

Zaid entre libros

Rafael Rojas

La modernidad es exceso. Cualquier cultura moderna es la más compulsiva producción de presencia que haya existido jamás. Demasiados coches, demasiadas personas, demasiados televisores, demasiadas computadoras, demasiadas imágenes, demasiados libros. Todo se duplica, se triplica, se reproduce hasta el infinito. Ya no por obra de la mujer o del espejo, como pensaban los habitantes de aquel país que Borges imaginó, sino por obra del *ser cual sea*, como diría el filósofo italiano Giorgio Agamben. Por una decisión del más común de los mortales, que trabaja toda la mañana y que, por la tarde, entra ansioso y resuelto a un supermercado.

Pero la cultura moderna no acepta sin reparos ese avasallamiento del *sentido* por la *presencia*. Siempre hay en la modernidad algún lugar para la queja, para el hastío frente al exceso. Entre los quejumbrosos modernos figuran aquellos que se quejan de los demasiados coches, los que se quejan de las demasiadas gentes o los que se quejan de los demasiados libros. Curiosamente, estos últimos parecen ser muchos más que los que cualquier cultura letrada está dispuesta a tolerar. Pero la paradoja es esa: casi todos los que se quejan de la Babel editorial, de los demasiados libros, son escritores.

Es la intuición que prefiero de los tres libros sobre libros escritos por Gabriel Zaid (*Los demasiados libros*, *Cómo leer en bicicleta* y *De los libros al poder*), reunidos en el tercer tomo de sus *Obras* (México, El Colegio Nacional, 1999), bajo el apropiado título de “Crítica del mundo cultural”. Hay otras intuiciones. Por ejemplo, que la cultura y el comercio son formas de conversación, que el libro no es un medio masivo, que lo importante es “cómo se anda, cómo se ve, cómo se actúa, después de leer”, que debería aplicarse una “ecología del silencio” o que ya es

impostergable, para las naciones, una “ley del libro”. Pero prefiero aquella porque retrata la ambivalencia con que el escritor asume el cuerpo tangible y económico de su arte, es decir, el libro: la misma ambivalencia que Dios, según San Agustín, experimenta ante sus criaturas.

Quejarse de Babel ha sido un hábito inveterado de la cultura occidental. Lo mismo de la Babel de lenguas que de la de escrituras o ideologías. En el fondo de ese malestar contra la confusión y el caos, que informa también la contraposición republicana entre virtud y comercio, reside lo que Zaid llama “la noble tentación de apoderarse del micrófono, de no soltar el mundo (por su propio bien)”. El instinto, unas veces metafísico o ingenuo, y otras, despiadado, malévolo, de disolver todos los libros en *El Libro*, todas las lenguas en *La Lengua*, se debe a un espejismo de la cultura occidental. Dice Zaid: “es un mito: de la transparencia, de la Torre de Babel superada en un yo totalitario. Nos quejamos de la confusión de lenguas, de la variedad de conversaciones, porque soñamos con la atención universal, inabarcable para nuestra finitud. Pero la cultura es una conversación cuyo centro no está en ninguna parte.” Desde Sócrates hasta Mallarmé, Occidente busca con obstinación ese centro y a la vez reniega de él, alimenta el fetichismo de las letras y al mismo tiempo lo desenmascara. El malestar de la escritura, la queja de los demasiados libros se convierte, así, en un tópico más, en una mala jugada de la retórica, en otro pretexto para desplegar un flamante discurso.

Zaid deslinda dos ámbitos: el de la escritura y el del libro. El primero está dominado por la poética del escritor. El segundo por la economía de mercado. La confrontación entre ambos se ilustra con un par de ejemplos: de los 40 000 poemas que recibe *The New Yorker* al año, sólo se publican 150; para publicar un poema en el anuario de *The Poetry Book Club of Golden Quill*, los editores exigen que el interesado compre al menos cinco de sus libros al año. “¡Horrible procedimiento!”, dice. Pero su reacción no proviene de aquella pose de poeta católico, latino, a lo Rubén Darío o Juan Ramón Jiménez, que contraponía la estética al mercado y el arte al dinero. Más bien, para Zaid, se trata de hacer confluír esas esferas en lo que vendría siendo una economía y una política del libro.

Los demasiados libros, *Cómo leer en bicicleta* y *De los libros al poder* se desentendían de aquel dualismo contrarreformista, retomado por esa “izquierda divina” que describe y comparte Jean Baudrillard y que imaginaba la comercialización

de la cultura como una suerte de irrupción de los mercaderes en el templo. Todo es comercio y, a la vez, nada es mercancía. La propia escritura de los libros de Zaid, con esos textos que parecen informes gerenciales, sondeos de mercado o cálculos de costo y beneficio, donde tablas, fórmulas, ecuaciones y cuentas se entrelazan con poemas, prosas, ficciones y juicios, es la mejor demostración de que ya no la cultura, sino la propia literatura puede estar asistida por una racionalidad económica.

Frente a un libro de Zaid, la capacidad irónica o paródica del lector deberá siempre dirimirse entre las prerrogativas de decidir lo que va en serio y lo que va en broma. A unos parecerá que eso de una “ley del libro”, a pesar de lo convincente y apropiado del texto que la defiende, es una tomadura de pelo. A otros, lo de “crear un servicio nacional de geishas literarias, con maestría en letras y psicología autoral, que trabajaran a tiempo completo en leer, escuchar, elogiar y consolar a todos los autores no leídos”, parecerá políticamente muy correcto: una lúcida “solución de *welfare state*” al problema de los demasiados libros.

Gabriel Zaid, poeta y empresario católico, posee la suficiente rareza como intelectual para convocar en su escritura mundos aparentemente contradictorios como la literatura, el comercio y la religión. Entre Zaid y los libros se establece un contacto que involucra entidades misteriosas o evanescentes como el dinero, la imaginación y la fe. Precisamente por ser un católico moderno, Zaid cultiva una razonada desconfianza frente a religiones seculares, como el marxismo-leninismo o el nacionalismo revolucionario, que tienen la capacidad de construir grandes empresas espirituales, en donde ciertas emociones comunitarias son conducidas a los rituales y martirios de algún dogma ideológico.

Cualquier empresa espiritual, construida desde patrones de una ideología moderna, implica la sacralización de libros: el levantamiento una biblioteca canónica. Pero la racionalidad que se involucra en esa operación ideológica es perfectamente empresarial, poco ceñida a escrúpulos morales o cristianos. Zaid ilustra este singular imaginario del libro político moderno con la correspondencia que sostuvieron Marx y Engels entre la primavera de 1867 y el verano de 1868, cuando los padres del comunismo diseñaron toda una estrategia de mercado para alcanzar la mayor difusión de *El Capital* en las principales ciudades europeas. Además de dar a conocer el libro en los mítines obreros, Marx se puso de acuerdo con el edi-

tor Meissner (“simpático muchacho, aunque tirando un poco a sajón, como su nombre indica”) para desarrollar la “parte histórico literaria” del primer tomo, con el fin de incrementar la venta, “desde el punto de vista librero y teniendo en cuenta la masa del lector vulgar”.

En otro momento de la correspondencia, es Engels quien sugiere a Marx que para evitar que la “canalla literaria”, que controlaba las revistas europeas, fragüe una “conspiración de silencio” contra *El Capital*, él (Engels) podría publicar con pseudónimos algunos “ataques” a la obra y así “echar a rodar la bola”. A Marx le encantó la propuesta de Engels: “tu plan de atacar el libro desde el punto de vista burgués es el mejor ardid de guerra.” Por lo visto, Engels escribió dos o tres de esos artículos apócrifos, ya que en octubre de 1867 le comunicaba a Marx: “aún podría escribir cuatro o cinco artículos más sobre tu libro, desde distintos puntos de vista, pero no sé adónde mandarlos.” Pero a Marx le parecían insuficientes los esfuerzos de su amigo: “el silencio en torno a mi libro empieza a ser inquietante. No oigo ni veo nada.”

Zaid tomó los fragmentos de la correspondencia entre Marx y Engels del primer tomo de la versión castellana de *El Capital* (México, FCE, 1946), que preparó Wenceslao Roces. En ese mismo volumen se incorporaron los varios prólogos de Marx y Engels a las ediciones alemana, francesa e inglesa de la obra del primero. En el postfacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, escrito en 1873, ya aparece un Marx relajado, menos ansioso por la falta de resonancia de su libro, que se da el lujo de repasar una a una las reseñas que los “portavoces cultos y no cultos de la burguesía” habían hecho de su libro en las principales publicaciones europeas. Luego de una mención al vuelo, de mal disimulada demagogia, sobre la buena recepción de *El Capital* en la prensa obrera –“que le salió al paso a rivales de más talla, pero que no han sido capaces de replicar”–, Marx se concentra en comentar las notas sobre su libro aparecidas en la *Revue Positive* y en el *Journal des Economistes* de París, en la revista alemana *Volksstaat* y en la rusa *Wiestnik Iecropi*. Y no sólo eso: en el mismo prólogo, Marx transcribe dos páginas enteras que, en su defensa, escribió N. Sieber, profesor de economía política de la Universidad de Kiev.

Los pasajes de la correspondencia entre Marx y Engels, transcritos por Zaid en *Cómo leer en bicicleta*, quieren persuadirnos de la sacralización del libro, que

predominaba en la mentalidad de los fundadores del comunismo, y de las estrategias de mercado que aquellos evangelistas modernos estaban dispuestos a involucrar en su promoción de la nueva fe. El propio Marx, en el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital*, insinuaba que, en 1867, su libro y el desenlace de la guerra de secesión de los Estados Unidos eran el “toque de rebato que ponía en pie a la clase obrera europea”, así como en el siglo XVIII, la revolución de independencia de los Estados Unidos y el tratado *La riqueza de las naciones* de Adam Smith habían sido la “gran campanada que hizo erguirse a la clase media de Europa”. Los comunistas latinoamericanos del siglo XX olvidaron este y otros tantos momentos de la obra de Marx, en los que, a la manera de Tocqueville y Weber, se reconocía la modernidad de la experiencia republicana y liberal norteamericana.

El comunismo, como demostrara Francois Furet en *El pasado de una ilusión* (1995), fue la gran religión política del siglo XX. El desarrollo de una dialéctica religiosa dentro de la tradición intelectual y política del comunismo produjo, como en el cristianismo de la baja edad media, una idealización escolástica de la obra marxista. En esa distorsión canónica del legado de Marx no sólo intervinieron Lenin, Stalin, los partidos comunistas y las ciencias sociales soviéticas, sino la academia de las humanidades europeas, después de la segunda guerra mundial. En su ensayo “De cómo vino Marx y se fue”, incluido en *De los libros al poder*, Gabriel Zaid resume este proceso de canonización política y universitaria de Marx, cuyo desenlace ha sido la localización de la obra marxista dentro de un amplio y diverso catálogo de autores modernos. “Marx –decía entonces Zaid– está siendo incorporado al dominio público. Está dejando los procesos de pertenencia escolástica: la ortodoxia, el revisionismo, los concilios, para volverse simplemente (y nada menos que) un Aristóteles, un Maquiavelo, un Newton.”

En la etapa de la religiosidad comunista (1917-1989), toda vez que Marx y Engels debían ser retratados como santos ateos, los fuertes rasgos comerciales y empresariales de aquellos padres fundadores se ocultaban por miedo a claudicar ante la moralidad burguesa o deshonorar el ascetismo obrero. En las dos últimas décadas, uno de los mejores efectos de la condición poscomunista, incluso en círculos del marxismo académico británico, francés y norteamericano, ha sido la reconstrucción de la personalidad de Marx y el estudio de la mentalidad y las costumbres del círculo más íntimo de los primeros marxistas, el llamado “clan de

Tardis”: Engels, las dos hijas suicidas, Eleanor y Laura, y sus respectivos esposos, Edward Aveling y Paul Lafargue. Así como en el campo de la filosofía, el viejo marxismo religioso ha sido suplantado por lecturas posmodernas, como las de Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (1982), de Jacques Derrida en *Espectros de Marx* (1994) o de Slavoj Žižek en *Porque no saben lo que hacen* (1996), en el terreno biográfico, las apologías de Franz Mehring y tantos otros académicos soviéticos y alemanes han dado paso a visiones más telúricas, como las de Ivonne Kapp, E.P. Thompson y, más recientemente, Francis Wheen, quien retrata a Marx como todo un *gentleman* victoriano.

A los marxistas de la era poscomunista les resulta mucho más fácil leer, ya sin rubor, aquellas parrafadas líricas sobre “el poder del dinero en la sociedad burguesa”, en las que, luego de sendas citas del *Fausto* de Goethe y de *Timón de Atenas* de Shakespeare, el joven Marx se enfrascaba en todo un canto al capitalismo: “el dinero es la divinidad visible”, “el verdadero poder creador”, el “alcahuete común de pueblos y naciones”, “que convierte los deseos existentes en el reino de la imaginación en existencia mediatizada y las fantasías imaginadas o deseadas en experiencia sensorial o real”. El dinero, decía Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), es “el modo característico del goce del hombre moderno”, que debe “la omnipotencia de su ser a la universalidad de su propiedad”, a la capacidad de “apropiarse de todos los objetos”, de “hermanar las imposibilidades”, de hacer, finalmente, “que las contradicciones se besen entre sí”.

Para un católico liberal, como Zaid, las pastorales modernas del marxismo, el salmo pauperista de la teología de la liberación o la prédica redentora de cualquier otra escuela del pensamiento occidental que rearticule secularmente discursos o prácticas religiosas, carecen de seducción. Como lo define el propio Zaid en su admirable ensayo “Muerte y resurrección de la cultura católica”, que sirve de introducción a sus estudios sobre Ramón López Velarde, Carlos Pellicer, Manuel Ponce y Alfonso Reyes (*Tres poetas católicos*, México, Océano, 1997), un católico moderno (Pound, Eliot, Chesterton, Claudel, Bloy, Green, Wauhgh, Silone...) no es más que un sobreviviente de ancestrales integristas que termina afirmando su fe como un gesto de soledad y distinción. El católico liberal asume la “readmisión de la cultura católica por la puerta de atrás, como una especie de minoría étnica

que tiene derecho a convivir dentro de la cultura moderna” y se presenta como “vocero de una tribu menospreciada que llega hasta el foro universal”.

No en balde el autor de libros tan inmersos en las urgencias económicas y políticas de la sociedad mexicana contemporánea, como *El progreso improductivo*, *La economía presidencial* o *Adiós al PRI*, es también el escritor de versos extrañamente devotos como los que integran el poema “Desfiladero”: “Pues tú, Dios displicente, no estás hecho para el hombre. Igual cierras el mundo que dejas ver su hermosura.../ Guárdame Dios de ti, que yo de mis quimeras./ Aguamansa, buen Dios en jaula, ¡mal te conoce quien te compra!”. El verbo final debería ser suficiente para ubicar a Zaid en una religiosidad que ha abandonado la tradicional contraposición entre dinero y fe, que el catolicismo transfirió a ideologías modernas como el republicanism y el socialismo y que atizó resistencias al capitalismo en sociedades católicas, por lo menos, hasta mediados del siglo XX.

Entre Pío IX y Pío XII, es decir, durante todo el siglo posterior al primer Concilio Vaticano –descontando el interregno de León XIII y la encíclica *Rerum Novarum*– el catolicismo se mantuvo a la defensiva frente a las corrientes liberales y socialistas. Los católicos de la primera mitad del siglo XX, como advierte Zaid, regresaron a las fuentes de la contrarrevolución romántica para protegerse de la secularidad industrial con dispositivos místicos y tradicionales. Luego de Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II, es decir, en los últimos cuarenta años, cuando Roma, en su muy especial manera de jugar a la guerra fría, se acerca al liberalismo y al socialismo, el catolicismo liberal, defensor de la democracia política y de la economía de mercado, se vuelve una rareza por partida doble, una secta de universalistas de extinción.

Zaid es, pues, un católico liberal, posterior a la domesticación crematística del mundo, estudiada por Weber, Shell y Dealy, posterior también a la sacralización de las doctrinas del Estado que instrumentaron las experiencias totalitarias del siglo XX, e interesado en el acto de afirmación de la fe como revelación de un misterio, como “indicio arqueológico de algo soterrado”. Un liberalismo católico como el suyo parece ser un eficaz y doble antídoto: contra los cultos seculares de la ideología y contra las ortodoxias morales de la religión. Desde esa plataforma intelectual resulta más comprensible –o, al menos, explicable– una de las virtudes

distintivas de su crítica: la capacidad de movilizarse hacia arriba y hacia abajo, contra el poder y contra la sociedad.

En su introducción a la *Antología general* de Gabriel Zaid (México, Océano, 2004), Eduardo Mejía afirma que la “heterodoxia total” y la “visión apocalíptica de los intelectuales en el poder” permitirían explicar no sólo el intervencionismo público del autor de *Cuestionario*, sino el estilo “frío”, irónico y, por momentos satírico, que le viene de Daniel Cosío Villegas y de Jonathan Swift. Pero esta observación sobre el Zaid polemista y, en especial, sobre la prosa que se perfila en esos menesteres, podría encubrir otra cualidad no menos decisiva: el civismo, esto es, la emoción política trabajada por una idea cristiana y poética de la historia. Una frase al final del ensayo “La gloria del creador” (*Leer poesía*), escrita de pasada, como para eludir la mirada del lector, es reveladora de esa cívica intelectual: construir una gran obra literaria, dice Zaid, es tener la “buena suerte de atrapar un milagro, que iba pasando por ahí”. ❖