades particulares, que son las históricas, por conservar la solidez de la verdad en bulto. Como comprobación, como toque, hace sufrir a la historia lo que llamaríamos prueba de la actualidad que consiste en trasladar el significado general de los hechos dentro de más próximas circunstancias, a observar el sesgo de su vida reproducida; o prueba del símbolo, ya que mide su capacidad de representación de una idea de utilidad teórica. [...] De este modo, su exactitud no se refiere a la fiel reproducción de los datos y su crítica no elimina hechos por insuficiente com-

probación documentaria. Los hechos valen para él como vivos de actualidad interesante."⁸ Por ello, negación de la historia no remite aquí, como puede sugerir la interpretación de Paz, a un problema de relación con los orígenes, de reencuentro con las verdaderas raíces de México que esa historia haría presentes. Por lo contrario, la negación cuestiona remite a un problema político concreto: se trata de evitar la apropiación de la historia por medio de la cual el régimen quiere hacer olvidar su falta de pasado. Es ante todo negación de la causalidad y de la continuidad históricas, y abre el camino para una crítica del nuevo Estado que considere a éste en su especificidad desde su emergencia.

La reivindicación del clasicismo y del radicalismo franceses cumple una función que no es la trivial propuesta de una estética, de una poética o de una política trasladadas mecánicamente de Francia a México. Al afirmar que "México es un país de cultura francesa"⁹ Cuesta no habla de la cultura mexicana; habla de los discursos que hablan de la cultura mexicana: si el Centro se afirma en un pasado con el cual quiere imbricarse por medio de una causalidad necesaria, Cuesta intentará impedirlo relativizando el valor de lo mexicano en la cultura de México.

Si el nuevo Estado quiere construir una nación -una idea de nación- que al tiempo que le confiere el poder se constituye en el territorio sobre el que dicho poder ha de ejercerse, Cuesta tratará de impedir que ese Estado encuentre en la tradición los atributos divinos que lo hagan incuestionable, de impedir que ese Estado haga "del cul-

to a la 'nación' una religión nueva"¹⁰.

El cosmopolitismo -mucho mejor sin duda que afrancesamiento- de Cuesta sólo cobra sentido si se recuerda el abismo que se abrió para él entre la ley del Estado y la ley necesaria, entre la ley que surge de la opinión -pese a presentarse como increada- y la ley natural, intran-
gredible: " 'La vuelta a lo mexicano' [...] se ofrece como nacionalis-
mo, aunque sólo entiende como tal el empequeñecimiento de la naciona-
lidad. Su sentir íntimo puede expresarse así: lo poseído vale porque
se posee, no porque vale fuera de su posesión; de tal modo que una mi-
seria mexicana vale más que cualquier riqueza extranjera."¹¹

Si bien la polémica sobre el arte nacional estuvo planteada -y fue
percibida- como una discusión en torno a las maneras de ser del arte
en un momento particularmente conflictivo de la nación, referirla de
modo exclusivo al arte es incurrir en un error no menos grave que si-
tuarla en un espacio nacional ya constituido: "La verdadera naturale-
za de nuestra idea nacional está en su carácter convencional y ficti-
cio."¹² Cuesta no tomó a su cargo la defensa de un lenguaje estético
que sin dificultad podía prescindir -como lo hizo- de la mirada más
o menos benévola de los otros. Sus argumentos intentaban desconocer
un espacio nacional como el espacio privilegiado de existencia de los
hechos: "El arte es un rigor universal, un rigor de la especie. No se
librará México de experimentarlo, a pesar de los imbéciles y faltos
de moral que tratan de resistir a la exigencia universal del arte,
oponiéndole la medida ínfima de un arte mexicano, de un arte a la al-

tura de su nulidad humana, de su pequeñez nacional. Será la nacionalidad lo que será medido por el arte, no el arte por ella."¹³ Lo que se discutió -lo que Cuesta discutía- en la polémica sobre el arte nacional no fue pues el valor o el no-valor de lo nacional en el arte; fue la capacidad de la nación de producir valores que habrán de ser considerados como verdaderos por la sola virtud de su carácter nacional. "La nación mexicana ha tenido una existencia puramente convencional y política; no obedece a una razón constitutiva verdadera. Y por eso, al haberse dado la idea europea de nación como la constitucional de ella, toda la vida de México ha adquirido un carácter ilícito y clandestino, como Ramos lo comprueba, gracias al cual se ha creado en la conciencia mexicana un malestar profundo, que estalla a cada momento en expresiones violentas y desastrosas."¹⁴

Cuando el Estado estaba siendo fundado, y para ello se amparaba en una incierta tradición nacional -desconociendo, tal como lo hace aún hoy, las particularidades- negar a lo nacional privilegios de cualquier orden era de hecho negárselos a un régimen político concreto. "El nacionalismo equivale a la actitud de quien no se interesa sino con lo que tiene que ver inmediatamente con su persona; es el colmo de la fatuidad. Su principio es: no vale lo que tiene un valor objetivo, sino lo que tiene un valor para mí."¹⁵ Así, reducida a su mínima expresión, la argumentación de Cuesta puede ser traducida en estos términos: si lo nacional no tiene un valor objetivo, sino sólo un valor para sí, la ley nacional no puede reclamar un valor objetivo;

hemos pues de reconocer la relatividad de esos valores que contra toda evidencia se pretende presentarnos como verdaderos. "A los nacionalistas -escribe Cuesta- no les interesa el hombre, sino el mexicano, ni la naturaleza, sino México, ni la historia, sino su anécdota local."¹⁶

¿Qué es el mexicano? ¿qué es la historia? ¿Se trata acaso de una búsqueda de las esencias, búsqueda que nos hemos empeñado en negar en la obra de Cuesta? No lo creo. La explicación de estos conceptos debe ser buscada en el tercer término de los pares contrarios que Cuesta propone: la naturaleza. En efecto, aparece aquí la reivindicación de la norma natural como relativizadora de los saberes humanos. El derecho de la naturaleza aparece en ruda oposición al derecho del hombre, y la norma natural es la que exige "adaptarse al valor objetivo de las cosas en vez de que las cosas se adapten a la valoración arbitraria del hombre"¹⁷. Estimado desde el punto de vista de la norma natural, todo lo que el Estado denomina igualdad ante el derecho y ante la ley es pura arbitrariedad: si debemos o no someternos es, en definitiva, un problema de fuerza.¹⁸

El artículo en el que Cuesta discute el libro Vieja y nueva moral sexual, de Bertrand Russell, es ejemplar en este sentido. En él Cuesta puntualiza claramente la diferencia entre voluntad e instinto, entre nomos y norma natural: "Es evidente -escribe- que allí donde se denuncia una contrariedad del instinto lo que hay generalmente es una contrariedad de la voluntad. El instinto se satisface lo mismo en el acto sexual lícito que en el clandestino, puesto que es por naturaleza

independiente de la conciencia moral. [...] El matrimonio no debe contener otro cumplimiento moral que el de las satisfacciones de la paternidad y de la clase de amor que le es propio, dejando a las aspiraciones sexuales que encuentren la suya tan libremente como su fantasía las dirija, tanto antes del matrimonio como simultáneamente con él, emancipando moralmente también a las mujeres."¹⁹

La norma natural sirve a dos fines: relativizar la norma legal y, al denunciar su derecho de emitir enunciados que habrán de ser considerados como verdaderos, reconocer la pluralidad de verdades. La norma de la naturaleza no puede ser transgredida impunemente, ni aun en ausencia de testigos. Pero, ¿hay una sola norma natural o éstas son tantas como tantos son los individuos? La respuesta no se encuentra en los extremos: el equilibrio entre las éticas individuales y la norma estatal -la moral estatal- permite la coexistencia en la polis. Empero, para ello es necesario que la ley sea constantemente relativizada, pues su afán totalizador niega la posibilidad de existencia de otras normas. Que Cuesta no intentó negar por completo al Estado, como algunos han pretendido hacernos creer, se desprende de algunos textos sumamente claros al respecto.²⁰ Cuesta afirma que la penetración del Estado en la esfera privada no conduce a una crisis de la democracia, sino que es una aspiración de la democracia; sus palabras podrían confundirse con las de cualquier pensador liberal cuando señala que la dictadura no es un Estado democrático, aunque pretenda estar fundada en la vo-

luntad popular, simplemente porque no está legitimada por el criterio electoral. Es difícil reconocer en los textos en los cuales Cuesta asume lo que podríamos llamar una "defensa de la democracia" la voluntad de relativización de que hablábamos antes. Pero no debemos olvidar que sus textos siempre deben ser leídos sobre el fondo del discurso al cual se refieren. Si Cuesta emprende la defensa del Estado lo hace sólo ante la amenaza de las políticas totalitarias, y no puede verse allí una toma de posición estable ante el problema del Estado. De hecho, en su impugnación de las teorías de Bertrand Russell se observa cómo Cuesta intenta, ya no defender la intervención del Estado ni el criterio democrático, sino relativizar la norma legal contraponiéndole la norma natural. La crítica a Russell es de un implacable rigor lógico; Cuesta no discute allí tan sólo los aspectos "morales" de la sexualidad; antes bien, denuncia sobre todo la relación que las propuestas del sabio inglés tienen con una concepción totalitaria del Estado: "Es curioso -escribe- cómo la imaginación de la estructura social que con su proposición sobre el sexo fundamenta Bertrand Russell, lo lleva al fin al deseo de un Super-Estado internacional. [...] Esta palabra: 'Super', ya tiene un sabor de trascendencia."²¹

Esto nos enfrenta nuevamente al rechazo cuestiano de lo trascendente, que es descalificado por él reivindicando los modos inmanentes de existencia: la defensa de la democracia -de la legalidad democrática- alterna sin inconvenientes con la crítica del Estado y el festejo de las revoluciones.²² ¿Pensamiento contradictorio? Quizá. Pero su fuerza

radica justamente en sus contradicciones: éstas "no son ni un descuido ni una debilidad de su pensamiento. Es él, al mismo tiempo, una cosa y otra. Vive en busca de su contrario; pero no para aniquilarlo, sino para medirse con él. Busca la oposición; pero para moderarse a sí mismo. Su amor de la razón es un amor de lo que piensa. Y no por un simple escrúpulo metódico; no, tampoco por un simple ardid dialéctico. Él sabe bien que un hombre que piensa no es un hombre que razona. La razón, para él, no es el hombre; sino lo que triunfa sobre el hombre. Y se contradice, cuando se contradice, para superarse. Su soberbia no tiene límites humanos."²³

De este modo, la ética -que es una tipología de los modos inmanentes de existencia- reemplaza a la moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes -la Revolución, la Historia, el Pueblo. La ética sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia de los modos de existencia (bueno-malo). Para Cuesta es importante separar ambos dominios, pues la forma confusa de la ley moral ha comprometido hasta tal punto la ley de la naturaleza que el crítico no puede hablar de leyes de la naturaleza sino sólo de verdades eternas. Así, la relativización que Cuesta emprende de la ley moral parte del re-conocimiento de la ley natural, pero también concluye en ese re-conocerla. La ley moral es un deber cuyo único fin es la obediencia: "la política es [...] la creación de la norma. Una acción política es moral [...] en cuanto manda, pues cuando deja de mandar es cuando se separa de su norma."²⁴ Quizá esta obediencia resulte indispensable, tal vez los mandamientos resulten bien fundados. Empero, ésa no es la cuestión, y Cuesta lo sabe: "Cuando de este modo se identifica la sociedad con la ley, lo que veo con evidencia es que en

la deducción de las consecuencias se confunde la salud de la sociedad con la salud del individuo como si fueran una y la misma cosa. Me imagino el asesinato que yo podría cometer, y no me asombro de que la ley lo castigara sin conmiseración; pero me asombro desde ahora ante la posibilidad de que fuera considerado como un acto antisocial con el criterio de la psiquiatría. [...] Como una convención práctica, si la sociedad piensa que sufre a consecuencia de mi crimen, me parece natural que me imponga un castigo. [...] Pero el sufrimiento que la sociedad experimenta no es el mío."²⁵ La ley, moral o social, no nos aporta conocimiento alguno, no nos hace conocer nada: relativizar es oponer, al conocimiento-obediencia de los dogmas, el conocimiento como potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa de los modos de existencia bueno-malo. Cuesta intenta deshacer el error por el cual se confunde el mandamiento con algo que hay que comprender y la obediencia con el conocimiento mismo: conocer es para él, ya lo hemos dicho, hacer. Cuando afirmamos que el proyecto de Cuesta es el de mejorar la vida política por un camino diferente del de la utopía no nos referíamos a otra cosa: la mejor sociedad será para él aquella que exija a la potencia de pensar del deber de obedecer y evite en su propio interés someterla a la regla del Estado. En tanto el pensamiento es libre, es decir vital, la situación no es peligrosa; cuando deja de serlo, todas las otras opresiones son igualmente posibles. Es cierto que el pensamiento encuentra en el Estado democrático las condiciones más favorables. Pero no por ello confunde sus fines con los de un Estado ni con las aspiraciones de un medio social. Crítica de la obediencia no quiere decir en Cuesta otra cosa que elogio de la libertad crítica. "Mucho habría que lamentar si la misma autoridad tuviera que

ser respetada siempre: la eternización de sus valores condenaría al presente y al porvenir a la esterilidad, a la falta de significación y de carácter. En cambio, los movimientos revolucionarios, otorgándola de modo innmercido y caprichoso desprestigian a la autoridad y elevan el espíritu de los que han estado aplastados por ella."²⁶ Y autoridad, no debemos olvidarlo es, mucho más -y mucho antes-, que mera autoridad política, autoridad de la letra.

Notas

¹Las peculiaridades de la sintaxis de Cuesta fueron ya señaladas por varios críticos. Javier Sicilia observa el "uso 'desquiciado' de la sintaxis cuestiana", y señala: "¿Qué hay en ello? Toda sintaxis corresponde a un ritmo orgánico: nace, tiene una duración determinada, y muere. Por otra parte parece presentar un sentido unívoco. Una ruptura sintáctica que, aparentemente, es producto de una arbitrariedad, se ~~expone~~ ~~con~~ la inversión de ese ritmo orgánico. Lo que esta proposición crea es una infinidad de sentidos, ramificaciones que se expanden hacia todas partes. [...] Así, el Canto a un dios mineral aparece como un poema de fugas, de desterritorializaciones hechas a base de sentidos y contrasentidos." (Javier Sicilia, "Cuesta: una aproximación a su alquimia", en Jorge Cuesta, Poemas ensayos y testimonios, México, UNAM, 1981, p. 301.) Por su parte, Louis Panabière (op. cit., p. 78) escribe: "Jorge Cuesta tenía una concepción a-normal de la sintaxis. [...] Si Cuesta se apartó a menudo de las normas del lenguaje fue porque la lengua era para él un instrumento que había que adaptar a una expresión -la suya- más allá de las reglas de la gramática. [...] Esta a-normalidad, esta 'locura' del lenguaje, como dirían los especialistas, revela una actitud de enfrentamiento individual a la norma socialmente establecida. Es una rebelión, y no es otro el sentido que quisiéramos dar a una gran parte de la locura de Jorge Cuesta." En lo que a mí toca, y puesto que ignoro lo que dirían los especialistas, creo que no deben importarnos las razones -si es que las hay- de esa sintaxis, sino tan sólo sus efectos sobre la obra. Sin duda, Sicilia está acertado cuando observa que la sintaxis cuestiana "crea una

infinidad de sentidos". De esto, y no de otra cosa, se trata.

²JC, "La decadencia de la política", p. 495.

³Octavio Paz, Xavier Villaurrutia, op. cit., p. 76. En relación con el escepticismo y el relativismo cuestionados, es fundamental la consulta de "Un mural de Diego Rivera", JC, pp. 398-405. Allí Cuesta escribe que por "escepticismo" entiende "una conciencia precisa de la relativización de toda perspectiva, lo mismo moral, que política, que religiosa" (p. 399).

⁴JC, "El marxismo en el poder", p. 598.

⁵JC, "El resentimiento en la moral", de Max Scheler", p. 36. Por ello, antes que la letra de la Constitución del 17, Cuesta elogia de ella que se hubiese "madurado a través de una larga y penosa reflexión, en medio de una lucha intensa, que obligaba [al pensamiento político de 1917] a justificarse cada día, a robustecerse; era un pensamiento dispuesto a afrontar las más peligrosas e inesperadas experiencias, y a enriquecerse con ellas." ("Crisis de la revolución", p. 505.)

⁶Octavio Paz, El laberinto de la soledad, op. cit., p. 143.

⁷Ibid., p. 144.

⁸JC, "La Santa Juana de Shaw", p. 10.

⁹JC, "La cultura francesa en México", p. 147.

¹⁰Rudolf Rocker, op. cit., p. 49.

¹¹JC, "La literatura y el nacionalismo", p. 97.

¹²JC, "La nacionalidad mexicana", p. 212.

¹³JC, "Conceptos del arte", pp. 112-113.

¹⁴JC, "La nacionalidad mexicana", p. 214.

¹⁵JC, "La literatura y el romanticismo", p. 100.

¹⁶Ibid., p. 99.

¹⁷JC, "Marx no era...", p. 571.

¹⁸"Como una convención práctica, si la sociedad piensa que sufre a consecuencia de mi crimen, me parece natural que me imponga un castigo. Todos los organismos, lo mismo los sanos que los enfermos reaccionan con hostilidad en contra de lo que les causa un sufrimiento físico o moral. Pero el sufrimiento que la sociedad experimenta no es el mío. A lo mejor, mi crimen tiene mí las consecuencias fisiológicas más saludables. Enfrente de ellas, no creo que podría admitir que mi crimen fuera mi enfermedad en vez de mi salud, sólo porque se demostrara que era un sufrimiento social." (JC, "Salvador Díaz Mirón", p. 341.) R. Ro-

cker (op. cit., p. 123)denuncia en estos términos la identificación que hace el Estado de norma natural y ley: "Ley y derecho son conceptos que aparecen, según Hobbes, tan sólo con la creación de la sociedad política, es decir, con el Estado. Por eso el Estado no puede chocar nunca contra un derecho natural, pues todo derecho nace de él mismo. El derecho consuetudinario, que se designa a veces como derecho natural o ley no escrita, puede anatematizar cuanto quiera el crimen, el robo, el asesinato, la violación; pero en cuanto la ley del Estado ordena esas acciones, cesan de ser crímenes. El Estado es la conciencia pública; frente a él no puede existir ni una conciencia privada ni una convicción particular. La voluntad del jefe del Estado es la suprema y única ley."

¹⁹JC, "Una teoría sexual: Bertrand Russell", pp. 72 y 75.

²⁰Véase, en especial, la "trilogía" que escribió en 1936: "La crisis

de la democracia", "La muerte de la democracia", "La intervención del Estado", vol. V, pp. 60-71.

²¹JC, "Una teoría sexual...", p. 76.

²²"Los movimientos revolucionarios tienen, entre otros, el efecto de que ocupen los puestos públicos personas sin experiencia política y, muy a menudo, sin ninguna capacidad intelectual. Pero es irracional señalar en esto una imperfección o un vicio del movimiento. Pues toda revolución es naturalmente catastrófica para los valores establecidos para la vulgaridad; ésta es su naturaleza y su virtud. Si no fuera así, si no hubiera conmociones profundas y periódicas de la sociedad, no podría realizarse ningún progreso. La vida sedentaria, ordenada, respetuosa y tranquila sólo empobrece y corrompe la existencia." (JC, "La decadencia moral de la nación", p. 619.)

²³JC, "Nietzsche y el nazismo", p. 318.

²⁴JC, "La decadencia de la política", p. 493. Sobre el problema de las relaciones entre la ética y la moral, así como entre la ley moral y la ley natural, puede consultarse la obra de Gilles Deleuze, Spinoza, filosofía práctica, Barcelona, Tusquets, 1984.

²⁵JC, "Salvador Díaz Mirón", p. 341.

²⁶JC, "La decadencia moral de la nación", pp. 619-620.

Discusión

-Así que un sofista, ¿verdad?

-Eso creo.

-¿No le parece, más bien, un nuevo estigma, una nueva marca en el cuerpo de Cuesta?

-No lo niego. Aunque permítame algunas objeciones. La primera es que no es nuevo. Cuesta mismo lo decía -o, al menos, lo escuchaba decir; Cardoza y Aragón, su amigo, lo trata de sofista... Segundo reparo: ya que la visión de Cuesta como sofista no es nueva, de lo que se trataba para mí era intentar ver qué significa esa calidad de sofista, y no de estigmatizarlo como tal. Lo cual no significa, y me apresuro a reconocerlo, que no se haya convertido en un nuevo estigma. No me sustraje, lo sé, a la construcción del mito. Pero en realidad eso no me preocupa.

-No importa que a usted no le preocupe. Importa que el nuevo mito vuelve a oscurecer la imagen de Cuesta, que usted contribuye a ese oscurecimiento.

-Siempre es interesante la metáfora de la luz, ¿no cree? Sólo que habla más de quien la utiliza que de aquello a lo que se refiere. Yo no creo que haya algo que aclarar, ni que nuestra tarea sea echar "nueva luz". Dejemos el trabajo de la iluminación a los otros. Por nuestra parte, reconozcamos que siempre hay construcción: no nos acercamos a Cuesta: construimos un Cuesta. Este es el nuestro, no hay por qué compartirlo. Es tan válido el nuestro como cualquier otro, si está bien construido. Es tan válido como el mismo Cuesta. Y, por lo demás, ¿cuál Cuesta? ¿cuál es el verdadero Cuesta? ¿quién nos va a decir su verdad?

Como si hubiese una verdad.

-Pero entonces no hay relación entre Jorge Cuesta y el trabajo que usted hizo. Podría haber hecho lo mismo con cualquier otro escritor.

-Hubiese hecho lo mismo. Quiero decir: hubiese igualmente construido cualquier otro escritor. Pero el resultado no habría sido éste. El método, las herramientas, y sobre todo mi actitud, hubiesen sido las mismas; los resultados indudablemente no.

-De acuerdo. Aceptémoslo y vayamos a "su" Cuesta, al que usted construyó. Hay algo de insuficiente en su trabajo, un desequilibrio entre la importancia que le concede al contexto político, a la situación política en la cual Cuesta escribe, y todos los demás elementos contextuales, a los que no les da ninguna importancia. Desconoce, por ejemplo, su biografía, desconoce asimismo el momento cultural en el ámbito hispánico, ignora sus influencias, ignora a sus compañeros de generación. No considera algunos datos que son básicos para comprender a un ensayista mexicano de esa época. No menciona ni una vez a la Revista de Occidente ni a Ortega, no se ocupa de Reyes ni del Ateneo de la Juventud. En fin, podría continuar enumerando las deficiencias de su trabajo...

-Tiene razón. Sin duda tiene razón: las deficiencias son muchas. Y, sin embargo, creo que usted no acaba de comprender mi proyecto. Mi Cuesta, como usted dice, se olvida de todas estas cosas. No pretendo hacer de mi ignorancia mi virtud. Pero, en realidad, todo eso no tiene importancia. Usted me llama al orden, lo entiendo. Pero usted, por

su parte, debe entender que yo no hice un estudio de contenidos, de ideas. Hice, pretendí hacer, un estudio de la estrategia. Un estudio puramente formal, si prefiere, pero del conjunto de la obra. No me ocupé de lo que dice Cuesta, sino del modo de funcionamiento de su discurso. Para quien se preocupa por las ideas, por los sentidos, las influencias son fundamentales. ¿Qué leyó, con quién discutió, a quién siguió? Yo desconfío de esa perspectiva y, además, en este caso ya la conocemos: ahí están Benda, Nietzsche, Gide, el mismo Ortega... están los Contemporáneos, está Ramos, está... ¿Para qué insistir? Y la biografía: lea a Panabière, ahí está todo. Eso es necesario, estoy de acuerdo; pero, al menos para mí, es tremendamente aburrido. Hay ahí motivo suficiente para plantear las cosas de otro modo. El análisis de la estrategia nos permite ignorar los requisitos que la vieja crítica impone. Más aún si esa estrategia es la de un sofista, ¿no es cierto? -Veamos entonces ese "otro modo" del que tanto habla. Veamos por qué usted construye a Cuesta prescindiendo de todo, menos de su propio discurso y del contexto político. Eso parece desmentir el pretendido formalismo de su estudio.

-Permítame plantearlo en otros términos. Yo no determiné a priori los datos que participarían de este ensayo. No me dije: "influencias, fuera", "contexto cultural, fuera", "situación política, vale". Por el contrario, fueron las mismas necesidades del trabajo las que me llevaron a considerar el momento político. ¿Por qué? Veamos. Yo analizo el modo en que el discurso de Cuesta funciona: su régimen es el de la sofística, su modo es el agonista. En consecuencia, es un discurso regi-

do por la doxa, por la opinión, y no por la episteme. Y la opinión, ¿qué es sino la toma de posición ante la realidad inmediata? ¿qué es sino una elección que varía en función de una situación? He aquí por qué fue necesario considerar eso que usted llama "contexto político": porque ese contexto es la situación que determina las elecciones de Cuesta.

Lo primero que observo a continuación es que se trata de una situación inestable, una situación de construcción de discursos. El nuevo régimen no posee aún sus propias verdades, está indagando, está averiguando cuáles serán esas verdades en las que fundará tanto su legitimidad como su práctica. Esto incide de dos formas distintas en la posición de Cuesta: primero, hace que sus elecciones sean inestables, pues la situación misma lo es. Segundo, hace que sus escritos sean destabilizadores: allí donde el discurso central se afirma Cuesta intenta des-legitimarlo, allí donde el régimen construye una verdad él la cuestiona.

Es por ello, entonces, que no es posible decidir su ideología. Si la verdad construida es de izquierda Cuesta la atacará desde la derecha, y a la inversa. Y, como la retórica del nuevo régimen es una retórica de izquierda, Cuesta se nos aparece hoy como reaccionario.

-Sí. Conviene sin embargo aclarar que estos planteos ideológicos le son bastante extraños. Su pensamiento no es ideológico sino estratégico. Por mi parte, creo que éste es el único pensamiento realmente revolucionario.

-El mundo de Cuesta es un mundo de cambios, de ambigüedades, de contingencias, como usted afirma en el ensayo. Es el mundo del kairos, del momento adecuado para la acción precisa.

-Sí, pero habría que notar que, por lo que dice, son acciones estériles: nada es válido, todo debe ser cuestionado. Aceptemos el método que nos propone. Pero veamos en dónde acaba: en un Cuesta caprichoso, protestón, diciendo siempre no y haciendo berrinches ante todo. Para ese Cuesta nada está bien, nada debe ser como es.

-Es evidente que en todo esto le toca a usted el peor papel: llamar al orden, ser el fiscal en un proceso por imbecilidad crítica. Recomendemos. En efecto, para Cuesta nada es a priori válido, y nada es válido de manera constante. Sus elecciones son transitorias. Las cosas no son buenas ni malas, sino que pueden estar bien o mal, según la situación. De ahí no se deriva la esterilidad. Cuesta no persigue la utopía, no busca el ideal de sociedad, ni el ideal de cultura. Busca el mejoramiento de la vida política, el mejoramiento de la cultura, pero por un camino que no es utópico sino práctico. Cuesta es un hombre de la praxis. Y ello implica que no se contente con conocer los principios generales de las cosas, sino que intente ser capaz de determinar el momento en que es menester intervenir y la forma precisa de hacerlo en función de las circunstancias en su actualidad.

-¿Cree usted realmente que Cuesta pretende interactuar con los discursos institucionales para modificarlos? Y, más aún, ¿cree posible esa modificación? Hay en su interpretación algo excesivo; suponer que un ensayista como Cuesta creyese posible modificar al régimen es, cuando menos, exagerado.

-No sé si Cuesta lo creía posible. Por una parte, se puede observar

que intentó hacerlo. Y por otra parte es fácil ver que el nuevo régimen sí creyó posible que Cuesta lo perjudicase. Lombardo Toledano lo mandó golpear, Examen fue clausurada, toda la prensa lo atacó a él y a los otros Contemporáneos. "No sólo en sentido figurado puede decirse que somos 'perseguidos por la justicia'", le atribuyó Cuesta a Ortiz de Montellano. Muchos dirán que en todas esas persecuciones se jugaban otros intereses. Yo no lo creo, independientemente de que esos otros intereses -como en el caso de Examen- también estuviesen en juego. Debe recordar un dato fundamental: el régimen estaba en proceso de institucionalización, el poder no estaba aún afirmado.

-Todo lo cual nos lleva a suponer que si Cuesta hubiese escrito en otro momento habría dicho otras cosas, habría actuado de otro modo.

-Sin duda. Y, si me permite, yo iría aún más lejos. Cuesta fue terriblemente consciente del momento en que el proceso de indagación y afirmación finaliza y el régimen se institucionaliza definitivamente.

-Eso está claro en varios textos: "El plan contra Calles", "La tradición del nuevo régimen", etcétera.

-Él denomina a ese proceso como "la tendencia hacia el plan", hacia la planificación; con ello señala el fin de lo revolucionario de la Revolución. El régimen del discurso central cambia: ya no es el régimen indagatorio, sino el de examen. Es decir: el poder ya no está preocupado por encontrar sus verdades; ya las conoce y las posee, es dueño de esas verdades, y su preocupación será, de ahora en más, vigilar que sean respetadas. El régimen pretende, como lo dice Cuesta, "poseer el valor de México" por medio de una triple identificación:

pueblo, régimen y nación serán una y la misma cosa, por virtud de la Revolución y como reencuentro con la historia y las raíces profundas del país.

-¿Qué ocurre entonces con el sofista? ¿Cuál es la posición del sofista ante una situación estable como la que se inicia en ese momento?

-Tiene pocas opciones: el exilio o la muerte. He intentado mostrar que la relación de Cuesta con el Estado es una relación agonística, de enfrentamiento, de lucha. Debemos llevar esto a sus consecuencias últimas: si hay lucha habrá, naturalmente, un triunfador y un vencido. Cuesta es un héroe trágico que se enfrenta con un poder superior. El héroe, en nuestra cultura secularizada, no es el guerrero sino el intelectual. Y el poder superior no es el de los dioses, es el del Estado-nación. Cuando el régimen discursivo de este Estado cambió, cuando ya conoce y defiende sus verdades, cuando exige que éstas sean respetadas, nuestro héroe está perdido. Aparecerá entonces otro tipo de intelectual, que luchará contra el Estado pero en el mismo campo que éste: el de la Verdad. El nuevo intelectual intentará discutir al Estado sus verdades, arrebataráselas. Pero no negará que hay verdades. Paz es sin duda el mejor ejemplo: él está enfrentado con el Estado, pero a la vez es un hombre de la Verdad, su gran preocupación es la Verdad. Para Cuesta el problema era otro: impedir la formación de las verdades del régimen, por medio de una estrategia que desconoce de hecho la existencia, la posibilidad misma de la Verdad. Por ello, cuando, hacia el año cuarenta, el régimen se afirma, Cuesta está perdido.

-¿Podríamos decir que queda fuera del juego, que es recluido en un

universo discursivo que ya fue superado y reemplazado por otro?

-Creo que sí, que algo de eso hay.

-Pero su visión de Cuesta devuelve por ello mismo una imagen patética, de aislamiento y derrota absolutas. Sus argumentos prácticamente justifican la locura y el suicidio de Cuesta.

-Llegamos a un punto muy difícil. En principio, le diría que comparto sus conclusiones. Pero en realidad yo quisiera ir un poco más lejos. El régimen sólo se contenta con el triunfo si éste entraña la derrota del enemigo. Cuesta, así, es secuestrado en un manicomio, y...

-Va usted un poco rápido. Adivino en la palabra "secuestro" ecos de una jerga bien conocida: las "instituciones de secuestro" de que habla Michel Foucault: la escuela, la fábrica, la prisión, el manicomio...

-Celebro su interrupción. Digamos que se trata de una fértil coincidencia. Porque si, como en efecto ocurre, la descripción del manicomio como una institución de secuestro le fue ajena a Cuesta, es él mismo quien se refiere, en una carta a su hermana Natalia, a su propia internación como a un secuestro.

-Desconoce usted, entonces, la locura de Cuesta. Quiere ver en ella sólo el triunfo de la polis sobre el sofista, el resultado de la última batalla.

-No se trata de desconocer su locura ni de reconocerla. Se trata de que a nosotros no nos debe preocupar; el problema no está planteado en términos de patología, no puede ser planteado en esos términos.

-Es cierto. Lea el artículo del propio Cuesta sobre Díaz Mirón. Es muy

claro en este sentido. Hay que ser mínimamente congruentes. En el inicio del segundo capítulo de su ensayo, Katz advirtió que no se trata de reconstruir la historia de una patología sino de presenciar los momentos sucesivos de una tragedia.

-Creo que ver en el suicidio, en este suicidio, una tragedia desprovista de lo patológico es llevar un poco lejos la metáfora del combate entre Cuesta y el Estado.

-Si vemos ese combate metafóricamente, sin duda usted tendrá razón. Pero mi opinión no es ésa. No olvidemos que Cuesta fue derrotado y que ahora sufre un secuestro. El fin de este secuestro es normalizarlo, enseñarle la verdad del régimen, enseñarle a distinguir el Bien del Mal arrancándolo del universo de lo bueno y lo malo, suprimiendo su relativismo, fijándolo para impedir su movilidad. El poder no tolera las metamorfosis que no impone él mismo. Por ello debe fijar a Cuesta, normalizarlo y, como dice Canetti, desconvertirlo. Hay algo que no es tolerable: el silencio como única respuesta a la pregunta por el ser. Y es el silencio la respuesta a la pregunta por el ser de Cuesta: ¿quién es Cuesta? Eso no se sabe. Un reaccionario, un revolucionario, un homosexual, un hombre, un... todo son incógnitas. Ese silencio irrita, perturba, exige respuestas: Cuesta será entonces un alienado.

-¿Y el hecho de ponerle ese nombre es suficiente para que el Estado se considere vencedor?

-Ya lo hemos dicho: es el régimen el que nombra las cosas, el que da nombre a la realidad.

-Sin embargo, no todos los disidentes fueron considerados locos. Esto suena demasiado a una extrapolación sumamente forzada de otras realidades.

-En absoluto. El Estado mexicano tolera, como siempre toleró, la crítica. Su preocupación no es cancelar la disidencia, sino nombrarla, darle un nombre. Por eso en este ensayo se habla siempre de totalización y no de totalitarismo, ¿comprende? El discurso oficial no es totalitario, no busca la unidad del todo consigo mismo. Pero es totalizador en tanto necesita dar nombre a todas las cosas, definir todas las verdades. Aquí es donde no encaja Cuesta. Él es, permítame decirlo así, el innombrable; su movilidad no permite decir de él nada definitivo: aún hoy se disputan su cadáver, y tratan de definir su rostro. No entienden absolutamente nada -o entienden demasiado bien y saben por qué lo hacen.

-Hay todavía algo que no está claro: ¿por qué Cuesta no fue asesinado o encarcelado? ¿por qué no fue suprimido de la escena?

-Eso no hubiese resuelto nada. El problema era darle un nombre. Lo aterrador en él era su capacidad de metamorfosearse. Por ello el secuestro psiquiátrico: el loco, el alienado, es el enajenado, el que no se posee. Así se resuelve el problema de las metamorfosis voluntarias, del sofisma perpetuo: Cuesta no es ya Cuesta, está desposeído de sí mismo: él ya no pone en cuestión la verdad, no la niega, puesto que no es él mismo quien dirige su habla. El sofisma del discurso y la metamorfosis del sujeto: he ahí lo que el Estado debía reducir.

-Vayamos entonces al sujeto, ya que del discurso se ha ocupado su-

ficientemente. ¿Cuáles eran, en qué consistían esas metamorfosis?

-No es fácil pensar este problema. En principio, lo justificaré diciendo que Cuesta mismo estaba preocupado por el problema de las metamorfosis en general y por la capacidad de metamorfosearse él mismo. El primer dato que nos permite comprobarlo es su interés en Lautréamont y en Bachelard, y en la interpretación que éste hace de aquél. Cuesta veía en Lautréamont un símbolo de la metamorfosis universal. El tema está en Cuesta, es explícito. Hay, por lo demás, otro dato sumamente claro que señala nuevamente esta preocupación: las experiencias con las enzimas. Esas experiencias se relacionan con la metamorfosis de Cuesta en mujer, metamorfosis que tiene un antecedente: el incesto con la hermana.

-La leyenda del incesto, querrá decir.

-No me importa. Realmente no importa si Cuesta tuvo relaciones sexuales con Natalia. Basta la leyenda -si es que sólo se trata de eso.

-Usted contribuye a la mitología, usted quiere hacer de Cuesta un mito.

-Digamos que narro una historia, que me interesa la narración, en el entendido de que ninguna versión es superior a otra, si por superior se intenta designar la relación con la verdad... Por lo demás, ya advertí que nuestra perspectiva es la trágica, y que el héroe trágico puede ser un héroe mítico. Retomando el tema, quisiera añadir que el incesto con la hermana no es igual al incesto edípico. Se diferencia de éste justamente porque significa volverse la hermana, metamorfosearse en la hermana. Ésta es la primera metamorfosis femenina de Jorge Cuesta. Pero hay un segundo momento, que se puede observar como una

especie de efusión homosexual.

-Usted confunde todo una vez más. Quizá no sea ingenuidad, sino un método un tanto irresponsable para construir el Cuesta que usted quiere. De hecho, Cuesta nunca fue acusado de homosexualidad, salvo por extensión de acusaciones hechas a otros miembros del grupo.

-Pero yo no hablo de acusaciones. Hablo de metamorfosis. Y en este sentido el incidente con Lafora es muy claro...

-¡El incidente con Lafora! Ya se ve la coherencia de su trabajo: ahora no sólo recurre a la patología, sino que toma a su cargo ese sistema de normalización que recién denunciaba. En aras de la coherencia, usted debería ignorar todo lo dicho por Lafora.

-No se ofusque: lo ignoro. Lafora no cuenta, pero Cuesta sí. En esa época, él sostenía que la ingestión de enzimas podía provocar mutaciones sexuales. Esto lo dice Cuesta, no Lafora. Y Cuesta le escribe, después de la entrevista que mantuvieron: "Yo le expuse a usted que el carácter que habían tomado unas hemorroides que me afligen desde hace diez y seis años me habían dado el temor de que se tratara de una modificación anatómica, que tuviera caracteres de androginismo, como se acostumbra llamar a estas modificaciones, o de estado intersexual, como también se las acostumbra llamar." Cuesta oscila entre el deseo y el temor que ese mismo deseo le produce. Es él quien habla del temor de que sus experiencias le provoquen "una modificación anatómica". Pero podemos preguntarnos por qué experimentar, por qué seguir haciéndolo si sólo sentía temor. El deseo de que esas experiencias produjeran

esa modificación andrógina es en consecuencia claro. Además, están las hemorroides. Para Cuesta, éstas son el primer síntoma de esa modificación. Es decir, son la primera vagina del andrógino: ano florecido que es también vulva, recto invertido que al abrirse se ofrece.

Es él, y conviene subrayarlo, quien ve a sus hemorroides como vagina, es él quien se ve metamorfoseado en mujer, y quien siente ese deseo. Hay aún más: la segunda vagina de Cuesta es el orificio liberado por la emasculación, ese agujero para ser penetrado, esa liberación de lo que obstruía el paso hacia adentro, que impedía la penetración.

-Así, para usted Cuesta se vuelve mujer. Quiere, como siempre, reducirlo todo, explicarlo todo. Denuncia los discursos omnicomprendidos, pero el suyo también lo es, y de los peores. Habla del incesto, de la locura, de la homosexualidad, con una facilidad sorprendente...

-Siempre hablo de lo mismo, siempre de un solo tema que se manifiesta de diversos modos: la movilidad de Cuesta. La observo en su voluntad de atopia y en su sintaxis, la observo en su concepción del conocimiento y en la estrategia de su discurso. Ahora la observo en el cuerpo. Es todo lo que hago.

-Habla de incesto, de homosexualidad: en realidad, yo no veo allí ningún intento por ocuparse de la pretendida movilidad.

-No me importa la homosexualidad. Es usted quien me lleva siempre al terreno de lo patológico. Yo intento ver dónde se hace evidente ese deseo de Cuesta por metamorfosearse. Y lo encuentro en el incesto y en la emasculación. Estas son metamorfosis, no patologías. A Cuesta

no le interesaba ser-mujer: eso es la homosexualidad, no una metamorfosis. Metamorfosearse en mujer, en cambio, es mantenerse en tensión entre dos estados contrarios y, en consecuencia, es no ser ninguna de las dos cosas. Es mantenerse no acabado, estar in-completo. Metamorfosearse en mujer no implica llegar al estado femenino. No es ir hacia; es más bien dejar de ser lo que se era: no hay estado final, no hay finalidad en la metamorfosis: hay movimiento sin sentido, intensidad pura. Ser hombre, dejar de serlo, aproximarse a la femineidad, abandonarla. La emasculación es parte de este movimiento. Quitarse el pene no es convertirse en mujer, es también inaugurar la posibilidad de penetrarse a sí mismo. Por ello Cuesta habla de androginismo: ser una cosa y ser la otra, no una o la otra.

-Discúlpeme, pero creo ver en todo esto más una construcción imaginaria que una interpretación de la realidad.

-Lo entiendo. Usted preferiría una historia más clásica, más novelada: el crítico habla de la obra, sigue la huella de un pensamiento, define, adjetiva y nombra. "No se meta con el deseo, no hable de estrategias, no se involucre con lo que no le corresponde." Y, sin embargo, debería saber que la novela ya ha muerto, y que la historia no es más que una ficción para imbéciles.

-No haga de mí el idiota de la familia. Podemos ir más lejos que una Vida y obra de Jorge Cuesta. Pero todo tiene sus límites, y creo que usted los excede. Yo también conozco a sus autores. Donde escribe metamorfosis, querría poner devenir y ser muy deleuziano. Sabe cuidarse,

eso no lo dudo. No quiere que lo acusen de usar una jerga muy à la page, ¿verdad?

-Puede verlo así, si quiere. De todos modos, espíritus más simples que el suyo -si eso es posible- ya me han acusado. Le diré, por lo demás, que si he borrado las presencias de cuyas voces me hago eco no ha sido por vergüenza. Fue tan sólo porque me he ido apropiando del idiolecto de Cuesta, me he ido metiendo en ese lenguaje tanto como he podido. Si yo hablo de voluntad de ausencia es porque él fue acusado de absentista; si él elogió el relativismo epistemológico (por ejemplo el de Nietzsche, o el perspectivismo relativizador de Rivera), yo hago otro tanto. Si a él lo preocuparon las metamorfosis, ¿por qué yo hablaría de devenir?

-De acuerdo. Pero no por ello el uso que usted hace del material de que dispone es menos perverso: lo tergiversa, cita mal, lo revuelve todo según sus propias técnicas de saber y su propia estrategia de la verdad. Y todo ello, por supuesto, con muy poca fidelidad a Cuesta, casi diría faltándole el respeto.

-Sus palabra me son incomprensibles: la perversión y la fidelidad, ¿qué significa eso? Al menos, tengo la honestidad de aclarar que hago de Cuesta lo que yo quiero, de abrir mi juego. En realidad, me siento extrañado: nunca había entrado en tratos con un sacerdote, y usted lo es. Finalmente, no debería discutir con usted: los sacerdotes nunca comprendieron a los guerreros, y Cuesta era ante todo un guerrero. Usted es un hombre de pasiones tristes, esclavo de la letra. Inventar,

en todo caso, es dejarse guiar por una pasión alegre. Es usted digno de mi desprecio.

-El hecho de que usted tenga la pluma lo pone en situación ventajosa: escoge los mejores argumentos, se toma más tiempo para responder, me utiliza como excusa para justificarse.

-Es la ventaja de la esquizofrenia controlada. En definitiva, defiendo mi lado perverso, como usted lo llama, y desprestigio a mi lado represor.

-Pero una vez más se olvida de Cuesta; siempre lo ha hecho así, según parece.

-Su remanido argumento concerniente a mi memoria me tiene sin cuidado. Y permítame aclararle que no me olvido de Cuesta: lo defiendo. Sé que no faltarán aquellos que se alimentan de cadáveres a la hora de que yo les entregue el mío. Prefiero cerrarles la salida, prefiero defender mi Cuesta, que es un modo de defender a Cuesta.

-Su paranoia me hace feliz. Al menos me siento protegido.

-Agradezco sus palabras. Pero no caeré en las trampas que me tiende para complacerme. Felizmente esta discusión tuvo un testigo. Él sabe que usted es de los que nunca entienden, de los que hace callar a los demás porque no tienen nada que decir. Las palabras le provocan miedo, y por eso se empecina en amordazarlas, en disciplinarlas.

-Mis miedos no son tan graves como el que a usted le provoca Cuesta. No es otra la razón por la que lo aleja y lo abstrae del modo en que lo hace. No tanto miedo como el que a usted le provocan la locura y

el suicidio, acerca del cual, por otra parte, veo que prefiere callar. -Prefiero el silencio, es cierto, si la opción es escuchar la explicación que usted pretende darme. La conozco demasiado bien: incapacidad para dominar los afectos, triunfo de una culpabilidad sadomasoquista, insuficiencia o exceso de un mecanismo de defensa contra la angustia... Pero usted se negaría a ver en la muerte voluntaria de Cuesta el último recurso de una libertad que se rebela contra los determinismos, sean éstos internos o externos, ¿no es verdad?

-Es verdad. No acepto esa explicación, pero estoy dispuesto a escucharla. Por favor, sea breve.

-Lo seré.

* * * * *

Nadie, pues, descuida el apetecer su utilidad, o sea, el conservar su ser, a menos de que lo venzan causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza el alimento o se autodestruye (lo cual puede ocurrir de varias maneras), por una necesidad de su propia naturaleza, sino forzado por causas externas.

Spinoza, Ética, IV, 20

Creo que el Cuesta trágico, el que intenté construir en este ensayo, es el rebelde que atraviesa la negrura de la noche y desemboca en la alborada de una mañana mortal. Amanece en un México moderno, en el cual el sofista no encuentra ya lugar: fue derrotado, condenado a la

otredad de la locura: podrá hablar si lo quiere, es cierto; podrá incluso decir verdades, pero será ignorado porque no estará en la verdad.

Pero Cuesta "vive en función de su enemigo", y es "la noble alegría del guerrero" la única que él conoce. Desconvertido, convertido en loco, excluido del espacio de lo mismo y arrojado a la otredad, Cuesta se negará a entrar "por medio del escuadrón de las ovejas, y alancearlas con tanto coraje y denuedo como si de veras alanceara a sus mortales enemigos"*. Preferirá, en cambio, utilizar una vez más la espada de modo certero. Y, él lo sabía, la sustancia misma de la espada es de doble sentido, así como lo es de dos filos. Creo legítimo proponer para Cuesta las palabras que él propuso para Nietzsche: "Debiéramos preguntarnos si la propia locura en que se consumió su razón no fue también el último método, la última técnica de su espíritu."
-Así que usted cree válido, a lo largo de tantas páginas...

*Don Quijote, I, XVIII.