

Celui-qui-ne- comprend-pas

La resistencia a la teoría de Mario Vargas Llosa¹

Julían Jiménez H.

ff1jihej@uco.es
Universidad de Córdoba

Fecha de recepción: septiembre 2014

Fecha aceptación: octubre 2014

Resumen: La resistencia a la teoría es el nombre que el crítico belga Paul de Man diera a comienzos de los ochenta a una muy localizada disfunción intelectual, una dolencia que, de manera genérica, ahora cabe describir retrospectivamente como la mezcla de resentimiento y desprecio que un sector creciente del mundo académico sentía hacia el horizonte de alta teoría definido por la obra crítico-filosófica de pensadores franceses más o menos post estructuralistas como Louis Althusser,

¹ El presente ensayo se centra en un aspecto del libro de Mario Vargas Llosa titulado *La civilización del espectáculo*. No aspira, por lo tanto, a ser un análisis exhaustivo de este libro. El aspecto al que aludo es la *resistencia a la teoría*, un concepto acuñado por el crítico belga Paul de Man a comienzos de los años ochenta. El hecho de que pueda caracterizarse a Paul de Man de «antisemita» constituirá, a los ojos de muchos, y quizás del propio Vargas Llosa, argumento suficiente para cancelar de entrada los argumentos de mi ensayo. La mera posibilidad de dicha cancelación confirma, en cualquier caso, el sentido mismo de mis argumentos. *Celui-qui-ne comprend-pas* es el nombre que Rémy de Gourmont daba al burgués insensible a los avances artísticos del primer simbolismo francés. Rubén Darío recordó la ubicuidad del personaje en sus palabras liminares a *Prosas profanas*: «*Celui qui ne comprend pas* es entre nosotros profesor, académico correspondiente de la Real Academia Española, periodista, abogado, poeta, *rastaquouère*». Lo sigue siendo.

Jacques Derrida, Michel Foucault y Giles Deleuze. Dicha disfunción no es exclusiva de docentes y críticos académicos. Existen numerosos escritores que han contribuido por razones diversas aunque relacionadas a mantener viva dicha resistencia. Uno de estos escritores es el gran novelista peruano Mario Vargas Llosa, cuyo reciente libro de ensayos titulado *La civilización del espectáculo* sorprende por la virulencia con la que se ensaña, de manera tan gratuita como desinformada, con el legado de pensamiento teórico-crítico de autores como Derrida o Foucault. Cabe leer este ataque intempestivo como la sobre-reacción diferida de un resentimiento continuado hacia las fuentes culturales (Nietzsche, Marx) del post-estructuralismo, interpretado erróneamente por Vargas Llosa como la cuna de los males morales y culturales del presente. El humanismo liberal de Vargas Llosa, cómplice de extrañas transcendencias, ignora el valor real de sus presuntos enemigos.

Palabras clave: Resistencia, teoría, post-estructuralismo, Jacques Derrida, humanismo, novela, modernismo, Mario Vargas Llosa.

Celui-qui-ne-comprend-pas

Mario Vargas Llosa's resistance to theory

Abstract: The resistance to theory is the name the Belgian critic Paul de Man used in the early 1980s in order to identify a very specific intellectual dysfunction. With hindsight, this malaise can be generically described as the blending of resentment and disregard shown by an ever-expanding sector of the academic world towards the critico-philosophical oeuvre of French poststructuralist thinkers like Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault and Giles Deleuze. Sadly, this dysfunction doesn't only affect academic teachers and critics. There are many creative writers who have in different ways contrived to keep this resistance alive. One such writer is the great Peruvian novelist Mario Vargas Llosa. His recent collection of essays titled *Notes on the Death of Culture: The Civilization of the Spectacle* shocks the reader because of the violence of its gratuitous and misinformed attack on the legacy of theoretico-critical thought handed down by authors like Derrida or Foucault. This untimely attack can be read as the delayed over-reaction of a continuous resentment against the cultural sources (Nietzsche, Marx) of post-structuralism, wrongly interpreted by Vargas Llosa as the cause of today's moral and cultural evils. Vargas Llosa's liberal humanism is complicit with an odd sense of transcendence and it misconstrues the real value of its alleged enemies.

Keywords: Resistance, theory, post-Structuralism, Jacques Derrida, humanism, novel, Mario Vargas Llosa.

CELUI-QUI-NE-COMPRED-PAS
LA RESISTENCIA A LA TEORÍA DE MARIO VARGAS LLOSA

Yo vi lo más notable de lo mío llevado del demonio, y

Dios ausente.

Miguel Hernández

En su reciente novela *La carte et le territoire* (2010), el escritor francés Michel Houellebecq incluye una divertida descripción del funeral de un amigo de Jed Martin, el artista conceptual, pintor y fotógrafo, que protagoniza la novela. Dicho amigo, como Jed un artista imprevisible, tierno, cínico y desencantado con el mundo cultural, no es otro que el novelista Michel Houellebecq. Con esta artimaña, el Houellebecq real inserta en su novela la escena ficticia de su propio entierro, y reclama para ella, con excelente humor, todo el peso exigible de la ceremonia católica:

Averti par mail, le cardinal archevêque de Paris donna avec enthousiasme son accord pour une messe, qui aura it lieu à onze heures. Il prit part lui-même à la rédaction de l'homélie, qui insistait sur la valeur humaine universelle de l'oeuvre du romancier, et n'évoquait que très discrètement, comme une coda, son baptême secret dans une église de Courtenay. (307-308)

La singular ironía de esta descripción no reside tanto en el dato, sin duda de por sí jugoso, de que el Houellebecq ficticio se hubiese bautizado en secreto unos tres meses antes de ser brutalmente descuartizado, como el hecho de que el arzobispo de París elogie en la homilía el «valor humano universal» de la obra de un novelista receloso de toda semántica cultural que pretenda fijar el sentido de términos tan volátiles y aleatorios como «valor, humano y universal». Al arzobispo de París, sospechamos, no le agrada *Les particules elementaires*. Pero que no desespere. Hay excelentes novelistas contemporáneos que le pueden deparar enormes satisfacciones. Yo le recomiendo el reciente ensayo de Mario Vargas Llosa titulado *La civilización del espectáculo*. Le encantará. Saboreará su defensa de una sociedad orgánica y jerarquizada como requisito para la existencia de una cultura real, así como su ataque a la trivialización del sexo y su apología de la religión como garante de toda articulación sociocultural.

Pero no solo gustará al arzobispo de París. El clero neohumanista secular infiltrado en la prensa cultural española ha reaccionado, en general, con entusiasmo ante la publicación del libro. Ha habido algunas honrosas excepciones como Jorge Volpi o Jordi Gracia, pero

en general ha prevalecido un sentimiento unánime de regocijo ante la reciente jeremiada del novelista peruano. A quien esto firma el librito de Vargas Llosa le parece en cambio formalmente deslavazado, intelectualmente insolvente y moralmente ineficaz. En lo formal, el esqueleto del libro está compuesto por nueve artículos ya publicados en el periódico español *El País* entre 1995 y 2011. La supuesta carne no es más que una prosa, predecible sílaba a sílaba, insuficientemente adherida a los ensayos con el fin de tratar de conferirles un fuste intelectual (argumental, probatorio, documental) del que los artículos carecen. El intento es vano. Y los artículos carecen de este fuste, porque no son ni más ni menos lo que son: artículos de *El País*, escritos para lectores de la prensa diaria por un escritor que, *velis nolis*, parece haber interiorizado la disciplina de inhibiciones mentales y connivencias expresivas propia de quien pretende ser (y seguir siendo) remunerado por un periódico a cambio de unas 2000 palabras en un archivo de Word. El vicio primero del libro reside en su errática concepción: pretender situar otro ladrillo (una re-redefinición) sobre el ladrillo (algunas notas para una redefinición de la cultura) que Steiner puso encima del ladrillo (notas para una definición de la cultura) colocado por T.S. Eliot sobre la piedra que Matthew Arnold fijara originalmente, en 1869, con su libro *Culture and Anarchy* resulta ambicioso y aventurado, especialmente cuando la nueva contribución a tan insigne diálogo se articula en torno a artículos publicados en un medio que, de manera un tanto milagrosa, parece eludir el descrédito que su autor atribuye al resto de los medios de comunicación, cómplices todos ellos (menos uno, se supone) del mal de la banalización de la cultura. El problema no es ya que Vargas Llosa no sea ni Eliot ni Steiner. En muchos sentidos, este aparente *handicap* resulta una ventaja. Vargas Llosa es un extraordinario novelista y un crítico literario valiente, culto, sagaz e intuitivo. Tiene (o tenía), además, un sentido del humor del que los otros dos carecen. Pero no puede esgrimir, sin embargo, las sólidas credenciales especulativas (teóricas, filosóficas) que respaldan muchas de las insostenibles opiniones a las que Eliot y Steiner pusieron firma. Carece asimismo (o carecía) de la apocalíptica arrogancia que eriza el estilo de ambos. El problema, pues, es que sin ser Eliot o Steiner, Vargas Llosa se haya atrevido a levantar la voz para entregarnos, según reza la contraportada del libro, «una durísima radiografía de nuestro tiempo y nuestra cultura». Los editores olvidaron añadir: «y, en la medida en que Vargas Llosa es un exponente capital de nuestro tiempo y nuestra cultura, el libro nos regala, además, una durísima radiografía de Vargas Llosa».

El ensayo se abre con una cita de Huidobro, «Las horas han perdido su reloj», un más que probable *rifacimento* creacionista de la célebre frase de Hamlet, «The time

isout of joint», frase a la que Jacques Derrida dedicó un libro memorable y Giles Deleuze un importante ensayo.² Pero da igual. Vargas Llosa, a quien parece interesarle Lipotevski, desprecia a Derrida y a Deleuze. El primer ensayo del libro, titulado «Metamorfosis de una palabra», no es más que una síntesis apresurada de las tesis sobre la cultura presentes en libros de T.S. Eliot (*Notes Towards a Definition of Culture*, 1948), George Steiner (*In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards a Redefinition of Culture*, 1971), Guy Debord, (*La société du spectacle*, 1967), Gilles Lipotevsky y Jean Serroy (*La Culture-monde. Réponse à une société désorientée*, 2010) y Frédéric Martel (*Culture-Mainstream*, 2010). Aunque Vargas Llosa se empeña en prescribir algunas distancias respecto a las tesis de estos autores, en general suscribe el diagnóstico conjunto que de estos libros emana.

Así, la tesis de Eliot en virtud de la cual la cultura es el patrimonio de una élite en el seno de una sociedad ordenada y jerarquizada cuya transmisión se realiza mediante instancias comunitarias como la familia y la iglesia no parece despertar objeción alguna en la mente de Vargas Llosa. La cultura, en esta visión, es siempre «alta cultura», «algo anterior al conocimiento, una propensión del espíritu» (16). En 1948, este desahogo tenía un pase: en 2014 este arrebato *New-Hegel-Age* resulta sencillamente preocupante. Del mismo modo, de Steiner acepta la idea de que «la voluntad que hace posible el gran arte y el pensamiento profundo nace de ‘una aspiración a la trascendencia’» (19). Más adelante, Vargas Llosa ratifica este argumento al estimar que la diferencia entre «la cultura del pasado» (*o tempora o mores*) y «el entretenimiento de hoy es que los productos de aquella pretendían trascender el tiempo presente» (31). ¿La trascendencia? ¿Trascendencia de qué finitud, qué márgenes, qué límites, y hacia qué amnistía o permanencia? Uno se pregunta en qué aeropuerto abandonó Vargas Llosa sus credenciales materialistas, credenciales, por cierto —como demuestra la figura de Richard Rorty— perfectamente compatibles con el liberalismo. Con Steiner, Vargas Llosa lamenta la desaparición «de la seguridad que antes daban ciertas diferencias y jerarquías» (21) en el seno de la poscultura, es decir, de la no-cultura, ese espectacular hipermercado que los gurús de la globalización telemático-capitalista (entre ellos, Lipotevsky, Serroy, Martel, y el sorprendentemente denostado Baudrillard) han elevado a horizonte inescapable del presente.³

² Véase DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993; asimismo, DELEUZE Gilles; «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne» en *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993, pp. 40-49.

³ El libro de Vargas Llosa bien podría haberse abierto con la siguiente cita de Baudrillard, pues recoge el sentido global de su diagnóstico y lamentación: «Sexe, plage et montagne. Sexe et plage, plage et montagne. Montagne, et sexe. Quelques concepts. Sexe et concepts. Just a life. Tout est repris par la simulation. Les

El primer ensayo se abre, empero, con un vicio lógico: antes de argumentar, el diagnóstico ya está elaborado, y la prueba principal que luego se aduce no es más que una evocación autobiográfica. El autor busca «dejar constancia de la metamorfosis que ha experimentado lo que se entendía aún por cultura cuando mi generación entró a la escuela o a la universidad y la abigarrada materia que la ha sustituido» (13). Esta afirmación resulta sorprendente por dos motivos. Primero, si Vargas Llosa pretende convencernos de que la escuela o la universidad eran mejor antes que ahora, debería de especificar un poco más. Le recomiendo las páginas de Francisco Ayala sobre su desangelada experiencia universitaria en Madrid en la década de 1920. O, mejor aún, que relea sus propias páginas sobre su deprimente experiencia universitaria en Madrid en 1958.⁴ Ninguna de las dos se eleva, en términos de temblor intelectual, por encima de la vivida por Juanito Santa Cruz, estudiante de derecho, en la obra maestra de Galdós. Segundo, del diagnóstico arriba citado se infiere que, en el inconsciente del novelista, cultura se vincula de manera inexorable a disciplina educativa, una asociación que tanto Eliot como al parecer su escudero Vargas persiguen, con celo eminentemente liberal, desmentir: «La ingenua idea de que, a través de la educación, se puede transmitir la cultura a la totalidad de la sociedad, está destruyendo la ‘alta cultura’, pues la única manera de conseguir esa democratización universal de la cultura es empobreciéndola, volviéndola cada día más superficial» (15).⁵ ¿Quién escribe esta frase, Eliot, Vargas Llosa, o Eliot-Vargas-Llosa? Uno de los problemas de esta parte del ensayo reside precisamente en el modo en el que descuido estilístico y porosidad intelectual se alían para desdibujar la atribución precisa de las ideas. Cuando el novelista no se distancia expresamente de aquello que glosa, el lector se ve forzado a suponer que no lo hace porque asume el sentido de la idea glosada. Y ello es problemático.

En un momento de particular celeridad y confusión, Vargas Llosa trata de reproducir una idea desarrollada cuidadosamente por Steiner en las páginas 77-78 de su libro. Lo que nos regala es lo siguiente: «En un individuo, al igual que en la sociedad, llegan a coexistir la alta

paysages par la photographie, les femmes par le scénario sexuel, les pensées par l'écriture, le terrorisme par la mode et les medias, les événements par la télévision. Les choses semblent n'exister que par cette destination étrange. On peut se demander si le monde lui-même n'existe qu'en fonction de la publicité qui peut en être faite dans une autre monde» (*Amerique*, 35).

⁴ AYALA, Francisco. «A la Universidad», *Recuerdos y olvidos*, en *Autobiografía(s)*, pp. 114-115; Mario Vargas Llosa, «Madrid cuando era aldea», en *Contra viento y marea*, 9-13.

⁵ Véase ELIOT, Thomas Stearns. «Notes on Education and Culture: and Conclusion». En *Notes Towards a Definition of Culture*, pp. 95-109.

cultura, la sensibilidad, la inteligencia y el fanatismo del torturador y el asesino. Heidegger fue nazi “y su genio no se detuvo mientras el régimen nazi exterminaba millones de judíos en los campos de concentración” (21). En ningún momento dice Steiner que Heidegger fuese nazi. Steiner dice que el autor de una de las contribuciones más decisivas a la filosofía del lenguaje y a la interpretación de la obra de Hölderlin fue compuesta por una persona (Heidegger) que trabajaba, impertérrito, a poca distancia («within earshot») de un campo de concentración. Si el argumento de Steiner ya es de por sí deshonesto (¿sabía Heidegger antes de 1945 lo que estaba realmente ocurriendo en los campos de concentración?), el brochazo de Vargas Llosa («Heidegger fue nazi») resulta sencillamente insoportable en su complaciente estridencia mediática. Constituye un ejemplo perfecto de lo que Vargas Llosa califica más adelante de «periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo» (34). Posiblemente Vargas Llosa ha leído ecos en la prensa londinense, madrileña o parisina de la recepción del libro de Víctor Farías sobre *Heidegger y el nazismo*, originalmente publicado en francés en 1987. Pero no sé si ha leído dicho libro, o los diversos ensayos y libros que se han escrito antes y después sobre las relaciones entre Heidegger, su pensamiento y su tiempo político. Se lo recomiendo.

Una de las pocas cosas que uno saca en claro al hacerlo es que la reducción atributiva del tipo «Heidegger fue nazi» solo contribuye a la banalización de la cultura que él tanto se empeña en corregir.⁶ Cuando ya existen demasiadas excusas para no leer a un pensador tan excepcional como Heidegger es mejor no fabricar nuevas coartadas. Leer bien a Heidegger permite, entre otras cosas, corregir la idea equivocada, idea que, entre otros, Steiner se empeña

⁶ En una importante carta a Herbert Marcuse, que transcribe parcialmente Víctor Farías al final de su libro, Heidegger reconoce su estrecha vinculación con el partido nazi en 1933, una vinculación que interrumpe explícitamente en 1934, se defiende de quienes atacaron (entre ellos, Marcuse) su silencio posterior a 1945 en torno al Holocausto afirmando, y supongo que podemos creerle, que «es un hecho que el terror sangriento de los nazis se ocultó al pueblo alemán» (388). La modalidad argumental, tan cara a Steiner y otros, que se empeña en dibujar a un Heidegger especulando sobre el ser de Parménides mientras observa, a través de su ventana, el humo negro de los crematorios, es profundamente inmoral en sí misma. Vargas Llosa parece suscribirla con una ligereza alarmante. En otro momento del libro menciona a John Galiano, y, de nuevo *en passant*, entre inocentes paréntesis, dispara «antes de descubrirse que era antisemita» (38). Como si ser antisemita fuese una sustancia permanente, susceptible de ser revelada en sus destinos accidentales. Como si este suerte de comentario no contribuyese, y cómo, al «periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo» (34). Quizás convenga recordar que la acusación de antisemitismo ha pesado también sobre personas muy admiradas por Vargas Llosa como T.S. Eliot. Estas cuestiones delicadas exigen, de ser suscitadas, un tratamiento riguroso e informado. Véase, en este sentido, el exquisito análisis que hace Toni Judt de la compleja relación de Aron con su herencia personal judía. Consultar JUDT, Toni. *The Burden of Responsibility*, 175-77.

en propalar, de que el mejor Heidegger está en sus interpretaciones de Hölderlin. Esto es un error de bulto: el mejor Heidegger es siempre el lector obsesivo y exigente de filosofía griega (Parménides, Platón y Aristóteles) y alemana (Kant, Hegel, Nietzsche). A estas alturas del libro, este ataque *en passant* a Heidegger parece una mera anécdota, pero, como veremos, en el contexto de la sistemática impugnación del pensamiento especulativo y la teoría que yace en el sustrato moral del libro (un sustrato que no es otro que el resentimiento) dicho ataque cobra un sentido muy especial.

Una cosa es ser un novelista. Otra cosa distinta es ser un novelista periodista. Existe también el novelista periodista con intermitente docencia universitaria. Y otra especie, menos frecuente pero localizable, es la del brillante periodista novelista académico con ambiciones políticas. Existe una sociología que posibilita esta atribución compartida. Lo que resulta inmensamente difícil es ser todas esas cosas y pretender ser, además, un intelectual influyente. Arnold, Heidegger y Eliot fueron, en mayor o menor grado, intelectuales influyentes. Steiner, que solo fue académico, ha ejercido toda su vida de intelectual influyente, sin serlo. En este libro Vargas Llosa lo intenta, pero fracasa. No le habría perjudicado consultar un análisis templado y premonitorio de lo que llama «la civilización del espectáculo» en la sección 1.5.B, en especial el apartado 36 titulado «La avidez de novedades», de *Ser y tiempo* (186-199).

Cierto rigor intelectual es siempre aconsejable. Incluso en los gestos aparentemente menores, conviene cultivarlo. Cuando Vargas Llosa dice que el título del libro de Guy Debord, *La société du spectacle* (1967), «se parece al de este libro», sospechamos que un cierto descuido le ha llevado a confundir el sujeto y el objeto de su frase: querría decir probablemente que el título de su libro se parece al de Debord. Pero cuando más adelante leemos que «el libro de Debord contiene hallazgos e intuiciones que coinciden con algunos temas subrayados en mi ensayo, como la idea de que remplazar el vivir por el representar, hacer de la vida una espectadora de sí misma, implica un empobrecimiento de lo humano» (25), nos invade la vergüenza ajena.

Vargas Llosa debería evitar esta mezcla de despiste y displicencia, especialmente cuando trata de defender un libro que no contiene una sola idea original: sin el análisis inicial de Debord, y las subsiguientes refundaciones analíticas de Baudrillard, la cobertura argumental del libro de Vargas Llosa sería ciertamente inexistente. Y el libro de Debord contiene argumentos precipitados y oportunistas, totalmente insostenibles, como aquel que afirma que en un determinado medio cultural y en un determinado momento histórico, «la

vida ha dejado de ser vivida para ser sólo representada» (26). ¿Cuándo se produjo exactamente dicha transición? ¿En el Egipto de los faraones, la Inglaterra isabelina, el Barroco hispano, la Francia de Luis XIV, la Inglaterra victoriana consumidora de prensa escrita y folletines, o fue con la hegemonía de la radio, o de la televisión, o de internet, cuando tuvo lugar la transición a una ontología de la mediación?

No hay peor sociología que la del «todo ha cambiado» y el «nada es como antes». Una mínima información histórica hará ver que esos pretendidos cortes bruscos (el antes y el después de la mediación) son meras réplicas de sacudidas graduales que vienen teniendo lugar desde hace siglos: ¿por qué, si no, sentía Platón tan agudamente la amenaza del simulacro? ¿Acaso Platón no suscribiría el diagnóstico tan contundente como prestado con que Vargas Llosa nos amenaza: «Hoy vivimos la primacía de las imágenes sobre las ideas» (46)?

Pero da igual. Como muchos otros escritores de su generación, Vargas Llosa confunde su percepción, empañada de nostalgias diversas, de los cambios que se han producido en el segmento cronológico de su vida consciente, con la realidad misma de la civilización occidental, lo cual es mucho confundir. Debería de saber que a las alturas de 1950, momento en el que el joven Mario comienza a construir su conciencia adulta, muchos artistas e intelectuales ya oficiaban responsos por la civilización occidental, y que otros, antes que esos, ya dictaminaron el declive, la degradación, la adulteración, la degeneración (la lista de sinónimos la puede uno hallar en el ensayo citado de Eliot) veinte años antes (¿qué fue el modernismo sino un acta de defunción?), y así prácticamente hasta Homero o el autor del *Eclesiastés*, quienes ya sentían que algo (la ciudad, el comercio, la mentira) había indefectiblemente contaminado los parajes de la autenticidad. Debería asimismo saber que el léxico de la adulteración y la degradación, en su inflexión tonal contraria a la «democratización de la cultura» (35), es el mismo que emplearon Ernst Jünger, Oswald Spengler o el propio Martin Heidegger, el pensador «nazi» que tan escaso entusiasmo le despierta.⁷ No tiene sentido afirmar, con Vargas Llosa, que la nueva cultura fomenta un periodismo superficial del escándalo y un mercado del entretenimiento frívolo mientras que la antigua, que él todavía considera viva en 1950, producía «intelectuales» (44) y «creadores» genuinos (47), concediendo «vigencia» real al «pensamiento» (46) con el fin de intentar «dar

⁷ Pierre Bourdieu analiza con sagacidad la proliferación de términos como desintegración (*Zersetzung*) o descomposición (*Dekomposition*) en el entorno profesional y cultural de Heidegger. Véase BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988, pp. 22-24.

respuestas serias y no lúdicas a los grandes enigmas, interrogaciones y conflictos de que está rodeada la existencia humana» (43).

No solo se idealiza de manera hartamente inexacta la densidad intelectual de la cultura previa a la década de los cincuenta, sino que se propone, equivocadamente, una transición desde un horizonte de cultura pura hacia un horizonte de cultura impura o contaminada, como si antes de la década de los cincuenta la cultura no hubiese sido un compromiso o negociación constante entre prestigio y éxito, entre distinción intelectual y difusión mercantil, entre alta cultura y subcultura, siendo esta última la que hegemoniza realmente el mercado del que procede la segunda. Según Vargas Llosa, acierta Tomás Eloy Martínez al identificar como motor de esta nueva cultura adulterada el ansia de «saciar la curiosidad perversa de los consumidores del escándalo» (57). Pero ¿acaso el consumidor medio de la literatura occidental, el lector de obras maestras como *Il Decamerone*, *El Lazarillo*, *Manon Lescaut*, *Moll Flanders*, *La Cousine Bette*, *Nana*, *Dr Jekyll and Mr Hyde*, *Lady Chatterley's Lover*, *Lolita*, *A Clockwork Orange* o *Die Klavierspielerin* ha sido algo distinto a un «consumidor del escándalo» ávido de «saciar su curiosidad perversa»? Por otro lado, Vargas Llosa parece ignorar que los textos arriba citados constituyen la punta más discernible de un iceberg sumergido de subliteratura popular (sentimental, folletinesca) que satura y totaliza el mercado. Defoe escribe *Moll Flanders*, y luego Thackeray *Catherine* y Dickens *Oliver Twist* porque paulatinamente (desde comienzos del siglo dieciocho hasta comienzos del diecinueve) la narración autobiográfica de experiencias carcelarias de criminales saturó un sector del mercado del libro londinense. Tratar de elaborar distinciones entre lo sumergido y lo emergido es vano, pues la línea de flotación del iceberg fluctúa constantemente.

¿Qué hacemos con Ann Radcliffe y Fanny Burney, las dos escritoras que literalmente, junto con Scott, hicieron posible a Jane Austen? ¿O qué hacemos con Lovecraft o Le Carré? ¿Son sus narraciones mero objeto de curiosidad perversa o son escritores que tratan de dar respuesta «no lúdica» a los «enigmas de que está rodeada la existencia humana»? Son, sin duda, ambas cosas a la vez, como lo es la extraordinaria novela *La tía Julia y el escribidor*, un libro en ocasiones indistinguible de la radio-literatura que los permite. ¿O es que la novela pastoril, el romance sentimental, la narración gótica, el culebrón carcelario, o la radio-novela no ironizan en multitud de ocasiones sobre el registro convencional que los hace posibles? Defensor a ultranza del *Tirant lo Blanch*, Vargas Llosa lo sabe.

Entonces, si uno pretende elaborar un diagnóstico sociológicamente fiel de la degradación cultural, no basta con aludir, nebulosamente, a «aquel periodo trágico en el

precio pasó a confundirse con el *valor* de una obra de arte» (38), pues dicha confusión orientaba ya la producción cultural en los siglos XVI y XVII, de autores tan insignes como Cervantes o Shakespeare. Como recordara Lope de Vega, la literatura (moderna, burguesa) sucede, originalmente, fundamentalmente, «si el vulgo paga». Bien lo saben Vargas Llosa y muchos otros novelistas insignes del presente (Philip Roth, Álvaro Pombo, Joyce Carol Oates, Peter Handke), pues no han tenido reparos en producir obra de muy escaso *valor* a cambio de un alto *precio*.

En su afán discriminador, Vargas Llosa se atreve incluso a sugerir un cambio en el modo en el que «antes» se consumían las drogas, como mecanismo de «exploración de nuevas sensaciones o visiones emprendida con propósitos artísticos o científicos», y el modo en el que «ahora» millones de personas consumen drogas con el fin de «apacar las dudas y perplejidades sobre la condición humana, la vida, la muerte, el más allá, el sentido o sinsentido de la existencia» (42). Claro, cuando miles de londinenses misérrimos, harapientos, explotados, se entregaron, en los siglos dieciocho y diecinueve, al consumo masivo de la ginebra, una droga que mató a miles de ellos, era para fomentar sus «propósitos artísticos o científicos».

En su breve exposición de las tesis de Lipotevsky y Serroy, Vargas Llosa vuelve a lamentar la progresiva desaparición de una cultura «elitista, erudita y excluyente» y su sustitución por una genuina ‘cultura de masas’ (27). Resulta sorprendente que nuestro intelectual peruano pierda aquí la ocasión de hacer un guiño a Ortega y Gasset. Ello es doblemente sorprendente si consideramos el hecho de que, en rigor, resulta inconcebible una circunscripción anglo-francesa del diálogo en torno a la definición de la cultura, siendo Ortega el autor de una de las contribuciones más contundentes y originales al horizonte sociológico de dicho diálogo: los ensayos de *La deshumanización del arte* (1925) y *La rebelión de las masas* (1930).

Más adelante, en una frase de sintaxis deficiente, Vargas Llosa asegura que Lipotevski y Serroy «dan por sentado» que, de un lado, una ópera de Wagner y la filosofía de Nietzsche, y, de otro lado, las películas de Hitchcock y de John Ford [...] y un anuncio de Coca-Cola, son esencialmente la misma cosa, es decir, «cultura». Vargas Llosa rechaza ese extremo, y arguye: «Pienso que entre ambas cosas ha habido una mutación o salto cualitativo hegeliano que ha convertido a lo segundo en algo diferente de lo primero» (28). Imagino que cuando, en un capítulo posterior del libro, el novelista arremete contra la «jerga esotérica, pretenciosa y muchas veces hueca y desprovista de originalidad y profundidad»

propia de lo que denomina «postmodernos» y «deconstruccionistas», etiquetas bajo las que confunde a pensadores como Foucault, Derrida, Lacan o Deleuze, se refiere también a esta rara perla que nos regala en su ensayo anterior: «mutación o salto cualitativo hegeliano».

Y Vargas Llosa sabrá a qué se refiere con esa idea del salto cualitativo entre dos ámbitos de realidad. Para Hegel solamente existen la necesidad positiva de la conciencia (Espíritu) y la contingencia negativa, aunque también necesaria, de la materia: las posibles discontinuidades que se dan en el despliegue, lógico y/o ontológico de ambos ámbitos, son menores si las comparamos con la discontinuidad mayor que supone el repliegue (la media rejada) de la auto-conciencia. Que yo sepa, por otro lado, Hegel nada sabía de mutaciones (Mendel descubrió esta realidad biológica en 1866). Si puede usarse esta metáfora científica en el ámbito del pensamiento filosófico, entonces ¿por qué se regocija tanto Vargas Llosa con el *affaire* Sokal? En cualquier caso, si efectivamente se ha producido eso que el novelista llama «un salto cualitativo», entonces tendrá que explicar cómo es posible que Faulkner, el novelista al que Vargas Llosa reiteradamente eleva a la cima del panteón de la alta cultura, fuese un estrecho colaborador, como guionista, de la industria de Hollywood, la misma que entronizara a Hitchcock y John Ford.

Con esta referencia a la idea de una cultura «elitista y erudita» nos aproximamos al meollo de lo que considero el problema fundamental del libro de Vargas Llosa. Lo diré de entrada: el problema reside en su doble rasero de medir. Mientras que al campo literario exige sin excepciones una comprensión de la alta cultura, «obligatoriamente minoritaria por la complejidad y a veces hermetismo de sus claves y códigos» (35), una exigencia que «aventuras literarias tan osadas como las de Joyce, Virginia Woolf, Rilke o Borges» (36) ilustran a la perfección, al campo estrictamente crítico o de pensamiento (teórico, sociológico, filosófico) le pide muy poco, casi nada. Los héroes intelectuales de Vargas Llosa en este librito son T.S. Eliot, George Steiner y Edmund Wilson.

Con el fin de demostrar el modo lamentable en el que la crítica ha «poco menos que desaparecido en nuestros medios de información y se [ha] refugiado en esos conventos de clausura que son los Facultades de Humanidades y, en especial, los Departamentos de Filología cuyos estudios son solo accesibles a los especialistas» (36), perdiendo de este modo el «papel central» que desempeñaba «en la época de nuestros abuelos y bisabuelos» (¡ah, los abuelos!), un papel de asesoramiento «a los ciudadanos en la difícil tarea de juzgar lo que oían, veían y leían» (37), Vargas Llosa menciona el nombre de Edmund Wilson: «Hace medio siglo, probablemente en los Estados Unidos era un Edmund Wilson, en sus artículos de *The New*

Yorker o *The New Republic*, quien decidía el fracaso de un libro de poemas, una novela o un ensayo. Hoy son los programas televisivos de Oprah Winfrey» (37). Esto es sencillamente falso. La influencia efectiva de la labor crítica de Wilson sobre el mercado cultural se ejerció entre los años veinte y treinta del pasado siglo. Muchas novelas notables se abrieron paso en los cuarenta y cincuenta de espaldas a la crítica oficial.

Por otro lado, sin la intervención crítica, en medios como *The New Yorker* o *The New York Times*, de escritores como John Updike o Susan Sontag no se habría producido hace menos de diez años la entronización en la supuesta «alta cultura» de muchos novelistas mediocres, entre otros Roberto Bolaño. Mientras estos supuestos gurús de la crítica elaboraban conjuros de canonización para escritores menores, la estupenda periodista que es Oprah Winfrey entrevistaba al excelente escritor que es Cormac McCarthy. En otros escritos, el listado de pensadores eminentes se ciñe, casi de manera excluyente, a un conjunto de intelectuales liberales: Raymond Aron, Karl Popper, Friedrich Hayek, Friedman o Robert Nozick. Vargas Llosa ha relatado muchas veces el deslumbramiento que le produjo, en la década de los 80, la lectura de estos pensadores sin duda rigurosos e influyentes.⁸

Uno tiene la sensación, en cualquier caso, de que el novelista peruano exhibe este listado siempre que puede, como si fuese un certificado de buen comportamiento liberal, con el fin de distanciar sus credenciales intelectuales de las de muchos de sus coetáneos latinoamericanos, supuestamente instalados de manera infantil en una alianza retrógrada y letal de indigenismo revolucionario y totalitarismo marxista. Pero, a tenor de lo que luego afirma sobre intelectuales europeos de la escuela posheideggeriana, a uno le asaltan dudas sobre el grado de penetración real que el novelista alcanzó en los textos de estos apologetas de la sociedad abierta y el estado mínimo. Comparte, con algunos de ellos, eso que Todi Judt, en su ensayo sobre Aron, acertadamente califica de «distaste for grand theory» (152) pero no debemos olvidar que dicho desagrado, en el caso de Aron, se limitaba a quienes empleaban grandes explicaciones socio-históricas de manera holista y ajena a los contextos socio-políticos. Aron fue un gran lector de Hegel, Marx, Manheim o Weber y esa familiaridad con la crecientemente dialéctica de origen alemán, quizás más que ninguna otra cosa (erudición, penetración, templanza, valentía moral), le confirió autoridad intelectual. Conviene también recordar, por otro lado, que sin el esfuerzo *teórico* de Karl Manheim (en particular su libro

⁸ Raymond Williams alude a este episodio formativo en su ensayo «Literatura y política: las coordenadas de la escritura de Vargas Llosa». Consultar VARGAS LLOSA, Mario. *Literatura y política*, pp. 28-31.

Mensch und Gesellschaft de 1935), la monserga impresionista de Eliot en *Notes Towards the Definition of Culture* no habría tenido lugar.

En la página 36 de su libro, Vargas Llosa insiste en conceder un valor distintivo a la «concentración intelectual intensa» que se le debe exigir tanto al autor de literatura exigente como al lector de la misma. Esta exigencia contrasta, contradictoriamente, me parece, con la exigua concentración intelectual que Vargas Llosa se exige y nos exige para otros campos de la cultura. Es en el tercer capítulo del libro, titulado «Prohibido prohibir» donde Vargas Llosa exhibe, de manera ostensible, este bajo umbral de auto-exigencia intelectual. Alarmado por la pérdida de *auctoritas* cultural y educativa que propiciaran los acontecimientos de mayo de 1968, el novelista comienza denunciando a «filósofos libertarios» como «Michel Foucault y sus inconscientes discípulos» (86). Es curioso que un pensador como Foucault empeñado en desautorizar la autonomía normativa (la soberanía) de la libertad o el deseo calificando a ambas de ilusiones humanistas pueda ser calificado de filósofo libertario. Foucault fue un pensador libre —de pedagogía tendencialmente libre— del sujeto inexorablemente atrapado.⁹ Libertarios son, en la lúcida raíz de su pensamiento compartido, Popper o Nozick. Pero da igual.

Vargas Llosa se ha embarcado en una nueva causa: desprestigiar, a toda costa, a la brillantísima generación de pensadores franceses que incluye a Lacan, Althusser, Derrida, Deleuze y el propio Foucault y que, de manera no siempre precisa, se identifica con la teoría en versión francesa, siendo la teoría en versión germana la que, procedente de la dialéctica, derivó en la teoría crítica de Horkheimer, Adorno, Marcuse, y en cierto modo Benjamin. Según el novelista, estos «pensadores de nuestro tiempo no [son] serios, [juegan] con las ideas como los malabaristas de los circos con los pañuelos y palitroques, que divierten y hasta maravillan pero no convencen» (87). Pero son, nos advierte, malabaristas

⁹ Es de justicia reconocer que Vargas Llosa hace un esfuerzo notable por salvarle la cara a un cierto Foucault, destacando el modo en el «ha contribuido de manera decisiva a dar a ciertas experiencias marginales y excéntricas (de la sexualidad, de la represión social, de la locura) un derecho de ciudad en la vida cultural» (91). Me temo, en cualquier caso, que: a) a Foucault lo que le preocupó fue analizar el proceso que condujo a dicha represión, siendo la concesión de derecho un efecto positivo pero secundario y no siempre (al menos en el espacio teórico) inicialmente buscado y b) eso de la «vida cultural», patrimonio de escritores, periodistas y políticos, es algo que a Foucault interesaba bien poco. Sobre la posición comprometida de Foucault con los movimientos estudiantiles de 1968, véase la «Conversation avec Michel Foucault» en *Dits et écrits I, 1954-1975*. 1050-1061. Un balance crítico del sentido genuino de la revuelta estudiantil de mayo de 1968 se puede encontrar en el ensayo de Alain Badiou, «Rancière. Savoir et pouvoir après la tempête». Véase BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, pp.231-164.

peligrosos. En primer lugar, han producido una curiosa inversión de valores: la teoría, es decir la interpretación, llegó a sustituir a la obra de arte, a convertirse en su razón de ser (87). Parece claro que Vargas Llosa no ha leído ni *Tristram Shandy* ni *Le nouveau de Rameau*, por no hablar de *Ulysses* o *Doktor Faustus*, dos complejas teorizaciones narrativas sobre el arte. Pero sí debe de haber leído a estos teóricos, pues ataca su «jerga esotérica, pretenciosa y muchas veces hueca y desprovista de originalidad y profundidad» (88). Más adelante arremete contra «la prosa oscurantista y los asfixiantes análisis literarios o filosóficos de Jacques Derrida», ejercicios que se vuelcan «afanosamente a desmenuzar, a menudo con alardes intelectuales de inaguantable pretensión» textos literarios que el propio filósofo habría considerado «monumentos de palabras inútiles» (92).

Este primer ataque concierne el estilo expositivo de estos filósofos. Es evidente que al señor Vargas Llosa no le gustan. Y ello sorprende, si tenemos en cuenta que le gusta (o dice gustarle) Joyce, siendo Derrida, en su itinerante barroquismo expositivo, un heredero destacado de la prosa modernista que asociamos con Joyce. Y no me refiero al hecho de que Derrida haya elaborado, en dos ensayos vibrantes, un tributo reflexivo al narrador irlandés. Aludo a un hecho mucho más determinante: la obra global de Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze y Badiou sería incomprensible sin la sofisticada liberación estilística que tanto el modernismo (Rimbaud, Proust, Gide, Rilke, Mann, Joyce, Woolf, Pound) como el surrealismo propiciaron. Y lo que es más importante: dicha liberación estilística es indisociable de una violenta emancipación filosófica respecto de cierto humanismo terminal —apegado a nociones como realidad, sociedad, alma, espíritu, progreso, libertad— que condicionaba, todavía a fines del diecinueve, muchos productos culturales.

En un sentido estricto, el concepto de hombre que emerge de los textos de Joyce y Woolf es, en su opacidad, inercia, desgarramiento y nocturna imposibilidad, profundamente incompatible con el hombre transparente, agente, unificado y solar del liberalismo clásico. Conviene, pues, recordar que determinadas «aventuras literarias tan osadas» tienen consecuencias cuando su recepción es justa, es decir, cuando son genuinamente digeridas. Cuando son mera y defectuosamente consumidas con el fin de adornar las credenciales intelectuales del consumidor, entonces las consecuencias son menores. Es bonito saber que el espíritu libre de Vargas Llosa ha sobrevivido a su educación modernista. Sin duda su narrativa realista ha sobrevivido, mal que bien, a sus más radicales experimentos (*La casa verde*, *Conversación en La Catedral*). En muchos sentidos, por ejemplo, un libro estimable como *La fiesta del Chivo* es un *deja lu* de novelas mejor o más radicalmente escritas (por García Márquez o Carpentier).

Tampoco le gusta al escritor peruano lo que ha creído comprender de la obra de estos teóricos funambulistas. Sostienen, parece ser, que es falsa «la creencia según la cual el lenguaje expresa la realidad» (88). Según los «deconstruccionistas» (Vargas Llosa no aclara a quiénes se refiere con ese palabro y lo cierto es que Derrida jamás lo fue) «las palabras se expresan a sí mismas» en gran medida porque «la realidad no existe para el conocimiento», quedando reducida a «una maraña de discursos que, en vez de expresarla, la ocultan o disuelven en un tejido escurridizo e inaprensible de contradicciones y versiones que se relativizan y niegan unas a otras» (88-89). Los «posmodernistas» (89-91), una fauna que Vargas Llosa confunde de manera reiterada con la ya enigmática de los «deconstruccionistas», sostienen, para agravar aún más las cosas, que el poder controla la sociedad a través de sus discursos, socavando de este modo todo intento de «atajar en embrión los privilegios del sector dominante al que el poder sirve y representa» (89). A la luz de lo comentado anteriormente, resulta singular esta airada defensa, *contra* Foucault, de la capacidad libertaria del sujeto social frente a los privilegios del sector dominante. ¿En qué quedamos? Pero no nos equivoquemos. Vargas Llosa no es un maoísta, por mucho que su defensa «liberal» del progreso humano —la encarecida apología, en un comentario sobre Lionel Trilling, de «su fe en las ideas como motor del progreso y su convicción de que las grandes obras literarias enriquecen la vida, mejoran a los hombres y son el sustento de la civilización» (91)— contenga temblores hugolianos de discernible estirpe hegeliano-marxista. Recuerdo lo que escribía en 1986 en su «Respuesta a Günter Grass»:

Sé muy bien lo que hace el comunismo a favor de la literatura. He visto con mis ojos cómo se multiplican las bibliotecas y cómo los libros se abaratan y reeditan en ediciones masivas. Y he visto, sobre todo, cómo en los países comunistas la literatura que llega al gran público no se ha frivolidado como ocurre, por desgracia, en muchos países libres, donde el comunismo tiende a relegar la literatura de creación a auditorios minoritarios, en tanto que lo que lee el gran público suele ser unaseudoliteratura conformista y adocenada. (398)

En su afán por concederle algo al novelista alemán, Vargas Llosa se acelera demasiado y se pasa de frenada. Los libros se abaratan y reeditan: ¿qué libros? La literatura que llega al gran público: ¿qué literatura?

Pero regresemos a ese progreso de la civilización que Vargas Llosa, recostado sobre el arco iris del pensamiento liberal, cree apreciar en el devenir de nuestra historia, un progreso que no sitúa nunca, a diferencia de su querido Popper, en ese «piece-meal engineering» que permite el cálculo técnico racional de los hospitales y las fábricas (la ciencia le importa un pimiento a nuestro civilizador), sino que ubica exclusivamente en el juego libre del espíritu imaginativo. Así, «nosotros, los afortunados ciudadanos de estos países a los que la democracia, la libertad, las ideas, los valores, el arte y la literatura de Occidente» hemos sabido transmutar «el entretenimiento pasajero en la aspiración suprema de la vida humana» (59). Houellebecq se partiría de risa. ¿De qué ideas y valores se trata? A un liberal puro le sobran tres dedos de una mano para responder: le basta con la libertad y el individuo. Ideas y valores, los justos, y cada uno los suyos; la democracia, de acuerdo, pero, para ellos, como mal necesario; y eso del arte y la literatura, por mucho que le pese a Arnold, Trilling, Wilson, y al propio Vargas Llosa, constituye un componente esencialmente superfluo en el imaginario liberal. Sabemos lo que molesta a Vargas Llosa: su librito lo deja claro. Lo que no aclara del todo es hacia dónde avanza (o regresa) su pensamiento. Intuimos un confortable paisaje pequeño-burgués salpicado con briznas de aventura —una mezcla del «Beato sillón» de Guillén y *La ventana indiscreta* de Hitchcock— pero abunda la indefinición utópica. Afortunadamente, su admirado Popper, en un ataque combinado a Platón y Marx, nos proporciona un dibujo más o menos exacto del utopismo disfuncional de Vargas Llosa:

It is the sweep of Utopianism, its attempt to deal with society as a whole, leaving no stone unturned. It is the conviction that one has to go to the root of social evil, that nothing short of a complete eradication of the offending social system will do if we wish to 'bring any decency into the world' (as Du Gard says). It is, in short, its uncompromising radicalism [...] This sweep, this extreme radicalism of the Platonic approach (and of the Marxian as well) is, I believe, connected with its aestheticism, i.e. with the desire to build a world which is not only a little better and more rational than ours, but which is free from all its ugliness.¹⁰(154)

Subsiste algo, me temo, de este radicalismo estetizante, enemigo de lo feo (lo banal, lo frívolo, lo embotado, lo superficial) en el utopismo airado de Vargas Llosa. Exigencias, supongo, del teleologismo redencionista. No es difícil que, en el arrobó exaltado de su utopía

¹⁰ POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*. 1945. London: Routledge, 2002, 154.

radical-liberal, Vargas Llosa desdibuje los contornos precisos de la cultura. Matthew Arnold definía la cultura con una tensión platónica —«a study of perfection» (31)— activa aún en la definición, referida por el novelista, de la cultura como «brújula o guía» que permite a los seres humanos orientarse, enseñándoles a distinguir entre «lo que es importante y lo que no lo es» (70). Interesante: la cultura exige de una élite (una distinción social) que señale a las masas lo que es importante (una distinción axiológica), suponemos —Vargas Llosa no lo dice— con la intención oculta de perpetuar unas jerarquías que legitimen siempre a la élite en su sitio. El novelista parece obviar un problema decisivo que los liberales heredaron de sus padres utilitaristas. Robert Nozick, el filósofo que Vargas Llosa dice admirar, lo formula concisamente: «The best of possible worlds for me will not be that for you» (298). Ni lo perfecto, ni lo mejor, ni lo importante, son valores absolutos. Salvo, quizás, en *El país* de Vargas Llosa o *La República* de Platón. Por otro lado. ¿Es el *Ulises* de Joyce un estudio de la perfección, una brújula para el laberinto axiológico de la existencia? Quizás —afortunadamente— no precisamente eso. Tampoco, sin duda, un mero divertimento.

Pero volvamos al ataque a la alta teoría francesa de los años 60-80. Proclama Vargas Llosa, con un *vibrato* propio del censor totalitario que identifica la torsión escéptica del degenerado pequeño-burgués: «los deconstruccionistas subvierten de este modo nuestra confianza en toda verdad, en creer que existan verdades lógicas, éticas, culturales o políticas. En última instancia nada existe fuera del lenguaje» (88).¹¹ Dejaré a un lado la confusión evidente que subyace a algunas combinaciones del fraseado: ¿existen las *verdades éticas*, las *verdades culturales* y las *verdades políticas*? Si existe la verdad lógica, esta sería necesariamente impermeable a toda otra atribución. Si, con Lévinas, es la verdad ética la que existe, entonces esta es irreducible al régimen de consenso y compromiso propio de la política.

Un concepto como verdad política, que provocaría repulsa tanto en Platón como en Cicerón, solo tiene cabida en algunos sectores del imaginario situacionista revolucionario. Aunque ni siquiera Alain Badiou, parcialmente fiel a ese imaginario, lo aceptaría. En fin, qué sea una verdad cultural es algo que se me escapa totalmente: supongo que habrá que preguntar a los ministros de cultura o a los letrados a sueldo en la SGAE. Pero este no es

¹¹ Es imposible no apreciar un tono desafiante y censor en la siguiente frase: «Fui a escuchar a Jean Baudrillard porque el sociólogo y filósofo francés, uno de los héroes de la posmodernidad, tiene también su parte de responsabilidad en lo que está ocurriendo en nuestro tiempo con la vida de la cultura [...]. Y porque quería verle la cara, después de tantos años» (76-77). Vargas Llosa debería de saber que Baudrillard —un pensador mucho menos relevante de lo que el peruano supone— es el responsable del diagnóstico global de la cultura contemporánea como reino de la mediación y las imágenes efímeras que él mismo expone en su libro. Véase, más arriba, la nota 1.

el problema real. Lo grave, en la acusación arriba citada contra la posición supuestamente deconstruccionista en torno al lenguaje, la verdad y la realidad, es que Vargas Llosa no comprende bien a sus presuntos enemigos.

En la medida en que no cita ninguna fuente, no sabemos exactamente de dónde —burdo manual académico, corta y pega wikipédico, recuerdos de conversaciones con mesa de billar, moqueta y oportito con desengañados colegas en Princeton— ha sacado este refrito aceitoso de la tesis deconstruccionista. Da lo mismo: lo relevante es destacar que lo que ha sacado, amén de ser información de tercera mano, no ha sido comprendido. Cuando Derrida afirma en *De la grammatologie* que «il n'y a pas de hors-texte», la frase más descontextualizada de la teoría moderna, lo que quiere decir no es que no haya ninguna realidad fuera del texto, como a veces erróneamente se traduce, sino que no hay un afuera del (para el) texto, es decir, que el texto no precisa una exterioridad referencial. En otras palabras, no permite acceso transparente (mimético, referencial) a lo que hay (lo mucho que hay, lo todo que hay) fuera del texto.

Decir que un texto no tiene afuera es equivalente a decir que una partida de ajedrez no tiene afuera, o que un partido de fútbol no tiene afuera: en los tres casos (el texto, la partida de ajedrez, el partido de fútbol) estamos ante operaciones semióticas autónomas, reguladas por normas propias, que en ningún caso exigen para su recta conclusión (las operaciones) y aplicación (las normas) la intervención de una realidad externa que les confiera valor, sentido, eficacia. Un partido de fútbol entre Holanda e Inglaterra está obviamente condicionado por la mente y cuerpo de los jugadores de ambas selecciones, pero no por la turbia semántica nacional que da color y escudo a sus camisetas. De ahí que un partido de fútbol (una partida de ajedrez, un texto) no signifiquen nada. Y nada aquí quiere decir: nada referencial o racionalmente calculable.

Derrida ha defendido siempre el principio estructuralista de la autonomía semiótica de todo texto, tan solo sabotada en líneas de fuga imprevisibles de indeterminación retórica, con el fin de impugnar la creencia ilusoria en la transparencia mimética y la eficacia expresiva de la escritura. Pero ello no quiere decir que Derrida impugne la realidad. Todo lo contrario: la respeta tanto que se niega a aceptar el monopolio, a veces parcial y a veces total, que la escritura y los textos pretenden ejercer sobre ella. Derrida jamás ha dicho que los textos, filosóficos o literarios, no tengan «contacto posible con la realidad exterior» o que sean, como insiste Vargas Llosa, «inmunes a toda valoración y toda interrelación con el desenvolvimiento de la sociedad y el comportamiento individual» (92). Lo que sí ha dicho,

muy en especial desde los años ochenta en adelante, en ensayos crecientemente orientados hacia valores éticos-políticos, es que el contacto entre escritura y valor no es de contigüidad, reversibilidad, reflejo o equivalencia, sino más bien de discontinuidad e impermeabilidad. Que, por ejemplo, entre palabras como verdad, democracia o justicia y sus potenciales sentidos denotados existe una in-commensurabilidad neta y permanentemente diferible en sus efectos.¹² La indisponibilidad verbal de la justicia (su resistencia a habitar cómodamente horizontes discursivos diversos, legislativos, judiciales, racionales, deductivos) no convierte a la justicia en un valor menor. Todo lo contrario: le devuelve toda su necesidad real.

Afirma también Vargas Llosa que Derrida y sus secuaces proclaman «la ineptitud esencial de la literatura para influir sobre la vida» (92). Se confirma que Vargas Llosa no los ha leído. Pocos pensadores como Derrida, Lacan, Althusser, Foucault o Deleuze tan rabiosamente sensibles al efecto total —la determinación devastadoramente creativa, metamórfica, destructiva en ocasiones— que la literatura (la obra de Shakespeare, Racine, Balzac, Proust, Kafka, Joyce, Mallarmé, Artaud...) tiene sobre la vida. Dicha determinación no es deducible, empero, de una operación hermenéutica higiénicamente cerrada sobre sí misma: no es, por lo tanto, ni previsible, ni calculable, ni evitable, sencillamente porque el sentido de estas obras literarias no es traducible a (formulable como) causa. Si no fuese así, si estos pensadores no fuesen radicalmente sensibles al poder real de la literatura, no se entendería el recelo inmenso que su obra ha generado —sigue generando: Vargas Llosa tiene amigos— en departamentos de literatura, tanto europeos como norteamericanos, poblados de filólogos más o menos persuadidos de la inalterable sustancia (a veces liberal, a veces escolástico-cristiana) de su yo. Conviene recordar que, pese a la valiente recepción que Edmund Wilson hiciera del *Ulysses* de Joyce, el crítico norteamericano no pudo ocultar su incomodidad con un resto oscuro que el texto no lograba elevar a la transparencia. Wilson lo argumentó en términos de estilo: «Joyce has improved it in making the texture denser, but this enrichment also obscures the main outlines and somewhat oversolidifies and impedes the dim ambiguous fluidity of the dream» (235). Pero en el fondo late una desconfianza hacia el escritor que, «with his characteristic disregard for the reader» (235), lo confía todo a la capacidad intelectual (y arrojo moral) de su lector. No está de más recordar que Wilson, el gran sacerdote del *belletrismo* norte-americano, fracasó en su intento de

¹² Incluso un enemigo tan acérrimo de Derrida como Steiner está dispuesto a aceptar este principio de *incommensurabilidad* entre texto (palabra) e interpretación (valor, uso). Véase STEINER, George. *Errata. An Examined Life*. New Haven: Yale University Press, 1997, p. 20.

entender cabalmente a Kant, Hegel y Marx, las condiciones que él mismo (sabidamente) se auto-impuso para redactar su estudio del linaje filosófico del marxismo, *To the Finland Station* (1940). Su comprensión de la dialéctica distaba mucho de ser fiel a las fuentes alemanas. En palabras poco piadosas de Louis Menand: «Wilson had no idea what he was talking about» (14). Wilson: *celui-qui-ne-compred-pas*. Este episodio encierra una moraleja que Vargas Llosa no debería perder de vista.

La propia escritura de Derrida, sinuosa y abierta a la errancia retórica pese a su prodigiosa racionalidad argumental de fondo, es un efecto más tanto de su porosidad extrema a la escritura literaria, como de la impugnación del poder mimético-referencial del lenguaje. Vargas Llosa parece no comprender este extremo. Una de las frases más sonrojantes del libro es la siguiente: «Cada vez que me he enfrentado a la prosa oscurantista y a los asfixiantes análisis literarios o filosóficos de Jacques Derrida he tenido la sensación de perder miserablemente el tiempo» (92). Se me ocurren varios modos de responder a esta sonrojante *boutade*:

1. Nadie le ha pedido a Vargas Llosa que lea a Derrida. La prudencia que dicta el respeto a todo horizonte de construcción epistemológica, académicamente formalizado o no, debería desaconsejarle la lectura de Derrida. Por una razón muy sencilla: Derrida es un filósofo profesional cuya tarea central, desde los años cincuenta hasta el día de su muerte, no fue otra cosa que tratar de entender los textos, eminentemente complejos, de filósofos como Platón, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl o Heidegger. Ese ejercicio de comprensión tiene lugar en un marco, más o menos protocolario, de expectativas cognitivas, prevenciones metodológicas y exigencias argumentales. El hecho de que Derrida haya saboteado muchas de las convenciones canónicas que articulan dicho marco no significa que prescindiera del marco. Por decirlo de manera clara: si uno no puede o no sabe leer a Platón, Kant o Hegel, uno no debe leer a Derrida. El hecho de que Derrida haya atendido también a textos literarios, y el hecho añadido de que su mirada hermenéutica haya sido apropiada, casi siempre con torpeza y celeridad, por sectores académicos volcados en la crítica literaria, no quiere decir que Derrida sea un teórico literario, mucho menos un crítico literario disponible, como lo fueron cierto Eliot, Trilling o Wilson, para el consumo complaciente del lector y/o escritor ávido de alta cultura. Vargas Llosa no entiende que es un mero escrúpulo disciplinario —el de escribir

para quién puede entenderle cabalmente— y no tanto una voluntad subversiva o un fraudulenta impotencia lo que mueve a Derrida a ser no ya «oscurantista» sino sencillamente exacto: exacto, esto es, en relación con la anomalía constitutiva de toda escritura. En conclusión, así como Vargas Llosa no lee (supongo) tratados de álgebra, estudios de ingeniería naval, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, ni manuales de biología molecular, lo mejor es que se abstenga de leer a Derrida.

2. ¿Por qué si Vargas Llosa siente que pierde el tiempo con los libros de Derrida se empeña en cambio en comprender otros textos de dificultad parecida? En sus amenas memorias tituladas *El pez en el agua* (1993), el escritor narra con humor el modo en que la tentación política que lo arrebató transitoriamente en julio de 1967 dio al traste con unos planes minuciosamente calculados: «aprender el endiablado alemán, vivir un tiempo en Berlín, intentar una vez más la lectura de libros que siempre me derrotaron, como el *Finnegans Wake* y *La muerte de Virgilio...*» (34). Lo relevante aquí no es que un filósofo profesional (y no un novelista, como parecería lógico) como Derrida sí se haya tomado la molestia de leer íntegramente *Finnegans Wake*, como demuestra su penetrante ensayo «Deux mots pour Joyce» de 1987. En el fondo, que a Derrida no lo haya derrotara Joyce demuestra la afinidad genética que hay entre los proyectos de escritura del novelista irlandés y el filósofo francés. No es de extrañar, por ello, que la jeremiada de Vargas Llosa contra la prosa del Derrida contenga una certera descripción del estilo que articula *Finnegans Wake*: «esos laboriosos esfuerzos de erudición, de arqueología retórica, esas arduas genealogías lingüísticas, aproximando o alejando un texto de otro hasta constituir esas artificiosas deconstrucciones intelectuales que son como vacíos animados» (92). Pero ¿no habíamos quedado en que Joyce era, junto con Woolf, Rilke y Borges, el artífice señero de aquellas «aventuras literarias tan osadas» que marcaron el tono lamentablemente difunto de la alta cultura, aventuras que exigían «una concentración intelectual casi tan intensa como las que las hizo posibles»? Como hiciera Ortega en *La deshumanización del arte*, Vargas Llosa debería de quitarse la máscara del ecumenismo y elegir: o tirar por la ventana los libros de Derrida & Cía junto con las obras maestras del alto-modernismo occidental o ponerlas todas juntas en la misma estantería y tratar de entenderlas.

3. Y es que el ecumenismo de salón le juega a Vargas Llosa muy malas pasadas. Es difícil simultáneamente nadar y salvar la ropa. En su intento denodado por conciliar un liberalismo reflexivo (Aron, Popper, Nozick) y un humanismo trascendente anclado en nociones de democracia y progreso, con el horizonte de heroísmo intelectual rematadamente materialista (en ocasiones antihumanista) de pensadores como Marx y Sartre y de escritores como Joyce, Woolf o Faulkner, el novelista peruano se sitúa en una posición hartó ambigua. En sus memorias y en muchos otros escritos crítico-biográficos, menciona constantemente su familiaridad temprana con la obra de Sartre como un episodio formativo fundamental de su vida como escritor (*El pez en el agua*, 147). Es la lectura de Sartre lo que le sitúa, nos sugiere, en un horizonte superior respecto a sus compañeros de universidad en San Marcos (*Contra viento y marea*, 240, 463), en Madrid (*Contra viento y marea*, 10), de redacción de periódico (*El pez en el agua*, 246). Es la posibilidad de conocer personalmente a Sartre lo que le hace levitar poco antes de marchar a París a finales de los cincuenta (455). En el mecanismo de autoconstrucción que Vargas Llosa ha hecho de su personaje público (el de novelista intelectualizado pero comprometido), Sartre ha jugado un papel decisivo, por mucho que al menos desde 1983 ya no lo pueda releer (*Contra viento y marea*, 241). Este ejercicio de invocación nominal, que sin duda tiene mucho de exorcismo, constituye sin duda un intento de transferencia del prestigio que asociamos al heroísmo intelectual de figuras como Sartre hacia la figura del novelista que trata de abrirse paso y obtener distinción en el campo literario. Sartre no es el único héroe abandonado en el imaginario socio-biográfico de Vargas Llosa: Marx es el otro. En sus memorias asegura que «solo en los años sesenta, en Europa, haría un esfuerzo serio para leer a Marx, Lenin, Mao y a marxistas heterodoxos como Lukács, Gramsci y Goldmann o el superortodoxo Althusser» (250). Dejemos a un lado la infumable atribución de super-ortodoxia a Althusser: la única ortodoxia de Althusser reside en su rigurosa fidelidad a los textos originales de Marx, que leyó con una obcecación ejemplarmente anómala, pues solo desde dicho rigor hermenéutico pudo identificar la genuina contribución epistemológica de Marx. Pero ya vamos entendiendo que a Vargas Llosa el rigor epistemológico no es lo que más le preocupa. Le preocupaba y le preocupa emplear eslóganes culturalmente domesticados del alto pensamiento con fines de autoposicionamiento y, llegado el caso, de auto-promoción en el campo literario, y más recientemente, en el espacio

público *tout court*. Un síntoma adicional. En sus memorias narra cómo en los meses del verano de 1987 «que estuve en Europa [...] mientras garabateaba los borradores de mi novela *Elogio de la madrastra* bajo la cúpula con luceros del Reading Room del Museo Británico (a un paso del cubículo donde Marx escribió buena parte de *El capital*)...» (79) ¿A qué viene esta tópica evocación? Nos está tratando de decir que todavía a las alturas de 1987 atesoraba esperanzas revolucionarias de estirpe marxista, o está meramente dejando caer, inercialmente, un guiño de *connaisseur* al titanismo intelectual de antaño? Entiendo que lo segundo, y huelga señalar que el guiño resulta patético en la medida en que provoca una homologación, transitoria, sí, juguetona, sí, pero insoportable, entre *El capital* y *El elogio de la madrastra*. En fin. ¿Ha leído Vargas Llosa *El capital*? No se sabe, pues solo contamos con indicios altamente contaminados. Derrida, Foucault, Lacan, Althusser y Deleuze sí lo han leído. ¿Y qué ha leído de Sartre? Nunca menciona títulos específicos de la amplia y diversa obra sartreana, ni por supuesto cita pasaje alguno de dicha obra. ¿Leyó Vargas Llosa ese denso e intricado *ensayo de fenomenología* que se titula *L'être et le néant*? ¿O se limitó a picotear del no menos complejo, pero aparentemente más asequible, *La critique de la raison dialectique*, lo suficiente como para poder distinguir, al menos nominalmente, entre materialismo histórico y materialismo dialéctico? ¿O leyó solo las novelas, narraciones y obras de teatro? En una conversación con David Grossman publicada en *Babelia (El País)*, el 31 de mayo de 2014, asegura que leyó los ensayos literarios de Sartre, pero no especifica. Supongo que resulta inelegante trufar unas memorias, ensayos, o artículos de prensa diaria con citas precisas y notas a pie de página. Ay, el fárrago académico, ay, la pedantería, ay la jerga profesional. Viva la transparencia de la prensa cultural.

En definitiva, si Vargas Llosa se autoimpone, aunque sea provisionalmente y con fines tácticos, una vinculación filial con el pensamiento fuerte de Marx y Sartre, debería ser totalmente consecuente. Ello supondría asumir el reto de comprender a pensadores fuertes como Merleau-Ponty, Aron, Canguillem, y, en otra generación Derrida, Foucault, Althusser, Lacan y Deleuze, pues son estos, y algunos otros (Castoriadis, Badiou, Starobinsky, Rancière, Ricoeur), los que pueden alardear de haber reactivado de manera genuina la oscura energía intelectual que alienta los escritos de Marx, Sartre y Nietzsche. Esta generación de pensadores sería inconcebible sin el precedente sobresaliente de Sartre, un fenomenólogo académico

que supo interpelar a Marx y Freud de manera profundamente creativa, generando un modo de discurso filosófico novedoso, denso y lírico a la vez, simultáneamente rapsódico y apodíctico, figural y argumental. La eléctrica tensión expositiva que anima las páginas que Sartre dedica, por ejemplo, a «L'existenced'autrui» en *L'être et le néant* (265-352) no difiere mucho de la que alienta en la exégesis husserliana de Derrida en *La voix et le phénomène*.

Iris Murdoch fue una novelista irlandesa que contribuyó, asimismo, a la filosofía profesional con un buen puñado de ensayos memorables. Un caso, en suma, de creadora con dotes para el pensamiento conceptual o teórico. No es un caso aislado. Por ceñir la reflexión al caso de los novelistas, cabría citar también a William H. Gass, novelista y filósofo, o J.M. Coetzee, novelista y crítico literario de altos vuelos teóricos. Iris Murdoch ha leído con provecho a Platón, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Sartre y Adorno, William Gass a Hume, Kant, y Wittgenstein y Coetzee a Derrida, De Man o Foucault, y todos ellos sin excepción a Marx, Nietzsche y Freud. Estas lecturas no los convierten en mejores novelistas, pero ciertamente les vacuna contra la estupidez, la arrogancia y el cliché. Y, en la medida en que estas tres especies están muy difundidas entre la fauna contemporánea de novelistas, cabe concluir que una más eficaz aplicación de esta vacuna contribuiría de manera infalible al saneamiento intelectual de dicha fauna.

Mencionar a Marx, Nietzsche y Freud supone invocar el horizonte de discurso crítico en cuyo seno tuvo lugar un desmantelamiento profundamente informado de un buen puñado de certezas que la cultura occidental arrastraba desde su refundación dogmática en los ámbitos, primero del aristotelismo, y luego de los diversos racionalismos superpuestos que se sucedieron entre los siglos XVI y XVIII. Ese discurso crítico constituye pues un código intelectual. Dicho código pretende meramente redefinir al artefacto hombre, y para ello se emplean materiales de derribo conceptual obtenidos en las ruinas de la filosofía tradicional, al tiempo que se acuñan nuevos términos y se ensayan nuevas metodologías de análisis.

En un sentido tan genérico como inexacto, estos tres pensadores contribuyeron pues a la fundación de una nueva crítica antropológica de corte materialista. Por mucho que todos ellos pensaban ser otra cosa, Marx economista, Nietzsche filólogo, y Freud médico, ninguno de ellos contribuyó realmente a las ciencias económica, filológica y médica respectivamente. Se limitaron a sabotear el monopolio que la filosofía tradicional (Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel) pretendía ejercer sobre el objeto hombre, y utilizaron, para dicho sabotaje, un arsenal heteróclito de armas conceptuales muchas de las cuales procedían de los discursos mismos que buscaban destruir. Dos razones determinantes para

que no pudieran ingresar en las filas crecientemente abultadas de las ciencias positivas fueron precisamente dichas heterogeneidad metodológica y eclecticismo conceptual.

Desde un punto de vista retrospectivo, este aislamiento hace dramáticamente visible la sincronización permanente entre el antidogmatismo empírico (el de las ciencias experimentales que comienza con Galileo y se refuerza en el siglo diecinueve) y el antidogmatismo crítico (el que comienza con Montaigne y se relanza también a finales del diecinueve). Algo de dicha libertad crítica, relativista, meta-racional y escéptica, atraviesa las decisiones metodológicas de los herederos de Marx, Nietzsche y Freud, la generación de pensadores franceses denostada por Vargas Llosa. Pero el hecho de que no hagan ni ciencia positiva (Sokal disparaba a enemigos imaginarios) ni tampoco, en algunos casos, filosofía escolarmente académica, no resta un ápice de consistencia epistemológica a lo que hacen.

Si la escritura de estos pensadores contiene residuos potenciados de figuración, digresiones etimológicas, extranjerismos reactivados, laderas líricas y hasta eso que Sartre llamara, recelosamente, «conjectures de romancier» (Sartre 1943: 296), no quiere decir que la estrategia argumental no sea perfectamente ortodoxa en su horizonte disciplinario. Las recusaciones antihegelianas o antihusserlianas de Derrida no se ven menoscabadas, se ven más bien potenciadas, por su atención casi patológica a esa cualidad del discurso —decisiva para Broch, Mann, Joyce, Woolf, Faulkner o García Márquez— que denomina «la texture du texte» (Derrida 1972: 73). Si realizan esas concesiones discursivas es sencillamente porque, al no creer ni en la racionalidad ni en la referencialidad originarias del lenguaje —en la medida en que «il n'y a pas d'origine absolu du sens en general» (Derrida 1967: 95)— se ven forzados a remover sus sedimentos relativos con el fin de eliminar estratos superfluos y recomponer aquellos restos que todavía atesoran eficacia o sentido (no significado).

El hecho, por otro lado, de que estos pensadores hayan sido saqueados escolarmente hasta la saciedad, domesticados en manuales triviales, diluidos en escuelas inexistentes, reclamados en debates triviales, falsamente entronizados por herederos no reconocidos, muy especialmente en el espacio invertebrado de los departamentos universitarios de humanidades, no es precisamente culpa suya. Ni Derrida ni Foucault ni Althusser son responsables de eso que Steiner llamara «the saturnalia of post-structuralist and deconstructionist literary theories» (Steiner 1997: 148), como Darwin no fue responsable del darwinismo social ni García Lorca del lorquismo. Las razones que mueven a Vargas Llosa a arremeter con tanta saña contra el prestigio nominal de los artífices del código intelectual mentado no son claras, pero no es difícil vislumbrar un resentimiento largamente larvado.

Resulta complicado estar a la altura del horizonte de pensamiento fuerte compartido por los herederos especulativos de Marx, Nietzsche y Freud, intelectuales que asociamos hoy día, con una designación algo inexacta, a la alta teoría. Resulta complicado, con ellos, asumir la prudencia epistemológica necesaria para evitar la tentación del diagnóstico sociológico de aliento falsamente hegeliano, propio del *tuttologo* televisivo o el columnista moralizante, que identifica los males del *hombre*, las amenazas al *espíritu*, los palos en las ruedas del *progreso*, el deceso de la *cultura*. Ninguno de ellos se permitió nunca hablar en nombre de la *cultura* o del *hombre* occidental, en gran medida porque ignoran el sentido preciso de esos términos. Algunos de sus herederos, como Terry Eagleton o Edward Said, fueron capaces durante un tiempo de mantenerse en guardia, pero luego cedieron a las tentaciones de la sociología generalista, el juicio apresurado, y el periodismo de salón. No es fácil habitar, insisto, eso que Vargas Llosa denomina, acertadamente, «concentración intelectual intensa». Y como no lo es, el novelista haría mejor en no exigirla tanto, especialmente cuando no está dispuesto (o preparado) para ponerla en práctica.

A Houellebecq, como vimos, le bastó con disponer ritualmente de sus restos en un funeral ficticio. Vargas Llosa, en cambio, parece haber perdido su sensacional sentido del humor. Siempre le cabe en todo caso el privilegio hegeliano de poder exhibirse, de proclamar, con el Sartre adolescente, «Le Progres, ce long chemin ardu qui mène jusqu'à moi». Y concluir: «cela montre ce que je suis au fond: un bien culturel» (35). Quien esto firma reconoce sentir una inmensa admiración por la figura de Vargas Llosa, reconoce que, de existir los bienes culturales, Vargas Llosa es uno de ellos. *La civilización del espectáculo*, un libro menor, mal calculado y peor perpetrado, no empaña en absoluto la admiración que siento hacia el autor de *La ciudad y los perros*, *Conversación en La Catedral* y *La utopía arcaica*. Empaña, meramente, la escasa admiración que despiertan muchos de sus admiradores, oficinistas, oficiales y oficiantes de la religión de la cultura que jalean al profeta para que baje del monte y se pronuncie. Que Vargas Llosa haya decidido resistirse a la alta teoría resulta criticable en la medida en que dicha resistencia es, de una parte, el efecto de un contagio consentido que no ha hecho sino nutrir resentimientos difusos; de otra, la causa celebrada y publicitada de contagios por venir.

REFERENCIAS

ARNOLD, Matthew

1994 *Culture and Anarchy*. Ed. Samuel Lipman. New Haven: Yale University Press.

AYALA, Francisco

2007 *Autobiografía(s). Obras completas II*. Ed. Carolyn Richmond. Prólogo de Luis García Montero. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.

BADIOU, Alain

2012 *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique.

BAUDRILLARD, Jean

1986 *Amérique*. Paris: Grasset.

BOURDIEU, Pierre

1988 *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles

1993 *Critique et clinique*. Paris: Minuit.

DERRIDA, Jacques

1967 *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

1972 *La dissémination*. Paris: Seuil.

1987 *Ulysegramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée.

1993 *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

ELIOT, Thomas Stearns

1948 *Notes Towards the Definitions of Culture*. London: Faber & Faber.

CELUI-QUI-NE-COMPRED-PAS
LA RESISTENCIA A LA TEORÍA DE MARIO VARGAS LLOSA

FARÍAS, Víctor

1989 *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik.

HEIDEGGER, Martin

1971 *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

HOUELLEBECQ, Michel

2010 *La carte et le territoire*. Paris: Flammarion.

JUDT, Toni

1998 *The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.

MENAND, Louis

2003 Prólogo «The Historical Romance». En WILSON, Edmund. *To the Finland Station*. New York: New York Review Book.

NOZICK, Robert

1974 *Anarchy, State, and Utopia*. Malden: Blackwell.

POPPER, Karl

2002 *The Open Society and its Enemies*. 1945. London: Routledge.

SARTRE, Jean-Paul

1943 *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.

1964 *Les mots*. Paris: Gallimard.

STEINER, George

1971 *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. New Haven: Yale University Press.

1997 *Errata. An Examined Life*. New Haven: Yale University Press.

VARGAS LLOSA, Mario

- 1990 *Contra viento y marea* III. Barcelona: Seix Barral.
1993 *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
2001 *Literatura y política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
2012 *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara.

WILLIAMS, Raymond

- 2001 «Literatura y política: las coordenadas de la escritura de Mario Vargas Llosa». En VARGAS LLOSA, Mario. *Literatura y política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-38.

WILSON, Edmund

- 1948 «James Joyce». En *Axel's Castle. A Study of the Imaginative Literature of 1870-1930*. New York: Charles Scribner's Sons.