

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

HACIA EL UNIVERSO POLÍTICO DE JORGE CUESTA

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Licenciado en Estudios Latinoamericanos**

p r e s e n t a

Hazahel Hernández Peralta

Asesor: Dr. Horacio Cerutti Guldberg

México D.F.

Enero del 2012



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 esta 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.

Índice

Introducción	4
1. Desromantizar la cultura	11
1.1. De la cultura	12
1.2. De lo romántico y lo clásico	16
1.2.1. Una ampliación semántica	16
1.2.2. Los usos de lo romántico y lo clásico	18
1.2.3. ¿Una dicotomía?	21
1.3. Desromantizar la cultura	24
1.3.1. Los deberes del arte	26
1.3.2. Una educación socialista	30
1.3.3. Una ciencia para el hombre	34
1.3.4. Una política al servicio del pueblo	38
2. La legitimación del poder político y el liberalismo constitucional	44
2.1. Los fundamentos de la legitimidad del poder político	47
2.2. De los principios básicos a los principios constitucionales	54
2.2.1. Cinco ejes de la reflexión cuestiana	58
2.3. Los principios liberales y el Estado posrevolucionario	63
2.3.1. Los derechos políticos	66
2.3.2. Los derechos civiles	71
2.3.3. La soberanía nacional y el laicismo	74

3. Del laicismo o de la formación de un lenguaje político	78
3.1. El problema del laicismo decimonónico	80
3.2. El problema del laicismo en los debates de 1933	88
3.3. El lenguaje liberal puesto a prueba: los debates de 1934	98
3.4 Algunas tensiones del programa liberal	109
Conclusiones	115
Bibliografía	120

Introducción

Jorge Cuesta fue un ensayista y poeta que nació en la ciudad de Córdoba, Veracruz, en 1903 y murió en la ciudad de México en 1942.¹ Su manera de expresión fue a través de ensayos, sonetos y artículos periodísticos. Cada medio le permitió desarrollar distintas inquietudes; en particular, en sus intervenciones en la prensa nacional, se esforzó por interpretar hechos coyunturales de la política nacional.

Su interés por estos temas fue profundo y le otorgó el reconocimiento de un lúcido espectador. Por esta razón, su obra es un recoveco a partir del cual se puede ingresar al quehacer político realizado en México. Si bien no forma parte de mis objetivos centrales, en el transcurso de esta investigación podremos apreciar cómo la obra cuestiana nos permite acercarnos a su tiempo histórico.

A decir verdad, el principal objetivo de este trabajo es analizar el ideario político de Jorge Cuesta; en particular, deseo presentar, hasta donde sea posible, una visión articulada de su pensamiento y plantear así una continuidad en sus ideas.

Esta empresa tiene que lidiar tanto con dificultades internas como externas. En efecto, mientras unas surgen de la estructura misma de la obra, otras provienen de exégesis bastante difundidas. Me explico. El pensamiento de Cuesta se caracteriza por ser oscuro, evasivo y, en más de una ocasión, inconsistente. Por esta razón, buscar claridad y coherencia en sus ideas parece ser una tarea poco prometedora o, en el peor de los casos, inútil. Partiendo de este escenario, algunos autores han enfatizado

¹ Para una reconstrucción biográfica de Jorge Cuesta, véase a Jorge Cuesta, *Jorge Cuesta. Obras reunidas III. Primeros escritos. Miscelánea. Iconografía. Epistolario*, Jesús Martínez Malo y Víctor Peláez Cuesta, editores, México, FCE, 2007, pp. 271-289.

desmedidamente en los momentos de quiebre y de tensión, a tal punto de formar el espejismo de un autor fragmentario y francamente caótico.²

La apuesta de esta investigación consiste en relativizar este juicio. Considero que partiendo de la opacidad y de la inconsistencia, es posible encontrar cierta dosis de claridad y de coherencia. Hacerlo no es una tarea sencilla, pero mucho se puede lograr si se cambia la perspectiva desde la cual miramos su obra; en efecto, no debemos poner nuestra atención en los momentos de quiebre sino en los de continuidad. Por eso, en este trabajo he colocado mi mirada en varios ejes privilegiados a partir de los cuales se puede articular el pensamiento político de Cuesta; éstos podrían sintetizarse así:

- a) Él siempre polemizó con personajes e ideas de su tiempo; en este sentido fue un autor profundamente agónico. En el calor generado en sus innumerables discusiones, desplegó sus ideas a través de dicotomías que atravesaron distintos niveles, los cuales fueron desde el arte hasta la educación, pasando por la ciencia y la política. Esta serie de dicotomías pueden subsumirse en una básica: la relación entre lo clásico y lo romántico. Ambas nociones fueron desarrolladas por Cuesta partiendo de sus estudios literarios, los cuales sentaron las bases de su proyecto de desromantizar la cultura. Así pues, sus lecturas acerca de eventos políticos y culturales, así como sus controversias científicas y pedagógicas, pueden hilvanarse partiendo de este proyecto.
- b) Sin lugar a dudas, muchos de los esfuerzos intelectuales de Cuesta se dirigieron a evaluar el quehacer político realizado en su país. Sin embargo, no sólo se preocupó por el ser de la política sino también por su deber ser; en

² Véase a Alejandro Katz, *Jorge Cuesta o la alegría del guerrero*, México, FCE, 1989.

particular, del tema de la legitimidad del dominio estatal. Teniendo como norte esta preocupación, se puede dar cuenta satisfactoriamente de un asunto que estuvo presente en las páginas más lúcidas que escribió: la defensa del liberalismo constitucional.

- c) Tal como dan testimonio sus distintos artículos pedagógicos, también se ocupó del problema de formar una sociedad laica. Esta problemática es una entrada idónea para entender varias de sus ideas políticas, pero también para conocer ciertos elementos del lenguaje de la política mexicana. El laicismo es así un gozne que mientras engarza las ideas político-pedagógicas cuestionadas, nos permite escuchar el lenguaje político de su tiempo.

De esta manera, la tesis que deseo sostener a lo largo de esta investigación es que el proyecto de desromantizar la cultura, la legitimidad del poder político y el problema de formar una sociedad laica constituyen, sin duda, tres engranes a partir de los cuales se puede engarzar el pensamiento político de Cuesta.

En relación con cada eje también sostengo tres tesis particulares: a) la categoría de la política forma parte del proyecto de desromantizar la cultura; b) Cuesta se comprometió con cinco elementos del constitucionalismo mexicano, a saber, los derechos individuales y la división de poderes, la renovación del ejecutivo, la soberanía popular y el laicismo, y estos elementos pueden subsumirse en su explicación acerca de la legitimidad del poder y c) el poeta formó parte de una comunidad dialógica donde, a través de distintos actos de habla, se reformuló el problema del laicismo.

Para argumentar satisfactoriamente a favor de estas tesis secundarias y de mi principal inquietud, he decidido organizar el texto de la siguiente manera:

- i) Me pareció pertinente empezar esta investigación ubicando la categoría de la política en el pensamiento cuestiano. De esta forma, el objetivo del primer capítulo consistió en realizar dos tareas a la vez. Por un lado, aclarar el sentido de nociones especialmente “opacas” del lenguaje de Cuesta, tales como la noción de cultura, lo romántico y lo clásico. Por el otro, describir cómo el arte y la ciencia, la política y la educación, fueron los ejes que articularon el proyecto de desromantizar la cultura.
- ii) En el segundo capítulo encaré el problema de precisar el liberalismo constitucional con el cual Cuesta se comprometió. En esta sección me interesó señalar con precisión cuáles fueron las partes de la Constitución de 1917 con las que se sintió identificado, describir cómo éstas se desarrollaron en varios de sus artículos y, finalmente, subsumir ambas preocupaciones en la problemática de la fundamentación del poder político.
- iii) El problema de formar una sociedad laica es el tema que abordé en el último capítulo de esta investigación. En él analicé la manera en que se entendió esta problemática durante la *Reforma*, pues así consideré que se apreciaría nítidamente cómo el sentido de esta empresa se resemantizó en algunos debates que ocurrieron en la década de los treinta. En esta sección mi objetivo fue mostrar cómo Cuesta desarrolló buena parte de su lenguaje político nutriéndose de esos cambios semánticos.

Toda investigación tiene sus límites y es bueno dar cuenta de ellos. Este trabajo nunca pretendió dar una visión acabada del pensamiento político de Cuesta, no sólo porque hubiera extendido estas páginas, sino también porque desconfió de la fortuna de esta

empresa. Por otro lado, mi descripción del proyecto de desromantizar la cultura se desarrolló desde la visión cuestiana y, al hacerlo, necesariamente reduje la presencia de otras voces, sin embargo, éstas siempre estuvieron presentes. Asimismo, no me permití analizar la relación de Cuesta con los derechos sociales, este importantísimo tema queda pendiente para otra investigación, la cual bien puede partir de las bases que senté en el segundo capítulo. Finalmente, acoté al periodo 1933-1934 mi análisis del desplazamiento del problema del laicismo y su resignificación, esto implicó dejar a un lado su desarrollo durante los años de 1935 a 1936, periodo en el cual el cordobés expresó con mayor fuerza su desprecio por el cardenismo y el marxismo.

En humanidades es difícil sostener que se pueda proceder como lo hacen las ciencias naturales, tales como la física o la biología. Por eso hablar de un método resulta sospechoso. Sin embargo, al momento de realizar una investigación, siempre se trabaja siguiendo ciertas directrices. Una metodología hermenéutica proporcionó los cordeles que guiaron mi empresa. El acto hermenéutico atraviesa por un momento sintáctico, otro semántico y uno pragmático. En el sintáctico se busca el significado textual o intratextual de la obra; después viene el estudio semántico, donde se revisa el significado del texto en relación con el mundo del texto, tratando de desentrañar su referente real o imaginario; finalmente, en el momento pragmático, se busca tomar en cuenta la intencionalidad del hablante insertándolo en su contexto histórico-cultural.³

En mi análisis privilegié el momento semántico y el pragmático, de hecho, los tres capítulos albergan a cada uno. Sin embargo, a causa de los retos particulares que planteó la obra cuestiana, no siempre fue posible incluirlos guardando las mismas proporciones, en algunos casos fue necesario enfatizar en un análisis semántico y en otros en uno pragmático. Así pues, mientras en el segundo capítulo permanecí casi

³ Véase a Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000, pp. 23-26.

siempre en un nivel semántico, en el tercero desarrollé sobre todo una lectura pragmática, el primer capítulo albergó, en gran medida, ambos momentos.

Sin embargo, cuando se interpreta una obra, no solamente se genera una relación del autor con el lector, sino que éste también se coloca, quizá sin nunca percatarse del todo, en una comunidad hermenéutica, aquella que se ha formado en las innumerables exégesis de la obra. Siendo consciente de este hecho, siempre procuré guardar un diálogo intenso con la comunidad de intérpretes que Cuesta ha generado.

Por último, la mirada del lector también toca con su hálito la obra que estudia, por eso, a José Gaos siempre le impresionó ver cómo cada intérprete podía presentar de manera renovada un mismo texto. En mi caso concibo a la política como si fuera el dios Jano, pues mientras una parte de ella mira la racionalidad instrumental, la otra nos muestra de manera privilegiada la irracionalidad humana. Por eso mi interés por estudiar la obra cuestiana; en más de un sentido, ella representó la posibilidad de acercarme de manera viva a la irracionalidad de la política. Así puede apreciar cómo ésta se desarrollaba rodeada de narraciones, imaginarios colectivos y luchas constantes por el poder. Por esta razón, si tuviera que mencionar un trasfondo que alimenta esta investigación, no podría sino decir que es una fascinación constante por la relación que media entre la racionalidad y la irracionalidad humana.

Esta investigación contó con el apoyo de varias personas. Mario Magallón Anaya siempre me compartió su calidad humana; esas tardes sabatinas en su casa, escuchando a Diego, Claudia, Juan, Zareth y Laura, son un recuerdo invaluable. Asimismo, trabajar con Horacio Cerutti me permitió gozar de un valioso margen de libertad y de autonomía, nunca olvidaré la amabilidad con la que recibió muchas de mis intuiciones, aun cuando éstas me eran todavía oscuras. Esta investigación contó también

con el apoyo de dos guardianes que me permitieron lidiar exitosamente con los sistemas weberianos: Isaías y Sandra. Isaías agilizó los trámites para que una versión previa de este trabajo pudiera ser parte del proyecto DGAPA-PAPIIT (IN402508-3) “Historiografía crítica de las comunidades filosóficas latinoamericanas en la primera mitad del siglo XX”; por su parte, Sandra siempre me recibió con su sonrisa habitual al momento de realizar un trámite épico para mí. Ambos me animaron, en fin, para que presentara los avances de esta investigación en las reuniones de algunos seminarios. Esta tesis también contó con algunos lectores que permitieron mejorar su contenido. En especial, recuerdo los amables comentarios de Víctor Hugo Lozada Illescas, las entusiastas observaciones de Sergio Ugalde y las cálidas conversaciones con Valquiria Wey. Buena parte de la corrección de estilo del texto corrió a cargo de una amiga insuperable: Miriam. Naturalmente, me causa un gran placer estar rodeado de grandes seres humanos que no sólo han apoyado mi proyecto de vida, sino también lo han respetado y valorado en su justa medida. Eme, Ninis, Tlaco y Jhe, gracias.

1. Desromantizar la cultura

El objetivo de esta sección es ubicar la categoría de la política dentro de la obra de Jorge Cuesta. Deseo sostener que ella forma parte de su proyecto de desromantizar la cultura. Para hacerlo plausiblemente, procederé de la siguiente manera. Primero, describiré el universo de la cultura, tratando de identificar algunas de sus cualidades y ciertas entidades que encontramos ahí. Posteriormente, como el proyecto de Cuesta se sustenta en una concepción clásica y romántica de la poesía, aclararé el sentido de ambas nociones y la relación que existe entre ellas, tanto en un nivel literario como en uno cultural. Finalmente, comentaré algunas cosas sobre el proyecto de desromantizar la cultura y analizaré cómo se desarrolla en cuatro esferas: el arte, la educación, la ciencia y la política.

La tesis que deseo justificar no es nueva. Ha sido sugerida en algunos penetrantes comentarios de Christopher Domínguez y esbozada insipientemente por Rosa García Gutiérrez.⁴ Sin embargo, el verdadero aporte de esta sección no radica en sus conclusiones sino en el proceso de justificación, pues ahí se aclararán nociones especialmente oscuras del lenguaje cuestiano y la relación que existen entre ellas, pero también se podrá apreciar cómo las ideas de Cuesta se formaron en el calor creado por algunas comunidades dialógicas de su tiempo.⁵ Nada más, pero tampoco nada menos.

⁴ Véase a Christopher Domínguez, “Jorge Cuesta o la crítica del demonio” en: *Vuelta*, México, núm. 194, enero de 1993, pp. 28-36, y Rosa García Gutiérrez, “El pensamiento de Jorge Cuesta (II): los ensayos políticos” en: Annick Allaire-Duny, editor, *Jorge Cuesta. Littérature, Histoire, Psychanalyse*, París, L’Harmattan, 2006, pp. 111-139.

⁵ Para el desarrollo de la noción de comunidad dialógica, véase la introducción de la tercera sección de este trabajo.

1.1. De la cultura

Mientras Cuesta comentaba las características de la cultura mexicana, indicó qué cosas concebía, por lo menos en un contexto nacional, como “estrictamente culturales”: “nuestras obras literarias, artísticas, escolares, políticas y jurídicas [...]”.⁶ Entonces, en el universo de la cultura se encuentran bienes como la política, el arte y la educación. Este planteamiento concuerda con las ideas generales del poeta. Cuando era director de la revista *Examen*, publicación que puede considerarse como revista de “autor”, dio entrada tanto a propuestas literarias como a planteamientos políticos y sociales.⁷ Sin embargo, su enumeración de los productos “estrictamente culturales” no fue exhaustiva, por lo menos faltó un bien cultural: la ciencia. No en vano llegó a sostener que la “ciencia económica” expresaba el sentido de la cultura moderna: “En la ciencia económica se expresa el sentido de la cultura, de la actitud vital, de la actitud histórica de la sociedad moderna”.⁸

Tanto el arte y la política como la ciencia y la educación pueden jerarquizarse según su grado de perfección. Todos ellos tienen en este sentido, tal como Cuesta señaló, propiedades artísticas, entendidas en un sentido clásico, esto es, como la excelencia alcanzada en la realización de una tarea.⁹ Su *aristeia* consiste en separarse de los intereses y fines particulares del hombre. De esta manera, los bienes culturales se

⁶ Jorge Cuesta, “La cultura francesa en México” en: Jorge Cuesta, *Jorge Cuesta. Obras reunidas II. Ensayos y prosas*, Jesús Martínez Malo y Víctor Peláez Cuesta, editores, México, FCE, 2004, p. 221. Todas las citas de la obra de Cuesta siguen esta edición. De ahora en adelante, sólo citaré las siglas JC, seguidas del artículo y el número de página.

⁷ Sobre la revista *Examen*, véase a Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*, México, FCE, 1985.

⁸ JC, “Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario; tampoco socialista, sino contrarrevolucionario y místico”, p. 329.

⁹ JC, “Conceptos de arte”, p. 141. Sobre la *areté* clásica, véase a Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1987.

agrupan en una escala donde los mejores son aquellos que logran deshumanizarse y los peores, los que permanecen anclados a los avatares humanos. Efectivamente:

Así, pues, cuando se habla de una ciencia y un arte humanos y próximos a la vida, sólo se piensa en una ciencia y en un arte piadosos, complacientes, aduladores, y no en una actividad desinteresada del espíritu; se piensa en un pensamiento y un sentimiento vulgares [...].¹⁰

De esta breve reconstrucción de la cartografía del universo cultural de Cuesta, se desprenden varias implicaciones; en particular, las tensiones entre alta cultura vs cultura popular, civilización vs barbarie y cultura vs civilización. La primera tensión expresa las características aristocráticas de su propuesta; la segunda hace notar nítidamente la implicación social de este elitismo; la tercera articula, en fin, el proyecto de desromantizar la cultura. Vayamos por partes.

En la década de los treinta, varios escritores exigieron a la comunidad literaria rescatar temas nacionales y expresarlos en un lenguaje accesible para el pueblo.¹¹ Cuesta nunca aceptó estos imperativos, sostuvo que el arte solamente era creación de los mejores y que ellos únicamente podían apreciarlo: “Sólo el artista reconoce al artista; sólo el mejor reconoce al mejor. Es por eso que el arte, el verdadero, es, según la expresión de Nietzsche, un arte para artistas. El *público* no lo disfrutará nunca”.¹²

A través de este planteamiento, el cordobés reprodujo la distinción entre la alta cultura y la cultura popular. Según esta clasificación, la cultura está dividida en dos esferas mutuamente excluyentes: las creaciones realizadas por la élite cultural y los productos elaborados por los demás sectores de la población, quienes suelen pertenecer a grupos no ilustrados. Así pues, Cuesta pensaba que el arte estaba destinado a personas

¹⁰ JC, “La política de altura”, p. 160.

¹¹ Ermilio Abreu Gómez, “¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?” en: *El Universal Ilustrado*, 28 de abril de 1932, en Guillermo Sheridan, *México en 1932: la polémica nacionalista*, México, FCE, 1999, p. 179.

¹² JC, “Conceptos del arte”, p. 141, (cursivas del autor).

excepcionales, capaces de ir más allá de la inmediatez y de intereses particulares; por esta razón, las creaciones de las masas eran en realidad una falsificación del arte elaborado por las élites. Por decirlo con sus palabras:

El vulgo solamente comprende lo que le está inmediato y que le es favorable, no lo distante y que lo lástima. Su arte, su ciencia, su historia, su política, se deben a su visión y a su satisfacción de “aquí y ahora”. Su enciclopedia es el periódico, resumen de la vulgaridad, cuya función no es otra que poner al alcance de todos, la mediocre conciencia de cualquiera [...] nadie se atreve a pensar por sí mismo. Y nadie se atreve a sentir tampoco originalmente. El resultado es que nadie siente ni piensa. Y por eso el arte que siente y piensa excepcionalmente parece distante de la vida, deshumanizado y ególatra; pues no es, en efecto, para las mayorías, sino para la excepción.¹³

Cuesta pasó del elitismo cultural a la exclusión social. Efectivamente, reprodujo también la dicotomía entre la civilización y la barbarie. Esta distinción asume que existen regiones donde la cultura se desarrolla y otras donde no sucede. Mientras en las zonas culturales se asienta lo humano y lo civilizado, en los lugares incultos reina la naturaleza o la barbarie. Así, Cuesta pensaba que la ciudad era el lugar de la cultura y que el campo carecía de ella: “*el campo* significa una ausencia de cultura, una ausencia de las leyes y las reglas inventadas por la ciudad y que constituyen *la civilización*; *el campo* ha significado la naturaleza, el instinto, es decir, *la incultura* [...]”.¹⁴

¹³ JC, “La política de altura”, p. 160. El elitismo cultural defendido por Cuesta y, dicho sea de paso, compartido por algunos integrantes del grupo Contemporáneos, como Salvador Novo o Xavier Villaurrutia, no sólo marginó bienes culturales que hoy estaríamos dispuestos a aceptar, como el arte creado por los grupos socialmente marginados, sino también permitió la renovación cultural de México. Carlos Monsiváis apreció este último punto dentro de una escala regional, latinoamericana: “Son grupos calificados de elitistas –*Sur* en Argentina, *Orígenes* en Cuba, *Contemporáneos* y *El hijo Pródigo* en México- los que, a base de rigor literario y artístico y una muy adecuada política de traducciones, ordenan la resistencia contra el aislacionismo y el populismo de los nacionalistas. Victoria Ocampo en *Sur* juega un papel único: alienta traducciones, relaciona la cultura argentina con grandes creadores y figuras de moda, propaga de autores y tendencias. Si el impulso de estas revistas da lugar a las vaguedades y los candores descritos por Enriquez Ureña («En las regiones de nuestra ‘alta cultura’ el pensamiento sólo entusiasma cuando pagamos por él altos derechos de importación»), también auspicia la exigencia de altos niveles. Leer en 1928 a T.S. Elliot en una traducción magnífica de *Contemporáneos*, o leer en *Sur* las versiones de Borges y Bioy Cásares de la poesía en lengua inglesa, es una experiencia única”. (Carlos Monsiváis, *Aires de familia*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 139-140).

¹⁴ JC, “La política de altura”, p. 240 (cursivas del autor). Con la distinción campo vs ciudad, Cuesta trató de hacer frente a una divisa defendida por los nacionalistas. Animados por el deseo de cumplir los mandatos dictados por la patria, algunos escritores plantearon la siguiente hipótesis de trabajo: si las raíces indígenas nos distinguen de los europeos, debemos rescatarlas para crear un arte nacional. Cumplir este principio implicaba volver la mirada al campo, después de todo, el legado indígena estaba en las zonas rurales y no en la ciudad (Cfr. Ermilio Abreu Gómez, “Una carta de Ermilio Abreu Gómez”,

Por último, si bien Cuesta nunca distinguió la cultura de la civilización, sí diferenció entre actividades cuya finalidad era desinteresada y con alcances universales de aquellas que perseguían metas utilitarias y particulares; aún más, afirmó que el paso de las primeras actividades a las segundas implicaba iniciar un proceso de decadencia. En líneas generales, este planteamiento reproducía un argumento de Oswald Spengler.

Para el filósofo alemán, mientras la cultura representaba lo espiritual y lo vivo, la civilización reproducía lo material y lo muerto. Él pensaba que los romanos ejemplificaban la civilización y los griegos la cultura. Desde su interpretación, los griegos no habían seguido fines materiales ni utilitarios como los romanos, sino que habían deseado alcanzar metas espirituales y desinteresadas. Partiendo de estas distinciones, Spengler defendió la tesis de que si una sociedad obedecía sólo los mandatos de la civilización, entraba en un proceso de decadencia. De hecho, pensaba que eso estaba pasando en las sociedades occidentales, por esta razón, decidió intitular el tratado donde sostuvo esta tesis *La decadencia de Occidente*.¹⁵

Así pues, Cuesta estaba siguiendo el planteamiento spengleriano en sus aristas fundamentales. A decir verdad, el paso del interés al desinterés y el cambio de metas universales por fines particulares son dos ejes claves del proyecto de desromantizar la cultura. Sin embargo, antes de analizar a cabalidad esta empresa, es necesario dar unos cuantos rodeos, en particular, estudiar los ejes semánticos que la articulan.

Crisol, 31 de Agosto de 1933, en Guillermo Sheridan, *México en 1932...*, pp. 473-474). Sin embargo, este planteamiento no hace menos controvertibles otras ideas de Cuesta. Él creía que no se debía promover el desarrollo cultural de las zonas rurales, porque los campesinos podían perder ciertos derechos, como “el sagrado derecho del analfabeto, de que la civilización no moleste sino al que lleva la demostración de que es real y sincero en su deseo de ser molestado por ello [*sic*]”. (JC, “La política de altura”, p. 240).

¹⁵ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, vol. 1, Madrid, Espasa Calpe, 1934, p. 67.

1.2. De lo romántico y lo clásico

Cuesta utilizó primero las nociones de lo romántico y de lo clásico para interpretar el mundo del arte, tanto en un nivel teórico como en uno práctico, y después las empleó para dar razón de ciertos bienes culturales. A pesar de su importancia, el uso de ambas nociones no estuvo exento de problemas, acaso el más importante sea el de la ambigüedad. En verdad, nuestro autor entendía dos cosas cuando hablaba de lo romántico y de lo clásico. Eso en sí mismo no era problemático; las dificultades comenzaron cuando no aclaró de manera explícita qué quería decir en cada caso. En gran medida, este apartado está dedicado a resolver esa dificultad. Aquí precisaré el sentido de ambas nociones y señalaré la relación que a mi entender guardan entre sí.

1.2.1. Una ampliación semántica

Cuesta retomó la noción del romanticismo del vocabulario de la crítica artística. En la literatura se le ha solido entender como un movimiento desarrollado durante los siglos XVIII y XIX.¹⁶ El cordobés siguió este convencionalismo literario:

Con el nombre de romanticismo se designa precisamente el movimiento revolucionario que se origina en el siglo XVIII y que tuvo su culminación a mediados del XIX, el cual, en oposición al principio clásico del arte, tal como lo pensaba, pretendió disipar toda actividad del espíritu a una “vuelta a la naturaleza”. Ésa es la época romántica por excelencia [...].¹⁷

Entendido de esta manera, el romanticismo sólo sería un momento dentro del devenir artístico de Occidente, ubicado en el siglo XVIII y XIX.

¹⁶ “Romanticismo” en: M^a Victoria Ayuso de Vicente, et al, *Diccionario Akal de términos literarios*, Madrid, Akal, 1997, p. 338.

¹⁷ JC, “José Clemente Orozco: ¿clásico o romántico?”, pp. 555-556.

Sin embargo, cuando Cuesta planteó la relación del romanticismo con movimientos como el preciosismo o el clasicismo, limitó el alcance de esta interpretación. María Stoopen apreció con claridad su distanciamiento de una lectura estrictamente histórica de esas tres tendencias artísticas. Según la crítica literaria, parece que el poeta volvió la relación entre el preciosismo, el clasicismo y el romanticismo en un ciclo que constantemente se repite a la largo de la historia:

Cuesta parece proponer un ciclo que cumplen las tendencias artísticas mencionadas, de modo que el preciosismo, cuando se libera, da origen al clasicismo y éste, al degenerar, da curso al romanticismo. Aunque por momentos toma en cuenta la historicidad de dichos movimientos, a la vez desliga el ciclo de una dimensión histórica, con lo cual sugiere su continua renovación.¹⁸

El desfase histórico identificado por Stoopen se debe en parte a la interpretación que Cuesta realizó del romanticismo. Es cierto, éste tenía coordenadas históricas bien delimitadas, sin embargo, “esto no significa que los sentimientos románticos, si no la filosofía, sólo entonces hayan existido; más condenados o menos confiados, han existido siempre y nunca dejarán de existir”.¹⁹ Así pues, el romanticismo era una presencia ineludible en la historia. Efectivamente, las cualidades románticas eran propiedades que toda obra artística podía llegar a tener.

De esta manera, el cordobés realizó una ampliación semántica. Sin nunca decirlo explícitamente, transformó el sustantivo romanticismo, que hacía referencia a una corriente artística, en un predicado capaz de describir el devenir artístico de la historia de la humanidad: lo romántico. Una suerte semejante corrió el clasicismo, pues también

¹⁸ María Stoopen, “Introducción” a Jorge Cuesta en: *Ensayos críticos*, México, UNAM, 1991, p. 54.

¹⁹ JC, “José Clemente Orozco: ¿clásico o romántico?”, p. 556.

empleó este término como una característica que se podía predicar de una obra de arte; en efecto, habló no sólo del clasicismo mexicano, sino también de un arte clásico.²⁰

Esta ampliación semántica fue bastante fecunda en su obra, pues le permitió desarrollar una interpretación personal de la historia del arte y plantear los principios de su poesía. A continuación hablaré un poco de ellos, únicamente para precisar el sentido de esos predicados tan escurridizos que son lo clásico y lo romántico.²¹

1.2.2. Los usos de lo romántico y lo clásico

La poesía de Cuesta formó parte de una corriente literaria conocida con el rótulo de *poesía pura*. Las metas de ese movimiento fueron ambiciosas: con ella “culmina la posibilidad de producir cosas ‘pensables’ por medio de la poesía. La poesía pura es el punto más alto, final, de la poesía de la inteligencia”.²² El movimiento de la poesía pura no fue homogéneo, existieron varias tendencias en él, desde el irracionalismo de Henri Bremond hasta el racionalismo de Paul Valéry, pasando por el equilibrio entre el intelecto y la razón de Juan Ramón Jiménez y por el alejamiento del arte de la realidad postulado por el creacionismo de Vicente Huidobro.²³ En esta diversidad de tendencias, Cuesta siguió el camino trazado por Valéry.

²⁰ JC, “El vanguardismo y el antivanguardismo”, p. 139. He tratado de apresar este cambio hablando de “lo romántico” y “lo clásico” cuando Cuesta tiene en mente las cualidades de una obra de arte, y de “romanticismo” y “clasicismo” al momento de hablar de una corriente artística.

²¹ Sobre la interpretación de la historia de la literatura mexicana, véase a Christopher Domínguez, “La crítica del demonio”, prólogo a Jorge Cuesta en: *Obras reunidas II, op., cit.*, pp. 40-56. Para la elaboración de algunas líneas de la poética de Cuesta, me ha sido de gran utilidad la reconstrucción de Sergio Ugalde, “De la crítica a la crisis: la poética de Jorge Cuesta”, en: *Iberoamericana*, Nueva Época, núm. 15, septiembre de 2004, pp. 43-60.

²² Salvador Elizondo, *Museo poético*, México, UNAM, 1974, p. 11.

²³ Anthony Stanton, *Inventores de tradición: ensayos sobre poesía mexicana moderna*, México, FCE/COLMEX, 1998, pp. 129-131.

Como el poeta francés, pensaba que la poesía era el resultado de un proceso racional de análisis encargado de destilar los elementos poéticos de aquellos que, en definitiva, no lo eran. Cuesta asociaba estos últimos con algunas ideas defendidas por el romanticismo: despreciar lo universal por permanecer anclado en la inmediatez, regresar a la naturaleza y acercar el arte a la vida, el imperio del contenido sobre la forma, rescatar desmedidamente la subjetividad, quedarse arraigado en el suelo patrio y enfatizar a cada paso los sentimientos del autor.²⁴

Para el cordobés, el cumplimiento cabal de esas divisas limitaba profundamente la libertad de la poesía, pues la razón y la imaginación quedaban subordinadas a una pasión desmedida; al poeta se le encasilla en su subjetividad o dentro de su geografía; la forma era trocada por el contenido y el cambio resultaba injusto: la labor artística debía responder a los valores de una comunidad que poco o nada sabía sobre arte.

Ante este escenario, emprendió una cruzada por liberar a la poesía de sus resquicios románticos. En su libro *La deshumanización del arte*, Ortega y Gasset denunció el alejamiento del artista contemporáneo de la vida y de lo humano. Cuesta pensaba que el filósofo del Manzanares había cometido un error de perspectiva, pues no se trataba de emprender una huida, sino de “desromantizar la realidad”.²⁵ Dentro del universo de la poesía, Gilberto Owen apreció el rumbo de esta empresa:

Es la que rige [la ley Cuesta], inflexible, a toda su obra poética, desde el *Dibujo* que publicó en nuestra mal olvidada *Ulises*, hasta el *Canto a un dios mineral* de póstuma publicación. Es la ley que nos rige ordenar la emoción, reprimirla hasta el grado en que parezca haber sido suprimida, simular que no existe, disimular su presencia inevitable, para que el ejercicio poético parezca un mero juego de sombras de una campana

²⁴ Cfr. JC, “El vanguardismo y el antivanguardismo”, pp. 139-140, “Música inmoral”, pp. 152-153, “El clasicismo mexicano”, pp. 262-263, “Luis Cardoza y Aragón”, p. 536, “José Clemente Orozco: ¿clásico o romántico?”, pp. 555- 560.

²⁵ JC, “Notas”, p. 90.

neumática, contemplando con los razonadores ojos de la lógica –no de la lógica discursiva, naturalmente, sino de la poética.²⁶

De hecho, el rescate de la razón es una característica de la poesía clásica defendida por Cuesta. Ante el imperio de las emociones postulado por el romanticismo, el cordobés revaloró el lugar de la inteligencia en la creación poética. Por decirlo con Alí Chumacero: “más inteligencia que poesía y, por tanto, más razón que creencia, entre vida y poesía no encontraba más lindes que la sola palabra que las define encerrándolas bajo el amparo de la inteligencia”.²⁷

La crítica también ocupó un lugar central en su concepción de la poesía clásica. Desde su interpretación, la creación poética siempre estaba acompañada de una “actividad científica”, que consistía en cuestionar el sistema de creencias que el poeta había heredado de su comunidad.²⁸ Por esta razón, emprender una labor crítica era sumamente importante al momento de hacer poesía. En un terreno estrictamente literario, ejercerla pedía el estudio cuidadoso del legado cultural de Occidente. El cordobés vio cristalizada esta labor en el trabajo de algunos Contemporáneos. Estas palabras estuvieron dedicadas a *Reflejos*, un libro de Xavier Villaurrutia:

Pocos tan exigentes como Villaurrutia. Crítico lo hace su severidad, si no lo hace severo su crítica. Nadie como él ha entendido en México a la producción literaria reciente y la ha comentado con pensamiento tan justo. Pero su mejor obra de crítica no la forman las numerosas notas que riega por las revistas [...], su mejor obra de crítica, *Reflejos*, libro de poesías.²⁹

Sin embargo, una poesía clásica no solamente apostaba por un ejercicio crítico y por colocar a la razón en un lugar privilegiado, sino también pretendía alcanzar resonancias

²⁶ Gilberto Owen, “Encuentros con Jorge Cuesta” en: *Obras*, México, FCE, 1979, p. 243. La Ley Cuesta, a la cual se refiere Owen en ese escrito publicado en 1944, remite a algunos versos del autor de *Canto a un dios mineral*, quien, adelantándose a un juego de atribuciones, pensó que podían hacer justicia al quehacer poético de Owen, y por eso decidió llamarlos Ley de Owen: “Cuando el aire es homogéneo y casi rígido/y las cosas que envuelve no están entremezcladas,/el paisaje no es un estado de alma/sino un sistema de coordenadas” (citado por Gilberto Owen, *idem*).

²⁷ Alí Chumacero, “Jorge Cuesta o la traición de la inteligencia”, prólogo a “Poesía de Jorge Cuesta” en: *sobretiro de Tierra Nueva*, 1942, s/p.

²⁸ JC, “El diablo en la poesía”, p. 245.

²⁹ JC, “Reflejos”, p. 84. Sobre el papel de la crítica en la propuesta de Cuesta, véase a Francisco Segovia Camelo, *Jorge Cuesta: la cicatriz en el espejo*, México, Conaculta, 2004.

universales. Para ilustrar esta idea, Cuesta utilizó el caso del clasicismo mexicano. Poetas como Juan Ruiz de Alarcón y Sor Juana Inés de la Cruz, Manuel José Othon y Ramón López Velarde, Xavier Villaurrutia y José Gorostiza, habían realizado una importante elección: preferir “las normas universales sobre las normas particulares”.³⁰ Así habían logrado salir de su solar nacional y de los límites de su tiempo histórico, para ingresar a una tradición propiamente universal.

1.2.3. ¿Una dicotomía?

Del análisis de la concepción de Cuesta de la poesía pura se desprenden las diferencias semánticas entre lo clásico y lo romántico. Para empezar, lo clásico implica el predominio de las pasiones y lo romántico, el de la razón. El arte clásico suprime los sentimientos del poeta por los trabajos de la inteligencia; el otro invierte los términos: le otorga a las emociones un lugar privilegiado, debilitando a la razón. Por otro lado, cuando hablamos de lo clásico viene a la mente algo universal; en el caso de lo romántico, sólo particularismos, como la subjetividad del poeta. Finalmente, lo clásico es permanente y lo romántico contingente. El poeta romántico prefiere la fugacidad de la vida y el clásico, una tradición con resonancias universales.

De esta manera, todo parece indicar que ambas nociones forman una dicotomía. Se habla de una dicotomía cuando se cumplen simultáneamente dos condiciones. Por un lado, el universo a describir puede dividirse en dos esferas excluyentes entre sí, en el sentido de que las entidades que entran en una, no caben en la otra; por otro lado, ambas esferas son exhaustivas, esto es, son las únicas opciones posibles. Deseo sostener a

³⁰ JC, “El clasicismo mexicano”, p. 262.

continuación que lo clásico y lo romántico forman una dicotomía en el universo cultural de Cuesta. El caso de la literatura parece desmentir mi creencia. De hecho lo hace, pero el cordobés nunca pudo justificar que eso pasara. Vayamos por partes.

El terreno literario no está dividido únicamente en una tendencia clásica y en otra romántica. Según señalé, existen por lo menos tres movimientos atemporales: el preciosismo, el clasicismo y el romanticismo. Para Cuesta, el preciosismo era una entidad fronteriza, una respuesta a lo romántico sin llegar a ser clásico. Esta idea lo compromete con ciertas cosas; en especial, tiene que explicarnos cómo algunas obras de arte pueden reconciliar lo que tanto se esforzó en separar, a saber, la permanencia y la fugacidad, la razón y la pasión, la universalidad y la particularidad.

Cuesta nunca logró explicar estas reconciliaciones. Hizo un intento en “Notas”, un artículo de 1927. Ahí se encontró con la siguiente dificultad: Góngora era preciosista, pues su prosa tenía cualidades clásicas y románticas.³¹ Reyes también era como él, ya que en su obra se daban cita ambas propiedades. Por eso, Cuesta lo utilizó para resolver el problema planteado por el gongorismo: la reconciliación de características excluyentes entre sí. Pero su respuesta no fue satisfactoria, simplemente sostuvo que el clasicismo de Alfonso Reyes era un romanticismo disfrazado.³² A todas luces esta conclusión no resuelve el problema. Cuesta prometió explicar cómo una obra de arte puede reconciliar cualidades románticas y clásicas, por esta razón, deshacerse de los elementos clásicos de la obra de Reyes es un paso injustificado.

Estas dificultades parecen surgir por usar simultáneamente el término preciosismo en un sentido histórico y en otro atemporal. En verdad, no hay ningún problema en señalar que es un movimiento ubicado en el siglo XVII con características

³¹ JC, “Notas”, p. 94.

³² *Ibid.*, p. 95.

del clasicismo y del romanticismo. Los hechos no se discuten, se interpretan. Sin embargo, las complicaciones llegan cuando el preciosismo se vuelve una propiedad que se puede predicar tanto en la obra de Alfonso Reyes como en la de Marcel Proust. En este caso, la dificultad es normativa. Cuesta quiso violar las reglas de su lenguaje privado. Su planteamiento le permitía decir unas cosas y otras no. Por ejemplo, su propuesta daba paso a que un arte clásico no fuera localista y prohibía que un arte romántico tuviera alcances universales. Por supuesto, violar esa normatividad no es en sí mismo problemático; las dificultades comienzan y terminan cuando decidió evadir el problema en lugar de justificar su nuevo uso del lenguaje.

A pesar de todo, el alcance de la dificultad planteada por el preciosismo es limitado. El cordobés solía recurrir a esa noción para explicar sólo fenómenos literarios. Por eso, se puede hablar legítimamente de una dicotomía en otras esferas de la cultura.

Según Cuesta, la educación y la ciencia, el arte y la política, también tenían propiedades románticas y clásicas. En este planteamiento estamos nuevamente ante una ampliación semántica. Sin embargo, en este caso, cambia el contexto de aplicación y la extensión de lo que puede ser considerado como romántico o clásico.

Según hemos visto, Cuesta utilizó ambas nociones para dar razón del arte, por eso, sus afirmaciones tenían un dominio propiamente estético. Sin embargo, después las empleó para caracterizar otros bienes culturales. Esa ampliación no es del todo caprichosa. Tal como apreció Paul Ricoeur, es común que una palabra adquiera nuevos sentidos o que se traslade a otros contextos lingüísticos. En ambos casos, el nuevo significado no suele cancelar al anterior, pues existe una relación de asociación que los une.³³ Así pues, si bien lo clásico y lo romántico perdieron algunas de sus características

³³ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Ediciones Cristiandad, 2001, p. 156.

(por ejemplo, Cuesta no habló del rescate de la naturaleza en la política), conservaron su núcleo de significación, esto es, sus oposiciones básicas: razón vs pasión, universal vs particular, necesario vs contingente. De esta forma, el cordobés amplió la extensión del predicado romántico para abarcar una pasión en especial, el interés personal, y un particularismo, los fines utilitarios; por su parte, asoció las propiedades de lo clásico con la racionalidad, el desinterés y la universalidad. Por supuesto, las tensiones entre ambas cualidades aún permanecieron. De hecho, el proyecto de desromantizar la cultura consiste, como veremos a continuación, en pasar de una cultura romántica a otra clásica.

1.3. Desromantizar la cultura

A diferencia de otros Contemporáneos, como Novo o Villaurrutia, Jorge Cuesta se esforzó por ingresar en el espacio público de su comunidad obedeciendo una ética de la responsabilidad. Según Max Weber, en una ética de la convicción los valores últimos orientan la acción, haciendo a un lado los medios y consecuencias probables; en contraste con esto, una ética de la responsabilidad despliega una racionalidad práctica. De esta forma, esta última articula tanto la decisión responsable como el cálculo. Alguien que actúa responsablemente sopesa medios, pero también consecuencias, ya que al prever sucesos probables, asume los distintos resultados. Weber consideraba que se debía seguir preferentemente una ética de la responsabilidad cuando se intervenía en la política, porque únicamente con la racionalidad que ella desplegaba era posible incidir en juegos estratégicos, conflictos y cooperaciones.³⁴

³⁴ Nora Rabotnikof, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989, pp. 97-102.

En este sentido, Cuesta asumió una ética de la responsabilidad. Sus objetivos políticos consistieron en discutir los problemas de su comunidad para intervenir en ellos. En esto seguía, tal como demostró Christopher Domínguez, a la tradición del moralismo representado por la *Nouvelle Revue Française (NRF)*; en particular, se nutrió de las ideas de Julien Benda.³⁵ Aprendió de él que el intelectual debía obedecer a la razón antes que a partidos, creencias o sectas religiosas y que debía hacerlo no para permanecer alejado de la arena política, sino para ingresar en los conflictos que la atravesaban, aunque sólo fuera bajo la imagen de un lúcido espectador.

Los frutos de regularse de esta manera quedaron plasmados en distintos artículos periodísticos. Cuesta ejerció ahí la crítica en varias esferas claves de la cultura, como la ciencia y el arte, la política y la educación, y lo hizo colocándose a sí mismo en coordenadas altamente sensibles de la política mexicana. De hecho, polemizó abiertamente con tres tendencias que imperaban en la escena pública: el socialismo, una política de masas y el nacionalismo. Según Cuesta, todas estas tendencias pedían poner la cultura al servicio de intereses políticos, económicos o ideológicos. Ante esta exigencia, él defendió con cierto fervor que la naturaleza propia de la cultura era la universalidad y la autonomía, el desinterés y la racionalidad.

Asumiendo estas premisas, se propuso redireccionar el devenir cultural de su país, llevarlo de tendencias románticas a un horizonte propiamente clásico. Su proyecto de desromantizar la cultura consistió, precisamente, en realizar este tránsito. De no lograrlo, el cordobés pensaba que la cultura corría el riesgo de entrar en su ocaso; por esta razón, era imprescindible llevarlo exitosamente a cabo. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, los resultados de su empresa no fueron unánimes.

³⁵ Christopher Domínguez, “Jorge Cuesta o la crítica del demonio”, pp. 31-34.

La tarea de destilar los resabios románticos de la cultura implicó un esfuerzo por alejarla de los intereses y pasiones del hombre. Eso marcó los límites y promesas de su proyecto. El cordobés defendió principios que aún consideramos nuestros, como el laicismo en la educación y la autonomía del arte. Pero también sostuvo imperativos ingenuos, tales como impedir que la ciencia se ocupara teóricamente del hombre o ayudara a resolver sus demandas materiales. Aún más, luchó por ideas controvertidas y sus razones no siempre fueron buenas. Sostuvo que el Estado no debía resolver las demandas de los grupos menos favorecidos, ni luchar por alcanzar aquello que Rawls consideró como la primera virtud de las instituciones políticas: la justicia social.

A continuación analizaré el desarrollo del proyecto de desromantizar la cultura en cuatro esferas del universo cultural de Cuesta, pues así apreciaremos nítidamente el lugar que ocupó la política en su obra, a saber, una pieza fundamental en su empresa de desprender a la cultura de sus elementos románticos.

1.3.1. Los deberes del arte

En 1932 apareció en las páginas de *El Universal* una encuesta que Alejandro Núñez Alonso hizo a algunos integrantes del grupo Contemporáneos. La pregunta central de esta pesquisa fue: ¿está en crisis la generación de vanguardia?³⁶ Esa interrogante estaba acompañada de otras más; entre ellas había una que cuestionaba la relación de la literatura nacional con la europea. Núñez Alonso la formuló con estos términos: “*La*

³⁶ Alejandro Núñez Alonso, “Una encuesta sensacional. ¿Está en crisis la generación de vanguardia?” en: *El Universal Ilustrado*, 17 de marzo de 1932, en: Guillermo Sheridan, *México en 1932...*, pp. 111-120.

literatura en México ¿debe seguir un ritmo universal, mejor dicho europeo, o por el contrario debe ir hacia el último eslabón de la tradición literaria mexicana?”.³⁷

Al responder este cuestionamiento, los Contemporáneos se dividieron en dos grupos: los universalistas y los particularistas. Salvador Novo y Ortiz de Montellano pensaron que la literatura mexicana por fin había alcanzado coordenadas universales.³⁸ Por su parte, José Gorostiza, Samuel Ramos y Ermilio Abreu Gómez pidieron un regreso a la tradición, que puede sintetizarse así: la literatura mexicana debe relacionarse con la circunstancia nacional y evitar ser un remedo de la literatura europea.³⁹ Ambas premisas estaban vinculadas entre sí, ya que al relacionarse con el suelo patrio, la literatura mexicana no podía ser sino auténtica. Por cierto, no utilizaron la expresión “circunstancia nacional”, prefirieron usar otros términos. Tanto Abreu Gómez como Gorostiza hablaron del pensamiento y la sensibilidad mexicana; por su parte, Samuel Ramos hizo mención del medio nacional. De cualquier manera, los tres tenían en mente la misma idea: el arte no podía desligarse de los problemas locales.

Para cumplir con los deberes que imponía la patria, Abreu Gómez formuló el siguiente imperativo: crear una literatura original. Sin temor a caer en una paradoja, siguió el caso que consideraba más exitoso de originalidad, la literatura europea, para señalar las condiciones que debía cumplir un escritor mexicano que se jactara de auténtico, a saber: desarrollar el pensamiento y la sensibilidad locales, rescatar una tradición literaria propia, formar un alma nacional y organizar la cultura del país.⁴⁰

³⁷ *Ibid.*, p. 112 (las cursivas son del autor).

³⁸ *Cfr. Ibid.*, pp. 117-118.

³⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 115, pp. 117-119.

⁴⁰ Ermilio Abreu Gómez “¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?” en: *El Universal Ilustrado*, 28 de abril de 1932, en Guillermo Sheridan, *México en 1932...*, pp. 173-182.

El planteamiento de Abreu Gómez encajaba con la atmósfera ideológica que en los primeros años de la década de los treinta imperaba en México.⁴¹ Después del movimiento de la Revolución Mexicana, el Estado impulsó un proyecto cultural para consolidar una nueva identidad nacional. Tanto la campaña educativa emprendida por Vasconcelos, como los muralistas promovieron el desarrollo de esa empresa.⁴² En la década de los treinta, regresaría con fuerza la avanzada nacionalista, pero, en esta ocasión, algunos escritores pedirían su lugar en el proceso de formación del “alma nacional”, entre ellos se encontraría el mismo Abreu Gómez.

Cuesta criticó abiertamente el proyecto de crear un arte al servicio de la patria.⁴³ Pensaba que las proclamas nacionalistas estaban alimentadas por un sentimiento romántico, pues el nacionalista rescataba lo particular, dejando a un lado lo universal. En efecto, pedía que el arte naciera y pereciera en el solar patrio; que la atención del artista estuviera puesta en una particularidad de lo humano: el mexicano; que se formara una tradición literaria propia, olvidando el legado de la cultura occidental. Si esto no fuera poco, su criterio para valorar una obra no podía ser más pasional: el arte valía no por sus cualidades internas, sino por pertenecer a una determinada cultura.

⁴¹ Sobre este contexto ideológico véase a Guillermo Sheridan, “Introducción” a *México en 1932...*, pp. 25-34.

⁴² Roger Bartra describe así una parte del proceso de formación de una de las creaturas más asombrosas del nacionalismo, lo mexicano: “una gran parte de los rasgos del carácter del mexicano es descrita, exaltada y criticada por los intelectuales positivistas y liberales de principios de siglo [...]. Después en una reacción antipositivista, surge el pensamiento de Antonio Caso y de José Vasconcelos, quienes hacen aportaciones fundamentales a la convocatoria de una espíritu nacional. El arte mexicano, encabezado por los muralistas, realiza una contribución esencial en la exaltación del alma popular [...]” (Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 2007, pp. 17-18).

⁴³ La respuesta de Cuesta a los argumentos de Abreu Gómez los condensó en cuatro artículos: “Un artículo”, pp. 130-132, “La literatura y el nacionalismo”, pp. 137-140, “El vanguardismo y el antivanguardismo”, pp. 141-143, y “Una política de altura”, pp. 159-162. Quizá uno de los temas más estudiados de la obra de Cuesta sea su crítica al nacionalismo mexicano, hasta el punto de convertirse en un lugar común. Dentro de la amplia literatura, existen dos textos que en su momento abrieron sugerentes hipótesis interpretativas, por eso, son una referencia obligada: Louis Panabièrre, *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*, México, FCE, 1983, y Alejandro Katz, *op. cit.*

Cuesta se propuso erradicar estos resabios románticos del arte y, para hacerlo, reposicionó tres puntos clave del argumento de Abreu, a saber, la relación entre la forma y el contenido, el significado de la tradición y el criterio para valorar una obra artística. Desde su interpretación, la verdadera tradición era el legado cultural formado por Occidente. Esa tradición había perdurado sin necesidad de conservarla, pues no era un mandato que el artista debía acatar, sino una experiencia viva, actualizada en cada momento. Por otro lado, el cordobés fue muy cuidadoso en separar la forma del contenido. Pensaba que el arte era sobre todo rigor en el uso de la técnica; por eso, los motivos religiosos, políticos o sociales eran elementos contingentes en la producción artística. De hecho, una obra de arte valía por el perfeccionamiento técnico y la destreza que el artista ponía en su labor, no por hacer referencia a un evento en el mundo.

Años más tarde, Cuesta volvió a criticar la propuesta de subordinar el arte a intereses particulares. En 1934, el director del Conservatorio Nacional de Música, Carlos Chávez, defendió que el arte debía estar al servicio del proletario.⁴⁴ Su argumento estuvo dividido en tres partes. Por principio, sostuvo que los productos culturales eran un reflejo de las relaciones de producción y que, por eso, el arte “fatalmente es un producto social, ya que el individuo que lo produce está inevitablemente condicionado por la sociedad de que forma parte”.⁴⁵ Después distinguió dos tipos de sociedades en los países modernos, la proletaria y la burguesa, y afirmó que al recibir un salario del burgués, el artista pertenecía a la clase proletaria.⁴⁶ Finalmente,

⁴⁴ Carlos Chávez, “El arte en la sociedad” en: *El Universal*, 27 de septiembre de 1934, p. 3 y p. 8, “El arte Occidental” en: *El Universal*, 28 de septiembre de 1934, p. 3 y p. 12, “Arte proletario” en: *El Universal*, 29 de septiembre de 1934, p. 5 y p. 8.

⁴⁵ Carlos Chávez, “El arte en la sociedad”, p. 8.

⁴⁶ Carlos Chávez, “El arte Occidental”, p. 3 y p. 12.

afirmó que si realmente el Estado estaba comprometido con los intereses de los menos aventajados, debía promover un arte proletario, pues la sociedad así lo reclamaba.⁴⁷

A contracorriente de la propuesta de Carlos Chávez, Cuesta sostuvo que el arte pertenecía a una esfera estética y que la evaluación de las ideas políticas formaba parte de otra distinta.⁴⁸ Por esta razón, las creaciones artísticas no podían recurrir a un criterio político para ser mejores o peores, ni las tesis políticas era más o menos válidas si venían apoyadas por una obra de arte. De sostener lo contrario, se estarían confundiendo dos dominios diferenciados claramente entre sí. Por decirlo con sus palabras:

la doctrina de Chávez se funda en que la música y el arte deben estar, y necesariamente están, al servicio de una tesis. Si se acepta esta base, sólo hay un método para criticar la música así concebida; juzgar, primero, el valor de la tesis y, después, el valor del servicio que la música presta a la tesis. Pero la consecuencia es obvia, si la tesis es valiosa por sí misma, es improbable que necesite el auxilio de la música para valer; y si la tesis no vale por ella misma, es improbable que la música la haga valer con un valor que la música se empeña en encontrar en la tesis.⁴⁹

De hecho, un eje medular del proyecto de desromantizar el arte consistió en garantizar su autonomía reconociendo que tenía un propio dominio y que, por esta razón, no podía ser evaluado con criterios políticos. De esta manera, Cuesta trató de liberar a las creaciones artísticas de las amarras que le ponían tanto nacionalistas como socialistas.

1.3.2. Una educación socialista

Desde la fundación del Partido Nacional Revolucionario (1929) se acordó que, para formar una sociedad más justa, el Estado debía promover dos cambios en el sistema de

⁴⁷ Carlos Chávez, "Arte proletario", p. 5 y p. 8.

⁴⁸ Cuesta no mencionó qué esfera evalúa las ideas políticas. En la literatura sobre el tema, se han reconocido varias vías para hacerlo, por mencionar dos: la eficacia en la realización de un fin (Max Weber) y su consistencia interna (Thomas Hobbes). Por eso, la evaluación de las ideas políticas cae tanto en el dominio de la racionalidad práctica como en el de la racionalidad teórica.

⁴⁹ JC, "La música proletaria", p. 304.

creencias de los mexicanos: por un lado, pasar de una visión individualista a una comunitaria; por el otro, arraigar en su conciencia la noción de la justicia social. Para realizar ambos cambios, se propuso modificar el sistema educativo.

En la década de los treinta, varios se tomaron muy en serio la propuesta impulsada por el PNR. Tanto en la Segunda Convención de Maestros (abril, 1933), como en la Magna Convención Estudiantil Pro-Cárdenas (julio, 1933) y en el Congreso Pedagógico de Jalapa (julio-agosto, 1933) se propuso que la educación fomentara la justicia social en México. En este escenario, el Congreso Pedagógico se afilió a una postura marxista, pidió impulsar una educación cuya meta fuera dar a conocer una visión materialista del mundo, atacar el sistema capitalista y apoyar a la clase proletaria. La Confederación Nacional de Estudiantes (agosto, 1933) siguió la línea ideológica del Congreso y, meses después, el Primer Congreso de Universitarios (septiembre, 1933) acordaría que la educación universitaria tenía que ser socialista.⁵⁰

Esta última propuesta desató en la Universidad Nacional una polémica entre liberales y marxistas.⁵¹ Mientras estos últimos pidieron la restricción de la libertad de cátedra, los liberales defendieron su libre ejercicio. A este debate se sumó otro en la misma institución: la relación entre la Universidad y el aparato del Estado. En este caso, la controversia consistió en decidir si darle a la Universidad plena autonomía o no.⁵²

⁵⁰ Cfr. Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México (1934-1964)*, México, Universidad Iberoamericana, 1988, pp. 28-32.

⁵¹ Para una reconstrucción de este debate, véase las secciones 3.2 y 3.3 de este trabajo.

⁵² Si bien desde 1929 la Universidad gozaba oficialmente de un carácter autónomo, éste era aún bastante precario. Cuando se votó el proyecto de ley de la autonomía universitaria, en 1933, el senador Aguayo fue claro: “La ley anterior tenía [el Estado] conexiones con la Universidad. Desde luego el rector de la Universidad tenía que ser designado por el Consejo Universitario y la designación se hacía mediante terna mandada por el Ejecutivo. Este era un vínculo bastante serio y estrecho. Otro vínculo era el que las resoluciones del Consejo Universitario podían ser vetadas por el Estado, por el gobierno, en muchos puntos esenciales como los que se refieren a la cuestión de fondos, a la cuestión de dinero [...]” (“Ley orgánica de la Universidad de México (1933)” en: Eugenio Hurtado Márquez, compilador, *La Universidad Autónoma, 1924-1944. Documentos y textos legislativos*, México, UNAM, 1976, p. 71).

Así, durante la primera mitad de la década de los treinta, la UNAM se volvió un centro de resistencia ante las políticas educativas del Estado. En efecto: Por un lado, la Universidad misma fue el terreno en el que se dieron luchas entre la educación socialista y la libertad académica. Por el otro, la Universidad como institución llegó a ser un actor esencial en el marco de resistencia a las políticas educativas socialistas del Estado.⁵³

En particular, Cuesta fue un duro crítico de la propuesta de implantar una educación socialista. Según sostuvo, si el objetivo de esta medida era formar una sociedad donde la injusticia social fuera inexistente, no se necesitaban cambios pedagógicos, sino políticas económicas y reformas constitucionales.⁵⁴ Por otro lado, consideraba que era poco deseable implantar este tipo de enseñanza, porque de llevarlo a cabo, las aulas se volverían un bastión político de los comunistas y, con esto, perderían uno de sus principales atributos: su autonomía.

A partir de este tipo de críticas, Cuesta desarrolló su concepción general acerca de la educación. Desde su lectura, ésta tenía sus propios fines, como transmitir conocimientos y participar en el desarrollo de las facultades humanas. El cumplimiento de ambas tareas frenaba la presencia de cualquier interés particular en los proyectos educativos. En efecto, no se trataba de enseñarle a un individuo, sino de fomentar el desarrollo cultural de la sociedad; por otro lado, los contenidos que se debían difundir no eran una corriente ideológica en particular, al contrario: la educación tenía que dar a conocer una tradición universal, a saber, el conocimiento adquirido por la humanidad.

Los comunistas no entendían estas ideas. Colocaban sus fines individuales sobre los de la enseñanza, limitando los alcances de la educación a una tendencia personal de pensamiento: las ideas de Marx.⁵⁵ En efecto, en el modelo educativo marxista, la

⁵³ Imanol Ordorika, *La disputa por el campus. Poder, política y autonomía en la UNAM*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2006, pp. 71-72.

⁵⁴ JC, "La reforma al Artículo Tercero", p. 213.

⁵⁵ Cabe decir, Cuesta identificó otros dos tipos de reducción: la burguesa y la clerical. Los burgueses limitaban la empresa educativa a fines mercantiles; los clérigos, a un dogma religioso (*Ibid.*, p. 209 y JC, "Crítica de la reforma del artículo tercero", p. 298).

sociedad tenía que amoldarse solamente a una interpretación de la realidad, pues “la única conciencia que le interesa que viva es *la conciencia de Marx*”.⁵⁶

Si esto no fuera poco, la educación socialista no respetaba uno de los principales logros del Estado mexicano: el laicismo en la educación. Una enseñanza laica implicaba reconocer que los programas educativos no podían subordinarse a tendencias políticas y que enseñar era un ejercicio autónomo. Por decirlo con Cuesta:

“Escuela laica” no significa sino que la escuela tiene un contenido propio, que le es exclusivo, y que debe dejarse en libertad; el concepto de libertad que encierra dicha denominación se refiere exclusivamente a la libertad de la función que la escuela ya tiene como escuela y no a la que debe tener como política; y es precisamente el pensamiento religioso el que no consiente de que la enseñanza, o sea las ciencias, las artes y las humanidades en general, tengan un contenido por sí mismas, sobre el cual *no deba* dárseles otro que las supedite a la autoridad eclesiástica, que bien admite ser denominada socialista.⁵⁷

Partiendo de esta clase de planteamientos, el cordobés asemejó a los comunistas con los clérigos. Desde su perspectiva, cuando los sacerdotes impartían sus sermones, les pedían a los feligreses creer acríticamente en un dogma. Los comunistas hacían algo similar, pero en su caso, la iglesia se volvía una escuela, el clérigo, un líder comunista y el dogma, las ideas de Marx. De hecho, Cuesta pensaba que, como compartían la misma pasión religiosa, los comunistas eran como misioneros ansiosos de ganar prosélitos.

A través de este tipo de medidas, ellos no hacían sino volver una actividad autónoma en un lugar donde los sentimientos clericales se daban cita y los intereses particulares querían fincar sus reales. Por esta razón, los comunistas representaban una tendencia romántica. En efecto, una educación proselitista olvidaba los fines desinteresados de la enseñanza entre reyertas políticas y hacía que la razón perdiera su autonomía por dar entrada a pasiones religiosas. Ante estos resabios románticos, Cuesta no pudo sino defender el laicismo de la educación. De esta suerte, se volvió “uno de los

⁵⁶ JC, “No hay educación socialista”, p. 322 (cursivas del autor).

⁵⁷ JC, “El comunismo en la escuela primaria”, p. 197 (cursivas del autor).

teóricos de la secularización educativa en México, pues consideraba al laicismo como el ingrediente más perdurable de la desromantización de la cultura”.⁵⁸

1.3.3. Una ciencia para el hombre

En la primera mitad de la década de los treinta, junto con el tema de una educación socialista, se planteó el problema de la función que debía desempeñar la enseñanza en México. Existieron dos posturas al respecto. Mientras unos pugnaron por la autonomía de la enseñanza, otros defendieron una educación comprometida con los problemas sociales y el desarrollo económico del país. Entre los defensores de esta última idea, se encontraba el Secretario de Educación Pública, Narciso Bassols:

Debe abandonarse por completo la finalidad liberal de la escuela [...], y en cambio, señalar a la escuela, como meta final, la creación de sociedades humanas delineadas sobre bases justas, sobre un reparto de los bienes del mundo proporcional al trabajo de cada hombre, para lo cual requiere que todos los aspectos y manifestaciones de la vida de la escuela, lo mismo sus dogmas morales que sus enseñanzas científicas, se supediten a ese gran propósito social que busca la creación de sociedades humanas mejor organizadas.⁵⁹

El problema de la función social de la educación se relacionó con el papel que la ciencia debía desempeñar en la sociedad, pues se consideró que uno de sus compromisos sociales consistía en desarrollar la técnica y la ciencia en beneficio de la nación. Ante esta postura, Cuesta defendió que la ciencia estaba libre de compromisos utilitarios.

Naturalmente, no todos estaban de acuerdo con él. Algunos pensaron que la ciencia debía relacionarse con la técnica para satisfacer las demandas materiales de los

⁵⁸ Christopher Domínguez, “Jorge Cuesta o la crítica del demonio”, p. 35. Para un desarrollo de este plantramiento, véase las secciones 3.2 y 3.3 de este trabajo.

⁵⁹ Narciso Bassols, “Nuevo consejo de educación primaria del Distrito Federal” en: *Obras*, México, FCE, 1979, p.140.

mexicanos. Para cumplir este objetivo, Vicente Lombardo Toledano propuso reformar los estatutos de la Universidad. Según sostuvo el líder marxista, se necesitaba no sólo impulsar profesiones “liberales” como la abogacía y la medicina, sino también “formar técnicos que transformen la vida económica del país”.⁶⁰

Algunos más pensaron que la ciencia y la técnica no estaban tan separadas entre sí. Según Francisco Zamora, ocurría todo lo contrario, su relación era tan íntima que en ocasiones era difícil distinguirlas.⁶¹ Efectivamente, no sólo compartían como contenido a la experiencia, sino también una meta en común: resolver las necesidades vitales del hombre. Y si bien era fácil separar la técnica de las ciencias exactas, eso no era tan sencillo en el caso de las ciencias prácticas, pues las similitudes pesaban demasiado.

Cuesta interpretó las ideas defendidas por Lombardo Toledano y Francisco Zamora como un intento de subordinar a fines utilitarios un producto cultural caracterizado por el desinterés y la universalidad. Haciendo frente a esta pretención, defendió la incompatibilidad entre el conocimiento científico y la técnica. Desde su lectura, la técnica buscaba transformar el mundo y la ciencia se proponía hacer teorías acerca de él. De esta manera, sus motivaciones eran distintas, pues mientras la primera era capaz de conocer desinteresadamente, la segunda sólo convertía las cosas en útiles.

⁶⁰ “Hoy se inaugura la Universidad Libre” en: *El Universal*, 20 de febrero de 1933, p. 8. El corresponsal describió de esta manera el modelo educativo defendido por Lombardo Toledano: “La Universidad libre no concentrará sus actividades a la enseñanza de las profesiones liberales. Una nueva dependencia, quizá la más importante de todas será la fundación del Instituto Tecnológico provisto de sus Facultades y Escuelas para la preparación de jóvenes destinados a directores de fábricas, técnicos de ferrocarriles, técnicos de hilos y tejidos, técnicos del Estado que serán expertos en seguros, cooperativas, servicios, etc., etc.” (“Hoy se inaugura la Universidad Libre” en: *El Universal*, 20 de febrero de 1933, p. 1). Sin embargo, el corresponsal anónimo fue demasiado entusiasta. No se estaba inaugurando una Universidad, simplemente Toledano prometía abrir una preparatoria que se llamaría Escuela Preparatoria Gabino Barreda, la cual impartiría una educación técnica, estaría ubicada en la Ciudad de México, en la calle de Regina, y el cuerpo directivo estaría integrado por Antonio Caso, Vicente Lombardo Toledano y Francisco Centeno (*Cfr. Ibid.*, p. 8).

⁶¹ Francisco Zamora, “La ciencia y la técnica” en: *El Universal*, 27 de marzo de 1933, p. 3.

Si esto no fuera poco, ambas iban por caminos distintos; en efecto, sostuvo que la técnica carecía de bases científicas y la ciencia no tenía aplicación técnica.⁶²

Para liberar a la ciencia de compromisos utilitarios, el cordobés rescató la idea de una ciencia deshumanizada. Efectivamente, defendió que los enunciados científicos debían carecer de contenidos humanos. Los marxistas hacían todo lo contrario en sus explicaciones economicistas, ya que tomaban como protagonista al ser humano y reducían el lenguaje científico a uno intencional, sólo hablaban de las acciones, creencias y deseos de los hombres. Naturalmente, todo esto iba en contra del desarrollo científico. Por ejemplo, en las sociedades modernas éste había demostrado su capacidad “de considerar al hombre *físicamente*; que es capaz de interesarse en el hombre por razones *no humanas*, por razones *naturales*; que es capaz de interesarse, por decirlo así, en el interés distante, en el sentido natural del mundo *exterior*”.⁶³

Esta confianza en la ciencia moderna lo llevó a imaginar cuál era el lenguaje de las ciencias naturales. Cuesta pensó que su vocabulario estaba armado por los términos empleados en la física contemporánea. A partir de esta idea, consideró que el científico

⁶² JC, “La Universidad y la técnica”, p. 179. Algunos filósofos de la antigüedad hubieran estado de acuerdo con ciertas ideas defendidas por Cuesta; por ejemplo, Aristóteles también dividió la *episteme* de la *techné* (Aristóteles, *Ética Nicómachea* Libro VI, 1139b y 1140a, Libro X 1178b y 1179a, en Aristóteles, *Ética Nicómachea/Ética Eudemia*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008). Sin embargo, con el desarrollo de la tecnociencia, la sociedad moderna haría ver que la separación entre ciencia y técnica correspondía a una visión arcaica del mundo. En la primera mitad del siglo XX, varios autores comenzaron a preocuparse por la naturaleza de la técnica y por sus implicaciones sociales. Algunos rescataron visiones arcaicas para contraponerlas al proceso modernizador. Así pasó con Heidegger cuando reflexionó sobre el objeto técnico en su célebre tratado *El ser y el tiempo* (1927). En efecto, “se puede advertir que la descripción de los entes ‘a la mano’ que el pensador alemán realiza se parece, paradójicamente, más al mundo de la técnica premoderna que el mundo de la tecnología actual (Jorge Enrique Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE, 2008, p. 65).

⁶³ JC, “Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario; tampoco socialista, sino contrarrevolucionario y místico”, p. 329 (las cursivas son del autor).

natural únicamente debía ocuparse de los fenómenos que podía explicar a través de un lenguaje fisicalista.⁶⁴ Esto era claro en el caso de la economía:

la ciencia económica considera al hombre y a la sociedad como entidades físicas y no como entidades morales; no se ocupa de sus actos sino en cuanto puede medirlos y representarlos físicamente. Por lo tanto, no es una ciencia moral, no es una ciencia de la cultura. El hombre, la sociedad y la cultura económicos se dan concretamente en la historia; pero la ciencia económica los abstrae de la historia para considerarlos exclusivamente en su naturaleza material.⁶⁵

Cuesta también trató de identificar la amplitud de las afirmaciones realizadas en la ciencia. Él defendió que tenían un alcance universal y objetivo. Según él, el científico debía formular leyes independientes de la subjetividad del investigador y válidas en todo contexto histórico. De hecho, la creación de esas proposiciones era una condición necesaria para que una ciencia fuera tal. Así, la economía alcanzó un estatuto científico:

hasta que los hombres no reconocieron el carácter objetivo de la experiencia económica: hasta que no pudieron separarla, aislarla de toda especie concreta de subjetividad: hasta que no se reconoció que los procesos económicos son tan independientes de los hombres que los realizan, como los enunciados válidos para esos procesos lo son de los hombres que los pronuncian.⁶⁶

A través de un lenguaje fisicalista con alcances universales y objetivos, Cuesta creyó que garantizaba la separación de la ciencia de los avatares que vivían los hombres. Efectivamente, el conocimiento científico no tenía por qué lidiar con esas contingencias. Después de todo, los científicos utilizaban un vocabulario que nada tenía que ver con sus pasiones, y la exigencia de objetividad hacía imposible que se ocuparan de las vicisitudes humanas. Entones, relacionar la ciencia y la vida estaba injustificado.

A pesar de esto, varios se esforzaban por vincularlas. Cuesta pensaba que su motivación no apelaba a razones, sino a pasiones. Desde su perspectiva, los defensores de una ciencia con contenido humano obedecían una mística que se hacía pasar por

⁶⁴ De esta manera, Cuesta se representa deudor del positivismo comteano. Sobre esto, véase a Carlos Monsiváis, “¡Oh! Inteligencia, páramo de espejos (notas en torno a Jorge Cuesta)” en: *Comunidad*, junio de 1969, p. 297.

⁶⁵ JC, “Marx no era inteligente, ni científico...”, p. 328.

⁶⁶ *Ibid.*

conocimiento científico. Por ejemplo, las ideas de Marx eran en realidad un credo destinado a conmover a las masas; por eso, su propuesta científica no estaba fundada en razones, sino en una pasión de carácter religioso.⁶⁷ Por otro lado, cuando se proponía poner la ciencia al servicio de la técnica, se estaba pidiendo en realidad subordinar la práctica científica a un sentimiento económico: los intereses materiales de los individuos.⁶⁸ En ambos casos, la consecuencia era que una actividad racional y desinteresada pasaba a ser un reducto de las pasiones humanas.

1.3.4. Una política al servicio del pueblo

El proyecto de desromantizar la política surge de dos críticas de Cuesta a la política mexicana. Por un lado, cuestionó la validez de una administración pública al servicio del pueblo; por el otro, que el Estado siguiera principios clericales. Ambas críticas estaban relacionadas entre sí, porque compartían la misma cualidad romántica: reducir la política a los fines de una minoría. Empezaré con la segunda observación.

En la primera mitad de la década de los treinta, cuando Cuesta escribió sus ataques a la educación socialista, la sociedad mexicana aún vivía el conflicto entre la Iglesia y el Estado. La causa del enfrentamiento era la defensa del laicismo en la administración pública. La desavenencia no era nueva, desde el siglo XIX los liberales mexicanos defendieron un Estado laico, sin embargo, ésta provocó insólitas consecuencias después del movimiento de la Revolución Mexicana.

⁶⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 332-338.

⁶⁸ JC, “La ‘experiencia’ de la Universidad”, p. 183.

En la administración de Plutarco Elías Calles (1924-1928) surgió un conflicto armado conocido como la guerra cristera. Durante su gobierno varios grupos que provenían de sectores rurales marginados se enfrentaron a las políticas anticlericales del Estado. La lucha fue intensa y alcanzó su nivel más álgido en los años de 1928 y 1929.⁶⁹ Después de la administración callista, la relación entre la Iglesia y el Estado todavía sería tensa. En efecto, “el fuego del problema religioso está latente bajo cenizas. Al estar el ejército callista en el poder, el grupo de presión anticlerical tiene su apogeo de 1930 y 1935”.⁷⁰

Desde el siglo XIX, el laicismo del Estado fue ideado por los liberales como una manera de frenar la presencia de la Iglesia en el espacio público, desplazar su influencia ideológica en la educación y aminorar su fuerza en la economía. Cuesta aceptó estos objetivos liberales, pero no se quedó con ellos.⁷¹

Según él, el laicismo no atacaba a un credo individual, sino a uno público, y una colectividad podía creer en ideas religiosas, pero también en algunos programas políticos. Entonces, defender un Estado laico implicaba enfrentarse con ideas políticas. De hecho, eso pasaba con el comunismo. Pues se había llevado a la práctica como una religión, para comprobarlo, bastaba ver sus logros clericales en la enseñanza.

Este resabio romántico en la educación atentaba contra el orden constitucional y el bien de la nación. En la Constitución del 1917 se estipuló la separación de la Iglesia del Estado. Cuesta creía que los comunistas iban en contra de este acuerdo. La razón era simple: cuando defendían una educación socialista impartida por el Estado, en el fondo pedían que el poder político obedeciera mandatos clericales. Para él, era poco deseable

⁶⁹ Sobre la guerra cristera, véase a Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el Estado, 1926-1929*, vol. 2, México, Siglo XXI, 2005.

⁷⁰ Jean Meyer, *La Revolución Mexicana, 1910-1940*, México, Editorial Jus, 1991, p. 194.

⁷¹ Regreso sobre este tema en las secciones 3.2 y 3.4 de este trabajo.

cumplir este tipo de peticiones, ya que, en última instancia, los fundamentos que sostenían a la nación terminarían por disolverse.

Un logro de México como país independiente había sido su autonomía política. Para alcanzarla, no solamente tuvo que liberarse de poderes externos, sino también de intereses particulares que anidaban dentro del país. Esta doble independencia le permitió gozar de un espacio de soberanía. Por esta razón, era inadmisibles que se subordinara a intereses individuales o privatizara bienes colectivos como la cultura.

El laicismo del Estado formaba parte de una visión más amplia que Cuesta tenía de la política. En 1932 se comenzaron a escuchar con mayor fuerza las demandas de resolver la situación de los sectores excluidos por el modelo del Estado posrevolucionario. Así, Abreu Gómez pidió crear una cultura que estuviera relacionada con los problemas sociales de su comunidad:

La cultura de México –movidada por la evolución moderna, agitada por la Revolución actual- exige una revisión de nuestras conciencias. No puede continuarse fraguando una literatura apatristica; no puede continuarse en la calca más o menos hábil de modelos extraños. Cuando se trabaja en una nación como la nuestra, transida de dolor, en donde los hombres humildes no comen [...], no puede volverse la espalda impunemente a los demás.⁷²

Ante estos esfuerzos por unir la cultura con los problemas sociales que aquejaban al país, Cuesta planteó una visión clásica de la política, “ésta para la cual el único poder político concebible es el fundado en el interés general”.⁷³ En efecto, Cuesta sostuvo que la política era un quehacer desinteresado. El Estado no pretendía resolver las peticiones de grupos particulares o volverse un instrumento para que algunos de ellos logaran sus

⁷² Ermilio Abreu Gómez, “Jorge Cuesta” en: *El Universal Ilustrado*, 4 de Agosto de 1932, en Guillermo Sheridan, *México en 1932...*, p. 339.

⁷³ JC, “La política de altura”, p. 161.

fines; su principal objetivo era alcanzar el bien común, aquel que Aristóteles consideró como el más grande y perfecto que una comunidad podía llegar a tener.⁷⁴

Por esta razón, contemplaba con disgusto el acceso de las masas al poder. Los regímenes socialistas y los gobiernos democráticos demandaban cada vez más que el Estado obedeciera los fines particulares de las masas. De esta manera, la política perdía su carácter desinteresado por dar entrada a las demandas sociales provenientes de grupos que, por lo menos a nivel del discurso, defendían los intereses de los sectores marginados por el Estado mexicano. Efectivamente:

El obscurecimiento de esta política [una política desinteresada] debe atribuirse a las doctrinas democráticas y socialistas, tan estimadas por todo el mundo, que consideran como político exclusivamente lo que pertenece a la vulgaridad, al pueblo, esto es, ningún pensamiento desinteresado, ningún pensamiento “de altura” [...]. 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” [...].⁷⁵

Cuesta contempló con inquietud cómo el Estado se convertía en un reducto de pasiones románticas, pues, según él, cada vez más pretendía hacer del poder político un espacio que favoreciera los intereses de tendencias sectarias; en particular, estaba dando entrada a las pasiones de los socialistas. Ante esta situación, desprendió fuertes críticas a la manera de hacer política en México, que se dirigieron a cuestionar la moralidad de la política, su impersonalidad y su creciente burocratización. Me explico.

Para el cordobés, la política debía respetar cierta normatividad; en caso contrario, su poder sobre los ciudadanos era ilegítimo. La legalidad constitucional era la fuente de esas normas. Por eso, en el caso mexicano, la clase gobernante tenía que acatar los acuerdos de la Constitución de 1917.⁷⁶ Sin embargo, los grupos con tendencias socialistas que anidaban en el Estado habían violado principios tan

⁷⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1094b.

⁷⁵ JC, “Una política de altura”, p. 161.

⁷⁶ Véase, JC, “La decadencia de la política”, p. 242. Para un desarrollo de este planteamiento, véase el Segundo capítulo de este trabajo.

importantes como el laicismo. Naturalmente, al separarse de la legalidad constitucional, estaban provocando que la política cayera en la inmoralidad.

Pero los socialistas también estaban provocando que la política fuera impersonal. Según Cuesta, una política era impersonal cuando emulaba programas políticos ajenos a su tradición: “Apenas una política carece de personalidad, se vuelve nacionalista, fascista, socialista, no importa qué; se afilia a una escuela; obedece una moda; copia a alguien; se convierte en una falsedad”.⁷⁷ Para el poeta, México había consolidado una tradición liberal a lo largo de su historia. Por eso, cuando emulaban el programa político de la URSS, los socialistas iban en contra de esa tradición.

Por último, Cuesta criticó, como bien señaló Monsiváis, la formación de la tecnocracia.⁷⁸ Identificó a los tecnócratas como nuevos actores políticos que, portando las credenciales de “la intelectualidad, la técnica, la preparación”,⁷⁹ deseaban dirigir la administración pública. Si bien se presentaban como una clase impolítica, tenían una filiación marxista y buscaban desplazar a los viejos dirigentes posrevolucionarios.

Para hacerlo, criticaron su manera de hacer política. Según Cuesta, los tecnócratas creían que los líderes posrevolucionarios habían sido corruptos y que sus proyectos habían sido incapaces de solucionar las demandas sociales. Por esta razón, era necesario conducir a la administración pública por veredas más racionales y especializadas. Sin embargo, desde la lectura cuestiana, era poco deseable hacerlo.

La vieja administración había sido una política viva, hecha por hombres de cara a la realidad; en contraste, los tecnócratas habían impulsado una administración impersonal, armada por mundos “técnicos e ideales”. Ambos manejos de los asuntos

⁷⁷ JC, “La decadencia de la política”, p. 243.

⁷⁸ Carlos Monsiváis, *Jorge Cuesta*, México, CREA, 1986, p. 22.

⁷⁹ JC, “El plan contra Calles”, p. 280.

públicos ya habían demostrado sus resultados y promesas. A pesar de su defensa de la especialización y de la racionalización, los tecnócratas habían sido incapaces de generar un proyecto político propio, simplemente se habían dedicado a corregir algunos detalles del proyecto revolucionario. Por otro lado, si los tecnócratas dominaran al Estado, sólo fomentaría la burocratización de la política. La burocracia terminaría por construir así un régimen insustituible e intolerante, telón de fondo en todos los vaivenes políticos. En última instancia, esto conduciría a la deshumanización de la política, pues la autoridad ya no estaría en los grandes estadistas, sino en los sistemas.

2. La legitimación del poder político y el liberalismo constitucional

Dentro de la comunidad hermenéutica que se ha generado alrededor de Cuesta, su relación con el poder estatal ha despertado un enorme interés. Entre las distintas exégesis que han surgido sobre este tema, pueden distinguirse dos tendencias generales. Por un lado, algunos autores han sostenido que Cuesta estuvo alejado del poder político. Esta afirmación ha tenido una lectura débil y otra radical. Dentro de una postura moderada se ha pensado que el poeta nunca apoyó una “institución o concepción ortodoxa”;⁸⁰ por su parte, desde una exégesis radical se ha argumentado que su espíritu profundamente crítico lo colocó en un espacio ajeno al dominio estatal.⁸¹ Por otro lado, otros autores han argumentado que Cuesta sí siguió al Estado posrevolucionario, tal como demuestra su apoyo a Calles y a Portes Gil, así como su defensa de la educación sexual y de la Constitución de 1917.⁸² Esta última línea interpretativa realizó importantes avances en la comprensión de la obra cuestiana.

En la década de los ochenta se difundió una lectura que sostuvo que no era deseable clasificar su ideario político, pues de esta manera sólo se lograría hacerlo un engrane más del poder.⁸³ Sin embargo, en ese mismo periodo surgió otra propuesta que no solamente lo clasificó, sino también argumentó plausiblemente que su pensamiento

⁸⁰ Luis Mario Schneider, “Prólogo” a Jorge Cuesta, *Poemas y ensayos*, México, UNAM, 1964, p. 33.

⁸¹ Cfr. Louis Panabière, *op. cit.*, Adolfo León Caicedo, *Soliloquio de la inteligencia. La poética de Jorge Cuesta*, México, INBA, 1986, p. 54, Adolfo Castañón, *Arbitrario de literatura mexicana. Paseos I*, México, Vuelta, 1993, p. 54, Alejandro Katz, *op. cit.*, p. 47, Armando González Torres, “La proximidad de Jorge Cuesta”, en *Pensar a Cuesta*, México, Conaculta/Fractal, 2005, p. 116.

⁸² Cfr. Ricardo Pozas, “Cuesta y la educación socialista: proyecto de un país en debate” en: *Los Empeños*, abril-junio de 1981, pp. 69-70, Christopher Domínguez, “Jorge Cuesta y el demonio de la política” en: *Casa del tiempo*, México, octubre de 1984, p. 21, Augusto Isla, “Introducción” a Jorge Cuesta, *Ensayos políticos*, México: UNAM, 1990, p. 28, Augusto Isla, *Jorge Cuesta: el león y el andrógino. Un ensayo de sociología de la cultura*, México, UNAM, 2003, p. 207. Alberto Pérez-Amador Adam, *La sumisión a lo imaginario*, Vervuert: Iberoamericana, 2001, p. 14, y Louis Panabière, “Jorge Cuesta: saber y poder” en: *La Gaceta del FCE*, núm. 288, México, abril de 2003, pp. 24- 25.

⁸³ Alejandro Katz, “La disputa por Cuesta” en: *La Gaceta del FCE*, México, enero de 1986, p. 10.

político se había caracterizado por ser básicamente liberal. Esta propuesta permitió realizar varios avances en la comprensión del ideario político de Cuesta, por ejemplo, renunció a las imprecisiones interpretativas y colocó al poeta en los marcos de su tiempo histórico, lo cual implicó insertarlo en las dinámicas locales de poder.

Dos autores difundieron esta última lectura durante la década de los ochenta: Ricardo Pozas y Christopher Domínguez.⁸⁴ Para Pozas, al defender la educación laica y respetar la Constitución de 1917, Cuesta se comprometió fuertemente con el liberalismo; efectivamente, abogó con fervor por la libertad de pensamiento cuando luchó por una enseñanza secular y en su defensa del constitucionalismo, manifestó su obediencia al Estado de derecho mexicano. Por su parte, Domínguez argumentó que Cuesta sólo se había comprometido con los acuerdos liberales de la Constitución, que había criticado la intervención directa del Estado en contra de la libertad económica y política y que, por último, había buscado garantizar la autonomía de la cultura con la libertad de pensamiento y con el ideal de formar una sociedad laica.

Así pues, según ambas interpretaciones, Cuesta fue un pensador básicamente liberal, por lo menos así lo demuestra su defensa de la Constitución de 1917, su lucha por la libertad de pensamiento y por el laicismo. Esta exégesis presenta varios problemas. A pesar de estar comprometido con el liberalismo, el cordobés se distanció varias veces de él. Por otro lado, no basta decir que se identificó con el carácter liberal de la Constitución del 17, también deseamos saber cómo y en qué aspectos lo hizo. Y, si esto no fuera poco, no es obvio el sentido de su lucha por formar una sociedad laica, pues esta empresa fue interpretada de distintas maneras en la década los treinta.

⁸⁴ Christopher Domínguez, “Jorge Cuesta y el demonio de la política”, y Ricardo Pozas, *op. cit.* Más tarde, esta línea argumentativa sería rescatada por José Antonio Aguilar Rivera, “El liberalismo cuesta arriba, 1920-1959” en: *Metapolítica*, núm. 32., México, noviembre-diciembre de 2003, pp. 33-57.

En el siguiente capítulo me ocuparé del tema del laicismo, en esta sección sólo me interesa demarcar la defensa cuestiana del constitucionalismo. En particular deseo sostener dos cosas: por un lado, que Cuesta defendió cinco elementos del constitucionalismo mexicano, a saber, los derechos individuales y la división de poderes, la renovación del ejecutivo, la soberanía popular y el laicismo; por el otro, que esta defensa se subsume en su explicación acerca de la legitimidad del poder político.

Mi estrategia para argumentar a favor de ambas lecturas es la siguiente. En un primer momento, señalaré los principios que en la propuesta cuestiana legitiman directamente el poder estatal. Después precisaré, asumiendo el fuerte compromiso de Cuesta con el liberalismo, los principios de corte liberal que, desde su interpretación, le otorgan al Estado su derecho a gobernar. De ahí pasará a describir cómo estos elementos se desarrollan en su reflexión política.

Naturalmente, con mi propuesta no pretendo refutar las interpretaciones de Pozas o de Domínguez. Para decirlo brevemente: mis intereses no son deconstructivos sino ampliativos, en particular, deseo extender algunas partes de sus propuestas que considero sumamente sugerentes. Por cierto, mientras desarrollo mi empresa, haré notar algunos detalles del pensamiento cuestiano que me parecen interesantes: *a)* la influencia del liberalismo decimonónico, *b)* la sombra del nacionalismo revolucionario, *c)* el fuerte contenido moral de sus reflexiones políticas y *d)* los límites de su liberalismo.

2.1. Los fundamentos de la legitimidad del poder político

A pesar de que Cuesta nunca abordó directamente del tema de la legitimidad, éste ocupó un lugar central en su pensamiento. Varias de sus reflexiones partieron de la conciencia de estar ante una situación de crisis; contempló con profundo temor y un incalculable disgusto cómo la política nacional entraba en su ocaso a causa de las decisiones de Cárdenas y de sus seguidores.⁸⁵ Esta situación lo motivó a reflexionar sobre los principios que debían regular el ejercicio del poder, a tal punto que el tema de la legitimidad se volvió un motivo recurrente en sus distintos artículos políticos.

Lamentablemente, no aclaró qué entendía por la noción de legitimidad; lo cual hasta cierto punto es comprensible si se tiene en mente que sus objetivos jamás consistieron en realizar una reflexión teórica de la política, sino estudiar eventos coyunturales, buscando intervenir de alguna manera en ellos. Aquí no puedo darme la misma licencia, debo tratar de precisar, aunque sea un poco, de qué hablamos cuando nos referimos a la legitimidad.

Si bien la idea de la legitimidad puede ser interpretada de distintas maneras, en líneas generales está asociada con el derecho a gobernar; cuando hablamos de ella queremos apuntar, en efecto, a las facultades que le permiten al soberano imponer su poder sobre los súbditos. Comúnmente se han reconocido dos clases de legitimidad: la sociológica y la normativa. Mientras la primera se refiere a la creencia compartida que,

⁸⁵ Para un desarrollo de este planteamiento, véase la sección 1.3.4 de este trabajo.

de hecho, una entidad posee el derecho a gobernar, la segunda apunta a las condiciones normativas que es necesario satisfacer para tener esa licencia.⁸⁶

Las preocupaciones cuestianas fueron indudablemente normativas, por mencionar un caso, aunque aceptó que Cárdenas contaba con las facultades para gobernar, pues había cumplido con ciertas condiciones para hacerlo, como recurrir a mecanismos institucionales, estaba profundamente convencido de que su gobierno no cumplía con las condiciones normativas para hacerlo.⁸⁷

Aunque no siempre resulta claro, ni dentro ni fuera del planteamiento cuestiano, cuáles son esas condiciones, se ha pensado que están constituidas por algunos principios considerados valiosos o ampliamente razonables dentro de una comunidad. La categoría de la voluntad agrupa dos de ellos, ya que históricamente se ha propuesto que un gobernante puede recibir su autoridad de la voluntad de un orden divino o de la del pueblo.⁸⁸ Efectivamente, en sociedades arcaicas es común creer que el soberano tiene derecho a gobernar porque así lo ha decidido una divinidad; en el pensamiento moderno, en cambio, porque la legitimidad del poder recae en la voluntad popular.

Cuesta estaba profundamente de acuerdo con esta última idea; consideraba con cierto fervor que la legitimidad del poder político residía en la nación o, por ser más preciso, que para tener derecho a gobernar, el Estado debía proteger los principios que la nación promovía. Este planteamiento presenta dos dificultades en su interpretación. Por un lado, surge un problema cuando se intenta demarcar el contenido de esos principios; por el otro, se debe realizar un análisis cuidadoso del término de nación. Primero me ocuparé de este último problema, pues así será más fácil resolver el otro.

⁸⁶ Allan Buchanan y Roberto O. Keohane, "The Legitimacy of Global Governance Institutions" en: *Ethics & International Affairs*, 2006, vol. 20, núm. 4, p. 405.

⁸⁷ Cfr. JC, "El marxismo en el poder", pp. 341-345.

⁸⁸ Para una reconstrucción de los principios que han legitimado el poder político, véase a Norberto Bobbio, *Stato, governo, società*, Turín, Einaudi, 1995, pp. 79-82.

El término nación es problemático, porque Cuesta lo empleó para hablar de dos cosas distintas entre sí y nunca aclaró sus diversos significados.⁸⁹ En un primer momento, lo utilizó para referirse a una entidad supraindividual, dijo cosas como que la nación francesa *tenía* su historia y que la nación mexicana *había defendido* el radicalismo.⁹⁰ En estos casos le servía el término para designar las relaciones intersubjetivas que generan una entidad colectiva capaz de tener actos intencionales. Quizá este uso sea la manera más común de emplear el término, por lo menos nosotros hablamos comúnmente de la nación de esta manera, no tenemos ningún problema en decir que España conquistó América o que México posee una larga historia.

En un segundo momento, asoció el significado de “nación” con el de “nacionalismo”. Por nacionalismo entendía un conjunto de ideas o prácticas sociales que postulaban la existencia de una esencia nacional.⁹¹ Aunque la equiparación no es a primera vista intuitiva, considero que puede sostenerse razonablemente.

En unos de sus artículos desarrolló este planteamiento:

La nación mexicana ha tenido una existencia puramente convencional y política; no obedece a una razón constitucional verdadera. Y, por eso, al haberse dado la idea europea de nación como la constitución de ella, toda la vida de México ha adquirido un carácter ilícito [...].⁹²

Aunque *prima facie* parece que Cuesta habló de “nación” para designar una entidad supraindividual, eso no es del todo correcto. Dos años antes en su artículo “Literatura y nacionalismo” (1932), desarrolló el mismo planteamiento. Por eso, considero plausible sostener que estaba hablando de una misma postura ideológica con dos palabras

⁸⁹ Lamentablemente, la crítica no ha reparado en esta ambigüedad del término nación y eso ha provocado que algunos de sus planteamientos sean desconcertantes. Por ejemplo, Carlos Monsiváis piensa que Cuesta defiende que la nación mexicana es un mero convencionalismo (Carlos Monsiváis, *Jorge Cuesta*, p. 19). Esto hasta cierto punto es sorprendente, pues, como se verá en el desarrollo de este capítulo, la organización política del país deriva de la nación misma.

⁹⁰ JC, “La cultura francesa en México”, p. 222.

⁹¹ JC, “Literatura y nacionalismo”, pp. 133-136.

⁹² JC, “La nacionalidad mexicana”, p. 316.

distintas. En efecto, en su primer planteamiento sostuvo que el nacionalismo era una noción europea y que, por lo tanto, el mexicano tenía un origen espurio, sus postulados eran simples convenciones asumidas acríticamente por algunos intelectuales.⁹³

Este uso del término es actualmente poco convencional, sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX fue más común. Desde principios del siglo varios intelectuales trataron de encontrar cualidades esenciales de la nación mexicana, pero fue después de la Revolución Mexicana cuando su búsqueda tuvo apoyo estatal. Según se pensó, interiorizar una identidad nacional homogénea en los civiles permitiría frenar el proceso de fragmentación política y social originado por la guerra civil. Siguiendo esta idea, durante el gobierno de Álvaro Obregón, se realizaron varios proyectos culturales para encontrar las propiedades esenciales de la nación. El resultado de esta empresa fue relacionar la existencia de una supuesta esencia con la nación misma.⁹⁴

Pues bien, cuando Cuesta sugirió que la legitimidad del Estado se derivaba de la protección de principios promovidos por la nación, estaba entendiendo este último término como una entidad supraindividual. Indudablemente, al reflexionar sobre la normatividad que debía regular el ejercicio del poder, no le preocupaba reparar en el funcionamiento del nacionalismo, sino esclarecer la relación moral que debía mediar entre un grupo de individuos y el poder soberano.

Ahora me ocuparé del segundo problema que presenta la tesis cuestiana: demarcar el alcance y el contenido de los principios que legitiman el dominio estatal. En este fragmento puede apreciarse con cierta claridad su planteamiento general acerca de los principios que la nación mexicana había defendido a lo largo de su historia:

⁹³ JC, "Literatura y nacionalismo", pp. 133-136.

⁹⁴ Para una descripción general de este proceso, véase Roger Bartra, *op. cit.*, p. 13.

La historia de la nación francesa se ha distinguido por estos dos principios esenciales de su política: el laicismo y el radicalismo [...] Su resultado es una política libre – exterior a los intereses religiosos y económicos, habituales del individuo-. Ahora bien, la historia nacional de México es la historia de una política libre, desarraigada de la vida económica y religiosa del país, y sólo interesada en consolidar su libertad; no por otra razón ha tenido que luchar contra nuestra tradicional vida española, personificada en la iglesia, y contra nuestra tradicional vida indígena, personificada por nuestra economía. Nuestra independencia fue la fundación radical de un Estado original y libre; nuestra Reforma, la liberación radical de nuestra sociedad política respecto de su dependencia religiosa; nuestra última Revolución no es otra cosa que una liberación radical de nuestra misma sociedad política respecto de su dependencia económica.⁹⁵

De este largo fragmento sólo me interesa resaltar una idea, a saber, la nación mexicana ha defendido dos principios: el laicismo y el radicalismo.⁹⁶ El pasaje es bastante elocuente acerca de cómo Cuesta entendía la noción de principio, éste no designaba el origen de algo sino sus fundamentos; acerca de los principios mismos, no debe sorprendernos que ocuparan un lugar destacado en su pensamiento político.

De hecho, el laicismo tuvo un lugar central. El cordobés consideraba que éste y la nación habían estado fuertemente relacionados entre sí, ya que México se había desarrollado con la conciencia de ser una nación laica y “en virtud de esa conciencia, encuentra su fundamento en el laicismo, y no puede abandonarlo sino con pérdida de su carácter de nación”.⁹⁷ Esta fuerte conexión respondía a una razón histórica, pues, a través de la secularización del poder civil, los mexicanos habían consolidado precisamente su independencia ideológica, económica y política.⁹⁸

Por otro lado, Cuesta pensaba que el radicalismo era una característica fundamental del pueblo mexicano. La historia le dio buenas razones para creer algo así.

Durante el siglo XIX varios programas políticos fueron realizados con movimientos

⁹⁵ JC, “La cultura francesa en México”, p. 222 (las cursivas son mías).

⁹⁶ Aunque Cuesta consideraba que tanto el laicismo como el radicalismo son principios, el radicalismo político no funciona propiamente como uno. Más bien parece ser una manera de alcanzar determinados objetivos políticos. Cuesta reconoce que la nación ha impulsado principios como el laicismo *a través* del radicalismo político y también que, *por medio* de él, ha logrado independizarse de poderes económicos y religiosos. Así, el radicalismo sería la vía para alcanzar principios que se consideran valiosos.

⁹⁷ JC, “Crítica de la reforma del Artículo Tercero”, p. 298.

⁹⁸ Para otras aproximaciones a la interpretación cuestiana del laicismo, véase las secciones 1.3.4, 3.2 y 3.3 de este trabajo.

armados; la independencia se logró con una revolución, los liberales y conservadores llegaron al poder con armas en mano y el porfiriato se inauguró a fuerza de balas. Esa peculiar forma de hacer política se extendió a las primeras décadas del siglo XX con el movimiento de la Revolución Mexicana. Teniendo como trasfondo esta dinámica, Cuesta sostuvo que el radicalismo era una nota fundamental del “espíritu nacional”: “Puede decirse, con más fundamento, que nuestra verdadera tradición es el Estado revolucionario, y que las perturbaciones de nuestra historia son las épocas de administración [...] la naturaleza profunda de nuestro espíritu es la revolucionaria”.⁹⁹

El problema de la legitimidad está engarzado en la propuesta cuestiana con los orígenes del poder político. Cuesta no sólo se preocupó por las condiciones normativas que debían regular la relación entre el gobernado y el gobernante, sino también se comprometió con una tesis sustancial acerca de la formación del Estado mexicano. Aunque este compromiso no está desarrollado explícitamente en ningún lugar de su obra, quiero sostener que se puede encontrar de manera implícita en ella o, para decirlo con términos quizá menos oscuros, que su interpretación de los orígenes del poder es una *implicatura* que se encuentra en algunos de sus artículos.¹⁰⁰

Cuesta pensaba que México había conseguido varias cosas por medio del radicalismo político, tal vez una de las más importantes haya sido fundar “un Estado original y libre”.¹⁰¹ Esta idea puede presentarse de otra manera diciendo que el radicalismo generó una organización estatal. Si Cuesta estaba afirmando una relación

⁹⁹ JC, “La decadencia moral de la nación”, p. 356.

¹⁰⁰ La noción de *implicatura* es un término técnico introducido para incluir tanto lo implicado como lo que implica. Una *implicatura* designa, en particular, un proceso en el que a partir de un acto de habla se infieren enunciados que el hablante expresamente nunca emitió. Inferir algo así es razonable cuando se cumplen ciertas condiciones, entre las que se encuentra suponer que el hablante asume como verdaderos los enunciados que afirma. Véase a H.P. Grice, “Lógica y conversación” en: Luis Valdés Villanueva, editor, *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 511-530.

¹⁰¹ JC, “La cultura francesa en México”, p. 222.

que consideraba verdadera, se infiere razonablemente que el radicalismo político existió antes que el Estado, después de todo, éste surgió de aquél, aún más, que la nación igualmente lo antecedió, no sólo en el tiempo sino también de manera casual. Pues, si la función del radicalismo había sido *fundar* cierta organización política, *mutatis mutandi*, la nación había sido la entidad encargada de hacerlo.

Cuesta se comprometió así con una tesis sustantiva acerca de la formación del Estado, según la cual, éste fue un producto que surgió de la organización nacional. Con este planteamiento reprodujo una parte sustancial del relato nacionalista, que consistió en generar una narración donde la independencia de la Nueva España había sido una guerra de liberación nacional, cuando en realidad aún no existía una nación como tal.¹⁰²

Esta lectura de los orígenes del poder político brinda nueva luz al problema de la legitimidad. La nación creó al Estado para realizar un objetivo preciso: promover principios que consideraba valiosos y dignos de ser llevados a cabo. El dominio estatal era entonces una manera de objetivar la organización social y política que los civiles habían elegido. De esta manera, su poder estaba justificado en la medida en que cumpliera adecuadamente con esta tarea; en caso contrario, su dominio era ilegítimo.

Algunos casos que ilustran la ilegitimidad del poder político, se pueden encontrar en los ataques de Cuesta a los gobiernos de Calles y de Cárdenas. En un primer momento, el cordobés apoyó la administración callista porque pensaba que defendía principios tan importantes como el laicismo; por eso, cuando cayó en la cuenta de que Calles comenzaba a atacarlos, pidió que el líder revolucionario abandonara la política.¹⁰³ Su relación con Cárdenas también fue conflictiva, pues creía que sus

¹⁰² Sobre el proceso de la construcción de la nación, véase a Tomás Pérez Vejo, “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico” en: *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 210, 2003, pp. 275-311.

¹⁰³ Cfr. JC, “El plan contra Calles”, pp. 276-289 y “La caída del general Calles”, pp. 422-424.

acciones impedían formar una sociedad laica, por esta razón, sostuvo que era urgente cambiar la manera de hacer política en México.¹⁰⁴

Si bien el problema de la legitimidad está fuertemente relacionado con el de la obligación política, pues donde termina el derecho de mandar, acaba la obligación de obedecer,¹⁰⁵ Cuesta nunca se planteó el problema de la resistencia civil. Pero, quizá sin nunca proponérselo, practicó una oposición pacífica ante el poder que consideraba ilegítimo. En sus distintos artículos políticos puede encontrarse, en efecto, una revisión aguda de la política nacional, que no se conformó con explicar y describir momentos de coyuntura, sino también denunció las acciones estatales cuando éstas iban en contra de los intereses nacionales. Sin embargo, Cuesta nunca fue propiamente un pacifista, no en balde pensaba con una enorme convicción que el radicalismo político era una nota característica de la política nacional. Siendo consecuente con su postura, en algunas partes de su obra llegó a sugerir la posibilidad de una resistencia armada ante el poder ilegítimo. Efectivamente, pensaba que las revoluciones eran un mecanismo adecuado para revocar regímenes opresivos y liberar a quienes habían estado subyugados por su dominio.¹⁰⁶

2.2. De los principios básicos a los principios constitucionales

Si bien Cuesta sostuvo que tanto el radicalismo como el laicismo eran dos principios que el Estado tenía que respetar, nunca restringió sus obligaciones morales hacia los

¹⁰⁴ *Cfr.* JC, “Crítica de la reforma del Artículo Tercero”, pp. 290-303, y “La decadencia moral de la nación”, pp. 355-357.

¹⁰⁵ *Cfr.* Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁶ JC, “La decadencia moral de la nación”, p. 356.

civiles con el cumplimiento de este imperativo. Siendo congruente con su arraigado liberalismo político, consideró que el poder estatal también debía realizar otros principios de corte eminentemente liberal. Lamentablemente, nunca señaló de manera explícita cuáles eran éstos, ni mucho menos aclaró su contenido. Por eso, sólo podemos conocerlos de manera indirecta. Realicemos, entonces, algunos rodeos.

Cuesta desarrolló un breve relato que estuvo presente en varios de sus artículos políticos. La historia es la siguiente. Después de la Revolución Mexicana surgió una generación liberal que representó “las auténticas aspiraciones radicales de la nación” en la elaboración de la Constitución de 1917. Así pues, esta generación se volvió la encargada de cristalizar a nivel constitucional varios de los anhelos nacionales.¹⁰⁷

Antes de señalar cuál podría ser el contenido de esas aspiraciones, deseo comentar su narración, en particular quiero decir que a través de este relato, Cuesta reprodujo dos ideas presentes desde el liberalismo decimonónico. Por un lado, es claro que rescató el constitucionalismo como un elemento fundamental del proyecto de formar una sociedad liberal; pues bien, en el siglo XIX varios intelectuales mexicanos se habían comprometido con el cumplimiento cabal de esta empresa. De tal suerte que

En la esfera política, lo primero que había que hacer era [para llevar a cabo el programa liberal decimonónico] poner límites a la autoridad del gobierno central mediante restricciones legales de una constitución escrita [...] Tales garantías e instituciones constitucionales servirían para proteger al individuo contra el “despotismo”. En resumen, el constitucionalismo era uno de los principales ingredientes del programa liberal.¹⁰⁸

Por otro lado, Cuesta reprodujo con su relato un mito recurrente en el liberalismo mexicano. Durante la segunda mitad del siglo XIX se afianzó un consenso ideológico

¹⁰⁷ Este planteamiento se relaciona directamente con el problema de los fundamentos de la legitimidad del poder que he estudiado. Pues, tal como sostendré más adelante, al ser el representante de la voluntad nacional, el Estado tenía la obligación de respetar íntegramente la normatividad que los ciudadanos se habían impuesto a sí mismos o, por lo menos, las normas que representaban íntegramente sus aspiraciones.

¹⁰⁸ Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991, p. 16.

sobre la historia mexicana, según el cual, su pasado consistía básicamente en el desarrollo y consolidación de un programa liberal, el cual representaba, por supuesto, las aspiraciones nacionales.¹⁰⁹

Ahora regresemos a nuestra discusión. No deja de ser sorprendente que a pesar de su importancia, Cuesta nunca señalara cuáles eran los miembros de la generación de 1917, ni describiera sus filiaciones políticas. Esta sorpresa se vuelve un contratiempo cuando caemos en la cuenta de que plantea un problema de demarcación, ya que en la elaboración de la Constitución de 1917, existieron varias fracciones liberales enfrentadas entre sí.

Después del conflicto civil desatado por el movimiento de la Revolución Mexicana, los grupos triunfantes formaron un Congreso Constituyente. En la sesión de inauguración, celebrada el 1º de diciembre de 1916, Carranza expuso un proyecto para reformar la Constitución entonces vigente; su propuesta provocó rápidamente una división en el Congreso. Mientras algunos diputados sólo querían que se introdujeran las reformas propuestas por Carranza, otros pedían formar un nuevo orden constitucional acorde a las demandas obreras y campesinas que se habían generado durante el movimiento revolucionario.¹¹⁰

De esta manera, el Congreso se dividió rápidamente entre un grupo conservador y otro progresista. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, ninguna facción dejó de ser liberal. Como los conservadores no deseaban salir de los lineamientos de la Constitución liberal de 1857, fueron llamados liberales clásicos en el Congreso; por su

¹⁰⁹ Charles A. Hale, "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución" en: *Historia mexicana*, vol. 46, núm. 4, 1996, pp. 821-837.

¹¹⁰ Daniel Moreno, *El Congreso Constituyente de 1916-1917*, México, UNAM, 1967, pp. 33-37.

parte, los progresistas manifestaron su compromiso con ese orden jurídico cuando, aún siendo mayoría, aceptaron casi todas las reformas propuestas por Carranza.¹¹¹

El problema entre ambas facciones no era entonces el liberalismo, sino decidir si introducir a nivel constitucional demandas sociales o no. Naturalmente, los conservadores no deseaban incluir esa clase de contenidos en la Constitución; en contraste, los progresistas defendían que las peticiones obreras y campesinas debían tener un estatuto constitucional y que, para hacerlo, era necesario crear un nuevo orden jurídico.

Entonces, cuando Cuesta habló de una generación liberal encargada de crear una nueva Constitución, estaba designando en realidad a dos facciones políticas. Por eso, su planteamiento permite dos interpretaciones que, afortunadamente, no guardan la misma plausibilidad entre sí. Es razonable creer que él no pudo estar de acuerdo con los progresistas, si se tiene en mente que en ningún momento defendió demandas sociales y que, de hecho, criticó al Estado cuando atendió tanto peticiones obreras como campesinas. Por esta razón, considero que, cuando realizó su relato, Cuesta debió tener en mente a la facción conservadora del Congreso Constituyente.

Pues bien, los conservadores defendieron un proyecto de reforma que básicamente buscaba introducir modificaciones procesales a la Constitución de 1857. Entre ellas estaba permitir un ejercicio efectivo de las libertades con la creación de instituciones como el Ministerio Público; brindar mayores facultades al poder ejecutivo; introducir la elección directa del presidente, la facultad de veto y la figura de la autonomía municipal; anular la figura del vicepresidente y darle mayor autonomía al

¹¹¹ Cfr. Jorge Sayeg Helú, *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México 1808-1988*, México, FCE, 1991.

poder judicial.¹¹² Así pues, su principal referente jurídico seguía siendo la Constitución del 57. Efectivamente, nunca fueron en contra de sus principios fundamentales, en ningún momento se propusieron echar por tierra el sistema de gobierno democrático o la división de poderes, ni mucho menos la idea de que los individuos tienen derechos o el planteamiento de que el poder civil debe estar separado del poder eclesiástico.

Por esta razón, si deseamos conocer los principios que Cuesta tanto apreció, debemos retraer la mirada al siglo XIX. De manera particular, tenemos que apreciar cómo se desarrollaron en el constitucionalismo mexicano cinco ejes fundamentales de la reflexión cuestiana: los derechos individuales y la división de poderes, la renovación del ejecutivo, la soberanía popular y el laicismo.

2.2.1. Cinco ejes de la reflexión cuestiana

El antecedente de la Constitución de 1857 fue el *Acta Constitutiva y de reformas de 1847*. A través de este documento los liberales introdujeron diversas reformas a la Constitución de 1824. Esta serie de enmiendas significaron un avance firme en la realización del proyecto jurídico liberal; en efecto, en el *Acta Constitutiva*:

el programa liberal se abrió paso: se incluía una declaración expresa de los derechos: “que la Constitución fije los derechos individuales y asegure su inviolabilidad, dejando a una ley posterior, pero general y de un carácter muy elevado, el desarrollarlos”; otorgaba sufragio universal suprimiendo los requisitos censitarios; creaba el Senado como Cámara de reflexión; suprimía la vicepresidencia; y adoptaba un sistema federal. Ya como una aportación especial preveía un sistema de control la Constitucionalidad de las leyes por órgano político (las de los Estados vía Suprema Corte) y un sistema difuso

¹¹² Cfr. Daniel Moreno, *op. cit.*

y judicial para casos concretos de protección a los habitantes contra actos del Ejecutivo y Legislativo que fijó las líneas generales del amparo.¹¹³

Para hacer efectivos estos elementos del programa liberal, y teniendo en mente el autoritarismo que había caracterizado al desarrollo político del país, cuando los liberales del 57 tuvieron que formar un nuevo orden constitucional, hicieron una defensa vigorosa del Estado de derecho. Efectivamente:

se afirmó que la civilización de los pueblos es incompatible con la ausencia de un orden jurídico, orden que establecerá el Congreso mediante la institucionalización republicana de la soberanía nacional, del principio de legalidad y el respeto de los derechos del hombre, de elecciones democráticas y de la equilibradora división de poderes; de esta manera la marcha del país sería conforme a la voluntad del pueblo.¹¹⁴

Esta fuerte defensa del constitucionalismo se engarzó con varias ideas defendidas en el *Acta constitutiva*. Tomando como criterio el impacto que generaron en la reflexión cuestionada, sólo me interesa mencionar tres de ellas: la defensa de los derechos humanos, la división de poderes y la soberanía popular.

La Constitución del 57 cristalizó uno de los planteamientos más representativos del liberalismo político: los individuos tienen derechos innatos y la función del Estado consiste en protegerlos.¹¹⁵ Los derechos naturales positivados en la carta constitucional estuvieron integrados por lo que se conoce actualmente como derechos civiles y derechos políticos. Ambos son derechos de autonomía y están constituidos por libertades. Son derechos de autonomía, pues su ejercicio consiste en decisiones individuales y su titularidad supone la capacidad de actuar política o contractualmente; esa facultad se ejerce, asimismo, en distintos dominios: las libertades políticas en la

¹¹³ Ernesto de la Torre Villar, *Desarrollo histórico del constitucionalismo Hispanoamericano*, México, UNAM, 1976, pp. 176-177.

¹¹⁴ Horacio Labastida, "Historia política de los Estados Unidos Mexicanos, 1857" en: Patricia Galeana, compiladora, *México y sus constituciones*, México, FCE, 2003, p. 257.

¹¹⁵ Por ejemplo, John Locke sostuvo que "todos los hombres [...] tienen algunos derechos innatos de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto" (John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990, p. 134).

esfera pública y las libertades civiles en la esfera privada.¹¹⁶ Así pues, en la Constitución del 57 los derechos civiles estuvieron integrados por la libertad de movimiento y de persona; la libertad de expresión, imprenta y reunión; la libertad de pensamiento y el derecho de propiedad personal. Los derechos políticos incluyeron, por su parte, tanto la libertad de votar como la libertad de ser elegible para ocupar cargos públicos.¹¹⁷

La Constitución también reconoció la división de poderes. En su influyente teoría constitucional, Montesquieu consideró que para evitar abusos por parte del Estado, era necesario recurrir al principio de “el poder frente al poder”, que señala el control recíproco entre las funciones de ejecutar resoluciones públicas, de dictar leyes y de juzgar delitos.¹¹⁸ Aunque los liberales del 57 respetaron íntegramente este principio, para evitar la formación de futuros regímenes despóticos, consideraron que no sólo bastaba dividir las funciones del Estado, sino también reforzar la figura del legislativo.¹¹⁹ Después de todo, las amplias funciones del presidente habían creado administraciones como la del dictador recién depuesto, Antonio López de Santa Anna.

Por último, los liberales del 57 retomaron la noción de la soberanía popular. Durante el proceso de independencia de la Nueva España se interpretó de dos maneras esta idea. Por un lado, como la facultad de los pueblos de dictarse normas y cumplirlas; por el otro, como la independencia entre las naciones. La primera lectura enfatizó en la autonomía de los ciudadanos; la segunda, en su independencia política. La intuición detrás de ambas interpretaciones era que el poder político no radicaba en

¹¹⁶ Luigi Ferrajoli, “Cittadinanza e diritti fondamentali” en: *Teoría política*, IX, núm. 3, 1993, pp. 63-76.

¹¹⁷ Cfr. Título I, Sección I, “Constitución de 1857” en: *Las constituciones de México, 1814-1989*, México, Cámara de diputados/Comité de asuntos editoriales, 1989, pp. 159-162.

¹¹⁸ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Libro XI, Capítulo IV y Capítulo VI, Madrid, Imprenta de Sancha, 1821, pp. 237-257. Sobre el principio de “el poder frente al poder”, véase Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, México, FCE, 2010, p. 136.

¹¹⁹ Cfr. Título II, Párrafo III y Título II, Sección II, “Constitución de 1857” en: *Las constituciones de México*, pp. 166-169.

ningún interés particular, fuera éste internacional o local, sino en la voluntad del pueblo. Esta idea estaba presente desde la Constitución de 1814. En efecto: “el gobierno no se instituye por honra ó intereses particulares de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombres, sino para la protección y seguridad general de todos los ciudadanos [...]”.¹²⁰

La Constitución de 1857 sufrió una vida tortuosa mientras estuvo vigente. Durante la *Reforma* fue criticada por no incluir una posición más radical en relación con el problema de la formación de una sociedad laica y en el porfiriato fue común cuestionarla por su falta de realismo político. Por eso, no debe extrañarnos que fuera objeto de varias reformas. Aquí me interesa solamente analizar tres de ellas: *a)* la incorporación de las Leyes de Reforma, *b)* la introducción de la figura del senado y *c)* la inclusión del principio de no reelección.¹²¹

La primer reforma apareció durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, cuando el Séptimo Congreso Constituyente confirmó la incorporación de las Leyes de Reforma. Cinco puntos se introdujeron con estas Leyes: *a)* la independencia entre la Iglesia y el Estado, *b)* la pertenencia exclusiva de éste de los contratos civiles, *c)* restricciones al clero para adquirir bienes, *d)* la sustitución del juramento religioso por la promesa de decir verdad en actos públicos y *e)* el desconocimiento de las órdenes monásticas. El trasfondo de estas reformas consistía en llevar a cabo la formación de una sociedad laica, lo que en ese contexto implicaba separar las funciones estatales de las eclesiásticas.¹²²

¹²⁰ Artículo 4, “Constitución de Apatzingán 1814”, en *ibíd.*, p. 45.

¹²¹ Sigo el planteamiento de Imer B. Flores, “La Constitución de 1857 y sus reformas” en: *El proceso constituyente mexicano*, México, UNAM, 2007, pp. 285-324.

¹²² Sobre el proyecto decimonónico de formar una sociedad laica, véase la sección 3.1 de este trabajo.

Por otro lado, el Séptimo Congreso Constituyente también confirmó la reincorporación de la figura del senado. Desde su planeación, la propuesta de ley fue duramente cuestionada, pues varios pensaron que únicamente era una forma de introducir principios aristocráticos en la organización estatal. Haciendo frente a esta clase de críticas, sus defensores sostuvieron que la función del senado consistía en representar a los estados confederados; así, Lerdo de Tejada afirmó que, a través de un sistema bicameral, “se combina la representación igual de los Estados, con la proporcional á la población [...]”.¹²³ Sin embargo, a pesar de esta clase de argumentos, el senado siguió siendo interpretado por su elitismo como una figura aristocrática.

Por último, después de estallar el movimiento de la Revolución Mexicana, en un decreto fechado el 27 de noviembre de 1911, Francisco I. Madero promulgó la prohibición absoluta de la reelección del presidente y del vicepresidente de la República. Madero cumplió así una de las demandas que habían originado la guerra civil, a saber, la constante renovación del ejecutivo por medio de la figura de la no reelección. La importancia de esta exigencia era que, de ser satisfecha, se podría impedir la formación de gobiernos dictatoriales como el de Porfirio Díaz.

En gran medida, la Constitución de 1917 incorporó los elementos de la Constitución de 1857 que he comentado. Efectivamente, incluyó en sus estatutos la noción de los derechos naturales, la separación de poderes, incluyendo tanto la división bicameral como la renovación del ejecutivo, la soberanía nacional y la laicidad del Estado. Por esta razón, se puede hablar legítimamente de un sustrato jurídico en común que, más allá de las diferencias, permite unir ambos proyectos constitucionales.

¹²³ Citado por Imer B. Flores, *op. cit.*, p. 314.

Las continuidades que constituyen este sustrato, naturalmente, estuvieron articuladas por interesantes novedades jurídicas. Así pues, en la Constitución de 1917 se habló de “garantías individuales” en lugar de “derechos del hombre”; la elección de ejecutivo pasó de indirecta a directa, y se reforzaron sus funciones; la soberanía se entendió también como dominio sobre el territorio nacional; y se señaló que la educación sería laica a nivel primaria, elemental y superior.¹²⁴

Por estas razones, aunque Cuesta se comprometió exclusivamente con el contenido liberal de la Constitución de 1917, es razonable encontrar las raíces de su liberalismo político en el proyecto jurídico de los liberales del 57.

Ahora bien, el cordobés interpretó la Constitución del 17 como el lugar donde la nación había cristalizado sus aspiraciones más profundas. Por eso, si algún criterio podía formarse acerca de la legitimidad del poder político, éste era el respeto de principios liberales constitucionalizados en ella, los cuales iban desde la defensa del laicismo y la soberanía nacional hasta la división de poderes y los derechos individuales, pasando por la renovación constante del ejecutivo. En definitiva, como sostendré a lo largo de las siguientes secciones, esos principios constituyen para Cuesta, en gran medida, el fundamento de la legitimidad del poder político.

2.3. Los principios liberales y el Estado posrevolucionario

Álvaro Obregón realizó un relato que tuvo enormes repercusiones en la política mexicana. Según el caudillo revolucionario, después de la Revolución el país se había

¹²⁴ Cfr. Título 1, Capítulo I; artículo 81; Título II, Capítulo III; artículo 27; y artículo 3, “Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos (1917)” en *Las constituciones de México*, pp. 179, 184 y 193.

dividido en dos bandos irreconciliables: los conservadores y los revolucionarios.¹²⁵ Obregón se colocó a sí mismo como el líder del grupo revolucionario. El mensaje generado con esta medida fue evidente: de ahora en adelante él se convertía en el único representante de las aspiraciones nacionales.

Esta narración formó parte de un proyecto de reconstrucción nacional que después de la guerra civil se llevó a cabo. En líneas generales, esta empresa buscaba a nivel político organizar a las distintas facciones que habían surgido durante y después de la Revolución. Después del periodo presidencial de Álvaro Obregón, su sucesor, Plutarco Elías Calles, continuó esta empresa y la llevó a su punto más álgido.

Después del asesinato de Obregón (1928), el escenario político se dividió entre sus opositores y partidarios. Calles se esforzó por evitar lo que parecía una inevitable fragmentación política. Para lograrlo, ideó un mecanismo institucional, un partido de Estado, capaz de unir a las distintas facciones que se reclamaban las representantes de la Revolución. El resultado de este proyecto fue la fundación del Partido Nacional Revolucionario en 1929. El logro fue indudable: la mayoría de los dirigentes políticos quedaron organizados en una institución estatal altamente centralizada y vertical.¹²⁶

De esta forma, Calles logró articular la escena política, aún más, en un sentido por demás radical, dió pasos importantes en el proceso de consolidación de la hegemonía del poder estatal. Efectivamente, por medio del PNR el Estado no sólo logró estructurar una política constituida por cacicazgos, sino también hizo que la participación política quedara enmarcada en los confines del Partido, a tal punto que lo político quedó reducido, cada vez con mayor fuerza, a lo estatal.

¹²⁵ Álvaro Obregón, “Manifiesto del 1º de junio de 1919” en: Narciso Bassols, compilador, *El pensamiento político de Álvaro Obregón*, México, Ediciones el Caballito, 1976, p. 122.

¹²⁶ Sobre el Partido Nacional Revolucionario, véase a Pablo González Casanova, *El Estado y los partidos políticos en México*, México, Era, 1993, y Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada: La formación del nuevo Estado en México*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 63-176.

Para articular las coordenadas políticas de esta manera, fue necesario recurrir a una construcción discursiva que legitimara las acciones del Estado; de manera particular, el “*Partido Nacional Revolucionario*, adoptó una ideología y una retórica constitucionalista, nacionalista, agrarista y obrerista”.¹²⁷ Este *constructo* fue conocido como el *nacionalismo revolucionario*. No me interesa aquí estudiar sus innumerables aristas, sólo deseo detenerme en algunos detalles de la narración histórica que elaboró.

El relato del nacionalismo revolucionario consistió, en sus líneas fundamentales, en señalar que de la Revolución Mexicana había surgido un programa político encargado de realizar los ideales generados durante el movimiento armado y que, si bien habían existido distintos actores que habían querido realizarlo, sólo uno tenía el derecho legítimo para hacerlo: el Estado posrevolucionario.

Por supuesto, para servir como un dispositivo de dominación, nunca fue conveniente precisar de manera definitiva el contenido del proyecto político que el Estado posrevolucionario representaba. A decir verdad, durante la década de los veinte y de los treinta, éste gozó de una enorme ductilidad, que le permitió defender desde el socialismo hasta el capitalismo, pasando de los derechos individuales a los sociales.

A pesar de su imprecisión constitutiva, para liberales constitucionalistas como Cuesta, el contenido del programa posrevolucionario era claro: defender los principios liberales de la Constitución de 1917. El cordobés pensaba que, de hecho, tanto el gobierno de Obregón como el de Calles habían realizado exitosamente esta tarea. Efectivamente, según comentó en alguna parte, “el primer orden político constitucional

¹²⁷ Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 113 (cursivas del autor).

[...] se establece en el periodo presidencial del general Álvaro Obregón de una manera completa” y “durante la presidencia del general Calles [...] acaba de consolidarse”.¹²⁸

De hecho, desde la interpretación cuestionada, al defender a cabalidad las aspiraciones de la nación, la hegemonía que ambos líderes habían ejercido en la política había sido legítima. Sin embargo, no debemos llevar demasiado lejos este planteamiento. Cuesta no se caracterizó propiamente por ser un defensor acrítico del poder estatal. En el mejor de los casos, su relación con el Estado estuvo atravesada, tal como sostendré a continuación, por distintas tensiones.

2.3.1. Los derechos políticos

Durante los últimos años del gobierno de Calles, Obregón inició una campaña para reelegirse como presidente de la república. El desenlace de esta aventura política fue el asesinato del caudillo revolucionario.¹²⁹ El escenario político se dividió entonces entre sus partidarios y opositores. Buscando suturar esta escisión, Calles pronunció un mensaje presidencial donde reconstruyó el camino que la política nacional había seguido y, de paso, se animó a delinear el rumbo que debía seguir recorriendo.

En su discurso Calles afirmó la necesidad de reforzar el Estado de derecho y las instituciones. Según sostuvo, los caudillos habían desaparecido con la muerte de Obregón. Por eso su asesinato no debía ser un motivo para la discordia; a pesar de que pocos lo percibieran así, este trágico suceso había abierto la posibilidad de direccionar

¹²⁸ JC, “El plan contra Calles”, p. 279.

¹²⁹ Para una reconstrucción de estos eventos, véase a Fernando Benítez, *Lázaro Cárdenas y la Revolución Mexicana*, México, tomo II, FCE/CREA, 1997.

la política nacional “por rumbos de una verdadera vida institucional, procurando pasar, de una vez por todas, de la condición histórica del ‘país de un hombre’ a la ‘nación de instituciones y de leyes’”.¹³⁰ El país se encontraba así en un momento decisivo de su historia: tenía la posibilidad de consolidar su sistema jurídico y su orden institucional.

Para realizar exitosamente este proceso, Calles se propuso emprender tres acciones: abandonar la dirección del ejecutivo, convocar elecciones extraordinarias y designar un presidente interino. A través de estas medidas manifestó su voluntad de formar nuevos derroteros políticos, ya que, según sostuvo, al rescatar el Estado de derecho y a la democracia, abría el camino para crear una política plural y tolerante.¹³¹

Por enfatizar en la consolidación del liberalismo y en el rescate de las instituciones, Cuesta interpretó el discurso callista como una manifestación de las aspiraciones jurídicas de la nación. En particular, elogió la propuesta de Calles por buscar consolidar un sistema político abierto y plural, capaz de representar los intereses ciudadanos por medio de la división de poderes y un sistema de gobierno democrático.¹³²

Si sólo tomáramos en cuenta estas valoraciones, podríamos creer que el cordobés fue un defensor tenaz de la igualdad de los derechos políticos y del sistema

¹³⁰ Emilio Portes Gil, *Autobiografía de la revolución: un tratado de interpretación histórica*, México, INEHRM, 2003, p. 383.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 383-385. El contenido de ese discurso fue, sin embargo, una práctica retórica. A pesar de no tener ningún cargo presidencial, la presencia de Calles en la política nacional siguió siendo fundamental. A través de su influencia en el legislativo y en el PNR, logró imponerse sobre el presidente de la república, generando un dualismo en la dirección del ejecutivo que sólo Cárdenas logró superar. Por lo menos durante parte del interinato de Emilio Portes Gil (1929), la presidencia de Pascual Ortiz Rubio (1929-1932) y Abelardo Rodríguez (1932-1934), Calles aún fue considerado como “el jefe máximo de la Revolución”. Sin embargo, durante el llamado “maximato” (1929-1934), la presencia de Calles nunca fue determinante. Por ejemplo, “las posibilidades del ‘jefe máximo’ como gran elector tenía límites; podía influir decisivamente en la selección del candidato pero no imponerlo, porque condición indispensable para retener su poder era tomar en cuenta las fuerzas relativas de los contendientes dentro del grupo sobre el que presidía.” (Lorenzo Meyer, *Historia de la Revolución Mexicana, periodo de 1928-1934: los inicios de la institucionalización*, México, COLMEX, 1978, p. 273).

¹³² JC, “El plan contra Calles”, pp. 282-283.

representativo. Desafortunadamente, este juicio es incorrecto. Él asumió el liberalismo como un intelectual de su tiempo, defendiendo dinámicas locales del poder y reproduciendo temores decimonónicos. De hecho, podemos apreciar cómo la reflexión cuestiana fue deudora de su tiempo en su apoyo a la separación desequilibrada de poderes, así como en sus ataques a la representación de las masas y a la democracia misma. Pero, vayamos por partes.

Cuesta respetó indudablemente la división clásica de poderes, consideró que de manera separada se debían ejecutar resoluciones públicas, dictar leyes y juzgar delitos. Pero, aunque aceptó estas divisiones, nunca se comprometió con una separación equilibrada entre ellas. Le otorgó en particular un papel central a la figura del ejecutivo, a tal punto que llegó a pensar que la presencia de Calles era tan importante en la vida nacional que de retirarse de la política, el régimen constitucional corría el riesgo de desaparecer de manera definitiva.¹³³

Aun con su enérgica defensa del ejecutivo, Cuesta jamás salió de los marcos constitucionales. Durante la elaboración de la Constitución del 17, los Constituyentes reforzaron la figura presidencial para generar un mando fuerte y unificado, capaz de afrontar las distintas adversidades políticas. Este recurso fue empleado desde el liberalismo decimonónico, como lo ejemplifica la defensa liberal del porfiriato. En los años que siguieron a 1867, se buscó lograr la reconciliación política entre distintos grupos liberales hasta ese entonces divididos. Personajes como Justo Sierra interpretaron la administración de Porfirio Díaz como una vía para hacerlo. Por esta

¹³³ *Cfr.* JC, “El plan contra Calles”, p. 285.

razón, aceptaron que ampliara sus funciones, a tal punto que lo volvieron el encargado de desarrollar el proyecto liberal en un contexto de paz y progreso económico.¹³⁴

Por otro lado, la relación de Cuesta con la democracia siempre fue conflictiva, de hecho osciló entre la crítica y un débil aprecio. No hay duda de que reconoció los beneficios de vivir en un sistema de gobierno democrático; pensaba que a través de éste, se podía alcanzar la estabilidad política y la paz social, ya que al basarse en el consenso ciudadano, permitía la transición pacífica del poder. Por decirlo con sus palabras:

El criterio democrático es esencialmente un criterio práctico para medir el grado en que un Estado responde al consentimiento universal, es el grado de su estabilidad. Un Estado democrático, un Estado es universalmente consentido en la medida en que puede mantenerse en condiciones de paz [...] Si la trasmisión del gobierno es pacífica, estamos prácticamente en un Estado democrático. Y la razón práctica por la cual una dictadura no es un Estado democrático, aunque pretenda estar fundada en la voluntad popular, es que en el régimen dictatorial no hay trasmisión pacífica del poder y el gobierno, por lo tanto, carece de estabilidad.¹³⁵

Sin embargo, a pesar de reconocer las bondades políticas de la democracia, también la criticó duramente. Según pensaba, la regla de la mayoría había provocado resultados francamente contraintuitivos; por ejemplo, en Italia y Alemania se había abandonado el Estado de derecho por voto mayoritario. Así pues, en algunos regímenes democráticos:

las constituciones se han visto ignoradas, violadas por la realidad; de tal modo que, aunque conservándose virtualmente en vigor las normas democráticas constitucionales, la vida política las ha desconocido con todo disimulo, poniéndose fuera de la ley. No ha podido eludirse en estos países [Alemania e Italia] la comprobación general de que el Estado que realizan está muy lejos de corresponder al Estado jurídico que pretenden sus leyes democráticas.¹³⁶

Detrás de esta crítica a las democracias modernas, Cuesta en realidad temía que las masas accedieran a la dirección del Estado. Estas reticencias sobre la representación de los grupos menos aventajados no eran nuevas en la historia del liberalismo. Desde el siglo XIX varios liberales conservadores habían pensado que la intervención de las

¹³⁴ Cfr. Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*.

¹³⁵ JC, "La crisis de la democracia", p. 417.

¹³⁶ JC, "La crisis de la democracia", p. 416. De esta manera, no se trataba de defender ciegamente la democracia, debía tener límites, ya que, en definitiva, la mayoría no podía ir en contra del sistema jurídico que regulaba las reglas del juego político.

masas no era deseable, porque conduciría inexorablemente a formar la “dictadura de las mayorías”, esto es, una clase de dominio caracterizado por la irracionalidad y la pasión, incapaz de respetar los derechos de las minorías.¹³⁷

Una de las premisas claves de este tipo de planteamientos fue la creencia de que la política estaba dividida en dos clases de hombres. Por un lado, se encontraba un grupo selecto, racional y, casi siempre, perteneciente a la clase más aventajada; por el otro, uno mayoritario, pasional e ignorante, que formaba parte de los sectores menos favorecidos de la sociedad.

Cuesta dividió también el escenario político, pero no lo hizo partiendo de un criterio socioeconómico, sino desde la virtud de los ciudadanos. Un civil virtuoso se caracterizaba por pertenecer a un grupo ilustrado que tenía la capacidad de pensar desinteresadamente; en contraste, el hombre vulgar no podía ir más allá de sus intereses personales y pasiones terrenales, en efecto, “solamente comprende lo que le está inmediato y que le es favorable, no lo distante y lo que lo lastima”.¹³⁸

Por esta razón, era un desacierto que el vulgo dirigiera la política nacional. Al empeñarse en impulsar sus demandas particulares e inmediatas, no podía llevar a cabo una política desinteresada, aquella fundada en el bien común de la comunidad.¹³⁹ De ahí la importancia de un mando fuerte y centralizado; pues, según pensaba Cuesta, en caso de caer la política en manos de hombres incapaces, el ejecutivo tenía la obligación de direccionarla hacia la realización de las aspiraciones más profundas de la nación.

¹³⁷ Sobre este temor en el liberalismo europeo, véase a Harold L. Laski, *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1977; para el liberalismo norteamericano, véase a Roberto Gargarella, *Crisis de la representación política*, México, Fontamara, 2002; para el caso mexicano, Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.

¹³⁸ JC, “Una política de altura”, p. 160. Que la clasificación entre hombres virtuosos y no virtuosos no dependía de criterios socioeconómicos, es claro cuando Cuesta colocó a la burguesía como un representante del vulgo. Desde su propuesta, el “acceso del vulgo a la política se ha realizado por la exaltación al poder de la burguesía, la clase ‘particular’ por excelencia”, quien al anteponer sus intereses particulares al bien común, “se apresta a la destrucción de todo Estado, de todo poder político, de todo prestigio fundado en el desinterés, en la ‘nobleza’”. (JC, “Una política de altura”, p. 161).

¹³⁹ Sobre la crítica cuestiana del acceso de las masas al poder, véase la sección 1.3.4 de este trabajo.

2.3.2. Los derechos civiles

Cuando se menciona que Cuesta fue un defensor tenaz y apasionado de la libertad de expresión, se suele tener en mente el caso de la consignación de la revista *Examen*. Y es que, a pesar de sus elementos profundamente conservadores, logró articular en el espacio público una reflexión acerca de la libertad constitutiva del arte. Esa experiencia se repitió más tarde cuando emprendió, junto con otros intelectuales, una cruzada para formar una sociedad laica fundada en la libertad de pensamiento y de cátedra. Como en otra parte de este trabajo estudió exhaustivamente este último punto,¹⁴⁰ aquí sólo comentaré cómo el cordobés abogó, desde el *affaire* de *Examen*, por una libertad fundamental en la historia del liberalismo mexicano: la libertad de expresión.

Examen fue una revista que Cuesta dirigió y editó. Si bien tuvo una escasa vida de tres meses y contó solamente con cuatro números, desde sus primeras versiones fue considerada como una de las empresas más lúcidas en la literatura mexicana.¹⁴¹ Sin embargo, a pesar de sus indiscutibles logros literarios, en su tiempo fue presa de la censura e intolerancia.

Cuesta publicó en *Examen* unos fragmentos de la novela *Cariatide*, de Salazar Mallén. Esos fragmentos provocaron fuertes críticas de periódicos conservadores como *Excelsior*; entre los más férreos censores se encontraba el periodista José Elguero. De hecho, él pidió que “la policía recoja los ejemplares de esa inmundicia revista y los consigne al Procurador de Justicia juntamente con sus responsables”.¹⁴² El malestar de

¹⁴⁰ Cfr. Las secciones 3.2 y 3.3 de este trabajo.

¹⁴¹ Cfr. Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*, p. 386.

¹⁴² Varios autores, “La consignación de ‘Examen’. Extractos de la prensa (opiniones)” en: *Examen*, núm. 3, noviembre de 1932, p. 22.

Elguero provino del lenguaje “canallesco y altisonante” utilizado en algunos fragmentos de *Cariatide*, y su argumento para pedir su consignación, del respeto a la moral pública.

Los ataques de la prensa rápidamente llegaron a tener implicaciones penales. De tal suerte que, en noviembre de 1932, el procurador consignó a Cuesta y a Salzar Mallén por “ultrajes a la moral”, y el fiscal pidió que ambos escritores fueran enviados a la prisión de Lecumberri.¹⁴³ Afortunadamente, la resolución del caso cayó en manos de un lúcido jurista que, sin nunca proponérselo, logró articular en el desarrollo de su dictamen una defensa bastante interesante de la libertad de expresión.

En efecto, la resolución del caso fue puesto en manos del juez Jesús Zavala. Antes de dictar su sentencia, él pidió, rompiendo con la costumbre en los fallos penales y civiles, las opiniones de distintos juristas e intelectuales. Su convocatoria fue bien recibida por la intelectualidad mexicana, a decir verdad, generó diversos comentarios a favor de la libertad de expresión y de la autonomía del arte.

Así pues, el licenciado Eduardo Colín sostuvo que “la expresión de un escritor no debe tener límites”. Xavier Icaza ironizó la censura literaria. El jurista Fernández McGregor defendió la autonomía del arte ante juicios morales. Siguiendo esa idea, el director de la Facultad de Jurisprudencia, Luis Chico Goerne, señaló el carácter artístico de *Cariatide* y, a partir de ahí, sostuvo que no había ningún delito que perseguir.¹⁴⁴

En su resolución final, Jesús Zavala concluyó que “la libertad por falta de méritos de los señores Jorge Cuesta y Rubén Salazar Mallén, por no hallarse comprobado el delito de ultraje a la moral pública o a las buenas costumbres, que se le

¹⁴³ Cfr. José Emilio Pacheco, “Delito y literatura. ‘Examen’ y ‘Cariatide’ (1932)” en: *Proceso*, México 27 de julio de 1981, pp. 48-49.

¹⁴⁴ Las distintas opiniones fueron recopiladas en varios autores, “La consignación de ‘Examen’ (opiniones)”, pp. 12-22.

imputa”.¹⁴⁵ Apoyándose en los planteamientos de Antonio Caso y Henri Bergson y haciendo eco de las opiniones vertidas en su convocatoria, justificó su resolución recurriendo a la libertad de expresión y a la separación entre el arte y la moral.

En relación con el arte y la moral, señaló que “la obra de arte no es moral ni inmoral, porque su esencia es el desinterés”; entonces, “Si la novela es obra de arte, no puede ser moral o inmoral”, “no puede constituir un ataque o un ultraje a la moral”. Sin embargo, a pesar de estos argumentos, el Código Penal no dejaba de prohibir los ataques en contra de la moral pública. Ante esta objeción, Zavala rescató el principio constitucional de la libertad de expresión. El Código estaba subordinado a un orden jurídico más fundamental: la Constitución, y ésta había establecido la libertad de expresión. Que era importante defender esta garantía, no había ninguna duda; en efecto, la literatura mexicana necesitaba más que nunca de “la más amplia libertad de expresión y el más cordial estímulo, para su florecimiento”.¹⁴⁶

Para Cuesta, la consignación de *Examen* significaba, más allá de un asunto de interés individual, un ataque en contra de la libertad de expresión que tenía alcances públicos, aún más, implicaba la degeneración del quehacer político.

Efectivamente “la consignación de *Examen* no significaría mucho para el mundo intelectual mexicano, si no se condenara en la efigie de *Examen* a la libertad de expresión”.¹⁴⁷ Por esta razón, de realizarse a cabalidad esta censura, la acción penal tendría un alcance más amplio que atacar solamente los intereses de una publicación de corto tiraje, “alcanzará, una vez dictada, a todos los escritores, a todos los periódicos y aun a los medios plásticos de expresión”. Entonces no se estaba ante un asunto de

¹⁴⁵ Jesús Zavala, “Sumario”, en Javier Sicilia, *Cariatide a destiempo y otros escombros*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1980, p. 147.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 140-148.

¹⁴⁷ JC, “La consignación de ‘Examen’. Comentarios breves”, p. 163.

interés individual, sino enfrente de uno de interés público, mejor aún, “un interés que rebasa al individuo y a la clase para convertirse en un interés nacional”.¹⁴⁸

Cuesta encontró, asimismo, un trasfondo político en la censura de *Examen*. Como algunos colaboradores de la revista eran empleados de la Secretaría de Educación,¹⁴⁹ pensó que la censura tenía como objetivo atacar al Secretario de Educación, Narciso Bassols.¹⁵⁰ Al emplear la censura como un medio para alcanzar metas políticas, el cordobés temió que la política mexicana iniciara un peligroso proceso de degeneración, donde “la mojigatería, la incultura y el más mediocre periodismo han ascendido a la categoría de influencias políticas”.¹⁵¹

Esta corrupción estaba fundada en “una conciencia ‘reaccionaria’ que no tolera al espíritu ninguna originalidad en ningún orden”. Para Cuesta era necesario separar a la política de tendencias de este tipo, porque, de no hacerlo a tiempo, sin ningún problema “se podrá exigir más tarde el enjuiciamiento de cualquiera libertad política, de cualquiera creación revolucionaria”. Naturalmente, esta defensa denodada de la censura intelectual, iba en contra del proyecto posrevolucionario; no por nada una “voluntad original y libre [...] fue la obra del poder político revolucionario”.¹⁵²

2.3.3. La soberanía nacional y el laicismo

Si bien la soberanía nacional y el laicismo fueron dos proyectos distintos entre sí, pues la lucha por forjar un Estado y una nación soberana antecedió históricamente a la

¹⁴⁸ *Ídem*.

¹⁴⁹ José Emilio Pacheco, *op., cit.*, p. 48.

¹⁵⁰ JC, “El arte y la decencia del periodista Elguero”, p. 168.

¹⁵¹ JC, “La política de la moral”, p. 156.

¹⁵² JC, “La política de la moral”, pp. 156-157.

formación del programa liberal de crear una sociedad laica, para Cuesta ambas empresas estaban íntimamente relacionadas, ya que compartían un mismo anhelo: fundar la política en el bien común de la comunidad y no sobre intereses particulares.

Así como la Constitución de Apatzingán concibió la soberanía del Estado como la formación de un gobierno que no defendía intereses locales o foráneos, Cuesta concibió una nación soberana como una comunidad independiente de cualquier fin particular. Los fines particulares comprendían desde intereses personales o utilitarios, hasta tendencias de pensamiento y programas políticos. Así pues, la nación debía estar fincada únicamente sobre intereses desinteresados y objetivos generales.

Por su parte, el laicismo también comprendía una defensa del bien común. Cuesta pensaba que, de hecho, el concepto del laicismo implicaba la “conciencia positiva de que la cultura y su contenido, es decir, la ciencia, la técnica, las artes, el idioma y todos los instrumentos de producción, pertenecen de un modo radical a la sociedad y no [...] a una clase clerical o capitalista”.¹⁵³ De esta manera, el laicismo implicaba la formación de una sociedad independiente de intereses individuales.¹⁵⁴

Así pues, tanto la idea del laicismo como la noción de la soberanía nacional compartían, por lo menos en la interpretación cuestiana, una defensa abierta y franca del *summum bonum* ciceroniano: el bien común. A decir verdad, Cuesta pensaba que las acciones políticas solamente debían buscar alcanzar esta clase de bien. Deseo cerrar esta sección sosteniendo que, al afirmar algo así, el cordobés comprometió, quizá sin nunca percatarse de ello, los alcances de su liberalismo político.

Sería un error considerar que Cuesta defendió la doctrina liberal en su conjunto, puesto que no siempre se comprometió con la postura que el liberalismo ha defendido

¹⁵³ JC, “Crítica de la reforma del Artículo Tercero”, p. 298.

¹⁵⁴ Sobre esto, véase las secciones 1.3.4, 3.2 y 3.3 de este trabajo.

de las funciones de la esfera económica, política e ideológica.¹⁵⁵ Si bien defendió con ahínco libertades como la libertad de expresión, de pensamiento y de cátedra, también censuró la manifestación de ideas religiosas en el espacio público, frenando de esta manera el ideal liberal de formar una esfera ideológica donde los individuos pudieran comerciar libremente con sus ideas.¹⁵⁶ Por otro lado, fue bastante reticente acerca de crear una economía libre de la influencia del Estado, de hecho consideraba que la esfera económica no tenía por qué caer bajo el dominio exclusivo de los particulares.¹⁵⁷ A esta serie de distanciamientos y reticencias, se sumó su ataque a unas de las tesis básicas del liberalismo político: la sociedad esta integrada por individuos y el Estado debe representar sus intereses.¹⁵⁸

El liberalismo se ha caracterizado históricamente por abandonar una visión organicista de la sociedad y asumir una postura individualista.

Mientras el organicismo considera al Estado como un cuerpo en grande compuesto por partes que concurren cada una de acuerdo con su propio sentido y en relación de interdependencia con todas las demás, para la vida del todo, y por tanto no concede ninguna autonomía a los individuos *uti singuli*, el individualismo considera al Estado como un conjunto de individuos, como el resultado de su actividad y de las aspiraciones que establecen entre ellos.¹⁵⁹

Así pues, mientras el organicismo acepta que el bien del colectivo debe imperar sobre los particulares, el liberalismo afirma que el Estado fue diseñado para proteger los intereses de los individuos. La primera postura forma parte de una concepción clásica de la política, representada por la propuesta aristotélica; la segunda, en cambio, de una

¹⁵⁵ Sobre los distintos niveles que conforman al liberalismo, véase a Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Turín, Einaudi, 1984, pp. 113 ss, y a Russell Hardin, *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁵⁶ Sobre esto véase la sección 3.4 de este trabajo.

¹⁵⁷ Cfr. JC, “La intervención del Estado”, pp. 425-428.

¹⁵⁸ Cfr. Paulette Dieterlen, “Liberalismo y democracia” en: *Ensayos sobre justicia distributiva*, México, Fontamara, 2001, pp. 92-93.

¹⁵⁹ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2010, p. 49.

visión moderna, defendida por filósofos como Thomas Hobbes. En este sentido, Cuesta conservó una visión clásica de la política que, como deseo sostener a continuación, entró en conflicto con su postura liberal.

El cordobés en más de una ocasión sobrepuso el bien del colectivo sobre el bien de los individuos.¹⁶⁰ Efectivamente, criticó el acceso de las masas al poder, porque pensaba que eran incapaces de respetar los intereses de la nación; por otro lado, atacó a distintas posturas ideológicas cuando consideró que iban en contra de las aspiraciones nacionales. Fuera uno o el otro caso, sacrificó los derechos civiles y políticos de algunos civiles en aras del bien de la nación. Cuesta pensaba que no todas las corrientes ideológicas podían expresarse libremente en el espacio público y que, según hemos visto, no era deseable que todos los ciudadanos accedieran a la dirección del Estado o representaran sus demandas en él. Quizá este sea el punto más álgido de los límites del liberalismo político de Cuesta. Por ejemplo, llegó a sostener que al sacrificar el interés público por el interés privado y por promover la felicidad individual sobre la colectiva, el liberalismo era una corriente irracionalista próxima a programas políticos como el comunismo o el fascismo. Por decirlo con sus palabras:

si se estima que este individualismo de la doctrina liberal se propone sacrificar el interés público al interés privado, o encomendar al Estado, como objeto de su existencia, la realización de la felicidad privada, no está muy lejos de reconocer en la “intervención del Estado” que conciben las doctrinas irracionalistas, y en estas mismas doctrinas, el anhelo de la doctrina liberal; no se está muy lejos de ver en la doctrina comunista, que hace desaparecer al Estado en el porvenir de una sociedad sin clases, y en la doctrina fascista, que eleva las satisfacciones individuales a la categoría de satisfacciones públicas, no sólo una prolongación, sino una exaltación y una exageración del liberalismo.¹⁶¹

¹⁶⁰ Para un desarrollo más amplio de estos planteamientos, véase las secciones 1.3.4 y 3.4 de este trabajo.

¹⁶¹ JC, “La intervención del Estado”, p. 427.

3. Del laicismo o de la formación de un lenguaje político

En este capítulo me propongo analizar la lectura que Cuesta realizó del laicismo. En especial, me interesa argumentar que él formó parte de una comunidad dialógica donde, a través de distintos actos de habla, el problema de formar una sociedad laica fue reformulado públicamente. Por comunidad dialógica entiendo la relación discursiva que entablan los individuos alrededor de un tema común, lo cual genera que compartan un lenguaje y ciertas creencias. Por su parte, manejo la noción de lo público de dos maneras: lo que está a la vista de todos y aquello que es de interés general.¹⁶²

Me explico. Tanto en 1933 como en 1934 se propuso que la educación impartida por el Estado fuera socialista. La iniciativa buscó tener un carácter constitucional con la reforma del artículo tercero -el cual aún regula la educación pública-. Varios liberales interpretaron esta empresa como un atentado en contra de la esfera ideológica, esto es, el espacio donde los individuos comercian con sus ideas. Por eso, no debe extrañarnos que la propuesta rápidamente formara una controversia, la cual fue de escala nacional y se desarrolló principalmente en las páginas de opinión de periódicos como *El Universal*, *Excélsior* y *El Nacional*.

De esta manera, los diarios terminaron por convertirse en el *locus* de una comunidad dialógica. Este espacio fue público en dos sentidos. Por un lado, el problema que se abordó fue de interés colectivo; por el otro, se desplegó a la vista de todos. Los diarios se convirtieron así en un escenario semejante al ágora clásica. En sus páginas ciudadanos libres utilizaron su razón a la luz del día para abordar temas comunes e

¹⁶² Sobre los distintos sentidos de lo público, véase Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, 2005, pp. 28-30.

hicieron de la palabra su instrumento político por excelencia.¹⁶³ Sin embargo, este espacio tuvo un carácter eminentemente privado. Tanto sus actores como sus espectadores pertenecían a grupos letrados, por esta razón, si bien todos tenían potencialmente acceso dicho espacio, de hecho sólo algunos podían hacerlo.

La intervención pública en los diarios fue de vital importancia para la vida política del país, pues ahí se redefinieron algunos términos claves de la política nacional. De manera particular, se desplazó el problema del laicismo de un dominio religioso a un espacio que abarcó la esfera ideológica en su conjunto. Aunque este desplazamiento ciertamente no era nuevo, las controversias acerca de la educación socialista lo realizaron a una escala pública. Por eso, no debe causarnos sorpresa que después de estas discusiones, el lenguaje político no volviera a ser el mismo.

Sin nunca proponérselo, Cuesta formó parte de aquella comunidad. Y eso explica por qué varias de sus ideas se nutrieron del dinamismo generado en ella. Evidentemente, esta afirmación contrasta con una interpretación bastante difundida en la tradición hermenéutica que se ha generado alrededor de su obra. Sin la suficiente reflexión crítica, varios exégetas han considerado que sus ideas fueron profundamente originales. Sin embargo, al observarlo inserto en su comunidad dialógica, esta imagen se diluye y surge la de un personaje que habló con el lenguaje de su tiempo y enfrentó problemas como sus contemporáneos.¹⁶⁴

Ahora bien, la estrategia para realizar el presente capítulo es la siguiente. En un primero momento, describiré el problema del laicismo en su formulación decimonónica,

¹⁶³ Sobre el modelo clásico de hacer política y su relación con el espacio público, véase Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of the public/private distinction" en: Jeff Weintraub y Krishan Kumar, editores, *Public and private in thought and practice: perspectives on a grand dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 1-42.

¹⁶⁴ Luis Cardoza y Aragón, *El río. Novelas de caballería*, México: FCE, 1986, p. 392, Adolfo Castañón, *op. cit.*, pp. 125-128, Augusto Isla, "Introducción", p. 11.

en particular, la que se desarrolló durante la *Reforma*. Después analizaré el debate de 1933; en esta sección me interesará plantear la reformulación del problema de crear una sociedad laica y los cambios semánticos de la noción del laicismo. Posteriormente, describiré cómo esos cambios fueron puestos a prueba en los debates de 1934 y la manera en que los liberales enfrentaron esa situación, en especial, cómo Cuesta articuló el problema del laicismo para frenar la propuesta de implantar una educación socialista. Por último, comentaré algunas tensiones que encuentro en el proyecto liberal de formar una sociedad laica según lo formularon los liberales del 33 y del 34.

3.1. El problema del laicismo decimonónico

A lo largo de sus reflexiones políticas, Jorge Cuesta tuvo presente los cambios ocurridos en México durante la segunda mitad del siglo XIX. En particular, recordaba con emoción el periodo que logró imponerse en 1860 después de una cruenta guerra civil: la *Reforma*. De hecho, pensaba que la Constitución de 1917 continuaba una de las empresas más importantes que los liberales habían realizado durante el conflicto armado: separar las funciones eclesiásticas de las civiles. Por eso estimó la carta constitucional tanto como la *Reforma* misma.¹⁶⁵ Pero, sin duda, la relación de Cuesta con este periodo histórico no solamente fue emotiva; influyó en su interpretación del problema del laicismo y, de manera más general, marcó varias de sus ideas políticas.¹⁶⁶

En el siglo XIX la formación de una sociedad laica se planteó básicamente como la separación del Estado de la Iglesia, así como la formación de una nueva cultura

¹⁶⁵ JC, “Crisis de la Revolución”, pp. 253-254.

¹⁶⁶ Véase el segundo capítulo de este trabajo.

política, esto es, la creación de un espacio público laico, formado por un sistema de creencias y de valores, ceremonias y símbolos, seculares. Así pues, los liberales se propusieron que los lugares abiertos a la vista de todos y los asuntos de interés general dejaran sus amarras eclesiásticas y pasaran a un dominio secular.

De hecho, una parte fundamental del proceso de formación del Estado mexicano fue la división del poder político del clero. No era para menos. A lo largo de la historia independiente de México, la Iglesia había sido uno de los principales obstáculos en la consolidación del poder del Estado, pues había ejercido una gran influencia tanto en la esfera económica como en la política e ideológica.

Esta fuerte presencia era una herencia novohispana. En la Nueva España la sociedad estaba articulada por corporaciones civiles y eclesiásticas. Esta organización se rescató en los primeros años del México independiente. Siguiendo los lineamientos de la Constitución de Cádiz, la Constitución mexicana de 1824 reconoció las diputaciones provinciales como gobiernos locales. Las provincias, encabezadas por sus respectivas diputaciones, fueron consideradas como cuerpos políticos autónomos. De esta manera, la nueva república reforzó una organización social altamente corporativizada.¹⁶⁷

Al quedar desperdigado en distintas coportaciones, la sombra del *ancién regime* le impidió al Estado fortalecer su poder. En más de una ocasión, los liberales enfrentaron este problema político. Luis Mora realizó los primeros intentos cuando emprendió un ataque contra el clero,¹⁶⁸ sin embargo, su empresa sólo adquirió carácter jurídico y una fuerte aplicación social durante la *Reforma*.

¹⁶⁷ Véase, Annick Lempérière, “De la república corporativa a la nación moderna” en: Antonio Annio y Francois-Xavier Guerra, editores, *Inventando la nación*, México, FCE, 2003, pp. 316-346.

¹⁶⁸ Véase a Charles Hale, *El liberalismo en la época de Mora*.

En este periodo se promulgaron la *Ley Juárez* (1855) y la *Ley Lerdo* (1856). Mientras la primera buscó secularizar el ordenamiento jurídico, la segunda se propuso desamortizar los bienes de todas las corporaciones. En ambos casos se atacó directamente a la Iglesia. A través de la *Ley Juárez*, la institución perdió sus fueros públicos y su injerencia en asuntos civiles; por su parte, cuando se aplicó la *Ley Lerdo*, su poder económico se redujo profundamente.¹⁶⁹

Durante la *Reforma* se promulgó también la Constitución de 1857. En la carta constitucional los liberales promovieron el modelo de una sociedad individual y neutral ideológicamente. Efectivamente, la Constitución asignó derechos a individuos, no a corporaciones y, por primera vez en la historia nacional, se abstuvo de proclamar una religión oficial.

Sin duda, con estas medidas jurídicas los liberales avanzaron en el proceso de separar el clero del poder civil. A través de esta transformación, no solamente lograron fortalecer el poder del Estado, sino también se plantearon el reto de formar una cultura política laica, en particular, una nueva concepción de la ciudadanía.¹⁷⁰

Este reto lo asumieron durante los debates del Congreso constituyente de 1856 y 1857. A través de la Constitución de 1857, los liberales buscaron tanto el perfeccionamiento moral como la ilustración de los ciudadanos.¹⁷¹ Según el *Dictamen de la comisión* encargada de elaborar el proyecto constitucional, el “gobierno se

¹⁶⁹ Sobre las *Leyes de Reforma*, véase, Brian R. Hamnett, *Juárez*, Londres y Nueva York, Longman, 1994.

¹⁷⁰ Faviola Rivera Castro, "El proyecto de secularización y el legado del liberalismo en México" en: *Revista internacional de filosofía política*, núm. 32, diciembre de 2008, pp. 37-46; Brian R. Hamnett, "La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867" en: Antonio Annino y Raymond Buve, coordinadores, *El liberalismo en México*, México, Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos, 1993, p. 116, y Brian R. Hamnett, *Juárez*, pp. 110-111.

¹⁷¹ Kant caracterizó la ilustración de la sociedad como “*la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin guía de otro”. Para emprender un proceso de ilustración, el filósofo pensó que: “no se requiere más que una cosa [...] *libertad* de hacer *uso público* de la razón íntegramente”. (Emmanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2006, p. 25 y p. 28, las cursivas son del autor).

instituye para el bien de la sociedad y para su mejora y perfección, tanto en la parte moral como en la parte física”.¹⁷² Asimismo, la Comisión consideró que por medio de la ilustración ciudadana, se podían guiar las decisiones del gobierno; en particular, pensó que el Estado tenía que apelar “á la razón y la conciencia pública” para conocer el sistema moral que debía imponerle a los civiles. De ahí la importancia de fomentar “la libertad de discusión, la libertad de imprenta, el sufragio universal”, pues, a través de esas libertades, “se expresa y manifiesta la razón y la voluntad de todos”.¹⁷³

Si bien la Constitución de 1857 realizó logros importantes en la secularización del espacio público,¹⁷⁴ fue rechazada la iniciativa de ley a favor de la tolerancia religiosa. Conservadores como el diputado Castañeda defendieron que no se podía aceptar la libertad de cultos, porque “rompe la unidad religiosa bajo la que desean vivir los mexicanos”.¹⁷⁵ Por su parte, las intervenciones de los liberales que buscaron apoyar la libertad de conciencia estuvieron integradas por tres clases de argumentos: el rescate de la tolerancia, la crítica del oscurantismo religioso y la defensa del laicismo.

El diputado Mata sostuvo que, al pertenecer a la esfera privada las relaciones del individuo con la divinidad, “ninguna ley ni ninguna autoridad puede tener derecho a prohibir a ningún hombre los actos que tienden a adorar a Dios del modo que su conciencia le dicta”.¹⁷⁶ Por su parte, Ponciano Arriaga señaló que la tolerancia religiosa

¹⁷² “Proyecto de Constitución. Dictamen de la comisión” en: Felipe Tena Ramírez, compilador, *Leyes fundamentales de México, 1808-2005*, México, Porrúa, 2008, p. 541. Firmaron el proyecto con conformidad Ponciano Arriaga, Mariano Yáñez y León Guzmán.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ En la Constitución del 57 se prohibieron los juicios por tribunales especiales y los fueros que no estuvieran fijados por la ley; no se permitió a las corporaciones eclesíásticas adquirir bienes raíces que no estuvieran destinados directamente al culto; se señaló que la autoridad civil no intervendría en el cumplimiento de votos monásticos; se decretó la libertad de pensamiento y expresión, así como la libertad de educación y de imprenta. Véase, artículo 3º, 5º, 7º, 13 y 27, “Constitución de 1857” en: Felipe Tena Ramírez, *op. cit.*, pp. 607-608 y p. 610.

¹⁷⁵ Francisco Zarco, *Crónica del congreso extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, COLMEX, 1957, pp. 320-321.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 325.

era importante pues así se impediría la intervención de la iglesia en asuntos civiles;¹⁷⁷ por otro lado, afirmó que la influencia de la iglesia había sido perjudicial para los mexicanos, ya que, en plena época ilustrada, estaban en el oscurantismo.¹⁷⁸

Aunque la propuesta de ley a favor de la tolerancia de cultos fue rechazada, los liberales lograron avances importantes en la secularización del Estado gracias a la incorporación de la libertad de cátedra. La escuela había sido la institución que le había permitido al clero tener una fuerte influencia en la esfera ideológica. De ahí que un medio para limitar su poder en el ámbito público fuera quitándole el control de la educación. En gran medida uno de los objetivos de los constituyentes fue lograr este objetivo a nivel constitucional. En efecto, a través de la libertad de enseñanza, se le permitió al Estado regular el funcionamiento de la educación y se les otorgó a los particulares la facultad de poner colegios con planes de estudio seculares.¹⁷⁹

Sin embargo, los liberales no sólo pensaron la libertad de enseñanza como una manera de atacar el poder del clero en la esfera ideológica, sino también como una forma de alcanzar el perfeccionamiento de los ciudadanos. En su discurso para fundar el artículo tercero, el diputado Soto señaló que “Las sociedades caminan impulsadas por el espíritu del siglo en que viven y el nuestro, siendo todo de luz, no se contenta ya con exigir del legislador la seguridad y conservación del ciudadano. Avanza un poco más y quiere también su perfeccionamiento”.¹⁸⁰ En particular los civiles anhelaban desarrollar,

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 909.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 907-908.

¹⁷⁹ El artículo tercero señaló que: “La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se debe cumplir”. (“Constitución de 1857” en: Felipe Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 607).

¹⁸⁰ Francisco Zarco, *op. cit.*, p. 461.

sostuvo Soto, sus facultades intelectivas. De ahí la importancia de garantizarles una enseñanza alumbrada por las luces de la razón y libre de cualquier oscurantismo.¹⁸¹

La ilustración ciudadana planteó así una manera particular de entender la libertad individual. Ésta no se concibió como libertad de elección, sino como liberación de “todas las tutelas injustas” que la Iglesia le había impuesto a los ciudadanos. Así pues, el diputado Soto cerró su intervención en el Congreso con estas solemnes palabras: “Si la tiranía pasada procuró segar las fuentes de la ilustración cerrando los colegios y las academias de jurisprudencia [...] a nosotros nos toca decretar la libertad de enseñanza para difundir la luz en los entendimientos [...]”.¹⁸²

De esta forma, los liberales lograron impulsar un proyecto de ilustración civil que estuvo articulado tanto por una concepción sustantiva del ciudadano como por una idea de la libertad individual. El ideal del ciudadano rescató la figura de un hombre ilustrado capaz de emplear públicamente su razón para iluminar las decisiones de la clase gobernante, y la libertad civil fue entendida como liberación de ideas oscurantistas.

Aunque el problema del laicismo se planteó, durante la segunda mitad del siglo XIX, como la secularización de las funciones civiles y como la formación de una nueva cultura política, en la primera década del siglo XX hubo un cambio en su formulación.

En el artículo “La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el ‘bonete negro’ y el ‘bonete rojo’”, Horacio Barreda se propuso responder a una serie de críticas

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 465.

¹⁸² *Ibid.*, p. 468.

esgrimidas en contra de la educación positivista que su padre, Gabino Barreda, había impulsado y consolidado en las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP).¹⁸³

Según Barreda, tanto los liberales radicales como los clérigos defendían que la educación positiva no era laica. Al desarrollar este argumento ellos modificaron el sentido del laicismo, pues lo asociaron con la neutralidad ideológica.¹⁸⁴ Esta neutralidad consistía en la ausencia de una ideología dominante en el espacio público. De esta manera, aunque el modelo de una sociedad laica aún residía en consolidar un poder civil secular, también se asoció con la formación una escuela libre de tendencias ideológicas que tuvieran la capacidad de imponerse públicamente sobre todas las demás.

La defensa de esta lectura del laicismo se apoyó en la libertad de conciencia. Los liberales radicales sostuvieron que todos los civiles tenían la libertad de creer en lo que quisieran. En consecuencia, nadie tenía el derecho de uniformar la enseñanza bajo un credo en particular. Por esta razón, el laicismo y la libertad de conciencia estaban fuertemente relacionados, pues la única manera de garantizar el ejercicio de esa libertad era dentro de los marcos de una educación laica.¹⁸⁵

La respuesta de Barreda a las críticas dirigidas hacia la educación positivista consistió en especificar el dominio de la libertad de conciencia. Si bien los individuos tenían derecho a reclamar esa libertad en el espacio privado, eso no era posible en la esfera pública, pues ahí debía difundirse un conocimiento objetivo. En caso de negar esto, se debería aceptar que la sociedad viviera entre errores y absurdos.¹⁸⁶ De hecho,

¹⁸³ Horacio Barreda, “La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el ‘bonete negro’ y el ‘bonete rojo’. Cartas a un amigo. Carta primera. ¿La Enseñanza Preparatoria es, en verdad, una enseñanza sectaria?” en: *Revista Positiva*, núm. 112, tomo IX, 10 de septiembre de 1909, pp. 393-417. Para una reconstrucción general de la postura defendida por Horacio Barreda, véase Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México: FCE, 1993.

¹⁸⁴ Horacio Barreda, *op., cit.*, p. 397.

¹⁸⁵ *Ídem.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 402.

Barreda creía que la neutralidad ideológica tenía que mantenerse cuando las creencias recurrían a una justificación controvertible; en cambio, si estaban verificadas objetivamente, podían imponerse como un sistema fijo de conocimientos.¹⁸⁷

Barreda pensaba que el conocimiento objetivo era el que la ciencia proporcionaba y que, precisamente, una de las principales tareas de la educación positiva había consistido en transmitirlo y difundirlo en las aulas. Dio así por terminada la discusión con los liberales radicales y los clérigos. Efectivamente, la educación positivista no era sectaria, porque brindaba un conocimiento que nadie se atrevería a rechazar so pena de sostener una postura francamente absurda.

Más allá de la resolución de Barreda, lo importante aquí es el cambio que podemos apreciar en la problemática del laicismo. Por un lado, la formación de una sociedad laica no sólo consistió en separar las funciones civiles de las eclesiásticas, sino también en garantizar la autonomía de la esfera ideológica. Por otra parte, la respuesta de Barreda rescató una fuerte intuición de los liberales del 57: la educación que debía servir para la ilustración civil era de corte científicista.¹⁸⁸

Ambos planteamientos fueron rescatados en la primera mitad del siglo XX. En espacial, durante la década de los treinta se asoció el laicismo con la neutralidad ideológica del Estado y se sostuvo que una doctrina con fundamentos controvertibles no podía imponerse en el espacio público. Sin embargo, para comprender a cabalidad estos desplazamientos de la problemática del laicismo, es necesario estudiar con cierto detalle algunos debates que ocurrieron en México en los primeros años de los treinta.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 411-412.

¹⁸⁸ El Señor Soto proclamó estas palabras en las sesiones del Congreso Constituyente: “¡Mirad, señores, cuántos nuevos caminos se abrirán desde luego en el inmenso campo de la ciencia! ¡Cuántos jóvenes pobres se aprovecharán de esta libertad! ¡Cuánta economía para las familias! [...]. Cuánta ilustración para la república multiplicando los planteles científicos en todas partes!”. (Francisco Zarco, *op. cit.*, p. 465).

3.2. El problema del laicismo en los debates de 1933

En el verano de 1933, en el aula “Justo Sierra” de la Escuela Nacional Preparatoria, se inauguró el primer Congreso de Universitarios Mexicanos. En dicho evento asistió el Presidente de la República, Abelardo Rodríguez, y el rector de la Universidad Nacional, Roberto Medellín. En la reunión de inauguración el rector sostuvo que una de las principales tareas de la educación universitaria consistía en dar cara “a la realidad social donde vivimos”.¹⁸⁹ De esta manera, planteó uno de los temas más discutidos en el Congreso: la función social de la educación universitaria.¹⁹⁰

El debate se formuló en la prensa con estos términos: “La Universidad Mexicana debe ser únicamente laboratorio de alta cultura o debe tomar parte en la revolución social que conmueve nuestro tiempo”.¹⁹¹ La alta cultura se asoció con una labor sin ningún interés en incidir en problemas sociales, políticos o económicos; la revolución “social de nuestro tiempo” consistía, por su parte, en resolver los problemas nacionales.

Nunca fue claro el contenido de esos problemas. Mientras unos pensaban que incluían el desarrollo económico del país, otros la formación de una sociedad justa.¹⁹²

Lo cierto es que cada interpretación le asignó a la Universidad distintas tareas. En el

¹⁸⁹ “Primer congreso universitario inaugurado anoche con asistencia del ejecutivo” en: *Excélsior*, viernes 8 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 3. El rector regresó sobre este tema y afirmó que la “Rectoría considera que el punto relativo a la orientación ideológica de la Universidad es de suma trascendencia para la vida de nuestro instituto y que debe ser discutido como el coronamiento de la verdadera reforma universitaria”. (“Orientación social de la Universidad” en: *El Nacional*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 2).

¹⁹⁰ Sobre los debates acerca de la educación socialista, véase a Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*, México, COLMEX, 1975, pp. 160-182, Susana Quintanilla, “El debate intelectual acerca de la educación socialista”, en: Susana Quintanilla y Mary Kay Vaughan, compiladoras, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, FCE, 2001, pp. 47- 75, Carlos Ornelas, *Sistema educativo mexicano*, México, CIDE/NF/FCE, 2006, pp. 95-126.

¹⁹¹ “La Universidad debe tener injerencia en la revolución social” en: *Excélsior*, lunes 11 de septiembre de 1933, p. 1.

¹⁹² *Ibid.*, p. 2, “Primer congreso universitario inaugurado anoche con asistencia del ejecutivo”, p. 3, “Inicia sus trabajos el primer Congreso Nal. de los Universitarios” en: *Excélsior*, sábado 9 de septiembre de 1933, p. 10.

primer caso, ella debía impulsar la técnica para aumentar el crecimiento económico; en el segundo, promover los intereses de los grupos menos favorecidos. Desarrollando esta última propuesta, el Congreso cerró sus sesiones afirmando que la educación superior y media superior sería socialista.¹⁹³ Vicente Lombardo Toledano defendió que en particular tendría una orientación marxista.¹⁹⁴ La razón era simple: tanto el socialismo como el marxismo eran considerados las únicas corrientes ideológicas que realmente luchaban por mejorar la situación de los grupos menos aventajados.

La resolución del Congreso generó rápidamente un debate entre socialistas y liberales.¹⁹⁵ Los primeros pusieron el acento en los compromisos sociales de la educación, y los segundos, en la libertad de pensamiento y de cátedra. Sin embargo, más allá de los énfasis, ambas partes aceptaron que la educación tenía una función social. Efectivamente, el “más ilustre vocero de la libertad de pensamiento en la Universidad Autónoma”¹⁹⁶, Antonio Caso, sostuvo que la Universidad “tendrá el deber esencial de realizar su obra humana, ayudando a las clases proletarias del país en su obra de exaltación dentro de los postulados de la justicia”.¹⁹⁷ El punto de discusión consistió realmente en que los socialistas defendieron que para cumplir con sus

¹⁹³ “Francamente socialista será la orientación de la Universidad” en: *El Nacional*, viernes 15 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 2. En su dictamen final, el Congreso señaló que la Universidad tenía que contribuir a la sustitución del régimen capitalista por un sistema que sociabilizara los medios de producción, pero también seguir la interpretación histórica del marxismo, dar preferencia a los fenómenos económicos y emplear una explicación naturalista del mundo (véase, “Posición ideológica de la Universidad y programa de labores” en: *Excelsior*, miércoles 13 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 9, “Ambiente para el marxismo en el Congreso” en: *Excelsior*, viernes 15 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 9, y “El debate sobre la ideología revolucionaria” en: *El Nacional*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3).

¹⁹⁴ “La ideología dentro de la Universidad” en *Excelsior*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 1.

¹⁹⁵ Nunca existió un consenso acerca de si la educación universitaria debía ser socialista o marxista. El rector Medellín pensó que era un exceso hablar de una Universidad marxista y por eso prefirió, como muchos, el término socialismo. Incluso Lombardo Toledano, el mayor defensor del marxismo en las sesiones del Congreso, fue oscuro cuando expresó públicamente su postura (Véase, Vicente Lombardo Toledano, “Bases de la reforma universitaria” en: *El Universal*, miércoles 20 de septiembre de 1933, p. 3). Desde ahora utilizaré preferentemente el término socialismo, pues fue el que más emplearon los distintos comentaristas, cuando éstos hablen expresamente de marxismo, emplearé este último término.

¹⁹⁶ “La derrota del marxismo” en: *Excelsior*, jueves 5 de octubre de 1933, p. 5.

¹⁹⁷ “Ambiente para el marxismo en la Universidad”, p. 1. Como señaló el liberal Manuel Gómez Morín, “Todos estamos de acuerdo en que la Universidad sirva para hacer hombres y no sólo profesionales; que sirva para preparar un mundo mejor [...]”. (Manuel Gómez Morín, “Bases de la Reforma Universitaria” en: *El Universal*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3).

compromisos sociales, la Universidad debía regularse con los principios de la doctrina socialista; naturalmente, los liberales nunca estuvieron de acuerdo con esta medida.

El debate acerca de la educación socialista se volvió rápidamente en un asunto de interés nacional. No era para menos, tanto liberales como socialistas lograron tocar fibras sensibles de la sociedad mexicana.

A principios de la década de los treinta el gobierno elaboró, a través del PNR, un “programa de acción social” que pretendió abordar demandas obreras y campesinas.¹⁹⁸ Esa propuesta de trabajo más tarde se convirtió en un proyecto de reconstrucción nacional, que se propuso atender los ideales sociales del movimiento de la Revolución Mexicana, entre los que se encontraban la defensa de los derechos laborales y la reforma agraria. La iniciativa de una educación socialista se presentó como parte de ese programa. En gran medida, eso le brindó legitimidad dentro de un sector de la intelectualidad que la interpretó como un avance en la creación de una sociedad justa. Por ejemplo, para el periodista y escritor Xavier Icaza, “el pecado más grande de nuestro régimen actual” había sido fomentar una educación alejada del ideal de crear una sociedad basada en la justicia social; por eso, era importante impulsar un modelo educativo de corte socialista, pues éste permitiría crear hombres comprometidos con la resolución de los problemas sociales que aquejaban al país.¹⁹⁹

Por otro lado, otra parte de la intelectualidad mexicana, dirigida por el filósofo Antonio Caso, estaba comprometida tanto con la libertad de pensamiento y de cátedra como con una cultura independiente de fines utilitarios. La defensa de esas libertades fincaba sus raíces en proclamas históricas del liberalismo. Así, durante la segunda mitad

¹⁹⁸ Véase a Luis Javier Garrido, *op. cit.*, pp. 119-120.

¹⁹⁹ Xavier Icaza, “El problema de la Universidad” en: *El Universal*, jueves 28 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.

del siglo XIX, la libertad de enseñanza fue considerada, según hemos visto, un componente indispensable en la formación de una política secular. Por otro lado, la idea de una cultura autónoma formó parte de una renovación cultural que el país había experimentado durante la Revolución Mexicana. Antonio Caso fue un miembro notable de una generación que trató de romper con el modelo positivista imperante en la ENP: el Ateneo de la Juventud. Caso defendió en particular dos planteamientos a contracorriente del positivismo: la libertad en la investigación científica y el desinterés de los bienes culturales; ambos distanciamientos buscaban marcar la independencia de la esfera ideológica de fines utilitarios, fueran éstos económicos o políticos.²⁰⁰

Durante sus distintas intervenciones en el debate, Cuesta abordó de manera central el problema de la autonomía universitaria.²⁰¹ No fue gratuito. Ante la resolución del Congreso, la prioridad de los intelectuales liberales fue frenar la iniciativa de imponer una educación socialista en la Universidad Nacional. Por esta razón, dirigieron el rumbo de sus intervenciones a garantizar la independencia ideológica de la institución. En efecto, los argumentos que esgrimieron buscaron frenar que el socialismo se impusiera de manera hegemónica en las aulas universitarias.²⁰²

En particular, Antonio Caso defendió la autonomía de la Universidad con tres argumentos. Para empezar, sostuvo que la función principal de la institución consistía en producir y difundir distintos conocimientos. Por otro lado, argumentó que diversas

²⁰⁰ Sobre la separación de Antonio Caso de las tesis positivistas, véase Mario Magallón Anaya, “Antonio Caso (1883-1946): filósofo mexicano universal” en: *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, 2010, pp. 91-130.

²⁰¹ Cuesta ingresó con estos cuatro artículos en la polémica del 33: “La política en la Universidad” (21 de septiembre de 1933), “El comunismo en la escuela primaria” (30 de septiembre de 1933), “Una nueva política clerical” (9 de octubre de 1933) y “La autonomía de la Universidad” (25 de octubre de 1933).

²⁰² Si bien varios liberales mencionaron, buscando atacar la propuesta de introducir el socialismo como doctrina hegemónica, que Emilio Portes Gil le había otorgado a la Universidad Nacional su autonomía en 1929, cuando el presidente interino realizó esa concesión, “autonomía” no implicaba independencia ideológica sino capacidad de autogobierno (véase, Carlos Monsiváis, “Cuatro versiones de la autonomía universitaria” en: *Letras Libres*, noviembre, año VI, núm. 7, pp. 47-52). De ahí que, en los debates pedagógicos del 33, no sólo se desplazara el sentido de la idea de laicismo sino también el de autonomía.

doctrinas habían demostrado ser falibles y que, por eso, no podía imponerse una sobre todas las demás. Finalmente, consideró que, como los maestros gozaban de libertad de transmitir sus pensamientos, deberían poder enseñarlos libremente en las aulas.²⁰³

Varios intelectuales siguieron muy de cerca la argumentación de Caso. Miguel Ángel Ceballos, profesor de filosofía en la ENP, señaló que cuando se trataba de transmitir tesis controvertibles, el profesor debía hacer uso de la libertad de cátedra, pues su trabajo consistía en difundir las diversas posturas que existían.²⁰⁴ De un modo más parco, el director de la Facultad de Jurisprudencia, Rudolfo Brito Foucher, afirmó que “en un régimen político o social en el que se suprime la libertad de pensamiento, no vale la pena vivir”.²⁰⁵ Por otro lado, tanto Jorge Cuesta y el poeta Enrique González Martínez, como Gómez Morín y el consejero universitario Fausto Aviles, estuvieron de acuerdo en que la principal función de la Universidad consistía en transmitir conocimientos y que, por esa razón, no podía comprometerse con una doctrina política en particular.²⁰⁶ La tesis de la falibilidad epistémica también fue aceptada. Para el escritor Rafael Aguayo Spencer, Antonio Luna Arroyo y el coronel Rubén García, el conocimiento adquirido por el hombre a lo largo de la historia se había caracterizado por estar abierto constantemente al error.²⁰⁷

De este último planteamiento se pasó a defender el pluralismo ideológico. Lo cual hasta cierto punto era bastante razonable. Si nuestro conocimiento era falible, de

²⁰³ Véase, “Ambiente para el marxismo en la Universidad”, p. 1 y p. 9, Antonio Caso, “La última palabra” en: *Excelsior*, lunes 9 de octubre de 1933, p. 5 y p. 7.

²⁰⁴ Miguel Ángel Ceballos, “Liberad de Cátedra y orientación universitaria” en: *El Universal*, viernes 6 de octubre de 1933, p. 3 y p. 5.

²⁰⁵ “El congreso de universitarios solo fue farsa” en: *Excelsior*, jueves 28 de septiembre de 1933, p. 10.

²⁰⁶ JC, “La política en la Universidad”, p. 191, “La autonomía de la Universidad”, p. 210, Manuel Gómez Morín, “Bases de la Reforma Universitaria”, p. 3, Enrique González Martínez, “Delenda est universitas” en: *El Universal*, jueves 28 de octubre de 1933, p. 3, Fausto Aviles Gutiérrez, “Universidad libre o Universidad dogmática” en: *El Universal*, miércoles 4 de octubre de 1933, p. 3.

²⁰⁷ Rafael Aguayo Spencer, “De la pugna universitaria” en: *El Universal*, jueves 5 de octubre de 1933, p. 3 y p. 5, Rubén García, “La Universidad marxista y los militares revolucionarios” en: *El Universal*, martes 3 de octubre de 1933, p. 3 y p. 7, Antonio Luna Arroyo, “La Universidad de siempre” en: *El Universal*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.

eso se seguía que ninguna doctrina podía considerarse como la poseedora de la verdad. Por eso, en las aulas se debía difundir, sin preferir una sobre otra, distintas corrientes políticas, económicas, filosóficas o artísticas; después de todo, cada una tenía el mismo estatus epistemológico que las demás. Siguiendo la idea del pluralismo ideológico, el Secretario General de la Universidad Nacional, Julio Jiménez Pruneba, sostuvo que las aulas universitarias debían tener sus puertas “abiertas a todas las ideas, sus cátedras deben permitir la libre expresión del pensamiento, sin más trabas que las que necesariamente le pongan la ley y la moral”.²⁰⁸

Para apartar el socialismo de la Universidad, los liberales también recurrieron al ideal de formar una educación laica. Según Caso, la Ley de la Universidad Nacional de 1929 había señalado explícitamente que “debe ser la enseñanza de tendencia laica”. Una educación socialista no respetaba este lineamiento ya que, “al aceptarse el marxismo se haría un llamado a la ortodoxia, de manera que el laicismo vendría echado por tierra”.²⁰⁹

Sin embargo, en este pasaje no es del todo claro cómo el marxismo podía atentar en contra de una educación laica. En efecto, aun asumiendo que esta doctrina filosófica fuera una teoría con implicaciones políticas y económicas, según los liberales de la *Reforma*, el laicismo en la enseñanza consistía básicamente en un programa sin contenidos religiosos. De hecho, para comprender el argumento de Caso, es necesario analizar ciertos traslados semánticos que ocurrieron en la controversia del 33.

Cuesta ingresó en esos debates con su artículo “La política en la Universidad”. Si bien no tomó en cuenta de manera central el problema del laicismo, realizó una analogía que fue fundamental en su reformulación. Según él, la intención del Congreso

²⁰⁸ “La ideología dentro de la Universidad”, p. 1.

²⁰⁹ “Formidable batalla se espera en el seno del Consejo Universitario” en: *Excelsior*, jueves 21 de septiembre de 1933, p. 10.

había sido “pronunciar esa profesión de fe”, “según como reza, es una profesión de fe socialista”.²¹⁰ Entonces, a luz de esta lectura, el socialismo era una religión más.

A decir verdad, antes de que Cuesta interviniera en la polémica, era común asociarlo con un credo religioso. Antonio Caso marcó nuevamente el rumbo de la discusión. Un día después de que el Congreso aceptó una educación socialista, Caso sostuvo que la Universidad no debía impulsar “credo alguno filosófico, social, artístico o científico”.²¹¹ El término “credo” fue ambiguo, podía interpretarse como un conjunto de creencias o como una profesión fe. Varios autores desarrollaron esta última lectura.

El columnista Rafael López afirmó que los integrantes del Congreso eran “unos católicos del marxismo” que deseaban introducir su “dogma” dentro de las aulas universitarias.²¹² Ángel Dotor se refirió al marxismo como un “credo social” que, en los lugares donde se había impuesto, había formado una “religión de Estado”.²¹³ La analogía del socialismo con un creencia religiosa fue tan fuerte que el escritor Alfonso Junco se propuso analizar hasta qué punto era legítimo compararlos; su conclusión fue que los marxistas eran más dogmáticos que los clérigos reunidos en un templo.²¹⁴

Según pienso, el socialismo fue comparado con una religión por dos razones. Por un lado, trataba de imponerse dogmáticamente en la esfera ideológica; por el otro, era una doctrina controvertible. En la polémica del 33 nadie cuestionó que las “verdades científicas” fueran enseñadas sin libertad de cátedra. El problema consistía en difundir un conjunto de creencias discutibles como si fueran un conocimiento incuestionable.²¹⁵

²¹⁰ JC, “La política en la Universidad”, p. 189.

²¹¹ “Ambiente para el marxismo en la Universidad”, p. 1.

²¹² Rafael López, “La Universidad y el socialismo” en: *El Nacional*, domingo 17 de septiembre de 1933, p. 3.

²¹³ Ángel Dotor, “El socialismo y su historia” en: *El Nacional*, miércoles 20 de septiembre de 1933, p. 3.

²¹⁴ Alfonso Junco, “Dogma y razón” en: *El Universal*, sábado 7 de octubre de 1933, p. 3.

²¹⁵ De ahí que, mientras varios socialistas intentaron demostrar que el marxismo era una doctrina científica, los liberales cuestionaron profundamente las bases científicas de esa teoría. Véase, Antonio

La razón era simple: la Iglesia lo había hecho durante el siglo XIX; por esta razón, cualquier ideología que quisiera realizar la misma función, era como una religión más.

Asimismo, existieron varias condiciones que permitieron comparar el socialismo con un dogma religioso. Los propios integrantes del Congreso facilitaron la similitud. En las cesiones del Congreso de Universitarios, Lombardo Toledano propuso que la Universidad fuera dogmática dentro de la ideología socialista.²¹⁶ Ciertamente, cuando dijo esto, no tenía en mente un dogma religioso, simplemente pensaba que, como el socialismo tenía una base científica, podía enseñarse como una verdad matemática en las aulas del bachiller y de la Universidad.²¹⁷ A pesar de estos matices, lo cierto es que al emplear el término “dogmático”, dio pie a que los liberales relacionaran el socialismo con un dogma político, y gracias a ciertos sucesos de la política nacional e internacional, ese dogma fue asociado a su vez con una tendencia religiosa.

Durante la década de los treinta, varios intelectuales estuvieron atentos a la experiencia socialista de la URSS. Para personajes como Jorge Cuesta, el socialismo soviético se había transmitido con la misma pasión e irracionalidad que el cristianismo; por esta razón, lo consideraron como una religión de Estado. Este planteamiento no postulaba una simple analogía; al contrario, asociar el socialismo con un credo religioso tenía la función de tocar fibras sensibles de la política nacional. Durante la primera mitad del siglo XX, el conflicto entre la Iglesia y el Estado alcanzó su punto más álgido durante la Guerra Cristera (1925-1929). Después del conflicto, la relación entre ambas

Caso, “El marxismo y la Universidad Contemporánea” en: *Excelsior*, 29 de septiembre de 1933, p. 5 y p. 7; Adalberto García de Mendoza, “La filosofía y la Universidad” en: *Excelsior*, martes 10 de octubre de 1933, p. 5; Vicente Lombardo Toledano, “Bases de la reforma universitaria”, p. 3 y p. 7; Vicente Lombardo Toledano, “Límites de la libertad de pensamiento” en: *El Universal*, miércoles 27 de septiembre de 1933, p. 3.

²¹⁶ Cfr. “Posición ideológica de la universidad y programa de labores” en: *Excelsior*, miércoles 13 de septiembre de 1933, p. 1.

²¹⁷ Vicente Lombardo Toledano, “Límites de la libertad de pensamiento” en: *El Universal*, miércoles 27 de septiembre de 1933, p. 3

instituciones todavía fue tensa. Por eso, cuando se empleaban términos con referentes religiosos en la arena política, aún se despertaban los ánimos anticlericales que habían caracterizado a la reciente política nacional.²¹⁸

Al asociar el socialismo con una religión, se redefinió el problema del laicismo. El proyecto de formar una sociedad laica no sólo consistía en separar las funciones civiles de las eclesiásticas, sino también en impedir que una doctrina controvertible se impusiera hegemónicamente en la esfera ideológica. Entendido así el problema del laicismo, también cambió el significado de una educación laica y la de una clerical. Efectivamente, mientras ésta se asoció con una enseñanza sectaria, aquélla fue relacionada con la neutralidad y el pluralismo ideológico.

Esta nueva lectura del laicismo tuvo como correlato la libertad de pensamiento y de cátedra. De hecho, Cuesta trató de relacionarlas en sus primeras defensas de una educación laica. Sin embargo, su planteamiento fue oscuro. Según él, una escuela laica “quiere decir únicamente que ya la escuela tiene una finalidad como escuela y que por eso debe ser libre y no supeditada”.²¹⁹ En esta expresión en lugar de marcar una relación clara entre dos ideas, Cuesta sólo estaba sobreponiéndolas. De hecho, tendría que pasar un año para que el cordobés brindara una interpretación acabada del laicismo.

Sin embargo, la nota editorial en *El Universal* logró exponer de manera clara el maridaje conceptual entre la libertad de pensamiento y de expresión con el laicismo y el pluralismo ideológico. Para ella, el conocimiento se caracterizaba por la pluralidad; por ejemplo, en las universidades de los países civilizados, “las teorías todas se valorizan y discuten; las más diversas y aun opuestas conclusiones en materia científica conviven

²¹⁸ Sobre la Guerra Cristera, véase Jean Meyer, *La cristiada*.

²¹⁹ JC, “El comunismo en la escuela primaria”, p. 197.

sometidas a investigación”.²²⁰ Entonces, si la principal función de la educación era transmitir conocimientos, la Universidad no podía sino difundir distintas doctrinas. Para garantizar esta diversidad, era necesario respetar la libertad de pensamiento y su correlato en las aulas: la libertad de enseñanza. En caso de no hacerlo, la Universidad no sólo se volvería sectaria, sino también anticonstitucional, pues “contraría abiertamente el espíritu y la letra del artículo 3º”, el cual señalaba que “la enseñanza es libre, y laica” y que, por eso, “nadie estaría autorizado a imponer [...] un credo determinado”.²²¹

De esta manera, la noción de una sociedad laica se relacionó en el debate del 33 con el pluralismo y la neutralidad ideológica, pero también con la defensa de la libertad de pensamiento y de cátedra. Estos cambios fueron incorporados por distintos actores un año más tarde, entre ellos se encontraría, naturalmente, Jorge Cuesta.

La controversia de la educación socialista se resolvió, tanto en el ámbito discursivo como en la práctica política, a favor de los liberales. En efecto, buscando afrontar los problemas que les planteaba su tiempo, ellos reformularon conceptos tradicionales del liberalismo mexicano. De tal suerte que, después de su intervención en la escena política, el lenguaje político no volvió a ser el mismo.

Por su parte, en la arena política, lograron frenar la avanzada socialista. La propuesta del Congreso fue atacada tanto por profesores como por estudiantes. El conflicto universitario pronto salió de control.²²² Para calmar los ánimos dentro y fuera de la Universidad, el presidente de la República anunció que mandaría una iniciativa al legislativo para reformar la Ley Orgánica de la Universidad Autónoma. Después de este

²²⁰ Sección editorial, “La Universidad no debe ser sectaria”, en: *El Universal*, sábado 16 de septiembre de 1933, p. 3.

²²¹ *Ídem*.

²²² Por ejemplo, en las páginas de los diarios nacionales se anunció que había sido “expulsado el Rector de sus propias oficinas por un grupo de estudiantes” (“El ejecutivo ha intervenido en el conflicto” en: *Excélsior*, domingo 15 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3).

comunicado, Medellín renunció como rector de la Universidad, y el comité de Huelga de la ENP desconoció como director a Vicente Lombardo Toledano.²²³

A mediados del mes de octubre, el presidente de la República y el Secretario de Educación, Narciso Bassols, presentaron una propuesta de reforma que si bien aún marcaba una fuerte dependencia económica entre el Estado y la Universidad, le brindaba a ésta plena autonomía para regularse.²²⁴ El proyecto fue aprobado. Días después se anunció que el nuevo rector de la Universidad sería Gómez Morín. Ante la noticia, las Facultades bajaron sus banderas de huelga y reanudaron labores, teniendo como uno de sus principios fundamentales la libertad de cátedra.²²⁵

3.3. El lenguaje liberal puesto a prueba: los debates pedagógicos del 34

En 1933, al mismo tiempo que se realizaba la campaña electoral para presidente de la República, el ambiente reformista se intensificó junto con el deseo de formar un plan que regulara las acciones del ejecutivo en el periodo presidencial 1934-1940. El deseo de realizar una planeación estatal llevó a la Convención de Querétaro del Partido Nacional Revolucionario a formular el Plan Sexenal. Entre los objetivos de ese programa de labores estaba la imposición de la educación socialista. Para llevar a buen puerto esta empresa, fue presentado un proyecto de reforma al artículo tercero en la Cámara de diputados. Sin embargo, éste no fue bien recibido. El presidente Rodríguez

²²³ “El Rector y el Secretario general de la Universidad Nacional renunciaron ayer” en: *Excélsior*, lunes 16 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3, y “La Universidad Nacional está sin Rector, sin Consejo y en espera de su autonomía” en: *Excélsior*, lunes 16 de octubre de 1933, p. 1, p. 3 y p. 8.

²²⁴ Véase, “Autonomía plena a la Universidad Nacional” en: *Excélsior*, miércoles 18 de octubre de 1933, p. 3.

²²⁵ “Ha iniciado su vida autónoma la Universidad Nal. de México” en: *Excélsior*, martes 24 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3, “Queda establecida la libertad de cátedra como principio de la Universidad Nacional” en: *Excélsior*, 25 de octubre de 1933, p. 1 y p. 8.

rechazó apoyarlo, porque pensaba que sólo se pasaría de un sectarismo religioso a uno socialista.

Pero, para otoño del 34, las discusiones sobre la reforma volvieron a surgir. Después de ganar las elecciones presidenciales, Cárdenas emitió un discurso donde explicó la manera en que resolvería los grandes problemas nacionales. En la parte dedicada a la educación, señaló que seguiría los lineamientos del Plan Sexenal.²²⁶

Tal como Lázaro Cárdenas planteó la propuesta de imponer la educación socialista, ésta pretendía borrar los límites entre la esfera ideológica y el poder estatal. El presidente pensaba que el espacio donde los civiles generaban y difundían sus sistemas de creencias debía quedar bajo la tutela del Estado. De hecho, consideró que la reforma del artículo tercero le otorgaría a éste “la orientación ideológica del país”.²²⁷

Como el mismo Cárdenas advirtió, había un obstáculo en su empresa: la lectura liberal del laicismo. Los liberales de la *Reforma* habían interpretado la formación de una sociedad laica como una manera de frenar la influencia del clero en asuntos civiles. Por eso, al desaparecer una religión oficial, habían cumplido su objetivo. Pese a esto, los liberales aún defendían una educación laica, pero ahora pidiendo que el Estado fuera neutral ideológicamente. Por supuesto, esta clase de peticiones eran anacrónicas y estaban, en última instancia, fuera de lugar.²²⁸

En su discurso de Guadalajara, Calles también apoyó que el Estado ampliara sus funciones en la esfera ideológica.²²⁹ Según el caudillo, a pesar de que las instituciones atravesaban por un momento de consolidación, el proyecto revolucionario aún tenía

²²⁶ “Mensaje del C. General L. Cárdenas a la nación” en: *El Nacional*, domingo 1º de julio de 1934, p. 1-y p. 2.

²²⁷ *Ibid.*, p. 2.

²²⁸ *Ídem.*

²²⁹ “La Revolución debe apoderarse de las conciencias de la niñez y de la juventud, porque le pertenecen” en: *El Nacional*, sábado 21 de julio de 1934, p. 1 y p. 2.

varios enemigos que permanecían en las aulas. Por esta razón, era necesario emprender una lucha en ellas. Efectivamente:

Es necesario que entremos al nuevo periodo de la Revolución, al que yo llamaría el periodo de la revolución psicológica o de conquista espiritual; debemos [...] apoderarnos de las conciencias de la niñez y de la juventud, porque la juventud y la niñez son y deberán pertenecer a la Revolución.²³⁰

Aunque ambos discursos no coincidían en todo (por lo menos uno apoyaba abiertamente la educación socialista y el otro no), fue común creer que eran parte del mismo programa político.²³¹ Así pues, cuando los diputados del PNR encargados de redactar el proyecto de reforma, Alberto Coria y Alberto Bremauntz, dieron a conocer su propuesta, señalaron que cumplían los deseos de los líderes revolucionarios, ya que le daban al Estado pleno dominio sobre la formación ideológica de la ciudadanía.²³²

Cárdenas tenía razón cuando afirmó que la propuesta de introducir una educación socialista tenía que enfrentarse a la interpretación liberal del laicismo. De hecho, buena parte de los argumentos a favor de la reforma del artículo tercero, desplegados en diarios oficiales como *El Nacional*, cuestionaron la lectura del laicismo formada en la controversia del 33 y la vigencia de crear una educación laica. Ambas críticas culminaron en un ataque frontal en contra del liberalismo.

Existieron dos vías para deshacer el camino andado en el 33: regresar a una lectura decimonónica del laicismo o negar la analogía que había permitido trasladar la crítica de una educación socialista al programa liberal de formar una sociedad laica.

²³⁰ *Ibid.*, p. 8.

²³¹ De hecho, para un corresponsal del diario *El Nacional*, la propuesta de Cárdenas era “el mismo programa que predicó anteayer el general Calles en Guadalajara” (“El llamamiento del general Calles” en: *El Nacional*, lunes 23 de julio de 1933, p. 1).

²³² “Reformas al artículo 3º” en: *El Nacional*, martes 24 de julio de 1934, p. 1 y p. 2. Según la propuesta de reforma del artículo tercero, “Corresponde al Estado [...] el deber de impartir, con el carácter de servicio público, la educación primaria, secundaria y normal, debiendo ser gratuita y obligatoria la primaria”, y “La educación que se imparta será socialista en sus orientaciones y tendencias, pugnando porque desaparezcan los prejuicios y dogmatismos religiosos y se cree la verdadera solidaridad humana sobre la base de una sociabilización de los medios de producción económica”, (*Ibid.*, p. 2).

El Nacional narró la historia del laicismo según el proyecto liberal de la *Reforma*. Desde su lectura, esa empresa había consistido básicamente en colocar las creencias religiosas en el espacio privado y en otorgarle al Estado la obligación de emancipar a los ciudadanos del oscurantismo religioso.²³³ Al interpretar el laicismo en su sentido decimonónico, fueron omitidos los desplazamientos semánticos que habían ocurrido en 1933. Bajo esta interpretación, el alcance del término “laico” sólo incluía religiones como el cristianismo, no doctrinas filosóficas, políticas o morales. De ahí que la formación de una sociedad laica y la propuesta de instaurar una educación socialista no fueran excluyentes. Después de todo, si el socialismo no era un credo religioso, nada tenía que ver con el proyecto decimonónico de separar el Estado de la Iglesia.

Algunos autores criticaron, por otro lado, asemejar el socialismo con una religión. Rafael López Ocampo se propuso demostrar que era inexacto asociarlos. Según el comentarista, en el socialismo “no hay dogmas, ni santos, ni patriarcas, y solamente hay un respeto a sus autoridades por sus ideas no por sus personas”.²³⁴ Entonces, el socialismo sólo podía ser tomado de manera impropia como un credo religioso. Esta conclusión era relevante para atacar las críticas liberales a la educación socialista, pues, asumiendo que el socialismo no era una religión, recurrir al laicismo para frenar esa propuesta educativa, era un argumento inexacto y fuera de lugar.

Otra parte de la crítica cuestionó la vigencia del laicismo en la política nacional. En este caso, si bien se conservaron los cambios semánticos que el concepto había tenido, se criticó la validez de seguir defendiendo el modelo de una educación laica.

²³³ Nota editorial, “Lo que significa socializar la enseñanza” en: *El Nacional*, miércoles 25 de junio de 1934, p. 3.

²³⁴ Rafael López Ocampo, “Por que [*sic*] el clero se opone al socialismo” en: *El Nacional*, martes 11 de septiembre de 1934, p. 3.

Según se pensó, al proteger el pluralismo ideológico, la educación había llegado a situaciones indeseables. Por un lado, en las escuelas reinaba “la anarquía ideológica” y “la desorientación educativa”²³⁵; por el otro, la tolerancia permitía que valores conservadores anidaran en las aulas. Efectivamente, se pensó que la educación laica había formado hombres egoístas que únicamente habían desarrollado un régimen social injusto, propiamente burgués y capitalista.²³⁶

Otros más vieron el laicismo y el liberalismo como una quiera capitalista:

El laicismo fue bandera de combate de ideas avanzadas de otra época; fue ideal de la plana mayor del LIBERALISMO; fue una de las mentiras que traía consigo la gran mentira de LA DEMOCRACIA. Utopías irrealizables; quimeras de libertad; ensoñaciones de poetas; fracaso de la actual organización social, han sido y serán el Liberalismo y la Democracia. Ellos han fomentado el Estado Capitalista y no han resuelto el problema educativo máximo: hacer a los hombres humanos, suprimir las guerras; anular las diferencias sociales, crear el amor al trabajo.²³⁷

Si esto no fuera poco, también se anunció el fracaso político del proyecto de formar una educación laica. Según se sostuvo, ésta no había logrado erradicar la influencia del clero en las escuelas. De hecho, se llegó a pensar sin razón que la Universidad Nacional estaba “dirigida por grupos de reconocida filiación reaccionaria encabezados por el clero”.²³⁸ De esta manera, la defensa del laicismo se asoció con tendencias reaccionarias. Esta crítica se extendió a la doctrina liberal en su conjunto.

Si bien nunca existió un acuerdo acerca del sentido del socialismo, fue común asociarlo tanto con el desarrollo económico del país como con la justicia social. Ambas tareas formaron parte del programa de labores del gobierno cardenista. Dos de sus

²³⁵ Nota editorial, “Definición de la escuela socialista” en: *El Nacional*, sábado 18 de agosto de 1934, p. 3. También véase a Agustín Aragón Leiva, “Libertad de cátedra” en: *El Nacional*, martes 16 de octubre de 1934, p. 3 y p. 7.

²³⁶ Suárez Acañas, “La escuela socialista es moral y justa” en: *El Universal*, miércoles 24 de octubre de 1934, p. 3.

²³⁷ Pedro Rodríguez Lomeli, “Hay que destruir el laicismo” en: *El Nacional*, sábado 1º de septiembre de 1934, p. 3.

²³⁸ Nota editorial, “Definición de la escuela socialista” en: *El Nacional*, sábado 18 de agosto de 1934, p. 3.

objetivos fundamentales fueron, en definitiva, la modernización económica y la resolución de demandas obreras y campesinas.²³⁹ Este programa de labores se relacionó fuertemente con el socialismo. Después de todo, ambos deseaban mejorar la situación de los menos favorecidos. Sin embargo, ese socialismo no era, según se sostuvo, una tendencia exógena, formaba parte del proyecto social de la revolución mexicana, el cual fincaba sus raíces en demandas históricas de la nación.²⁴⁰

Por esta razón, cuando los liberales se opusieron a la educación socialista, fueron considerados conservadores y reaccionarios. Por ejemplo, el doctor Alfonso Domínguez Toledano consideró que la Universidad era “cómplice del capitalismo”.²⁴¹ Y para el general Francisco Aguilar, no debían conmovier más “frases huecas de ‘libertad de conciencia’, de ‘libertad de enseñanza’, de ‘libertad económica’”, porque “la primera representa la dictadura clerical; la segunda, la dictadura de la reacción, que trata de oponerse a la labor del régimen revolucionario a favor de la cultura del pueblo; y la tercera, la dictadura capitalista”.²⁴²

Así pues, el liberalismo fue considerado como uno de los principales enemigos del proyecto de la revolución mexicana.²⁴³ De esta manera, la doctrina liberal comenzó a ser desplazada de la arena política. Como señaló Cuesta, “las nociones liberales ya no saben dónde esconder el rubor de su desprestigio”.²⁴⁴ Ante esta situación, los liberales

²³⁹ Véase a Tzvi Medin, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas, México, Siglo XXI, 2003*, y Arnaldo Córdova, *La política de masas del cardenismo*, México, Era, 2006.

²⁴⁰ Por ejemplo, para el escritor Enrique Othon Díaz, la sociedad mexicana sería socialista, “socialista, sí, pero socialista en el sentido afirmativo de la doctrina y de la táctica de lucha de la Revolución Mexicana”. (“Se propone la supresión de las Escuelas particulares en toda la república” en: *Excelsior*, jueves 20 de septiembre de 1934, p. 1).

²⁴¹ Alfonso Domínguez Toledano, “Posición actual de la Universidad” en: *El Nacional*, miércoles 22 de agosto de 1934, p. 3 y p. 7.

²⁴² Francisco J. Aguilar, “¡Alerta, Revolucionarios!” en: *El Nacional*, miércoles 12 de septiembre de 1934, p. 4.

²⁴³ *Cfr.*, Nota editorial, “La revolución unificada frente al enemigo común” en: *El Nacional*, domingo 7 de octubre de 1934, p. 3.

²⁴⁴ JC, “Crisis de la revolución”, p. 251.

trataron de resistir tanto en la práctica política como a nivel del discurso. Sin embargo, sus esfuerzos fueron incapaces de hacer frente a las nuevas políticas estatales.

Aunque los pronunciamientos a favor de la libertad de pensamiento y de cátedra no fueron escasos, éstos desaparecieron rápidamente de la escena política. En la propuesta inicial de reforma del artículo tercero, el proyecto abarcó la educación en todos los grados, desde la escuela primaria hasta la universitaria.²⁴⁵ Por eso, la propuesta despertó el descontento de los universitarios. Tanto en Saltillo como en San Luis Potosí, pasando por la Ciudad de México y de Nuevo León, delegaciones de estudiantes atacaron la propuesta de introducir una educación socialista.²⁴⁶ Sin embargo, cuando el proyecto de reforma excluyó el tema de la educación universitaria, las movilizaciones disminuyeron su intensidad y, finalmente, su presencia en la arena política.

Por otro lado, las intervenciones de los liberales tuvieron a nivel discursivo poco impacto en el espacio público. En gran medida disminuyeron por la necesidad de afianzar principios liberales donde era posible hacerlo y, naturalmente, por el creciente desprestigio de la doctrina liberal. Los ataques en contra de los opositores del Estado fueron, sin lugar a dudas, un gran freno para publicar en los diarios; por otro lado, como afirmó Gómez Morín, lo importante no era emprender nuevas contiendas políticas, sino fortalecer el funcionamiento de la Universidad.

A esta falta de presencia se sumó poca creatividad argumentativa. En el debate del 34, se retomaron básicamente los argumentos desarrollados en el 33. Manuel Gómez

²⁴⁵ Cfr., “La comisión da a conocer los proyectos de reformas” en: *Excélsior*, viernes 17 de agosto de 1934, p. 1, p. 3 y p. 9.

²⁴⁶ Cfr. “Por la libertad de enseñanza” en: *Excélsior*, martes 4 de septiembre de 1934, p. 1, “Más Universitarios por la libertad de cátedra” en: *Excélsior*, viernes 7 de septiembre de 1934, p. 1 y p. 8, “Huelga estudiantil por la libertad de cátedra” en: *Excélsior*, sábado 15 de septiembre de 1934, p. 1.

Morín volvió a la falibilidad de las doctrinas y a la autonomía de la educación.²⁴⁷ Por su parte, la Barra Mexicana de Abogados se manifestó por la libertad de pensamiento y de cátedra.²⁴⁸ Algunos más defendieron que, si el gobierno mexicano no promovía esas libertades, se volvería un régimen despótico y anticonstitucional.²⁴⁹ Por supuesto, también se utilizó el argumento del laicismo; se afirmó que una educación laica consistía en la neutralidad ideológica del Estado y en respetar la pluralidad de ideas.

Cuesta articuló su interpretación del laicismo en este escenario tan adverso para la doctrina liberal. Como él mismo apreció, defender el modelo de una sociedad laica implicaba ir en contra de las nuevas políticas estatales.

Desde el proceso de formación del Plan Sexenal, percibió que los principios liberales comenzaban a ser desplazados por una tendencia “dogmática”.²⁵⁰ Esa tendencia coincidía con el ala progresista del PNR en la cartografía de la política mexicana. Ésta logró introducir en el Plan Sexenal varios acuerdos a favor de los obreros y los campesinos.²⁵¹ Y, si bien nunca pronunció oficialmente que su nuevo programa de labores desplazaría al liberalismo del escenario político, dejó claro que los

²⁴⁷ Manuel Gómez Morín, “Defendiendo la autonomía de la Universidad Nal.” en: *Excélsior*, 1 de septiembre de 1934, p. 1, p. 3 y p. 6.

²⁴⁸ “Encuesta nacional en relación al plan pro enseñanza socialista” en: *Excélsior*, sábado 4 de agosto de 1934, p. 1 y p. 10, “Análisis por la barra del artículo III” en: *Excélsior*, jueves 4 de octubre de 1934, p. 1, y “La Barra Mexicana sigue discutiendo en torno al proyecto de reformas” en: *Excélsior*, martes 9 de octubre de 1934, p. 4, “Se pronuncian la Barra de Abogados a favor de la enseñanza laica” en: *Excélsior*, sábado 20 de octubre de 1934, p. 1 y p. 10.

²⁴⁹ Sección editorial, “La libertad de pensar y la Revolución Mexicana” en: *El Universal* 18 de agosto de 1934, p. 3, Pedro R. Suinaga y Lujan, “La escuela socialista” en: *El Universal*, 24 de agosto de 1934, p. 3 y p. 7.

²⁵⁰ Véase a JC, “La decadencia de la política”, pp. 241-243, y “Crisis de la revolución”, pp. 251-254.

²⁵¹ Efectivamente: “El intervencionismo estatal postulado por el Plan Sexenal implicaba, entonces, después de la pugna en el seno de la Convención, los siguientes conceptos: en lo agrario la posibilidad de una revolución que liquidara los latifundios feudales librando así a la Revolución mexicana de su fracaso más vergonzoso; en el campo industrial un reformismo que postulaba el estímulo de las empresas nacionales y la limitación y regulación de las actividades de las compañías extranjeras, pero todo ello sin llegar a posturas radicales que provocaran el “aislamiento nacional”; en lo sindical la organización de los obreros y el sometimiento de los mismos al gobierno; en lo educativo la educación socialista [...]” (Tzvi Medin, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 51-52).

intereses colectivos tendrían prioridad sobre los individuales y que el Estado ampliara sus funciones tanto en la esfera ideológica como en la económica.

Por esta razón, Cuesta pensó que el proyecto de la Revolución Mexicana estaba dividido. Efectivamente, por un lado se buscaba realizar los principios liberales de la Constitución de 1917 y, por el otro, abandonarlos.²⁵² Pasar de un programa político a otro tenía implicaciones poco favorables para la vida nacional. Por ejemplo, entre los principios que el liberalismo mexicano había defendido estaba el laicismo. No era para menos. La nación y el laicismo tenían un destino común, pues una parte fundamental de la historia política de México había consistido en separar el Estado de tendencias clericales. De hecho, si se abandonara el ideal de formar una sociedad laica, sostuvo Cuesta, la nación volvería a estar dominada por tendencias sectarias y oscurantistas.²⁵³

La sensación de vivir en un escenario político dividido provocó que su interpretación del laicismo tuviera una fuerte carga política. Para Cuesta, éste implicaba la conciencia de que la cultura pertenecía a la nación y no a una clase o sector en particular. Por eso, la soberanía nacional dependía de la formación de una sociedad laica. En efecto, de caer en particularismos, la nación no podría dictarse su propio destino, ya que éste dependería de intereses sectarios; en contraste, dentro del modelo de una sociedad laica, ninguna tendencia podría imponerse sobre todas las demás, garantizando el bien común de la sociedad.²⁵⁴

Por otro lado, Cuesta pensaba que la defensa del laicismo implicaba luchar con fuerzas reaccionarias, en particular, enfrentarse contra los socialistas. De esta forma, trató de invertir una crítica común a los liberales: ellos no eran reaccionarios sino sus

²⁵² JC, “La reforma al Artículo Tercero”, p. 214.

²⁵³ *Ibid.*, p. 215. Para un desarrollo de este argumento, véase la sección 1.3.4 de este trabajo.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

adversarios. Los socialistas pertenecían a la reacción porque eran, tal como habían demostrado con su propuesta de implantar una educación socialista, incapaces de respetar la autonomía de la nación. Por eso, si se asumía seriamente formar una política libre de fuerzas reaccionarias, la educación laica era un destino ineludible.

Por supuesto, cuando desarrolló este tipo de planteamientos, Cuesta no estaba entendiendo el laicismo en su sentido decimonónico, sino en su uso consagrado durante la controversia del 33. Aunque seguía pensando que una sociedad laica consistía en separar las funciones civiles de las eclesiásticas, una tendencia “clerical” incluía tanto religiones como doctrinas controvertibles que buscaran imponerse sobre todas las demás, al respecto el socialismo era, naturalmente, el ejemplo más elocuente.

Su argumentación descansaba, asimismo, en la defensa de la autonomía de la esfera ideológica. En el modelo de una sociedad laica ninguna doctrina controvertible podía imponerse de manera hegemónica; por eso, el Estado debía mantenerse neutral ideológicamente. Por otro lado, en este tipo de sociedad la esfera ideológica era independiente de intereses económicos y políticos. Después de todo,

A través de regímenes monárquicos y republicanos; a través de fanatismos y de libre pensamiento, la cultura ha obedecido *esencialmente* a una necesidad que no es posible confundir ni con la de los fieles consagrados en un templo [...] ni con la de la muchedumbre que acude a una convención política [...].²⁵⁵

Al mantener la esfera ideológica separada de la económica y la política, se lograba que no se impusiera sobre la primera ni el poder del Estado ni fines mercantiles o utilitarios. Así pues, en una sociedad laica los civiles gozaban de un espacio de autonomía que les permitía tener un trato abierto y plural con sus ideas. Y, en esa esfera, tanto el pluralismo como la neutralidad ideológica eran, en definitiva, fundamentales.

²⁵⁵ JC, “El socialismo y la enseñanza”, p. 274.

La argumentación cuestiana del laicismo también se apoyó en una noción de la libertad individual que estuvo articulada por la libertad de pensamiento y de cátedra. Debido a que los civiles tenían la libertad de tener un comercio libre con ideas tanto en un espacio público como en uno privado, la esfera ideológica no podía subordinarse a intereses políticos o económicos ni a una doctrina en particular. Entonces, de tomar en serio la libertad de pensamiento y de enseñanza, la sociedad debía ser laica.

Detrás de esta interpretación del laicismo podemos encontrar el ideal decimonónico de formar una sociedad ilustrada. Según Cuesta, la idea del laicismo tenía un dominio en el espacio público. Pues, al proponer del modelo de una sociedad laica, se buscaba que la conciencia social no quedara “esclavizada por las doctrinas o los sentimientos oscurantistas de la conciencia individual”.²⁵⁶ De esta manera, el laicismo implicaba el proyecto de crear una sociedad libre de creencias que le impidieran a la ciudadanía formar una cultura libre de prejuicios o dogmatismos de cualquier clase.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Cuesta, el proyecto de una educación socialista fue aprobado por unanimidad por la Cámara de diputados. En su formulación final se indicó que la educación impartida por el Estado, la cual comprendía la primaria, secundaria y normal, sería socialista. Nada se señaló acerca del carácter laico de la educación, sólo se afirmó que se excluiría de las aulas cualquier doctrina religiosa y que se combatirían los fanatismos y prejuicios.²⁵⁷

De esta manera la defensa del laicismo fue incapaz de hacer frente a las nuevas políticas estatales que, en última instancia, buscaban darle al Estado pleno dominio sobre la formación ideológica de los ciudadanos.

²⁵⁶ JC, “Crítica de la reforma del Artículo Tercero”, p. 298.

²⁵⁷ Véase, “Texto del artículo III Constitucional al ser modificado” en: *Excelsior*, jueves 11 de octubre de 1934, p. 1.

3.4 Algunas tensiones del programa liberal

Dos principios fundamentales del proyecto de formar una sociedad laica fueron, según hemos visto, el pluralismo y la neutralidad. Para el primer principio, si entre distintos sistemas de creencias no existe uno que sea aceptado por todos los ciudadanos, ninguno puede imponerse públicamente. Para el segundo, en un espacio público regido por el pluralismo, el Estado debe mantenerse neutral, no puede promover un sistema de creencias sobre todos los demás.

La defensa liberal del pluralismo y de la neutralidad en los debates pedagógicos de la década de los treinta, planteó varios conflictos. Supuso una tensión entre el proyecto revolucionario y la neutralidad, la tolerancia y el pluralismo, y, en última instancia, la incapacidad de la doctrina liberal de percibirse a sí misma como una ideología más dentro del espacio público. Vayamos por partes.

La Revolución Mexicana fue un movimiento social que se volvió un referente en la política nacional. Fue común pensar que la nación había logrado impulsar varias demandas históricas por medio de ella. Algunos consideraron que había permitido recuperar los principios liberales que el porfiriato había echado por tierra; otros más, que representaba las aspiraciones de los grupos menos favorecidos. En ambos casos se consideró que de la Revolución se había formado un programa de labores que debía realizarse durante los siguientes periodos presidenciales. De manera particular, durante los gobiernos de Obregón y de Calles, se afianzó la creencia que de la Revolución había surgido un programa político, representado por el Estado posrevolucionario, encargado de realizar las demandas que se habían formado durante la guerra civil.

El proyecto revolucionario fue defendido por varios sectores de la población. De hecho, algunos liberales sostuvieron que debía imponerse en espacios públicos como las escuelas. Jorge Cuesta estaba entre ellos. Él pensaba que no se trataba de imponer en las aulas cualquier doctrina política, sino llevar a cabo el programa que representaba las aspiraciones de la Revolución. Efectivamente:

no se trata de cambiar la denominación de escuela laica por una que parezca más revolucionaria o que esté más de moda; no se trata de cambiar la denominación de la escuela; ni se trata de hacer adoptar a la escuela verbalmente esta o la otra doctrina en boga; no se trata de escoger un sinnúmero de doctrinas circulantes una entre tantas para dar a la escuela una definición nueva cualquiera; ni se trata siquiera de dar a la enseñanza una unidad interior de nombre o de doctrina; se trata de dar unidad a la Revolución dentro de la escuela, impidiéndole que la escuela la traicione; se trata de que la Revolución esté en la escuela; se trata de garantizar la acción revolucionaria de la escuela; se trata de dar a la escuela una finalidad que ya existe esencialmente en la vida nacional y que no hay que buscar entre las doctrinas escolares, sino en la doctrina viviente de la Revolución.²⁵⁸

No era gratuito apelar al proyecto revolucionario. Tanto socialistas como liberales recurrieron a él para legitimar públicamente sus argumentos. Por ejemplo, cuando Antonio Caso trató de atacar la propuesta de regular la vida nacional de acuerdo con el socialismo, lo hizo apelando al programa que, según pensaba, se había desprendido de la Revolución Mexicana: el nacionalismo social. Por decirlo con él:

Ahora el socialismo se combina en todas partes con un enérgico movimiento nacionalista. Nuestra Revolución tiene un perfil propio, y debe desembocar en un gobierno energético, de amplio sentido social; en un NACIONALISMO SOCIAL. Esto es lo que ha realizado en Italia Mussolini; lo que hoy pretende lograr Hitler en Alemania. A ello mismo se debe la solicitud del Presidente Roosevelt en los Estados Unidos.²⁵⁹

Naturalmente, el proyecto revolucionario era una ideología más en el espacio público. Nunca fue capaz de alcanzar un consenso generalizado entre todos los ciudadanos. Cuando enfatizó la defensa de principios liberales, despertó la inconformidad de los grupos comprometidos con reformas sociales; pero también a la inversa: al colocar el acento en las demandas sociales, los liberales estuvieron en desacuerdo con él.

²⁵⁸ JC, “Crítica de la reforma del Artículo Tercero”, p. 293.

²⁵⁹ Antonio Caso, “El marxismo y la Universidad Contemporánea”, p. 7.

Por supuesto, defender la imposición de ese proyecto en el espacio público y abogar por la neutralidad era una postura inconsistente. Siendo congruentes con este principio, si el proyecto revolucionario era una ideología entre otras, el Estado no podía imponerlo en la escena política ni mucho menos en espacios como las aulas. Sin embargo, algunos liberales pensaron que era posible hacerlo. Así pues, plantearon, quizá sin nunca saberlo, una “tensión” en su programa de formar una sociedad laica.

Tanto la neutralidad del poder político como el pluralismo ideológico concuerdan, asimismo, con el programa liberal de formar una sociedad tolerante. La tolerancia cumple con la condición de aceptabilidad, según la cual, si no es razonable esperar que una doctrina comprensiva, es decir, una doctrina que pretende informar sobre distintos aspectos de la vida, sea aceptada por todos los ciudadanos, no puede servir de punto de partida para tomar decisiones colectivas.

Esta condición no implica que un individuo no deba profesar públicamente una doctrina en particular, simplemente que no puede imponerla sobre todas las demás. Por eso es razonable esperar que exista un pluralismo de doctrinas comprensivas en una sociedad tolerante. La tolerancia promueve, por otro lado, la figura de un Estado no confesional. Efectivamente, reconoce y acepta la pluralidad de concepciones de bien, las cuales comprenden valoraciones acerca de lo que es bueno o malo. Por esta razón, el ejercicio del poder político no puede basarse en una noción particular del bien.²⁶⁰

Aunque la tolerancia es compatible con la neutralidad del poder político y la pluralidad ideológica, tal como los liberales formularon el problema del laicismo en la década de los treinta, el proyecto de formar una sociedad laica y la defensa de la tolerancia fueron dos empresas excluyentes entre sí.

²⁶⁰ Véase a Faviola Rivera Castro, “Rawls, filosofía y tolerancia” en: Rodolfo Vázquez, compilador, *Tolerancia y pluralismo*, México, Ediciones Coyoacán, 2005, pp. 135-165.

Desde el siglo XIX, el modelo de una sociedad laica fue una manera de frenar la influencia de la Iglesia en el terreno económico, político e ideológico. Esta avanzada continuó durante el siglo XX y alcanzó su punto más álgido durante la guerra cristera, la cual se desarrolló en la administración callista. Después del gobierno de Calles, sin embargo, la relación entre la Iglesia y el Estado aún fue tensa. De hecho, el grupo de presión anticlerical tuvo su apogeo de 1930 a 1935.

En este escenario político fue común considerar que, por oponerse al programa impulsado por el Estado, los cristeros iban en contra de la lucha revolucionaria. De manera más general, algunos creyeron que los grupos que defendían principios religiosos y que trataban de introducirlos en la organización estatal, eran fuerzas contrarrevolucionarias. Tal como hemos visto, aprovechando esta atmósfera intolerante, los liberales atacaron la propuesta de una educación socialista, comparando el socialismo con una tendencia clerical. A través de esta analogía, trataron de brindar razones altamente persuasivas en la arena política para desplazar esa ideología del espacio público.

Así pues, el proyecto liberal de formar una sociedad laica tuvo componentes claramente intolerantes. En verdad, si bien se defendió el pluralismo ideológico, no todas las ideologías podían estar presentes en el espacio público; algunas, identificadas con tendencias clericales, debían permanecer en los confines de la conciencia individual o, en el peor de los casos, tenían que ser erradicadas de la escena política, ya que se pensaba que estaban articuladas por un sistema de creencias opresivo y oscurantista.

Por último, durante los debates de la década los treinta, el liberalismo mexicano tuvo la dificultad de percibirse a sí mismo como una ideología más en el espacio público. El caso de Cuesta es ilustrativo al respecto. Él consideraba que la historia de

México no había consistido sino en el desarrollo de varios principios liberales, como la promoción del laicismo, de los derechos civiles y de los derechos políticos. Por esta razón, el carácter de la política nacional era, en definitiva, profundamente liberal.²⁶¹

Sin embargo, esta valoración no correspondía con la fisonomía política del país. Por un lado, su gran diversidad sociocultural imposibilitó que todos los grupos étnicos se sintieran representados por el proyecto liberal; a decir verdad, en varias ocasiones éste atacó directamente sus intereses.²⁶² Por el otro, el liberalismo no reconoció la existencia de otras tradiciones políticas; de manera particular, desconoció la presencia histórica del republicanismo.²⁶³ Así pues, la posición que buscaba el liberalismo era, sin duda, un sitio que no correspondía con la cartografía nacional.

A pesar de esto, el liberalismo pretendió imponerse como una ideología hegemónica dentro de la arena política. No se trataba de respetar la pluralidad de tradiciones, ni mucho menos generar un diálogo razonado entre ellas. Aún en las versiones más “sofisticadas”, como el liberalismo constitucional cuetiano, la apuesta era hacer que el Estado cristalizara los principios liberales que habían estado presentes a lo largo de la historia política de México. Naturalmente, esta empresa implicaba que las otras ideologías fueran desplazadas del escenario político.

Que el liberalismo se colocara a sí mismo como *la* tradición política de México atacaba, por supuesto, tanto el pluralismo ideológico como la neutralidad del poder político. En definitiva, si el liberalismo era una ideología frente a otras, al colocarse en un lugar privilegiado, estaba desplazando el pluralismo presente en el escenario político.

²⁶¹ Para un desarrollo más amplio de este planteamiento, véase el segundo capítulo de este trabajo.

²⁶² Véase a Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*.

²⁶³ Sobre la presencia del republicanismo, véase Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

Y como ese desplazamiento pretendía alcanzarlo a través del Estado, también estaba trasgrediendo el principio de neutralidad con el cual se había comprometido.

Conclusiones

1. Cuesta consideró que la cultura nacional se encontraba inmersa en un peligroso proceso que la conducía a su creciente romantización. Buscando frenar esta dinámica, luchó por implantar el modelo de una cultura clásica. La realización de esta empresa lo condujo a enfrentarse con varias tendencias culturales de su comunidad. Así, su proyecto trazó, quizá sin nunca proponérselo, una tensión entre el ser y el deber ser. Efectivamente, ante los impulsos del Estado y de algunos intelectuales de formar una cultura al servicio del hombre, de sus intereses, anhelos y necesidades, Cuesta respondió con el ideal de crear un modelo cultural libre de fines particulares, capaz de pensar desinteresadamente y alcanzar coordenadas universales.

2. La tensión entre una cultura romántica y otra clásica atravesó al universo cultural en su conjunto; recorrió tanto a la política como a la educación, pasando por el arte y la ciencia. De ahí que, cuando se trata de ubicar a la política en las coordenadas del pensamiento cuestiano, ésta termina por colocarse como un eje fundamental de su proyecto de desromatizar la cultura.

Este planteamiento es bastante aleccionador cuando se interpreta la obra de Cuesta, pues bien puede entenderse como una herramienta heurística. En efecto, al momento de adentrarnos en el laberinto que sus ideas desplegaron, el proyecto de desromantizar la cultura funciona como un mapa de viaje que, al mismo tiempo que nos permite trazar los recovecos de su pensamiento, nos facilita encontrar en sus coordenadas varios de sus planteamientos medulares.

3. Dentro de la propuesta cuestiana, el Estado posrevolucionario sólo tenía derecho a gobernar cuando respetaba principios defendidos por la nación. Esta tesis permite dos lecturas, según se entienda la extensión de la noción de principio. En una lectura restringida, esos principios abarcan únicamente el radicalismo político y la formación de una sociedad laica. Pero, si se extiende la mirada al arraigado constitucionalismo cuestiano, terminan por incluir los derechos individuales y la división de poderes, la renovación del ejecutivo, la soberanía popular y el laicismo. Así pues, bajo esta nueva interpretación, la tesis cuestiana adquiere una nueva forma: para tener derecho a gobernar, el Estado debe respetar íntegramente esas nociones liberales.

4. Si se aborda el pensamiento político de Cuesta desde el problema de la legitimidad del poder, no sólo se aprende algo sobre su lectura acerca de la relación moral que debe mediar entre el Estado y los civiles, sino también se observa cómo las distintas facetas de su liberalismo se articulan a partir de esta problemática. Efectivamente, como las aristas que integraron su defensa liberal fueron empleadas como razones para frenar el poder político, al conocer los argumentos que Cuesta propuso para limitar las funciones del Estado, se logra desmontar buena parte del liberalismo con el cual se comprometió.

5. Muchas de las preocupaciones políticas de Cuesta consistieron en defender y promover el ideal de formar una sociedad laica. El escenario político de su tiempo fue estimulante para luchar por algo así, pues se caracterizó por el abandono de ese importante ideal. Los años de 1933 y 1934 fueron especialmente críticos. En 1933 se argumentó en contra de la autonomía de la educación universitaria, y en el año siguiente contra la educación básica, media y normal; en ambos casos, la formación de una educación laica fue puesta a un lado por otros intereses políticos.

6. La obra de Cuesta nos comunica y nos ayuda a observar la formación de un nuevo lenguaje político. Cuesta fue parte de una comunidad dialógica que se formó en las páginas de opinión de diarios nacionales como *El Universal*, *El Nacional* y *Excélsior*. Dicha comunidad se reunió alrededor del problema de la autonomía de la educación y terminó por reformular el problema de crear una sociedad laica. Para los liberales del 33 y del 34, esta problemática ya no consistió solamente en separar las funciones eclesiásticas de las civiles, sino también, y sobre todo, en formar una esfera ideológica libre de la influencia del Estado. A este desplazamiento del problema de crear un orden secular, se sumó una resemantización de la idea del laicismo; en efecto, esta noción se asoció, cada vez más, con la neutralidad ideológica del Estado.

7. El liberalismo decimonónico fue una sombra en las ideas políticas de Cuesta. Esto puede apreciarse tanto en su defensa del constitucionalismo como en el proyecto de formar una sociedad laica. Al estudiar los debates del Congreso Constituyente, se percibe con cierta claridad que el liberalismo cuestiano abrevó del proyecto jurídico de los liberales del 57. Por otro lado, aunque su lenguaje político supo nutrirse de los cambios ocurridos en su tiempo, aún siguió utilizando algunos planteamientos desarrollados durante la *Reforma*, como pensar que el laicismo consistía en impedir que una tendencia clerical se adueñara del espacio público.

8. Las ideas cuestianas también están impregnadas por ciertos resabios del nacionalismos posrevolucionario, lo cual hasta cierto punto es paradójico, pues Cuesta se asumió a sí mismo como uno de sus más incisivos críticos. Estos rastros están presentes de una manera un tanto implícita en su uso ambiguo del término nación y en su planteamiento sobre los orígenes del Estado. Y se perciben de manera más clara en la tesis de que el proyecto político defendido por la nación había sido básicamente liberal,

pero también en su concepción del Estado como legítimo representante de las aspiraciones nacionales generadas durante la Revolución Mexicana.

9. En el pensamiento político de Cuesta se expresan, asimismo, dos elementos del liberalismo mexicano, a saber, su elitismo e intolerancia. El cordobés dividió la política, como varios liberales decimonónicos, en dos clases de hombres. Así pues, mientras unos eran capaces de ocuparse de tareas políticas, otros carecían de las facultades mínimas para hacerlo; los primeros conformaban una élite, los segundo, en cambio, estaban integrados por el grueso de la población. Este fuerte elitismo culminó, tanto en Cuesta como en el liberalismo mexicano, en un problema de representatividad, pues el poder de las masas de injerir en la política fue fuertemente restringido.

El liberalismo mexicano también se caracterizó por su intolerancia; en el caso de Cuesta esto es claro en dos situaciones. Por un lado, él manifestó un profundo desprecio por el acceso de las masas al poder, a tal punto que consideró que, de tomar el control del Estado, la política llegaría a su ocaso. Por el otro, el cordobés no toleró, como tantos otros liberales, la manifestación pública de ideas religiosas; esta intransigencia llegó a tener tintes trágicos en México, como demuestra el conflicto armado de la Guerra Cristera, donde el Estado no temió utilizar su fuerza para frenar la avanzada de grupos clericales en terrenos como la educación y la política.

10. El estudio de la obra de Cuesta también muestra la incorporación novedosa de ideas liberales. Los liberales que discutieron en las columnas de opinión en los años de 1933 y 1934, transformaron nociones clásicas dentro de la historia del liberalismo europeo, así como ideas arraigas en el liberalismo mexicano. Esos cambios fueron su manera de lidiar con su propia situación política. Así pues, ante la avanzada del marxismo como ideología oficial y de la estatización de la sociedad, los liberales respondieron formando

un nuevo lenguaje político que, nutriéndose de una sabia europea y otra nacional, reportó tanto importantes innovaciones como traslados problemáticos y semánticos.

11. Así pues, acercarse a la obra de un autor como Cuesta, nos ha permitido comprender un poco más el liberalismo mexicano, mostrándonos algunos de sus atributos más cuestionables, pero también haciéndonos ver su fuerte originalidad. En un sentido, quizá más básico, la obra de Cuesta nos ha acercado a la arena política de una manera “viva”, nos la ha presentado, como en su momento la concibió Weber, como una auténtica guerra a muerte entre dioses.

Bibliografía

A. Libros

- Aristóteles, *Ética Nicómaquea/Ética Eudemia*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008.
- Ayuso de Vicente M^a Victoria, et al, *Diccionario Akal de términos literarios*, Madrid, Akal, 1997.
- Bartra Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 2007.
- Bassols Narciso, “Nuevo consejo de educación primaria del Distrito Federal” en: *Obras*, México, FCE, 1979, pp. 135-140.
- Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000
- Benítez Fernando, *Lázaro Cárdenas y la Revolución Mexicana*, México, tomo II, FCE/CREA, 1997.
- Bobbio Norberto, *Il futuro della democrazia*, Turín, Einaudi, 1984.
- Bobbio Norberto, *Stato, governo, società*, Turín, Einaudi, 1995.
- Bobbio Norberto, *La teoría de las formas de gobierno*, México, FCE, 2010
- Bobbio Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2010.
- Caicedo Adolfo León, *Soliloquio de la inteligencia. La poética de Jorge Cuesta*, México, INBA, 1986.
- Adolfo Castañón, *Arbitrario de literatura mexicana. Paseos I*, México, Vuelta, 1993.
- Chumacero Alí, “Jorge Cuesta o la traición de la inteligencia”, prólogo a “Poesía de Jorge Cuesta” en: *sobretiro de Tierra Nueva*, 1942, s/p.
- Luis Cardoza y Aragón, *El río. Novelas de caballería*, México: FCE, 1986.
- Córdova Arnaldo, *La política de masas del cardenismo*, México, Era, 2006.
- Cuesta Jorge, *Jorge Cuesta. Obras reunidas II. Ensayos y prosas*, Jesús Martínez Malo y Víctor Peláez Cuesta, editores, México, FCE, 2004.
- Cuesta Jorge, *Jorge Cuesta. Obras reunidas III. Primeros escritos. Miscelánea. Iconografía. Epistolario*, Jesús Martínez Malo y Víctor Peláez Cuesta, editores, México, FCE, 2007.

- De la Torre Villar Ernesto, *Desarrollo histórico del constitucionalismo Hispanoamericano*, México, UNAM, 1976.
- Dieterlen Paulette, “Liberalismo y democracia” en: *Ensayos sobre justicia distributiva*, México, Fontamara, 2001, pp. 89-104.
- Domínguez Christopher, “La crítica del demonio. Prólogo” a Jorge Cuesta *Obras reunidas II. Ensayos y prosas*, Jesús Martínez Malo y Víctor Peláez Cuesta, editores, México, FCE, 2004, pp. 9-64.
- Elizondo Salvador, *Museo poético*, México, UNAM, 1974.
- Flores Imer B., “La Constitución de 1857 y sus reformas” en: *El proceso constituyente mexicano*, México, UNAM, 2007, pp. 285-324.
- García Gutiérrez Rosa, “El pensamiento de Jorge Cuesta (II): los ensayos políticos” en: Annick Allaigre-Duny, editor, *Jorge Cuesta. Littérature, Histoire, Psychanalyse*, París, L’Harmattan, 2006, pp. 111-139.
- Gargarella Roberto, *Crisis de la representación política*, México, Fontamara, 2002.
- Garrido Luis Javier, *El partido de la revolución institucionalizada: La formación del nuevo Estado en México*, México, Siglo XXI, 1989.
- González Casanova Pablo, *El Estado y los partidos políticos en México*, México, Era, 1993.
- González Torres Armando, “La proximidad de Jorge Cuesta” en: *Pensar a Cuesta*, México, Conaculta/Fractal, 2005.
- Grice H.P., “Lógica y conversación” en: Luis Valdés Villanueva, editor, *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 511-530.
- Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*, México, FCE, 1985.
- Guillermo Sheridan, *México en 1932: la polémica nacionalista*, México, FCE, 1999.
- Hale Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1973.
- Hale Charles A., *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991.
- Hamnett Brian R., *Juárez, Londres y Nueva York*, Longman, 1994.
- Hamnett Brian R., “La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867” en: Antonio Annino y Raymond Buve, coordinadores, *El liberalismo en México*, México, Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos, 1993, pp. 103-120.

- Hardin Russell, *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Hurtado Márquez Eugenio, compilador, *La Universidad Autónoma, 1924-1944. Documentos y textos legislativos*, México, UNAM, 1976.
- Isla Augusto, “Introducción” a Jorge Cuesta, *Ensayos políticos*, México: UNAM, 1990, pp. 7-30.
- Isla Augusto, *Jorge Cuesta: el león y el andrógino. Un ensayo de sociología de la cultura*, México, UNAM, 2003.
- Jaeger Werner, *Paideia*, México, FCE, 1987.
- Kant Emmanuel, “¿Qué es la ilustración?” en: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2006, pp. 25-38.
- Katz Alejandro, *Jorge Cuesta o la alegría del guerrero*, México, FCE, 1989.
- Labastida Horacio, “Historia política de los Estados Unidos Mexicanos, 1857” en: Patricia Galeana, compiladora, *México y sus constituciones*, México, FCE, 2003, pp. 243-271.
- Las constituciones de México, 1814-1989*, México, Cámara de diputados/Comité de asuntos editoriales, 1989.
- Lempérière Annick, “De la república corporativa a la nación moderna” en: Antonio Annio y Francois-Xavier Guerra, editores, *Inventando la nación*, México, FCE, 2003, pp. 316-346.
- Laski Harold L., *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1977.
- Linares Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE, 2008.
- Locke John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990.
- Magallón Anaya Mario, “Antonio Caso (1883-1946): filósofo mexicano universal” en: *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM, 2010, pp. 91-130.
- Medin Tzvi, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, México, Siglo XXI, 2003
- Meneses Morales Ernesto, *Tendencias educativas oficiales en México (1934-1964)*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.
- Meyer Jean, *La Revolución Mexicana, 1910-1940*, México, Editorial Jus, 1991.
- Meyer Jean, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el Estado, 1926-1929*, vol. 2, México, Siglo XXI, 2005.

- Meyer Lorenzo, *Historia de la Revolución Mexicana, periodo de 1928-1934: los inicios de la institucionalización*, México, COLMEX, 1978.
- Monsiváis Carlos, *Jorge Cuesta*, México, CREA, 1986.
- Monsiváis Carlos, *Aires de familia*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1821.
- Moreno Daniel, *El Congreso Constituyente de 1916-1917*, México, UNAM, 1967.
- Obregón Álvaro, “Manifiesto del 1º de junio de 1919” en: Narciso Bassols, compilador, *El pensamiento político de Álvaro Obregón*, México, Ediciones el Caballito, 1976, pp. 120-132.
- Ordorika Imanol, *La disputa por el campus. Poder, política y autonomía en la UNAM*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2006.
- Ornelas Carlos, *Sistema educativo mexicano*, México, CIDE/NF/FCE, 2006.
- Owen Gilberto, “Encuentros con Jorge Cuesta” en: *Obras*, México, FCE, 1979, pp. 240-246.
- Panabière Louis, *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*, México, FCE, 1983.
- Pérez-Amador Adam Alberto, *La sumisión a lo imaginario*, Vervuert: Iberoamericana, 2001.
- Portes Gil Emilio, *Autobiografía de la revolución: un tratado de interpretación histórica*, México, INEHRM, 2003.
- Quintanilla Susana, “El debate intelectual acerca de la educación socialista”, en: Susana Quintanilla y Mary Kay Vaughan, compiladoras, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, FCE, 2001, pp. 47- 75.
- Rabotnikof Nora, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989.
- Rabotnikof Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, 2005.
- Ricoeur Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Ediciones Cristiandad, 2001.
- Rivera Castro Faviola, “Rawls, filosofía y tolerancia” en: Rodolfo Vázquez, compilador, *Tolerancia y pluralismo*, México, Ediciones Coyoacán, 2005, pp. 135-165.
- Sayeg Helú Jorge, *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México 1808-1988*, México, FCE, 1991.

- Schneider Luis Mario, "Prólogo" a Jorge Cuesta, *Poemas y ensayos*, México, UNAM, 1964, pp. 9-35.
- Segovia Camelo Francisco, *Jorge Cuesta: la cicatriz en el espejo*, México, Conaculta, 2004.
- Sicilia Javier, *Cariatide a destiempo y otros escombros*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1980.
- Spengler Oswald, *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, vol. 1, Madrid, Espasa Calpe, 1934.
- Stanton Anthony, *Inventores de tradición: ensayos sobre poesía mexicana moderna*, México, FCE/COLMEX, 1998.
- Stopen María, "Introducción" a Jorge Cuesta, en *Ensayos críticos*, México, UNAM, 1991, pp. 5-63.
- Tena Ramírez Felipe, compilador, *Leyes fundamentales de México, 1808-2005*, México, Porrúa, 2008
- Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*, México, COLMEX, 1975.
- Velasco Gómez Ambrosio, *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006.
- Weintraub Jeff, "The Theory and Politics of the public/private distinction" en: Jeff Weintraub y Krishan Kumar, editores, *Public and private in thought and practice: perspectives on a grand dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 1-42.
- Zarco Francisco, *Crónica del congreso extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, COLMEX, 1957.
- Zea Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México: FCE, 1993.

B. Publicaciones periódicas

- Aguilar Rivera José Antonio, "El liberalismo cuesta arriba, 1920-1959" en: *Metapolítica*, núm. 32, México, noviembre-diciembre de 2003, pp. 33-57.
- Barreda Horacio, "La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el 'bonete negro' y el 'bonete rojo'". Cartas a un amigo. Carta primera. ¿La Enseñanza

- Preparatoria es, en verdad, una enseñanza sectaria?" en: *Revista Positiva*, núm. 112, tomo IX, 10 de septiembre de 1909, pp. 393-417.
- Buchanan Allan y Keohane Roberto O., "The Legitimacy of Global Governance Institutions" en: *Ethics & International Affairs*, 2006, vol. 20, núm. 4, pp. 405-437.
- Domínguez Christopher, "Jorge Cuesta y el demonio de la política" en: *Casa del tiempo*, México, octubre de 1984, pp. 15-22.
- Domínguez Christopher, "Jorge Cuesta o la crítica del demonio" en: *Vuelta*, México, núm. 194, enero de 1993, pp. 28-36.
- Ferrajoli Luigi, "Cittadinanza e diritti fondamentali" en: *Teoría política*, IX, núm. 3, 1993, pp. 63-76.
- Hale Charles A., "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución" en: *Historia mexicana*, vol. 46, núm. 4, 1996, pp. 821-837.
- Katz Alejandro, "La disputa por Cuesta" en: *La Gaceta del FCE*, México, enero de 1986, pp. 10, 21 y 22.
- Monsiváis Carlos, "Oh! Inteligencia, páramo de espejos (notas en torno a Jorge Cuesta)" en: *Comunidad*, junio de 1969, pp. 291-300.
- Monsiváis Carlos, "Cuatro versiones de la autonomía universitaria" en: *Letras Libres*, noviembre, año VI, núm. 7, pp. 47-52.
- Pachecho José Emilio, "Delito y literatura. 'Examen' y 'Cariatide' (1932)" en: *Proceso*, México 27 de julio de 1981, pp. 48-49.
- Panabière Louis, "Jorge Cuesta: saber y poder" en: *La Gaceta del FCE*, núm. 288, México, abril de 2003, pp. 24 -25.
- Pérez Vejo Tomás, "La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico" en: *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 210, 2003, pp. 275-311.
- Pozas Ricardo, "Cuesta y la educación socialista: proyecto de un país en debate" en: *Los Empeños*, abril-junio de 1981, pp. 65-84.
- Rivera Castro Faviola, "El proyecto de secularización y el legado del liberalismo en México" en: *Revista internacional de filosofía política*, núm. 32, diciembre de 2008, pp. 37-46
- Ugalde Sergio, "De la crítica a la crisis: la poética de Jorge Cuesta" en: *Iberoamericana*, Nueva Época, núm. 15, septiembre de 2004, pp. 43-60.

Varios autores, “La consignación de ‘Examen’. Extractos de la prensa (opiniones)” en: *Examen*, núm. 3, noviembre de 1932, pp. 12-26.

B. Periódicos

B.1 Autor

Aguayo Spencer Rafael, “De la pugna universitaria” en: *El Universal*, jueves 5 de octubre de 1933, p. 3 y p. 5.

Aguilar Francisco J., “¡Alerta, Revolucionarios!” en: *El Nacional*, miércoles 12 de septiembre de 1934, p. 3 y p. 4.

Aragón Leiva Agustín, “Libertad de cátedra” en: *El Nacional*, martes 16 de octubre de 1934, p. 3 y p. 7.

Caso Antonio, “La última palabra” en: *Excélsior*, lunes 9 de octubre de 1933, p. 5 y p. 7.

Caso Antonio, “El marxismo y la Universidad Contemporánea” en: *Excélsior*, 29 de septiembre de 1933, p. 5 y p. 7.

Chávez Carlos, “El arte en la sociedad” en: *El Universal*, 27 de septiembre de 1934, p. 3 y p. 8.

Chávez Carlos, “El arte Occidental” en: *El Universal*, 28 de septiembre de 1934, p. 3 y p. 12.

Chávez Carlos, “Arte proletario” en: *El Universal*, 29 de septiembre de 1934, p. 5 y p. 8.

Aviles Gutiérrez Fausto, “Universidad libre o Universidad dogmática” en: *El Universal*, miércoles 4 de octubre de 1933, p. 3.

Cevallos Miguel Ángel, “Liberad de Cátedra y orientación universitaria” en: *El Universal*, viernes 6 de octubre de 1933, p. 3 y p. 5.

Domínguez Toledano Alfonso, “Posición actual de la Universidad” en: *El Nacional*, miércoles 22 de agosto de 1934, p. 3 y p. 7.

Dotor Ángel, “El socialismo y su historia” en: *El Nacional*, miércoles 20 de septiembre de 1933, p. 3.

- García Rubén, “La Universidad marxista y los militares revolucionarios” en: *El Universal*, martes 3 de octubre de 1933, p. 3 y p. 7.
- Adalberto García de Mendoza, “La filosofía y la Universidad” en: *Excélsior*, martes 10 de octubre de 1933, p. 5.
- González Martínez Enrique, “Delenda est universitas” en: *El Universal*, jueves 28 de octubre de 1933, p. 3.
- Gómez Morín Manuel, “Bases de la Reforma Universitaria” en: *El Universal*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.
- Gómez Morín Manuel, “Defendiendo la autonomía de la Universidad Nal.” en: *Excélsior*, 1 de septiembre de 1934, p. 1, p. 3 y p. 6.
- Icaza Xavier, “El problema de la Universidad” en: *El Universal*, jueves 28 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.
- Junco Alfonso, “Dogma y razón” en: *El Universal*, sábado 7 de octubre de 1933, p. 3.
- Lombardo Toledano Vicente, “Bases de la reforma universitaria” en: *El Universal*, miércoles 20 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.
- Lombardo Toledano Vicente, “Límites de la libertad de pensamiento” en: *El Universal*, miércoles 27 de septiembre de 1933, p. 3.
- López Rafael, “La Universidad y el socialismo” en: *El Nacional*, domingo 17 de septiembre de 1933, p. 3.
- López Ocampo Rafael, “Por que el clero se opone al socialismo” en: *El Nacional*, martes 11 de septiembre de 1934, p. 3.
- Luna Arroyo Antonio, “La Universidad de siempre” en: *El Universal*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3 y p. 7.
- Pedro Rodríguez Lomeli, “Hay que destruir el laicismo” en: *El Nacional*, sábado 1º de septiembre de 1934, p. 3 y p. 4.
- Suárez Acañas, “La escuela socialista es moral y justa” en: *El Universal*, miércoles 24 de octubre de 1934, p. 3.
- Suinaga y Lujan Pedro R., “La escuela socialista” en: *El Universal*, 24 de agosto de 1934, p. 3 y p. 7.
- Zamora Francisco, “La ciencia y la técnica”, en: *El Universal*, 27 de marzo de 1933, p. 3.

B.2 Nota editorial

Nota editorial, “Lo que significa socializar la enseñanza” en: *El Nacional*, miércoles 25 de junio de 1934, p. 3.

Nota editorial, “Definición de la escuela socialista” en: *El Nacional*, sábado 18 de agosto de 1934, p. 3.

Nota editorial, “Definición de la escuela socialista” en: *El Nacional*, sábado 18 de agosto de 1934, p. 3.

Nota editorial, “La revolución unificada frente al enemigo común” en: *El Nacional*, domingo 7 de octubre de 1934, p. 3.

Sección editorial, “La Universidad no debe ser sectaria”, *El Universal*, sábado 16 de septiembre de 1933, p. 3.

Sección editorial, “La libertad de pensar y la Revolución Mexicana” en: *El Universal* 18 de agosto de 1934, p. 3.

B.3 Titulares

“Hoy se inaugura la Universidad Libre”, en: *El Universal*, 20 de febrero de 1933, p. 1 y p. 8.

“Inicia sus trabajos el primer Congreso Nal. de los Universitarios” en: *Excélsior*, sábado 9 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 10.

“Posición ideológica de la Universidad y programa de labores” en: *Excélsior*, miércoles 13 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 9.

“Primer congreso universitario inaugurado anoche con asistencia del ejecutivo” en: *Excélsior*, viernes 8 de septiembre de 1933, p. 1, p. 3 y p. 12.

“La Universidad debe tener injerencia en la revolución social” en: *Excélsior*, lunes 11 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 2.

“Ambiente para el marxismo en el Congreso” en: *Excélsior*, viernes 15 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 9.

“Francamente socialista será la orientación de la Universidad” en: *El Nacional*, viernes 15 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 2.

“Formidable batalla se espera en el seno del Consejo Universitario” en: *Excélsior*, jueves 21 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 10.

“El debate sobre la ideología revolucionaria” en: *El Nacional*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 3.

“Orientación social de la Universidad” en: *El Nacional*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 2.

“La ideología dentro de la Universidad” en *Excélsior*, viernes 22 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 8.

“El congreso de universitarios solo fue farsa” en: *Excélsior*, jueves 28 de septiembre de 1933, p. 1 y p. 10.

“La derrota del marxismo” en: *Excélsior*, jueves 5 de octubre de 1933, p. 5.

“El ejecutivo ha intervenido en el conflicto” en: *Excélsior*, domingo 15 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3.

“El Rector y el Secretario general de la Universidad Nacional renunciaron ayer” en: *Excélsior*, lunes 16 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3.

“La Universidad Nacional está sin Rector, sin Consejo y en espera de su autonomía” en: *Excélsior*, lunes 16 de octubre de 1933, p. 1, p. 3 y p. 8.

“Autonomía plena a la Universidad Nacional” en: *Excélsior*, miércoles 18 de octubre de 1933, p.1, p. 3 y p. 8.

“Ha iniciado su vida autónoma la Universidad Nal. de México” en: *Excélsior*, martes 24 de octubre de 1933, p. 1 y p. 3.

“Queda establecida la libertad de cátedra como principio de la Universidad Nacional” en: *Excélsior*, 25 de octubre de 1933, p. 1 y p. 8.

“Mensaje del C. General L. Cárdenas a la nación” en: *El Nacional*, domingo 1º de julio de 1934, p. 1 y p. 2.

“La Revolución debe apoderarse de las conciencias de la niñez y de la juventud, porque le pertenecen” en: *El Nacional*, sábado 21 de julio de 1934, p. 1 y p. 2.

“Reformas al artículo 3º” en: *El Nacional*, martes 24 de julio de 1934, p. 1 y p. 2.

“El llamamiento del general Calles” en: *El Nacional*, lunes 23 de julio de 1933, p. 1.

“Encuesta nacional en relación al plan pro enseñanza socialista” en: *Excélsior*, sábado 4 de agosto de 1934, p. 1 y p. 10.

“La comisión da a conocer los proyectos de reformas” en: *Excélsior*, viernes 17 de agosto de 1934, p. 1, p. 3 y p. 9.

- “Por la libertad de enseñanza” en: *Excélsior*, martes 4 de septiembre de 1934, p. 1.
- “Más Universitarios por la libertad de cátedra” en: *Excélsior*, viernes 7 de septiembre de 1934, p. 1 y p. 8.
- “Huelga estudiantil por la libertad de cátedra” en: *Excélsior*, sábado 15 de septiembre de 1934, p. 1.
- “Se propone la supresión de las Escuelas particulares en toda la república” en: *Excélsior*, jueves 20 de septiembre de 1934, p. 1.
- “Análisis por la barra del artículo III” en: *Excélsior*, jueves 4 de octubre de 1934, p. 1.
- “La Barra Mexicana sigue discutiendo en torno al proyecto de reformas” en: *Excélsior*, martes 9 de octubre de 1934, p. 4.
- “Texto del artículo III Constitucional al ser modificado” en: *Excélsior*, jueves 11 de octubre de 1934, p. 1.
- “Se pronuncian la Barra de Abogados a favor de la enseñanza laica” en: *Excélsior*, sábado 20 de octubre de 1934, p. 1 y p. 10.