



Justo S. Alarcón

La teoría saldivariana de la dialéctica de la diferencia

Índice

Prólogo

Preámbulo

I. El estado de la cuestión: primeros esbozos

II. El bien y el mal como valores polares en la teoría de «la dialéctica de la diferencia»

III. El concepto de «différance» y la naturaleza de los valores

IV. Contradicciones fundamentales en la teoría saldivariana de la «dialéctica de la diferencia»

V. La no-existencia del diablo de acuerdo a la teoría de la «dialéctica de la diferencia»

VI. La no-existencia de Dios de acuerdo a la teoría de la «dialéctica de la diferencia»

VII. History as dialectics / la historia como dialéctica. ¿Una teoría «nueva y revolucionaria»?

VIII. A modo de apéndice: de «la dialéctica de la diferencia» al «nihilismo» no hay más que un paso

Bibliografía selecta

Prólogo

Pocas veces en la historia de la teoría literaria encontramos tan minucioso análisis como el que nos ofrece el maestro Justo S. Alarcón en este libro. Si bien su texto fue motivado por un breve estudio teórico, don Justo se explaya en la elaboración de todo un tratado teórico/filosófico en el cual expone con precisión y nitidez sus conocimientos en torno a las teorías literarias del presente y del pasado. Sus pensamientos no rompen, como es frecuente en otros pensadores, con el pasado, el cual utiliza para mejor comprender el presente, que tampoco rechaza.

Su análisis de un texto teórico contemporáneo no podría, como es obvio, ser completo sin un conocimiento a fondo de las principales teorías literarias que hoy imperan, como son el posestructuralismo y el deconstruccionismo, del presente, y el dialectismo, tanto ideológico como materialista, del pasado. Al mismo tiempo, don Justo, como ya lo ha demostrado en otra parte, y lo mismo aquí, tiene amplios conocimientos de la literatura, la crítica y la incipiente teoría literaria chicanas.

En el presente texto encontramos no solamente un argumento lógico, mediante el cual se elucidan los puntos débiles del modo en que se aplica la teoría de «la dialéctica de la diferencia» a varios textos narrativos chicanos, sino también un verdadero tratado de filosofía expuesto no en un lenguaje seco y abstruso, a la manera de los filósofos profesionales, sino ilustrando los conceptos con breves ensayos que bien podrían ser desgajados y publicados por separado, como aquél sobre la dignidad del hombre, reminiscente del Diálogo de la dignidad del hombre, la clásica obra de Hernán Pérez de Oliva. Los conocimientos de la filosofía, de las ciencias psicológicas y de la teología que don Justo posee sin duda le han ayudado a analizar el texto en cuestión con mayor precisión y, valga decirlo, lucidez, como vemos en su exposición de la transición, en el pensamiento filosófico europeo, del realismo al idealismo y vuelta al realismo, haciendo hincapié en la fenomenología, término intermedio importante en el análisis que lleva a cabo don Justo, ya que es precisamente en esa filosofía sobre la cual se basa la teoría de «la *différance*».

Más que digresiones, las parentéticas observaciones filosóficas son indispensables como trasfondo para precisar el enfoque crítico sobre el texto que examina. Lo mismo ocurre -proceso que admiramos- con su insistencia en definir términos, sin dejar que se le escape ni uno de ellos.

De paso, y sin esfuerzo aparente, elucidada don Justo el significado de conceptos filosóficos y de teorías literarias, por demás difíciles de definir, sin olvidarse de aquellos que aceptamos sin preocuparnos por su significado, como ocurre con «diferencia», ya que, como apunta don Justo, «no todo es tan fácil como parece». Y, sobre todo, define con precisión

los conceptos centrales del estudio, a los cuales les dedica cuidadosa atención, como podemos ver en el segundo apartado del libro, y también en su discusión de la axiología.

Pero tal vez la lección más importante que encontramos en el texto de don Justo es aquella que nos enseña a leer «críticamente» un texto teórico y, por tanto, cómo estructurar un texto metacrítico. Su metodología consiste en ir analizando el texto teórico párrafo por párrafo y, al mismo tiempo, irlo cotejando no sólo con el texto narrativo, sino también con el propio texto crítico. Si bien en el texto que analiza se aplica «la teoría de la dialéctica de la diferencia» a cuatro novelas chicanas, para no ser prolijo, don Justo se limita a analizar solamente dos de ellas, Pocho de Villarreal e ...y no se lo tragó la tierra de Rivera, selección que nos parece acertada.

Otro valor que encontramos en este libro, además del argumento dialéctico, son las observaciones en torno a las novelas chicanas que se incluyen en el texto que examina; por separado, constituirían un tratado teórico sobre la narrativa chicana. Y no menos importante es otra lección que es necesario que el crítico tenga presente al ponerse a analizar una obra literaria; esto es, no tratar de encajar un texto en una teoría, en vez de derivar la teoría del texto, lo que nos hace pensar en el mito de Procusto, que acostaba en el mismo lecho a quienes le pedían hospitalidad, cortándoles el excedente o estirándolos para amoldar sus cuerpos a la cama.

En fin, este libro, más que una respuesta a un breve ensayo teórico aplicado a la novela chicana, es un verdadero tratado de filosofía y de metateoría literaria. Su lectura, sin duda, enriquecerá no solamente a los críticos de la literatura chicana, sino a todo lector interesado en problemas sobre teoría literaria y su aplicación a la literatura en general.

Don Luis Leal
University of California
Santa Barbara. CA

Preámbulo
Epígrafes

In my opinion, theories are themselves narratives, but disguised;
one should not be deceived by their claim to omnitemporality.

En mi opinión, las teorías son también narrativas, aunque
enmascaradas; uno no debe engañarse a causa de la pretensión que
ellas se adjudican a la omnitemporalidad.

(Lyotard)

The philosopher of difference is therefore an impostor. His philosophy is a mystification. There can be no question of entrusting him with the task of demystification.

El filósofo de la diferencia es, por tanto, un impostor. Su filosofía es una mistificación. No se le puede confiar la tarea de la desmistificación.

(Klossowski)

Ya han transcurrido tres décadas desde la publicación de la primera novela de lo que se ha venido llamando el «renacimiento» o «florecimiento» de la literatura chicana, *Pocho* (1959), de José Antonio Villarreal. Desde este año, y debido al fenómeno del Movimiento Chicano de los sesenta y setenta, siguieron apareciendo un número considerable de novelas, sin mencionar la cuentística, el drama y, sobre todo, la poesía.

Casi al mismo tiempo surgió y se desarrolló con entusiasmo la labor gemela de la crítica. Desde ese entonces, hubo innumerables estudios de análisis de texto, historiográficos e, incluso, de ensayos teóricos. Pero el quehacer académico que quedó rezagado fue el de la metacrítica. Y, como era de esperar, fue lógico, porque, así como para que haya crítica tiene que haber texto literario, para que brote la metacrítica tienen que preexistir los textos críticos.

Este largo estudio tiene como propósito precisamente esto: indagar un poco en algún aspecto de la crítica teórica, escogiendo para ello el artículo, ya hecho clásico, de Ramón Saldívar, «A Dialectic of Difference: Toward a Theory of the Chicano Novel» (1979/1986).

El ensayo de Saldívar, entre otros trabajos, es un intento de desarrollar una teoría aplicable al estudio de la novela chicana. Su teoría, apodada por él mismo de «nueva y revolucionaria», consiste en el empleo de algunos conceptos parciales sacados, casi en su totalidad, del filósofo francés contemporáneo Jacques Derrida y de algunos de sus seguidores. Si la fuéramos a catalogar o a encajar en alguna escuela, tendríamos que decir que esta teoría sería una versión del deconstruccionismo en boga, aunque Saldívar le concede el término genérico de «pos-estructuralismo». De hecho, se trata de una amalgama del ya antiguo método «dialéctico» esposado con el «diferencialismo» de hoy día. O sea, se trata de una mezcla de dialecticismo, más bien ideológico (al estilo de F. Hegel) que materialista (al estilo de K. Marx), aunado a un fuerte diferencialismo, al estilo derridano.

Tenemos que añadir a este resumen que, a pesar de la terminología -a veces altisonante, por parte del teórico, y de expectativa, por parte del lector-, dicha teoría («la dialéctica de la diferencia») no llega a desarrollarse ni a cristalizarse como marco teórico en las veinte páginas de que consta el texto crítico en cuestión. El lector tiene que cavilar durante toda su lectura para poder desentrañar algo de lo que pudiera ser

la susodicha teoría. Expresado en pocas palabras, lo que hace Saldívar es tratar de aplicar una supuesta teoría a cuatro textos novelísticos chicanos.

Nuestra labor principal fue, por un lado, la de recuperar esa teoría enterrada y, por otro, la de escudriñar paso a paso la aplicación de esos supuestos teóricos al texto literario. Haciendo esto, hemos encontrado no sólo varias inconsistencias internas en el armazón teórico, sino también varias incongruencias en su aplicación a dichos textos.

Pero lo que más nos ha sorprendido, después de una concienzuda lectura del texto saldivariano, es la sutileza con la que, bajo el antifaz de su teoría supuestamente científica y objetiva, se trasluce una postura ideológica subjetiva y personal por parte del crítico.

Esperamos que estas ideas previas sean suficientes para informar al lector cuál fue el propósito principal que nos motivó en la confección de este trabajo. Estamos plenamente conscientes de que sufre de limitaciones, de repeticiones y, sobre todo, de posturas algunas veces personales. Es decir, no ocultamos nuestras inclinaciones y preferencias filosóficas e ideológicas. Aunque apreciamos y gustamos plenamente de los avances de la crítica y de las teorías modernas, abrazamos con igual fervor las ideas filosóficas y sistemas metodológicos de los antiguos, y no tan antiguos, pensadores. Después de todo, los grandes estudiosos modernos llegaron a ser grandes por haberse plantado sobre los firmes hombros de sus geniales predecesores.

I. El estado de la cuestión: primeros esbozos

Así como «The Space of Chicano Literature», de Juan Bruce-Novoa (De Colores), el artículo de Ramón Saldívar, «A Dialectic of Difference: Toward a Theory of the Chicano Novel», se ha convertido ya en «clásico». La prueba es que su reimpresión en Contemporary Chicano Fiction ocupa el lugar preeminente de ensayo introductorio a esta colección de estudios críticos sobre la novela chicana. Leemos en la «introducción» al libro:

Ramón Saldívar's essay, «A Dialectic of Difference: Toward a Theory of the Chicano Novel», is a good introduction of the Chicano novel because of its importance in helping to develop Chicano literary theory. His approach, a «[new and revolutionary] critique of narrative structures» is based on the «post-structuralist» methodology.

(Chicano Fiction, 9)

El ensayo de Ramón Saldívar, «La dialéctica de la diferencia: hacia una teoría de la novela chicana», es una buena introducción a la novela chicana debido a la importancia que tiene en el desarrollo de la teoría literaria chicana. Su aproximación, «una crítica [nueva y revolucionaria] de las estructuras narrativas», se fundamenta en la metodología «post-estructuralista».

(nuestra la traducción) (Chicano Fiction 9)

Este «clasicismo» ha sido, entre otras, la razón principal de nuestro análisis sobre el presente estudio teórico. En nuestra aproximación trataremos de ir apartado por apartado, página por página y párrafo por párrafo para extraer los pensamientos y conceptos que el teórico en cuestión emplea en la aplicación de su «teoría» a los cuatro textos escogidos por él mismo. Porque, en realidad, eso es lo que hace: aplicar a cuatro textos narrativos chicanos unos supuestos conceptos teóricos que nunca llega a desarrollar.

Ramón Saldívar comienza su estudio con una breve introducción en donde, pagando tributo y siguiendo el consejo del conocido y desaparecido crítico Joseph Sommers («From the Critical Premise to the Product»), nos dice que, como respuesta a su invitación -a que

«todos los estudiosos de la literatura, especialmente los chicanos, justifiquen los supuestos teóricos de sus trabajos»

(13)- él va a intentar desarrollar una teoría. Se expresa en la siguiente forma:

I would like to respond to Sommers by outlining what I take to be the possibility for a new, revolutionary critique of narrative structures, and by attempting a partial survey of the Chicano novel, based on a «post-structuralist» methodology.

(13)

Me gustaría responder a [Joseph] Sommers bosquejando lo que me parece sería la posibilidad de una crítica nueva, [y] revolucionaria de las estructuras narrativas, tratando de hacer al mismo tiempo un esbozo parcial de la novela chicana, basado en una metodología post-estructuralista.

(nuestra la traducción)

No cabe duda, pues, que el proyecto de Saldívar es ambicioso. Veamos poco a poco. Por una parte, nos habla de una teoría «nueva» y «revolucionaria». Estos dos adjetivos son muy pomposos y prometedores. El lector se traga no sólo el cebo, sino también el anzuelo, y prosigue la lectura con entusiasmo para desentrañar esa nueva y esa revolucionaria «teoría». Tiene que esperar, sin embargo, hasta el final del artículo para encontrar en parte dicha promesa y, un poco desilusionado, observar que esa teoría «nueva» y «revolucionaria», resumiendo las ideas de otros estudiosos, se encuentra en la nota 9 de su largo artículo. Es decir, que la promesa de presentarnos su teoría, aunque sólo sea en «esquema», no se llega a realizar.

Por otra parte, en el pasaje antes citado, también nos habla de «estructuras narrativas» a las que les aplicará una metodología «post-estructuralista». Queremos correr el velo a nuestros lectores y advertirles de antemano que en ninguna parte encontramos ni estructuras ni post-estructuras, y que «el panorama [y genealogía] parcial de la novela chicana», a que se refiere el crítico, se resume a cuatro textos parciales, separados sola y únicamente por quince años (Pocho, 1959, ...y no se lo tragó la tierra, 1971, The Revolt of the Cockroach People, 1973, y The Road to Tamazunchale, 1975).

El artículo de Ramón Saldívar se divide en tres partes: 1) The Dialectics of History, 2) The Dialectics of Difference, y 3) History as Dialectics. Se supone que, de acuerdo a los tres subtítulos, el segundo -The Dialectics of Difference- sea el más importante por corresponder al título general del ensayo, «A Dialectic of Difference». Antes de comenzar nuestro análisis nos vemos obligados a recalcar de nuevo que este artículo se ocupa más bien de la aplicación de una supuesta teoría que de la exposición y análisis de dicha teoría. Por tanto, nosotros nos vemos en la necesidad no sólo de analizar esa aplicación al texto, sino de ir desentrañando y rastreando -basándonos en los teóricos y filósofos modernos, sobre todo franceses- esa teoría supuesta (¿oculta?) de Ramón Saldívar.

The Dialectics of History / La dialéctica de la historia

Tomado como suena, este encabezamiento parece prometer un gran tratado de Filosofía de la Historia, con fundamento marxista. Pero pronto nos damos cuenta de que no es así. Que no se trata de la dialéctica de la historia universal, ni de la dialéctica de la larga historia del chicano, ni siquiera de la literatura chicana, sino de dos generaciones, padre e hijo, en una novela o texto ficticio dado: Pocho, de José Antonio Villarreal. Más aún, se trata de escoger, de seleccionar y de aislar «parcialmente», y a propósito, dos o tres incidentes de la vida compleja de una familia mexicana/chicana de los años 30. En otras palabras, se nos muestran dos visiones parciales y «diferentes», quizás «dialécticas»: la de Juan Rubio y la de su hijo Richard Rubio, el primero mexicano y el segundo chicano, nacido en California. Tenemos que añadir que, a pesar de la esencial importancia que en toda la novela desempeña el papel de Consuelo -esposa y madre- a ésta se la arrincona casi totalmente en el análisis de «la dialéctica de la diferencia» y de la «dialéctica histórica» del chicano en dicho texto. Por tanto, y hablando a priori, ya podemos ver que dicho enfoque teórico será parcial. Otras limitaciones se irán apuntando a medida que avancemos en el análisis del texto.

En un contexto más amplio, histórico y real, se trata aquí de una verdad aceptada por todos, literatos, críticos e historiadores: que el chicano moderno, después de la Revolución mexicana, y ya radicado en Estados Unidos, ni es enteramente mexicano ni completamente anglosajón, sino una síntesis sui generis que se halla en un continuo proceso histórico como, en general, le ocurre a todos los pueblos y culturas en contacto y de

vasallaje. Este hecho histórico sirve de marco o trasfondo al desarrollo novelístico de Pocho.

Después de esta observación de tipo general, anotada también por nuestro crítico, pasemos al análisis del texto saldivariano:

And it is, of course, not accidental that here, at the beginning [¿?] of the Chicano novel, we find the events of fiction firmly rooted in the events of history. The novel, more so than any other literary genre, insists on this tie to the real. In respecting the necessity of this tie, Villarreal offers us not so much a slice of reality, as he does a representation of the cultural rules and conventions by which the fictional character Juan Rubio, and real men like him, dealt with that reality.

(14)

Y, naturalmente, no es una cosa accidental que aquí, en el comienzo de la novela chicana, encontremos los eventos de la ficción enraizados firmemente en los eventos de la historia. La novela, más que cualquier otro género literario, insiste en esta ligazón con la realidad. Respetando esta unión con la realidad, Villarreal nos ofrece no tanto una rebanada de la realidad, sino más bien una representación de las normas y convenciones culturales por medio de las cuales el protagonista ficticio Juan Rubio, y hombres reales como él, maneja esa realidad.

(nuestra la traducción)

Es muy cierto, y no podemos olvidarlo durante nuestro análisis de la teoría de Saldívar, que «los eventos de la ficción [Pocho] están enraizados en los eventos de la historia». Decimos que «no podemos olvidarlo», porque nuestro crítico, que acaba de afirmarlo, se olvidará de ello con frecuencia, sobre todo por hacer hincapié más en las «verdades» absolutas (esto es, religión) que en las relativas o parciales, como son las referentes a la realidad cruda de la sociedad en que le tocó vivir al adulto Juan Rubio y a su hijo, el joven Richard Rubio, y de las cuales no se ocupa en realidad nuestro teórico.

También afirma Saldívar que «la novela, más que cualquier otro género literario, insiste en esta unión con la realidad». Nos parece una afirmación bastante gratuita y arbitraria, pues no cabe duda que, por ejemplo, los Actos, de Luis Valdez, son más reales que cualquier novela chicana, y que hay novelas, como *The road to Tamazunchale* (= realismo mágico), de Ron Arias -que nuestro crítico analiza parcialmente en su trabajo- dista mucho de una realidad real, como la de los Actos.

Por otra parte, apoyándonos otra vez en el texto citado, comenta nuestro crítico que «Villarreal [esto es, autor y principal narrador] nos ofrece no tanto una rebanada de la realidad, sino más bien una representación [¿parcial?] de las normas culturales y convenciones» de la época.

Prestando atención a esta cita, ya podemos comenzar a ver aquí, en la segunda parte de este pasaje, cómo nuestro crítico comienza a deslizarse de lo verdaderamente real -acción, vida, existencia, trabajo- hacia los valores culturales y las «convenciones» arbitrarias y/o absolutas de que se ocupará casi exclusivamente más tarde. Volveremos a ello a medida que avancemos en el análisis del texto teórico.

Después de dilucidar el hecho histórico del asesinato de Pancho Villa, observa el crítico que este hecho histórico «polarizará el mundo de los valores de Juan Rubio», fiel soldado del general mexicano. Dando un pequeño salto -lo cual hace Saldívar con frecuencia en su artículo- nos dice:

The rules of personal conduct personified in his character sharply specify that one must live and die with dignity, or existence has no value at all. Juan Rubio is therefore represented as an independent and autonomous source of absolute value, which value he holds even against life. [...] He realizes that with the death of Pancho Villa, the grand dream of social and individual dignity is subverted.

(14)

Las normas de la conducta personal personificadas en este personaje indican específicamente que uno debe vivir y morir con dignidad, de otro modo la existencia no tiene ningún valor. A Juan Rubio, por tanto, se le representa como una fuente independiente y autónoma del valor absoluto, al cual él se aferra incluso contra la vida. [...] Él [Juan] se da cuenta de que, con la muerte de Pancho Villa, el gran sueño de la dignidad social e individual queda trastornado.

(nuestra la traducción)

Dentro de la cultura mexicano-hispana, la «dignidad» es un valor personal y, a la vez, social y trascendental. El ser humano debe vivir y morir con dignidad, de otro modo la vida no tiene valor. Hasta aquí estamos de acuerdo con Juan Rubio y con la observación del crítico. Pero cuando Saldívar añade, como secuencia lógica (¿?), «a Juan Rubio se le representa, por tanto, como la fuente independiente y autónoma del valor absoluto, que lo valora más que la vida», ya no estamos completamente de acuerdo. Que el valor de la vida personal se mida por el grado de «dignidad», estamos de acuerdo. Que el valor, llamado dignidad, sea «absoluto», es decir, trascendental al individuo, también estamos de acuerdo. Pero que el individuo, en este caso Juan Rubio, sea «la fuente independiente y autónoma del valor absoluto [de la dignidad]», como nos dice Saldívar, nos parece que nadie lo puede creer.

La «dignidad» individual, como valor, viene de herencia cultural muy lejana. El individuo no es fuente de ese valor, sino que se lo apropia, se lo hace suyo. Nada más. La vida real, existencial e individual per se, si no va acompañada y fundamentada en ese valor social y trascendental

heredado culturalmente, «no es digna de vivirse», como dice el adagio popular. Pero a nadie, «ni al más digno», se le ocurre decir que él es el creador, la «fuente independiente y autónoma de ese valor absoluto». Que el crítico interprete la actitud de Juan Rubio diciendo que «él [Juan Rubio] se da cuenta de que, con la muerte de Pancho Villa, el grandioso sueño de la dignidad social e individual será destruida», de acuerdo al texto novelístico, es cierto, pero sabemos que, incluso con hecatombes nacionales como la Revolución mexicana, ciertos valores básicos culturales permanecen intactos. Éste es uno de los casos. El que diga que la mayor parte del pueblo mexicano, aún después de la caída del popular Pancho Villa, si tiene que escoger entre una vida con dignidad (como valor) y una vida sin dignidad (como simple existencia) y que se decida por esta última, tendría que esforzarse mucho para probar su aserto. Y siguiendo con el tema de los valores, nuestro teórico se expresa del siguiente modo:

From this subversion will emerge a new class of men, like René Soto, a political intriguer, whom Juan sees as worthless: «He was nothing», Rubio says to one of them, «and you are nothing». This is Juan's vision of the world: one is either something, dignified and real, or one is nothing. In this formulation, Villarreal seems less concerned with portraying «abstracts stereotypes drawn from the popular Mexican collective unconscious» as Tino Villanueva suggests, than with representing the thematics of the patriarchal will to power. What is to be willed here is the power of absolute value over and against any other formulation concerning human action.

(14)

De este trastorno o subversión nacerá una nueva clase de hombre, como René Soto, el intrigador político a quien Juan ve como un ser sin valor alguno: «Él no era nada», le dice Juan Rubio a otro personaje, «y tú tampoco eres nada». Ésta es la visión que Juan tiene del mundo: uno o es algo, digno y real, o uno no es nada. Con esta fórmula, a Villarreal parece preocuparle menos el presentarnos «estereotipos abstractos sacados del inconsciente colectivo popular mexicano», como nos sugiere Tino Villanueva, que la temática de la voluntad de poder patriarcal. Lo que aquí se quiere [y prefiere] es el poder del valor absoluto sobre y contra cualquier otra formulación que se refiera a la acción humana.

(nuestra la traducción)

La «visión» de Juan Rubio, de acuerdo al crítico, es correcta. Una persona o es «algo» o no es «nada», de acuerdo a su «dignidad» o carencia de ella. Pero, a partir de aquí, el resto de este pasaje, a nuestro parecer, no está muy claro. Para comenzar, aunque las palabras estén tomadas de una cita de Tino Villanueva -y el crítico las hace suyas- que se nos diga que

los mitos y arquetipos del «inconsciente colectivo» se equiparen a «estereotipos abstractos», es una aberración. No hay más que pensar en los estudios del famoso psicólogo y psiquiatra suizo Carl G. Jung y su discípulo Eric Neumann para cerciorarse de ello.

Por otra parte, que Villarreal, según nuestro crítico, tenga la intención de presentarnos a Juan Rubio como la encarnación de «la voluntad de poder patriarcal», es cuestionable. Además, nos preguntamos, ¿qué quiere decir el crítico con «la voluntad de poder patriarcal»? ¿La estará equiparando a lo que se viene enfatizando hoy día como «machismo»? ¿O se basa para afirmar esto en Nietzsche?

Trata de aclarárnoslo un poco el mismo Saldívar al añadir que «lo que se quiere aquí [voluntad de poder] es el poder del valor absoluto sobre y contra cualquier otra formulación de la acción humana». O sea, la oposición irreconciliable entre el valor trascendental y la vida existencial, entre el determinismo externo y la decisión personal existencial. Aunque a simple vista parezca clara y fácil esta distinción, ahondando un poco se hace más complejo el problema, como veremos a continuación.

Life, as action, manifests itself in Juan's view in a continuing resistance to that which would negate it. For Juan there can be no middle ground, no reconciliation between the poles of being and nothing, which have become ethical as well as ontological terms. The result of this irreconcilability is, as various readers have pointed out, a narrative about «the menace of chaotic discontinuity». What has not been pointed out, however, is the dramatic effect of this discontinuity in Juan Rubio's life.

(15)

La vida, como acción, se manifiesta para Juan como una resistencia continua contra aquello que la niega. Para Juan no puede haber un término medio ni reconciliación entre los polos del ser y de la nada, los cuales se convertirán en términos tanto éticos como ontológicos. El resultado de esta irreconciliabilidad es, como ya han dicho otros, una narrativa acerca de «la amenaza de la discontinuidad caótica» [Bruce-Novoa]. Lo que no se ha indicado, sin embargo, es el efecto dramático de esta discontinuidad en la vida de Juan Rubio.

(nuestra la traducción)

De este pasaje se desprenden varias cosas que tenemos que anotar. En primer lugar, aclarando el texto total de Pocho, observamos que nuestro crítico, hablando de Juan, se limita a los dos o tres primeros capítulos de la novela en donde vemos a un Juan «activo» y «digno», lleno de vida, a pesar de su previo fracaso en la guerra. Hacia la mitad de la novela, Juan va desapareciendo en el trasfondo, se vuelve inactivo y, hasta cierto

punto, renuncia a la «acción» (= pelea) vital. Esta aclaración es de suma importancia, porque Saldívar se basa, al hablarnos de Juan, del primer Juan. Y esto puede causar no sólo confusión en el lector incauto, sino también confusión en el lector crítico, por la simple razón de que la «teoría» saldivariana no se lleva a sus límites, como se irá viendo poco a poco.

En segundo lugar, suponiendo que la vida sea «acción» para Juan (el primer Juan) y que se manifiesta para él como una «resistencia continua contra todo aquello que la niega», la concepción o actitud de Juan ante la vida se define, entonces, por una negatividad o negación de la anti-vida, del anti-ser, o sea, de «la nada» para él. Por otra parte, y siguiendo la lógica establecida por el crítico, «para Juan no puede haber término medio, ni reconciliación [dialéctica] entre los polos opuestos del ser y de la nada, que se han convertido en términos éticos y ontológicos [= conceptuales]». Si ésta es la actitud y visión de Juan, según el crítico, llegamos a la conclusión de que «la vida, como acción» para nuestro personaje se basa, no en premisas personales, individuales y suyas propias, sino en valores abstractos, «éticos y metafísicos». Si así es, nos preguntamos de inmediato, ¿cómo puede Juan «resistir» siempre y continuamente aquello que «niega» la vida, si eso que niega o se niega no está en su poder y control personal, sino en el mundo de la abstracción, sobre el cual no puede tener control personal, precisamente por no ser personal?

En tercer lugar, nos dice el crítico que «el resultado de esta irreconciliabilidad [entre el ser y la nada] es una narrativa [Pocho] acerca de 'la amenaza de la discontinuidad caótica'», refiriéndose al artículo de Juan Bruce-Novoa, «The Space of Chicano Literature». Y continúa la cita, «lo que no ha notado [Bruce-Novoa] es el efecto dramático de esta discontinuidad en la vida de Juan Rubio». Queremos cuestionar dos cosas aquí. Que la «irreconciliabilidad» entre el ser y la nada tenga como resultado «la amenaza de la discontinuidad caótica», es una afirmación gratuita y, como tal, tendremos que descartarla. No se nos define ni lo que es «discontinuidad caótica» ni se nos explica que esa «irreconciliabilidad» tenga como resultado el caos en la vida de Juan. Aquí nos vemos en la necesidad de aclarar un poco el doble concepto de «discontinuidad» versus «continuidad», puesto que al decirnos el crítico -citando a Juan Bruce-Novoa- que el hecho de que Juan Rubio divida y separe en el mundo de «lo absoluto» (ontológico) esos dos polos «irreconciliables» (el ser y la nada) no implica la discontinuidad y, menos aún, el caos. Porque si Juan se pone «absolutamente» en el polo positivo (el ser), negando en forma «absoluta» el no-ser, no puede uno racionalmente comprender la posibilidad de la discontinuidad. El ser es ser en el orden de «lo absoluto» y, por tanto, hay identidad (y no «diferencia») y continuidad absolutas y en sí mismas. Por el contrario, si Juan Rubio se pusiera del lado del no-ser (la nada absoluta), negando de un modo «absoluto» el ser, tampoco podría racionalmente comprenderse la posibilidad de la discontinuidad. Porque la nada es nada en el orden de «lo absoluto» y, por tanto, habrá identidad consigo misma (y no «diferencia») dentro de la no-existencia de la nada «absoluta».

En otros términos, si fuéramos a aplicar el concepto de «discontinuidad

caótica» (concepto vago de por sí) sería a Richard, no a Juan, a quien tendríamos que aplicárselo, por el simple hecho de que el primero se encuentra entre los dos polos relacionables y en relación mutua, mientras que Juan Rubio rechaza esa relación: para él, una cosa o es o no es. Y como una nota aclaratoria, quizás yendo precisamente en contra de todo lo que acabamos de exponer, a causa de que nuestro crítico ha empleado en forma confusa los términos de «discontinuidad» y de «caótico», citemos un pasaje del filósofo Eli de Gortari, sacado de su obra Introducción a la lógica dialéctica, en donde nos expone la imposibilidad de que la continuidad y discontinuidad, tanto en el orden absoluto como en el concreto, en el conceptual como en el real, aparezcan separadas en el proceso dialéctico:

Continuidad y discontinuidad son, por lo tanto, momentos distinguibles, pero no distintos, de la unidad inseparable del todo. La continuidad es el curso de cambios continuos de los momentos discontinuos reunidos en estrecha unidad. A su vez, la discreción [discontinuidad] consiste en la separación relativa de los momentos continuos, dentro del desarrollo del proceso.

(de Gortari, 59)

Suponiendo que el crítico Ramón Saldívar haya fundamentado su teoría de «la dialéctica de la diferencia» sobre el proceso «dialéctico», es decir, el de la relación de los opuestos, sobre el concepto-realidad de la «diferencia» -también relacionable- nos quedamos un poco atónitos al observar el tesón que él muestra al tratar de separar «absolutamente» e «irreconciliablemente» la postura de Juan Rubio en la novela. Creemos, pues, por lo dicho hasta aquí, que la expresión de Juan Bruce-Novoa sobre «la amenaza de la discontinuidad caótica» (traída a colación por Ramón Saldívar) ni encaja, ni hace sentido dentro de su «dialéctica de la diferencia».

Partiendo del supuesto que esa «discontinuidad caótica», que en sí es una redundancia -pues lo caótico tiene que ser discontinuo por definición- es lo que caracteriza «la vida y la acción» de Juan, nos preguntamos a continuación, ¿qué clase de «continuidad no-caótica» definirá la vida de su hijo Richard que, supuestamente (como veremos más tarde), «reconcilió» esos dos polos de la dialéctica, el ser y la nada? Adelantándonos un poco, diríamos que Richard, no Juan, es el que «se encuentra ante el no-ser», ante «la nada», considerando incluso para sí mismo el suicidio (el no-ser o la nada) hacia el final de la novela.

De lo que se trata aquí realmente, y ya era hora de que el crítico fuera exponiendo su «teoría» de la Dialéctica de la Diferencia, es decirnos que la visión y actitud de Juan ante la vida no entra dentro del esquema de esa «dialéctica de la diferencia», porque, para que encaje en ese esquema, tendrían que relacionarse de algún modo esos dos polos, no opuestos o contradictorios, sino «irreconciliables». Además, para que haya «diferencia», tiene que haber también «identidad», no absoluta (como en el caso de Juan), sino relativa y parcial. Por otra parte, en lugar de

simplemente citar el artículo y la aseveración de Juan Bruce-Novoa sobre «la discontinuidad caótica», debía analizarla y hacerla encajar en su propia teoría de «la dialéctica de la diferencia». Esto no lo hace, y, por eso mismo, se presta a confusiones y a afirmaciones gratuitas. Hasta aquí nuestro crítico se dedicó a hablarnos de Juan Rubio, el padre. Aunque no completamente, ahora cambia de derrotero. Nos dice a continuación:

But this novel is, of course, not about Juan Rubio. It is about his son, Richard, the pocho born in a melon field of the Imperial Valley in California. In the remainder of the novel, the cataclismic Revolution freezes into a past of intractable and alien value. The United States is not Mexico, and the old values do not seem to apply.

(15)

Pero esta novela no es, naturalmente, sobre Juan Rubio. Es sobre su hijo, Richard, el joven «pocho» nacido en un campo de melones del Valle Imperial, en California. En lo que queda de la novela, la Revolución cataclísmica se congela en el pasado de valores ajenos. Estados Unidos no es México y los viejos valores ya no son aplicables.

(nuestra la traducción)

De acuerdo a este pasaje, Juan Rubio desaparece de la novela y parece dejar de preocuparle al crítico, porque nos dice que «pero la novela no es, claro está, sobre Juan Rubio». Sin embargo, no va a ser así, ni puede ser así. Difícil sería poder analizar la compleja personalidad del muchacho Richard sin tener en cuenta, como punto de referencia, a su doble -a su padre- como polo antitético y polo «diferencial». Es decir, que Saldívar se verá obligado a traer a cuenta a Juan Rubio frecuentemente en su análisis.

Por otra parte, y con cierta razón, aunque menos absoluta de lo que las palabras del crítico reflejan, leemos que «en lo que queda de la novela [que es la mayor parte], la Revolución cataclísmica se congela en un pasado de valores impracticables y ajenos». Nos parecen estas palabras exageradas, pues, para Juan Rubio, esos «viejos valores» no son «ajenos» ni la Revolución quedó congelada en el pasado. Para Juan, los mismos valores continuarán, porque nunca dejó de ser «mexicano». Y si enfocamos la acción novelística directamente sobre Richard, esos mismos «valores ajenos» y esa Revolución «congelada en el pasado» no dejaron de influirlo, aunque sólo fuera tangencialmente y de soslayo. De hecho, si la Revolución hubiera quedado «congelada en el pasado» y los valores fueran «impracticables y ajenos», Richard no hubiera tenido los conflictos traumáticos por los que pasó y, en resumidas cuentas, no hubiera necesidad de haber escrito la novela Pocho.

Por tanto, lo de que «Estados Unidos no es México, y los viejos valores no parecen aplicarse [ahora]» es una afirmación inexacta, por no decir errónea. Precisamente aquí radica la doble (y no única) «dialéctica de la diferencia»: los polos relacionables Juan/Richard y los valores mexicanos/valores anglosajones. La dinámica del proceso dialéctico radica aquí. El crítico mismo lo pone de manifiesto de la siguiente manera:

This does not mean that the novel idealizes the remote past of the Mexican Revolution in order to explain the present disintegration of Chicano cultural life. Nor does it mean that the novel offers the conventions of Anglo-American culture as a positive model. Instead, it offers a difference

(15)

Esto no quiere decir que la novela idealiza el pasado remoto de la Revolución mexicana para poder explicar la presente desintegración de la vida cultural del chicano. Ni tampoco significa esto que la novela ofrece las convenciones de la cultura angloamericana como un modelo positivo. En cambio, ofrece una diferencia.

(nuestra la traducción)

Nos sentimos un poco incómodos con esta fraseología que, además de estar estructurada en forma negativa, no es exacta porque, por una parte, en lugar de tener dos polos en este proceso dialéctico, el crítico nos ofrece tres: la posible (no real) «idealización» de la remota Revolución mexicana, la presente «desintegración» de la vida cultural del chicano, y el modelo cultural «positivo» anglosajón, por inferencia. Por otra parte, estos tres polos «diferentes» en el espacio y en el tiempo, suponen tres posibles extremos: que los viejos valores mexicanos son «ideales», que la presente vida cultural del chicano se encuentra en «desintegración» (¿cómo puede desintegrarse algo que apenas comienza a existir?), y que el pasado y presente culturales del anglosajón ofrecen un «modelo positivo».

Repetimos, esto no es precisamente lo que nuestro crítico quisiera decirnos traducéndolo en forma positiva. De todos modos, según Saldívar, lo que nos ofrece la novela es «una diferencia».

Y aquí precisamente, y por primera vez, nos encontramos con lo que será la esencia y el fundamento de su «teoría de la dialéctica de la diferencia».

O sea, que «la diferencia», tratándose de Richard Rubio -el protagonista central de la novela- consiste en no escoger entre los «viejos» valores mexicanos, encarnados en su padre Juan, y los valores «positivos» (por implicación) del modelo anglosajón, ni supuestamente en la «desintegración» de la vida cultural del chicano vis-à-vis la del mexicano.

Y continúa en esta vena nuestro crítico:

Among the various options of absolute value posed for Richard Rubio by Anglo-American culture, by the Roman Catholic Church, by his

father's demands, and by his mother's wishes, Richard consistently chooses not to choose. Herein lies Richard's special [specific?] and generic difference

(15)

Entre las varias opciones de valor absoluto que la cultura angloamericana, la iglesia católico-romana, las exigencias de su padre y los deseos de su madre le presenta a Richard Rubio, éste siempre elige no elegir. Aquí radica precisamente la diferencia especial [¿específica?] y genérica de Richard

(nuestra la traducción)

Una vez llegados aquí, nos vemos forzados a hacer una pausa para poder presentar algunas observaciones que creemos fundamentales en nuestro análisis del artículo teórico de Ramón Saldívar. Se trata de presentar una exposición breve y sintética de lo que sería o pudiera/debiera ser la supuesta teoría saldivariana de la «dialéctica de la diferencia». Porque, como indicamos ya al principio de nuestro estudio metacrítico, dicha teoría es pura y sencillamente un supuesto. Se cita, nombra y se hace referencia una media docena de veces a los términos «dialéctica» y «diferencia», pero por ninguna parte (excepto en la nota 9, citando a Jacques Derrida) encontramos una exposición, por muy breve que fuera, de esa teoría. Podíamos suponer nosotros que el crítico supone que los lectores suponemos y sabemos de lo que está hablando él, pero es que, incluso entre los académicos, cuando se habla de doctrinas, de ideologías, de teorías, de sistemas y de estructuras (sobre todo cuando las acuñamos como «nuevas» y «revolucionarias», como hace Ramón Saldívar), quedamos con la obligación ante nuestros lectores de exponer nuestras teorías, doctrinas, ideologías, sistemas y estructuras. Porque, de otro modo, podríamos afirmar categóricamente: lo que gratuitamente se afirma o se supone, gratuitamente se niega. La simple referencia a una teoría, no es teoría, y la aplicación de esa supuesta teoría no vale si no se exponen los supuestos marcos teóricos para dicha aplicación.

Nosotros vamos a tratar de recuperar en parte esa teoría, con el peligro de exponernos a no leer fielmente lo que hay dentro de la mente de lo que quiso decir, y no dijo, nuestro teórico. Pero, por lo menos, haremos un esfuerzo por aclarar algunos conceptos teóricos sobre ciertas expresiones de suma importancia que aparecen en el texto crítico de Saldívar.

Para nuestro estudio sobre el análisis saldivariano, nos basaremos en las teorías (parciales, claro está) de algunos filósofos y teóricos modernos. Nos referimos, en particular, a la definición y exploración de ciertos términos y conceptos teóricos, como los de identidad versus diferencia, el ser versus la nada, la negación versus la existencia, la libertad versus el determinismo, lo absoluto versus lo relativo/parcial, el término derridano de «différance» (con a), y otros vocablos que emplea con

frecuencia nuestro teórico. Pero esto lo dejaremos para el próximo apartado de nuestro estudio.

II. El bien y el mal como valores polares en la teoría de «la dialéctica de la diferencia»

Como habíamos indicado en el primer apartado de este estudio, basándose en la cita anterior, y que volvemos a transcribir abajo, Saldívar se mete por el mundo y las regiones de «lo abstracto» y de «lo absoluto», dejando de lado lo real, lo vital y la praxis, que tanto caracterizaban a Juan Rubio y también a su hijo Richard, de acuerdo al mismo crítico. Decimos esto, porque, en realidad, el enfoque saldivariano sobre cada una de las cuatro novelas, a las cuales trata de aplicar la supuesta teoría de «la dialéctica de la diferencia», se limita a ciertos conceptos ideales que, aunque vividos y pensados por los personajes involucrados, no pasan de ser conceptos en la mente del crítico. Saldívar, en su análisis, navega por el mundo de los conceptos abstractos, y no por el mundo de lo real-histórico, que tanto enfatiza él. Una gran ironía.

Volviendo sobre el camino que habíamos dejado, transcribimos de nuevo la cita anterior hilvanándola con el pasaje que sigue en el texto saldivariano.

Among the various options of absolute value posed for Richard Rubio by Anglo-American culture, by the [teachings of the] Roman Catholic Church, by his father's demands, and by his mother's wishes, Richard consistently chooses not to choose. Herein lies Richard's special [specific?] and generic 'difference'.

(15)

Entre las varias opciones de valor absoluto que la cultura angloamericana, la Iglesia católico-romana, las exigencias de su padre y los deseos de su madre le presenta a Richard Rubio, éste siempre elige no elegir. Aquí radica precisamente la diferencia especial [¿específica?] y genérica de Richard.

(nuestra la traducción)

The young Richard early reasons that since, as the Church teaches, there is only good and evil in the world, and that since the differences between good and evil are inherently ambiguous [?], then it is possible that these differences cannot be known

(15)

El joven Richard razona que, de acuerdo a las enseñanzas de la Iglesia, sólo existen el bien y el mal en el mundo, y que dado que las diferencias entre el bien y el mal son inherentemente ambiguas [¿?], entonces se sigue que es posible que estas diferencias no puedan llegar a conocerse.

(nuestra la traducción)

Comienza nuestro crítico por decirnos que el joven Richard se encuentra frente a frente con cuatro «opciones de valor absoluto». Otra vez recalcamos la postura del teórico: Richard frente al mundo de «lo abstracto». Estas cuatro opciones de orden absoluto son la cultura anglosajona, las enseñanzas de la Iglesia católica, las exigencias de su padre y los deseos de su madre. Entre estas cuatro opciones, solamente enfatiza la de los valores absolutos de la Iglesia, específicamente las enseñanzas sobre la existencia de Dios y la del Bien y del Mal, dejando de lado una larga lista de otros temas pertenecientes al campo del dogma católico. Nada nos dice de su actitud más bien positiva ante la «cultura» anglosajona y de su relación más bien negativa ante los deseos y consejos de su madre Consuelo, su padre Juan y, en general, la mexicanidad. Y concluye nuestro crítico diciendo que Richard, frente a todos estos valores, «elige no elegir», y que «aquí radica la diferencia especial [¿específica?] y genérica de Richard». Vayamos por partes. En primer lugar, no es exactamente cierto que Richard «elige no elegir». Después de leer la novela vemos que, ante la disyuntiva de ser mexicano o americano, entre otras cosas, rechaza categóricamente lo primero y acepta lo segundo, porque, después de todo, se expresa en presencia del padre y de la madre diciendo que «somos americanos». En segundo lugar, sabemos que lee muchos libros, y que éstos no sólo están en inglés (no en español), sino que son los favoritos de la bibliotecaria (americana) y son los que están más en moda al día, es decir, los que están más dentro de la ideología («cultura») oficial. O sea, que sí decide, pero por la cultura anglosajona y no por la mexicanidad de sus padres. Volvamos sobre los puntos claves. De acuerdo al crítico, Richard se encuentra ante cuatro opciones de «valor absoluto». Esta aseveración tan importante no nos la aclara él, pues no define ni explica, a través de su teoría de la «dialéctica de la diferencia» -ni a través de ninguna otra teoría- en qué consiste el «valor» ni qué es lo «absoluto». Además, añade él, que, ante estas opciones, Richard «elige no elegir». Tampoco aquí ni nos define ni nos analiza el gran problema epistemológico de la libre «elección» entre esto o aquello, entre la libertad absoluta y la libertad condicionada, entre la libertad y el determinismo, en fin, supone que el lector sabe de antemano la dificultad problemática que durante unos treinta siglos puso, y todavía pone en jaque, a una lista interminable de filósofos de todos los tiempos y en todo el occidente. Y, por si esto no fuera poco, nos dice el crítico que, en esta decisión de Richard, de

«elegir no elegir», radica la «diferencia especial [¿específica?] y genérica» del protagonista.

(Quisiéramos observar parentéticamente que, en esta cita, Saldívar quizás quisiera decir «diferencia específica» en lugar de «diferencia especial», pues lo opuesto a «genérico» no es precisamente lo «especial», sino lo «específico». Además, si decimos «específico», en lugar de «especial», ya estamos estableciendo una posible «diferencia dialéctica» entre ambos términos, que es lo que el teórico trata de exponer. En otras palabras, lo que acabamos de sugerir encaja mejor en su propio esquema teórico).

Aquí sería el lugar apropiado para meternos por el sendero escabroso de la cuestión palpitante sobre los «valores» y sobre la «libertad», pero lo dejaremos para más adelante, porque se volverá a repetir el tema. Por el momento digamos que «la diferencia genérica» a que se refiere el crítico ha de ser «la diferencia» que el protagonista Richard ve o puede ver entre las cuatro opciones de orden absoluto señaladas en la cita anterior, a saber, la cultura anglosajona, las enseñanzas de la Iglesia, las exigencias de su padre y los deseos de su madre. Tan «genérico» es esto que linda no sólo con lo abstracto, sino también con lo vago. Y, en cuanto a «la diferencia especial [¿específica?]», se trata aquí de la decisión que toma Richard, como persona, de «elegir [él] no elegir [ninguna de las cuatro opciones]». Esta expresión o actitud que Saldívar atribuye al joven personaje Richard es declararlo completamente nulo y abúlico por demás. En la segunda parte de la cita antes transcrita, nos dice el teórico Saldívar que «desde muy temprano el joven Richard razonó que, como enseña la Iglesia, puesto que solamente hay bien y mal en el mundo, y puesto que estas diferencias entre el bien y el mal son inherentemente ambiguas, luego [se sigue que] es muy posible que estas diferencias no sean conocidas [por Richard]». Tenemos que aclarar que éstas no son palabras del personaje Richard, sino del crítico que trata de interpretar, de acuerdo a sus «estructuras diferenciales», las palabras sencillas del protagonista. Decimos esto porque, si hay algún error, como veremos, no se debe necesariamente al personaje Richard, sino al crítico Saldívar.

Por un lado, no es cierto que la Iglesia «enseñe» que «solamente hay el bien y el mal en el mundo», y que, por otro lado, «las diferencias entre el bien y el mal son inherentemente ambiguas». No creemos que valga la pena analizar la primera expresión, porque lo que hay de «inherentemente» erróneo en ella cae por su propio peso. Y, en cuanto a la segunda expresión, baste con decir que si no hubiera «diferencia» tajante entre el Bien y el Mal estaríamos equiparando de algún modo el Bien absoluto (infinito), Dios, con el Mal semi-absoluto (finito), el Diablo. Otra vez, creemos que esta «ambigüedad» no existe tanto en la mente del personaje Richard como en la de nuestro crítico, que trata de justificar su teoría. Este punto teológico y moral se puede leer y estudiar en cualquier tratado de teología o teodicea a la mano o al alcance de cualquier estudioso.

Baste recordar las duras luchas que, sobre este tema, tuvo el gran filósofo y teólogo San Agustín con los Maniqueos ya en el siglo III. Pero lo que sí queremos recalcar de nuevo es que las palabras citadas son de nuestro crítico, interpretando y llevando a otras esferas académicas las palabras sencillas del protagonista. Es decir, que está leyendo más de lo que el texto narrativo dice e implica y, por tanto, el responsable de

estas palabras es el crítico que quiere, de un modo u otro, encajar el texto en su teoría y no su teoría en el texto.

Nos vemos obligados a transcribir aquí las palabras exactas del protagonista de la novela para, de un lado, confirmar lo que acabamos de decir y, de otro, para preparar lo que expondremos a continuación.

I [Richard] was scared, because if He [God] willed so, I knew that 'the earth would open and it would swallow me up', because I dared to demand explanations from Him

(15)

Yo [Richard] tenía miedo, porque si Él [Dios] quisiera, yo sabía muy bien que 'la tierra se abriría y me tragaría', por haberme atrevido a pedirle explicaciones.

(nuestra la traducción)

Un muchacho de doce o quince años, en las circunstancias de Richard o de cualquier otro joven chicano, no puede tener grandes conocimientos teológicos para comprender ciertos dogmas y ciertas «diferencias» semánticas básicas y teóricas. Lo que hay que destacar aquí no es el conocimiento de estos dogmas abstractos y teológicos -a los que, por implicación, se refiere nuestro crítico- sino las impresiones subjetivas, los sentimientos y los temores por los que pasan todos los jóvenes de esa edad y época de crecimiento y de «rito de pasaje». Richard, aunque en apariencia más precoz que el promedio de los jóvenes a su edad, no deja de expresar lo que pasa por su imaginación y lo que oyó de la gente: en este caso, una máxima o dicho popular -no teológico. No nos olvidemos de que el meollo de la cita anterior, sobre la que se basa «el miedo» de Richard, no es la bondad o posible maldad de Dios, sino sobre «si Él quisiera, yo sabía que 'la tierra se abriría y me tragaría'».

En este pasaje hay notables «estructuras diferenciales» y grandes «diferencias» semánticas entre la bondad de Dios y su posible maldad, entre el ejercer y no ejercer ese poder implícito, entre la doctrina oficial de la Iglesia y las creencias populares, e incluso entre el texto ficticio y el texto crítico. Es interesante que Saldívar, cuya teoría radica precisamente en la «dialéctica» y en la «diferencia», no se haya percatado de los polos binarios, opuestos y relacionables que acabamos de exponer. Recalcando una vez más, la médula de esta cita, transcrita anteriormente, radica en la expresión popular y de control pedagógico -que los adultos ejercen sobre sus hijos- de que «si haces esto o aquello [prohibido por Dios = que yo no quiero que lo hagas] te castigará [Él] abriéndose la tierra y tragándote». Esta máxima popular resuena a «no hagas eso porque, si lo haces, te agarrará La Llorona». Ni más ni menos. Esto proviene, no de las enseñanzas oficiales de la Iglesia, sino de la «sabiduría» y folclor populares.

La segunda parte de la cita, sacada de la novela, y transcrita

anteriormente, en donde habla el personaje Richard, nos dice:

Luego, un día, me di cuenta [supe] que... si Él podía hacer lo mejor [lo Bueno] en el mundo, también [= luego] podía hacer lo peor [el Mal] en el mundo.

(nuestra la traducción). (15)

Este párrafo tan sencillo, está lleno de significado. Veamos las posibilidades interpretativas que entraña. Para comenzar, tenemos que recordar el contexto previo a esta cita, o sea, la premisa en que se apoya este razonamiento de Richard. Se trataba de que, si el joven protagonista «se atreviera» a hacerle algunas preguntas a Dios, éste podría castigarlo abriendo la tierra y tragándose. Luego se sigue que si Dios, el Ser Bueno por excelencia, castigara a un joven indefenso de esta manera (aniquilándolo), se convertiría Él también en el Ser Malo por excelencia. Esta lógica, fabricada en el orden de las posibilidades y de los conceptos abstractos/ideales, no deja de ser eso: una suposición hipotética y, por tanto, no confirmada en la realidad concreta y objetiva.

De importancia suma es el salto lógico que da el muchacho cuando dice: «Luego, un día, me di cuenta (supe, me cercioré) de que...». Ese saber, ese conocer, ese darse cuenta y ese cerciorarse de la posible Bondad y Maldad de Dios no está basado en un conocimiento, en una teoría comprobable ni comprobada objetivamente. Se fundamenta en lo que decíamos anteriormente y llamábamos la «sabiduría y folclor populares»: «si haces esto o aquello prohibido, la tierra se abrirá y te tragará». El salto de campos conceptuales es muy grande: del imaginario (¿ideal?) al real (¿objetivo?). Luego, concluimos nosotros, se trata de un silogismo de lógica infantil. Y no tenemos que sorprendernos de ello, porque se trata precisamente de la lógica de un muchacho entre diez y quince años: el protagonista Richard.

Pero lo grave viene ahora, pues el crítico Saldívar lo toma en serio, es decir, le da tanta importancia a este razonamiento del muchacho como a un silogismo que hubiera pronunciado un pensador que hubiera creado una escuela filosófica, como un Jacques Derrida. Citemos el pensamiento de Saldívar que sigue a la cita del protagonista Richard. Esto es lo que hace, poco más o menos, en el siguiente pasaje:

If after this recognition, the two concepts of good and evil are still to be differentiated, then the difference must be based on a perception of some thing other than a pure meaning or idea to serve as the substance of good and evil

(15)

Si después de este reconocimiento, los dos conceptos del bien y del mal todavía tienen que ser diferenciados [aún más por Saldívar, que por Richard], luego la diferencia tiene que fundamentarse en una percepción de algo más que una pura idea o significado que sirva de

substancia [base] al bien y al mal».

(nuestra la traducción)

Lo que el muchacho Richard dijo antes, está claro. Descubrió subjetivamente, y a su manera, que Dios poseía dos atributos o dos potencias: la de ser/hacer el Bien y el Mal. Ni más ni menos. Ahora nuestro crítico va a edificar poco a poco su supuesta «nueva y revolucionaria» teoría, fundamentándose en esta expresión sencilla y simple del joven Richard. Para ello invoca, consciente o inconscientemente, a la fenomenología. Comienza nuestro teórico con el condicional «If» («Si»). Esta frase condicional delata la intención de Saldívar. Él mismo está cuestionando y sospechando que su interpretación del pasaje anterior va a ir más allá de la intención, conciencia y saber del joven Richard. Nos dice:

Si después de este reconocimiento, los dos conceptos del bien y del mal todavía tienen que ser diferenciados [aún más por Saldívar, que por Richard], luego la diferencia tiene que fundamentarse en una percepción de algo más que una pura idea o significado que sirva de substancia [base] al bien y al mal»

(nuestra la traducción). (15)

Aunque trata de explicarlo algo más en el párrafo siguiente, veamos por ahora lo que se le puede extraer de significado a esta cita. Para principiar, volvamos a repetir lo que habíamos indicado antes. Que Richard aceptó su razonamiento o raciocinio lógico como satisfactorio: Dios posee los dos atributos del Bien y del Mal, y puede activarlos cuando quiera. La diferencia está clara, y no parece añadir otras posibilidades ni diferencias conceptuales. Sin embargo, nuestro crítico comienza a indagar otras posibilidades inexistentes en este texto para poder aplicar su supuesta teoría. Esto lo hará por etapas.

Como acabamos de ver, comienza Saldívar con una frase condicional prometedora: «si... todavía hay que diferenciar más, luego esta diferencia debe fundamentarse en una percepción de algo más que...» la simple y clara diferencia entre el Bien y el Mal. Nuestra primera observación es que, absolutamente hablando, no hay más diferencias que hacer al texto, según el mismo texto. De manera que este «si» condicional es una invención del crítico para «probar» su teoría. Pero si tuviéramos que diferenciar más esa diferencia clara y simple, tendríamos que basarnos en «una percepción...». Con este vocablo, «percepción», nos metemos de lleno en el campo de la Fenomenología. Esta escuela filosófica tiene larga historia, pero, después de Hegel, la puso de moda Husserl. Ocupa un lugar intermedio entre el idealismo de Descartes, en donde el «yo pensante» era el centro de referencia (= idealismo) y el realismo tradicional aristotélico, en donde «la cosa» (= res) era el otro centro de referencia, opuesto

diametralmente al primero.

Entre estos dos polos de referencia y opuestos se coloca la Fenomenología, que tiene o toma elementos de ambos. En el primer caso se encuentra el Realismo, escuela vigente en Europa durante unos veinte siglos, desde los pre-aristotélicos hasta mediados del siglo XVI, con la aparición de Descartes. Básicamente aceptaban, por no preocuparse gran cosa de ello, que la inteligencia humana podía llegar al conocimiento de las cosas, de las res y de sus «substancias». El yo-sujeto pensante se entregaba abiertamente a las cosas y, por medio de los accidentes (impresiones sensibles) y a través de los sentidos, llegaban a transformarse en ideas. La inteligencia (anima) era como una tabula rasa (tabla o madera lisa) que necesitaba de los sentidos para que en ella se pudieran imprimir las imágenes sensibles. La operación del intelecto podía, además y a través de los accidentes, llegar a la esencia/substancia de las cosas reales (= res). Su mecanismo o proceso parecía no tener dificultades. Hasta que llegó Descartes con su «duda metódica».

En el segundo caso, el del Idealismo, cuyo representante máximo fue el mismo fundador Descartes, profesaba que el ser humano no podía estar cierto de que las cosas (= res) existieran. Después de una prolongada «duda metódica», llegó a la conclusión de que lo único de que podíamos estar ciertos era de que uno existía porque era un «yo pensante». Este descubrimiento se llevó a cabo por medio del famoso silogismo: Cogito. Ergo sum («Pienso. Luego existo»). A partir de ahí, tenía que comenzar el retorno a la cosa, a la res. Difícilmente pudo dar el salto y encontrar el pasaje de vuelta. No expondremos este difícil y largo camino por no venir directamente al caso. Diremos simplemente que, desde mediados del siglo pasado, con Kant y sus discípulos, sobre todo con Hegel, trataron todos ellos de abrir otros horizontes y posibilidades a la filosofía. Con Hegel comienza la Fenomenología, pero es Husserl el que realmente y en sentido estricto establece la escuela fenomenológica como tal. La encrucijada era poder buscar ese pasaje de lo ideal a lo real, de la idea a la cosa, y viceversa. Esto creó una revolución en el proceso lógico, ontológico y del pensamiento occidental europeo. En pocas palabras pudiera resumirse esta nueva posición del siguiente modo.

Lo que el intelecto percibe no es la esencia de las cosas, ni los accidentes de las substancias de las mismas. Se «percibe» el fenómeno, o sea, la apariencia de las cosas, lo dado. La inteligencia, de este modo, puede ya salir de su círculo, de su cárcel y de su ensimismamiento. La forma o fórmula es la siguiente: no es ya el cogito (el «yo pienso») el punto de partida, sino el percipio (el «yo percibo»). Es la facultad de percibir que se sitúa entre la pura inteligencia del idealismo y la pura sensibilidad del realismo. Y lo que se percibe no es ni la esencia/substancia de la cosa (= res) ni la imagen sensible (= accidens), sino el fenómeno o apariencia de las cosas. Esto permite, sin ser realista necesariamente ni caer en el aislamiento idealista, establecer el puente/pasaje entre la idea y la cosa, aunque sólo sea fenomenológicamente, y no realística ni idealísticamente.

Esta digresión sobre los tres postulados fundamentales de las diversas escuelas y orientaciones filosóficas, se hizo necesaria para que pudiera servir de trasfondo a nuestro enfoque crítico sobre el estudio teórico de

Saldívar. Si fuéramos a encajar o tratar de identificar, como tuvimos que hacerlo, la posición saldivariana sobre «la dialéctica de la diferencia», habría que colocarla bajo la fenomenología, por ser o considerarse la posición de la «dialéctica de la diferencia» como una de tantas ramas de la Fenomenología. Y esto por más de una razón: porque, «inherente» al concepto de *différence*, está el de *identité* y también, en estrecha relación, encontramos el de «desplazamiento» diferencial o *différence* (con a). Trataremos de examinarlos más adelante, pero antes volvamos sobre el mismo texto citado anteriormente. Leíamos que, si había que hacer alguna diferencia más entre los conceptos de Bien y de Mal, esta «diferencia» tendría que

«basarse en la percepción de algo más [otra cosa] que un significado o una idea pura que sirva de substancia del bien y del mal»

(15).

Sobre el importante término «percepción» ya hemos dicho algo. Ahora queremos destacar dos términos más, porque, de un lado, no nos parecen muy claros dentro del contexto de toda la cita, y, de otro lado, nos parece «percibir» que Saldívar nos está preparando para dar el sutil tránsito, salto o pasaje de un sistema filosófico a otro para, de este modo, ir introduciendo el nervio de su teoría: el término «*différence*» (con a). Los dos términos a que nos referíamos son: «[the perception of] something other than...» y el de «substance». Este «algo más que», esta cosa «otra que/de» nos trae un poco confusos. Habíamos dicho antes que la «diferencia» entre el Bien y el Mal, establecida por el personaje Richard, estaba clara y no necesitaba más esclarecimiento. Saldívar, sin embargo, quiere y ve la necesidad de introducir otra «diferencia» más («If [the two concepts] are still to be differentiated by us...»), teniendo que buscarla en «otra cosa» que no sea «un significado o idea pura». Nos preguntamos, ¿por qué tener que buscar apoyo en «algo más» (otra cosa) que no sea «un significado o idea pura», como la percibía el personaje Richard? Esta «otra cosa» o «algo más» tendrá que ser «la substancia del bien y del mal», que es el segundo término introducido por Saldívar, y al que nos referíamos arriba.

Para hacer esta maniobra malabarista, nuestro crítico tuvo que dar un salto mortal: de una «pura idea/significado» (idealismo cartesiano) se vio en la necesidad de cruzar la región de la «percepción» (fenomenología) para aterrizar o caer de bruces, no ya en el «accidente» tangible, sino en la «substancia» intangible aristotélica (= realismo/res pura). Y ahora volvemos a hacernos otra pregunta: ¿y qué es o en qué consiste ese soporte llamado por nuestro crítico «substancia del bien y del mal»? Sabemos que no puede ser «un significado o idea pura». Sabemos también que no puede ser una «percepción» fenomenológica, porque esta «percepción» es la percepción de «otra cosa», de «algo más» que estamos buscando (otra «substancia») para que sirva de nuevo soporte o fundamento al Bien y al Mal. ¿Qué clase de «substancia» es entonces? ¿La de la res aristotélica? No lo creemos. Tendremos que seguir con el texto saldivariano para ver si la podemos entresacar de sus propias palabras.

Richard's question of the nature [substance] of good and evil is posed, therefore, not to eliminate their opposition, but to show that the terms appear as the *différence* of the other: in Richard's

view, 'good' constitutes itself by its very relations to what it absolutely is not. Good is not evil; but it is evil that has not yet happened, and vice versa.

(15)

El cuestionamiento de Richard sobre la naturaleza [essence/substance] del bien y del mal se introduce, por consiguiente, no tanto para eliminar la oposición entre ambos, sino para mostrar que los términos [opuestos] aparecen como la diferencia [«différance» que existe entre ambos]: de acuerdo a Richard, «el bien» se constituye a sí mismo por su relación a aquello que absolutamente no lo es [el Mal]. El Bien no es el Mal, pero es un mal el hecho de que todavía no se haya realizado.

(nuestra la traducción). (15).

En este pasaje, consecuencia lógica del anterior, radica el nervio o meollo de la supuesta teoría de Saldívar. Decimos «supuesta», porque, como indicábamos al principio de este trabajo, nuestro teórico no se tomó la pena de desarrollárnosla. Solamente de aplicarla. Nosotros vamos a tratar de indagarla brevemente y, por esta razón, nos dilataremos un poco en ello.

Habíamos insinuado en la página anterior que, de acuerdo al texto saldivariano, al tratar de dar el salto o de buscar un pasaje nuevo, había pasado del idealismo («idea pura») a lo que podría ser un realismo sui generis o aristotelismo («substancia»). Los conceptos de Bien y de Mal -antes del pasaje- tenían que apoyarse («be based») en una substancia. Esa «substancia» era de naturaleza «ideal» (= idealista), o sea, una «substancia» absolutamente abstracta, sin relación a la realidad concreta (= res). Ahora se anda buscando trasladar la «naturaleza» (base) del Bien y del Mal a otro lugar, a otra «substancia». Ya los escolásticos en la Edad Media habían denominado a este proceso con el término de «transsubstanciación», con la diferencia, sin embargo, de que se trataba de cambiar, de permutar o de transformar (de hecho, de «transsubstanciar») la substancia de una res por otra substancia, sin salirse de esa misma res o cosa. Aquí se anda buscando salir de la esfera de lo abstracto y trasladar esa substancia (= naturaleza) a otra esfera diferente: la de la historia/sociedad. O sea, una total y radical transsubstanciación.

En la última cita nos encontramos con tres o cuatro términos esenciales para nuestro estudio y los iremos analizando paso a paso. Estos términos son los de «nature», de «opposition», de «to constitute», de «relation» y, sobre todo, el de «différance» (con a). Todos ellos están entrelazados de un modo u otro a los dos conceptos básicos que entrañan su teoría: el de la «dialéctica» y el de la «diferencia».

Para comenzar, veamos el término «naturaleza». Nos dice Saldívar que «Richard's question of the nature of good and evil is posed...». No cabe

duda que el vocablo «naturaleza» se usa aquí como sinónimo de esencia e incluso de «substancia», por ser los tres equiparables y sinónimos, sobre todo en la filosofía tradicional, esto es, realista y aristotélica. Por tanto, según el mismo Saldívar, el personaje Richard no sólo se planteó esa «cuestión», sino que parte del supuesto de que el Bien y el Mal tienen una misma base o «naturaleza» (= esencia/«substancia»). Y nos aclara todavía más esta problemática diciéndonos que, al «poner[se] esta cuestión» o «hacerse esta pregunta», Richard no lo hace para «eliminar la oposición entre ambos, sino para mostrar que esos términos [bien/mal] aparecen como la diferencia [que hay] entre ellos» (15).

(Una observación nos gustaría hacer, y es ésta: no creemos que el joven protagonista Richard tuviera ninguna intención de presentarnos estas distinciones sutiles que hace nuestro crítico, pero también nos damos cuenta que estos análisis escolásticos le son permitidos a los teóricos, aunque la fuente original que proporciona el material -en este caso el texto literario- no tenga la menor conciencia de ello. En otros términos, estamos seguros de que ni el protagonista ni siquiera el autor Villarreal soñaban en estas distinciones barrocas que se hacen los teóricos).

Sabemos ya que Richard, de acuerdo a nuestro crítico, se enfrenta a la cuestión de la «naturaleza» del Bien y del Mal. De acuerdo a Saldívar, el personaje Richard acepta esta naturaleza y, al presentarla, no lo hace para eliminar los términos en oposición antitética y dialéctica, sino para mostrar su «différance». Es decir, que el Bien y el Mal, continuando en «oposición» dialéctica y, quizás, irreconciliable, lo harán ahora bajo otra forma substancial: transsubstanciándose. Esta transposición, translación, transformación o transsubstanciación (sin eliminar la oposición dialéctica entre ambos) se llevará a cabo por medio de la «différance» o, mejor aún, por la «différance» (con a). Puesto que de todos los términos empleados por nuestro teórico Saldívar, éste de la «différance» derridiana es el más importante, trataremos de exponerlo más en detalle, aunque sólo sea en una forma somera.

En *La introduction à la lecture de Hegel*, de Kojève, citado por Vincent Descombes en su *Modern French Philosophy*, leemos:

Parménides tenía razón al decir que el Ser es, y que la Nada no es; pero se olvidó de añadir que es [hay] una «diferencia» entre la Nada y el Ser, una diferencia que hasta cierto punto es tanto como es el Ser mismo, puesto que sin ella, si no hubiera diferencia entre el Ser y la Nada, el Ser mismo [abstracto como tal] no tuviera existencia.

(nuestra la traducción). (Descombes, 36)

Esta cita está sumamente clara. Lo que se desprende de ella es lo siguiente: todos sabemos que el Ser (ente) es y que la Nada no es. Que el Ser (ente) es la ausencia de la Nada y, de un modo semejante, la Nada es la ausencia del Ser (ente). Pero es que, para definir el Ser, tenemos que hacer uso de otro concepto referencial, que no es otra cosa que la

«diferencia» que existe/es entre lo que es y lo que no es. O sea, que Parménides, y la mayor parte de los filósofos griegos y de toda la escuela realista, enfatizaban la identidad que había entre los dos polos comparativos a través de la cópula es, es decir, enfatizaban los dos polos, el Ser y la Nada, sin preocuparse de lo que precisamente los diferenciaba: la «diferencia».

Sin embargo, el polo opuesto (dialéctico) de la «diferencia», no es ni el Ser (ente) ni la Nada (no-ente). Lo opuesto a la «diferencia», binariamente hablando, es la «identidad». Por eso Parménides y la escuela realista enfatizaban la identidad del Ser con el Ser y la identidad de la Nada con la Nada. Sin embargo, en la «diferencia» radica una de las características más importantes de la filosofía moderna, desde Hegel hasta los filósofos europeos modernos de hoy día, como Kojève, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Lyotard y Deleuze. El principio es, pues, que la «diferencia» implica, por relación, la «identidad», y viceversa.

Fundamentalmente, este nuevo concepto de la «diferencia» no parece tener ningún misterio a simple vista. La diferencia es diferencia, decimos comúnmente. Es aquello que no es igual, que no es lo mismo o que no es idéntico. Una pera es una pera y una manzana es una manzana, pero una pera no es una manzana y una manzana no es una pera. Pero, cuando comenzamos a ahondar en el concepto y significado, no de que la pera es una pera y de que la manzana es una manzana, sino en aquello que las «diferencia», ya la cosa se complica más y más. Por ejemplo, en la lógica tradicional o formal se decía: S(ujeto) es P(edicado). El énfasis de esta proposición afirmativa o ecuación recaía sobre la cópula «es», o sea, en lo que tenían de común e igual cada una y entre sí. Pero, con la introducción de la dialéctica moderna, la simple fórmula S es P cambia rotundamente. En lugar de enfatizar la «identidad» entre S(ujeto) y P(edicado) que entraña la cópula es, la atención recae sobre el término S y el término P, estableciendo la «diferencia» entre aquellos atributos y características esenciales que diferencian a los términos en relación (dialéctica). Por tanto, desde ahora se puede decir que:

Con un gesto, cuyo significado queda todavía por aclararse, [esta ecuación] introduce [la] diferencia en la definición de identidad.

(nuestra la traducción). (Descombes, 36)

Sin embargo, no todo es tan fácil como parece. Pues si es cierto, por lo que hemos dicho hasta aquí, que si entre el Ser (ente) y la Nada hay «diferencia», se sigue que hay que incluir de algún modo esa Nada dentro del Ser (ente). Pero, al mismo tiempo, podemos también llegar a la conclusión de que esa «diferencia» entre algo (ser) y nada no es (o no existe),

[porque] si la diferencia entre ese algo y nada fuera ella misma algo, necesitaríamos otra nueva diferencia para poder distinguir esa diferencia, esto es, el algo de la nada. Como resultado, tenemos que decir que «ser» no necesariamente significa «ser algo», o sea, ser algo consigo mismo.

(nuestra la traducción). (Descombes, 37)

El problema de la «identidad» y de la «diferencia» se complica aún más si, como hace Kojève (el gran intérprete moderno de Hegel), se establece una distinción entre las dos grandes «porciones» del Universo: la Naturaleza y la Historia. Para la porción de la Naturaleza no hay problema, porque los seres en la Naturaleza son lo que son y están contentos de ser y con ser lo que son (= no ser diferentes). El Ser, analíticamente hablando, es identidad. El día que el ser «natural» deje de ser lo que es (= idéntico a sí mismo y consigo mismo) ese ser se desvanece.

Pero, considerando la otra porción del Universo, la Historia, en donde el Hombre, como ser consciente, es el principal agente, la Nada entra a formar parte integrante del Ser (ente). Parafraseando a Descombes, podemos decir que actuar en la historia es tratar de hacer lo que no es o hacerse lo que uno no es. Aquí reina la negación y la negatividad. Si ser quería decir identidad en la Naturaleza, en la Historia ser significa diferencia. El ser histórico (hombre) actúa en la Historia para no ser lo que es, es decir, para llegar a ser lo que todavía no es. En otros términos, el hombre es en cuanto actúa y actúa en tanto que es («está siendo») continuamente diferente a sí mismo y consigo mismo.

Resumiendo esta primera parte o fase del concepto de «diferencia» podríamos decir que, en la lógica tradicional o formal, el ser es idéntico a sí mismo. Pero, en la lógica moderna o dialéctica, el ser, sin dejar de ser unívoco o idéntico a sí mismo, tampoco es solamente idéntico, sino que introduce la «diferencia» en la ecuación S es P.

Al introducir la «diferencia» en la identidad y la «negatividad» en el ser, proclamando de este modo la unidad de los opuestos, el único propósito de la [lógica] dialéctica es [irónicamente] salvaguardar el significado copulativo del ser [ente]. La diferencia es necesaria para que la identidad se preserve a sí misma como el primer significado, por no decir exclusivo, del ser.

(nuestra la traducción). (Descombes, 38)

Con este pasaje entramos de lleno en otro aspecto de la «diferencia»: el de la relación dialéctica entre los opuestos. Nos referimos, no necesariamente al antiguo (Hegel/Marx) concepto del término dialéctica, sino al más moderno que esencialmente es del que estuvimos hablando hasta aquí: la introducción de la «diferencia» en los polos opuestos de la identidad copulativa.

Y ahora pasamos a la última etapa o fase del concepto de «diferencia», quizás el más complicado y complejo de todos: el de la «différance» (con a). Este neologismo filosófico fue empleado por el filósofo francés Jaques Derrida para añadir y explicar otras dificultades que se le presentaban a la filosofía moderna. De ello hablaremos en el siguiente apartado de este

trabajo, por ser, para nuestro caso, el fundamento y base de la teoría de la «dialéctica de la diferencia», del teórico Ramón Saldívar.

III. El concepto de «différance» y la naturaleza de los valores

En el apartado anterior de nuestro trabajo habíamos dicho que el pasaje citado era, en nuestra opinión, la base sobre la que se fundamentaba la teoría de Ramón Saldívar y la clave para su interpretación. También habíamos indicado que el término más importante era el de «différance» (con a) y que este neologismo había sido empleado por el filósofo moderno francés Jacques Derrida para darle otras posibles dimensiones al vocablo «différance», tan usado hoy entre los filósofos y críticos contemporáneos.

Volvemos a transcribir la importante cita:

Richard's question of the nature of good and evil is posed, therefore, not to eliminate their opposition, but to show that the terms appear as the «différance» of the other: in Richard's view, 'good' constitutes itself by its very relation to what it absolutely is not [evil]. Good is not evil; but it is evil that has not yet happened, and vice versa.

(15)

El cuestionamiento de Richard sobre la naturaleza [essence/substance] del bien y del mal se introduce, por consiguiente, no tanto para eliminar la oposición entre ambos, como para mostrar que los términos [opuestos] aparecen como la diferencia [que existe entre ambos]: de acuerdo a Richard, «el bien» se constituye a sí mismo por su relación a aquello que absolutamente no lo es [el Mal]. El Bien no es el Mal, pero es un mal el hecho de que todavía no se haya realizado.

(nuestra la traducción). (15)

En este momento nos limitaremos, de un lado, a aclarar el término «différance» (con a) y, de otro, a hacer notar las implicaciones que Saldívar ve y le quiere dar en su aplicación al texto literario Pocho. Analizando este pasaje, llegamos a lo siguiente. Que el joven personaje Richard se da cuenta de que la «naturaleza» propia del Bien y del Mal consiste en: a) que son «términos opuestos», b) que hay «différance» entre ellos, c) que el Bien (absoluto) se constituye gracias a la «relación» que se establece con «lo que no es [bueno]» (= el Mal), y d) que el Bien no es el Mal, pero es un mal el hecho de que «todavía no haya ocurrido [esto es, que no se haya realizado el Bien]».

Creemos que el proceso, implícito en el término «différance», y que

trataremos de ir analizándolo, aparece claro en este pasaje. Para comenzar, resumamos la esencia semántica de este nuevo vocablo y qué relaciones guarda con su gemelo «différence». De este segundo («différence») ya hemos hablado en las páginas del apartado anterior de nuestro trabajo. Ahora diremos que la diferencia (= distinción) que existe entre «différence» y «différance» (con a) reside en que la primera -aún dentro del proceso dialéctico- es más bien estática y sincrónica, mientras que la segunda («différance») entraña un proceso histórico o temporal, fuertemente dialéctico y diacrónico y, por tanto, dinámico.

Para comenzar nuestro análisis, transcribimos a continuación la cita de Jacques Derrida, que Ramón Saldívar trae a colación para ilustrar su teoría. (Tenemos que anotar parentéticamente aquí que realmente ésta es la única ocasión en que nuestro teórico expone algo de lo que se supone es una teoría compleja). La cita es la siguiente:

We shall designate by the term *différance* the movement by which language, or any code, any system of reference becomes 'historically' constituted as a fabric of differences... *Différance* is what makes the movement of signification possible only if each element that is said to be 'present', appearing on the stage of the presence, is related to something other than itself but retains the mark of a past element and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element.

(30, nota 9)

Por el término *différance* queremos designar el movimiento por el cual la lengua, o cualquier otro código o sistema de referencia se convierte «históricamente» constituido como un tejido de diferencias... La *différance* es aquello que hace posible el movimiento de significado solamente cuando cada elemento presente [...] está relacionado a algo más que a sí mismo y retiene [...] el elemento futuro.

(nuestra la traducción). (30, nota 9)

El vocablo «différance» no solamente indica «el ser diferente» (forma estática), sino que también implica el concepto de una actividad de «hacer a un lado» aquello que (se) es. Como habíamos indicado en el apartado anterior, citando a Kojève, en la Naturaleza las cosas son lo que son y el devenir es cíclico, pero en la Historia ninguna cosa permanece como es, es decir, no se conserva la identidad, y el devenir es lineal. Ahora bien, este concepto inherente al de «différence» es lo que Jacques Derrida llama «différance» (con a): la propiedad de «desplazamiento», o dislocación, o demora, o no-coincidencia.

Ya Merleau-Ponty, y también Michel Foucault, al estudiar la posibilidad de la filosofía de la historia a partir de la fenomenología de la percepción, decía que, en «el proceso de la percepción», ocurría cierto

«desplazamiento» del Yo hacia el Uno (= «se» reflexivo, «nosotros» colectivo). Este desplazamiento es una «transferencia» o movimiento del sujeto personal (yo) hacia el plural (nosotros o anónimo). Este sujeto anónimo o colectivo es el que une y cierra el golfo que divide el en-sí-mismo con el para-sí-mismo. La separación que existe entre estos dos términos es lo que hace que la historia sea ininteligible y, por eso, hay que cerrarlo. Jacques Derrida elabora más este proceso.

El problema con que se encuentra la fenomenología de la historia es poder encontrar el medio de cerrar ese golfo o pasar de las esencias inmóviles al devenir y de la soledad subjetiva individual a la intersubjetividad comunitaria. Esta cuestión se ramifica en un sinnúmero de problemas, como el origen de la verdad, la diferencia entre de facto y de jure, el ser y el significado, el hecho y su interpretación, la línea del tiempo (pasado, presente y futuro), etcétera. Nosotros haremos más énfasis en este último punto: la «différance» a través y en relación al concepto del tiempo, que es lo que más se acerca en este momento a la problemática de la que nos ocupamos.

Para ver cómo funciona este elemento temporal, inherente al concepto de «différance», entresaquemos de las dos citas anteriores los vocablos más importantes:

La différence es aquello que hace posible el movimiento de significado solamente cuando cada elemento presente [...] está relacionado a algo más que a sí mismo y retiene [...] el elemento futuro.

(nuestra la traducción). (30, nota 9)

De acuerdo a Richard, «el bien» se constituye a sí mismo por su relación a aquello que absolutamente no lo es [el Mal]. El Bien no es el Mal, pero es un mal el hecho de que todavía no se haya realizado.

(nuestra la traducción). (15)

De la primera cita, de Jacques Derrida, observamos que, para que el presente sea presente, tiene que estar relacionado necesariamente al pasado, por un lado, y, por el otro, al futuro. En eso consiste precisamente la naturaleza del presente. O sea, que establecemos una especie de causa-efecto y, además, un sincronismo y, a la vez, un diacronismo dialéctico, cuyos elementos no sólo son inseparables, sino también necesarios al proceso del movimiento y del significado.

De la segunda cita, de Ramón Saldívar, se desprende que, según Saldívar, el personaje Richard se da cuenta, sabe y «percibe» que «el Bien» se constituye por su relación con aquello que no lo es y, además, que el Bien que no es (presente) ni puede ser un Mal, todavía no se ha realizado (pasado), pero tiene posibilidad de realizarse (futuro). Para poder entender mejor este análisis, sacar y deducir después las conclusiones

apropiadas, tenemos que ahondar un poco más sobre estos términos y conceptos de «différance», de tiempo y de su relación dialéctica. Al hablar de la «différance» y de la «différance», y al decir que el presente no es solamente el momento hic et nunc, sino que se liga al pasado y al futuro en una frontera colindante y movediza, ya estamos aceptando «un algo más que», «un abrirse camino», una no-coincidencia, una retención de algo que no es suyo, a saber, una «différance». Pero este fenómeno, a base historicista, no tendría sentido si no se relacionara a algo más substancial. Es decir, que esta concepción esquelética tiene que tener alguna carne, algún valor entrañable, alguna aplicación real. Sobre esta fundamentación temporal de vaivén se alzan unas cuestiones problemáticas muy grandes. Por ejemplo, el tema de la verdad y de su origen, y el tema del ser y de su significado. Estos temas entran de lleno en lo que estamos discutiendo. Veamos.

Para comenzar, pongamos un ejemplo ilustrativo. Sabemos que los mayas y los aztecas construyeron pirámides en diversas épocas históricas.

Suponemos también que ellos tuvieron su momento de inauguración y que estas pirámides tenían sus funciones específicas. Ningún ser viviente hoy día ha estado presente en el momento de la inauguración (un presente que fue). Hoy sólo tenemos las ruinas de aquellas civilizaciones y, sin necesidad de ir a verlas, tenemos tarjetas y fotos de esos monumentos históricos. Aquí nos enfrentamos con graves problemas epistemológicos dentro de la filosofía fenomenológica, que es en la que realmente se basa esta teoría de la «différance». Los dos problemas más grandes son el origen de la verdad y, muy cercano a ella, el del ser y su significado. Hay tres posibles acercamientos a estos problemas: 1) que nosotros hayamos estado presentes al acto inaugural de las pirámides, 2) que, en caso de imposibilidad, tengamos documentos fidedignos sobre ese acto y 3) que no tengamos ni el uno ni el otro, solamente las ruinas masivas de esas construcciones que nos legó una civilización ya desvanecida. Como podemos notar, aquí entran varios elementos: el de la verdad y su origen, el del ser y su significado, el del presente y, por fin, el de la estrecha relación entre todos ellos, de acuerdo al concepto de «différance».

Tenemos que descartar la primera posibilidad, precisamente por ser imposible, es decir, nadie hoy día ha asistido a las ceremonias de la inauguración (hecho presente en el pasado). En cuanto a la segunda posibilidad, o sea, que poseamos documentos fidedignos sobre la celebración y función de las pirámides, no existen todos los documentos auténticos que deseáramos tener, y, aun aquellos que poseemos, algunos no están muy claros. Luego se sigue que hay cierta relación posible con la continuidad de la «verdad original». Y, por fin, la tercera posibilidad sería que no tuviéramos ningún documento auténtico y fidedigno sobre la construcción de las pirámides, de su dedicación y de su funcionalidad y que, simple y sencillamente, nos hayan legado las ruinas que tenemos hoy. Sería todo lo que tuviéramos. Veamos ahora las implicaciones que podemos deducir de todo esto.

Para los fenomenólogos, sobre todo para Husserl y Merleau-Ponty, el «principio de principios» (en cuanto a la verdad y su origen) consiste en que llaman «el origen de la verdad, de un juicio sobre una cosa, a la intuición de esa cosa presente 'en carne y hueso'» (Descombes, 142).

Podemos formar ahora el siguiente silogismo: El origen es la «intuición» de la cosa. Es así que yo puedo volver al «origen» a través de las fotos y de un viaje a las pirámides. Luego... yo poseo la verdad (= el ser y su significado). Pero, de acuerdo a los fenomenólogos, la característica principal de la fenomenología de la historia consiste en que «la cosa misma» (en este caso las pirámides) es «el hecho» de la inauguración, que da precisamente la casualidad de que únicamente puede ocurrir en «carne y hueso» (Descombes, 142-143). Los pocos documentos existentes hablan de esta primera vez.

Supongamos por un momento (que es en parte nuestro caso) que se hayan perdido esos documentos que dan constancia de ese momento primero y único de la inauguración. ¿Cómo sabríamos hoy para qué servían y qué significaban estas pirámides? La conclusión sería que «el ser» (de facto) no correspondería ni se podría identificar con «el significado» (de jure). Luego, «la verdad», esta verdad, no existiría. Existió para la gente de «carne y hueso» de aquel tiempo (los mayas y los aztecas) pero no para nosotros. En otros términos, existiría el ser (las pirámides) sin significado histórico para nosotros. El ser y el significado, inherentes mutuamente, se encontrarían desasociados, o sea, no coincidirían, lo cual es y sería un absurdo para la filosofía fenomenológica.

Esta conclusión es rechazada por los fenomenólogos, porque, dicen, el pasado no puede cortarse del presente, como tampoco éste puede cortarse del futuro. Si el pasado y el futuro se separaran del presente, ambos dejarían de existir. Lo cual es imposible, porque para que el pasado sea «retenido» en el presente y el futuro sea «anunciado» en el presente, este presente tiene que ser algo más que el presente, según la concepción tradicional: necesita ser un presente que pasó y un presente que vendrá. A causa de esto, el pasado, como tal, es un presente que dejó de ser presente, y el futuro, que será, es el presente que todavía no ha sido.

Aquí, en este punto, en esta encrucijada, momento y confluencia es en donde nos encontramos con la «différance» o no-coincidencia del presente como tal, enfréntandose a sí mismo.

Aunque este punto sobre el tiempo y la «différence» fenomenológicos queda bastante claro, veamos cómo, desde el punto de vista de la filosofía existencial, vital o de «la razón vital» de Ortega y Gasset, se presenta y llega casi a las mismas conclusiones. Para ello transcribamos un pasaje de Manuel García Morente, sacado de su obra Lecciones preliminares de filosofía, en donde nos habla de «la vida y el tiempo»:

Y he aquí lo curioso y lo extraño; que el tiempo que la vida es, consiste exactamente en la inversión del tiempo que en la vida está.

Si ustedes invierten el tiempo de la astronomía, tienen el tiempo que constituye la osatura de la vida.

Si ustedes imaginan o piensan un tiempo que comience por el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para quien el presente sea un futuro que viene a ser, o como decía algo abstrusamente Heidegger, un «futuro sido», ése es el tiempo de la vida...

La vida es precisamente esa anticipación, ese afán de querer ser; esa anticipación del futuro, esa pre-ocupación que hace que el futuro sea, él, el germen del presente... Lo que va a ser, está

antes de lo que es; lo que va a ser, trae lo que es. El presente es un «sido» del futuro; es un futuro sido.

(García Morente, 290)

Comparando este pasaje existencialista con la concepción del tiempo fenomenológico encontramos una gran semejanza: que el presente no sólo no es estático ontológicamente hablando, sino que fluctúa en un vaivén continuo, metiéndose por las regiones del pasado y del futuro, mancuernándolos incesantemente. Hay una gran diferencia entre las dos escuelas filosóficas, sin embargo, pues mientras la fenomenología analiza y considera al tiempo más en lo abstracto (¿idealista?), el existencialismo de la «razón vital», lo baja al nivel de la entraña de la vida, que es el ser real por excelencia (¿realista?).

Volviendo a la visión fenomenológica del tiempo y de la «différance» nos encontramos con un posible problema grave: si el ser y el significado no se corresponden, entonces no puede haber «verdad» (histórica) y, por tanto, no puede haber una filosofía de la historia. Pero los fenomenólogos, con Derrida a la cabeza, establecen una distinción, oposición, «diferencia»: la de facto y la de jure.

Podemos y tenemos que admitir de hecho que nos encontramos con ciertos monumentos o reliquias cuyo significado para nosotros se nos ha perdido. No dejan por eso de ser «huellas» de ese pasado, del cual ya no sabemos nada. Pero, por derecho (significado), podemos «volver a los orígenes». Así, aunque nosotros no lleguemos a comprender el significado (para nosotros) que tenían las pirámides en aquel tiempo (para ellos), y por tanto no podemos hacer que coincidan los tiempos y los significados, sabemos a priori (de derecho) que en ese pasado, que fue presente para ellos, el monumento tenía de hecho significado, y que tenía también todas las propiedades del presente en aquel entonces (= nuestro pasado). «Aquel otro es por tanto el/lo mismo», algo así como el teorema de Thales que parece ser que tenía el mismo significado para ellos en el pasado (= presente de entonces) que para nosotros en el presente actual (Descombes, 143).

Para resumir este problema, transcribamos el siguiente pasaje:

Hay una «diferencia originaria» entre el hecho y el derecho, o entre el ser y el significado. Esta diferencia originaria fue bautizada por Derrida como «différance» [con a] -palabra en la que ambos significados del verbo diferir deben tenerse en cuenta. Diferir significa «no ser idéntico», pero también significa... «posponer». Es esta «différance» la que produce la historia, entre otras cosas. Hay historia porque, desde su origen, el presente, de algún modo, se pospone siempre en referencia a sí mismo.

(nuestros el subrayado y la traducción). (Descombes, 145)

Llegados aquí, creemos que la parte teórica principal, concerniente a la «dialéctica de la diferencia» de Saldívar, queda expuesta. Antes de pasar adelante, quisiéramos aclarar, basándonos en la cita transcrita anteriormente, y que volvemos a transcribir aquí, algún concepto perturbador. Nos referimos al siguiente pasaje saldivariano:

De acuerdo a Richard, el «bien» se constituye a sí mismo por su relación a aquello que absolutamente no lo es [= el Mal]. El Bien no es el Mal, pero es un mal el hecho de que todavía no se haya realizado [el Bien], y viceversa.

(nuestros el subrayado y la traducción). (15)

En este texto hay dos partes claramente distintas. Que el bien «se constituye» por su relación (dialéctica) con el mal, y que lo malo del bien es que «tarda» en realizarse, y viceversa. En ambos aspectos se nota la «diferencia» (dialéctica) saldivariana.

Analicemos brevemente la primera parte, pues es en donde radica la esencia de la postura de Saldívar. Si bien hay o podemos establecer una relación entre los dos polos binomiales -el bien y el mal-, no podemos olvidarnos de dos cosas importantes: primero, que tanto el bien como el mal no son seres, sino cualidades del ser, o sea, que son valores, como expondremos más tarde en detalle, y, segundo, que aunque haya relación entre los valores (bueno-malo), de acuerdo a la polaridad de los mismos, no puede establecerse una relación causal. Los valores no están sujetos ni a la causalidad, ni a la temporalidad, ni a la espacialidad, como lo está el ser. Son, sencillamente, cualidades del ser, no seres.

Teniendo esto en cuenta, nos preguntamos, ¿cómo es posible que Saldívar diga: «De acuerdo a Richard, el Bien se constituye a sí mismo por su relación a aquello que absolutamente no lo es [= el Mal]»? ¿Cómo es posible que el bien dependa del mal para constituirse o realizarse? Esto es lo mismo que si dijéramos, por un lado, que el bien no existiera si antes no existiera el mal, y, por otro, que el mal podía existir sin el bien, puesto que aquél antecede a éste. Además, para poder decir y aceptar esta lógica (¿?), tendríamos que establecer no sólo una relación de diferencia y de dialéctica, sino una relación de causa-efecto, puesto que el bien sólo se puede constituir gracias a la existencia del mal. Es como si dijéramos que la belleza de un cuadro, por ejemplo, la de la Mona Lisa, depende, dependió y dependerá de su relación (= agente) a la fealdad. Como se puede ya notar, la relación binomial está aquí invertida, y, por tanto, la relación «diferencial» saldivariana y derridana, aunque válida en sí, claudica en este caso al establecer el desbalance o desequilibrio entre los valores e invertir el orden de la polaridad axiológica. Si bien existe relación entre dos aspectos polares del valor (positivo-negativo), como lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, el valor y el disvalor, el componente negativo (= disvalor) es la ausencia del componente positivo. Se puede comprender lo bueno y lo bello sin lo malo y lo feo, pero sería difícil comprender lo malo y lo feo sin lo bueno y lo bello.

Llevando un poco más lejos la posición saldivariana -lo cual es su verdadera intención, como tendremos la oportunidad de ver en los tres siguientes apartados- se trata aquí de que, si se pudiera probar la no-existencia del Mal (= Diablo), lógica y necesariamente se llegaría a la conclusión de que tampoco existiría el Bien (= Dios). En realidad, el mal es simplemente la ausencia del bien. Raúl Gutiérrez Sáenz lo expresa de una manera clara y al alcance de todos en su Introducción a la antropología filosófica:

En realidad sólo existe el bien. El mal es una limitación del bien esperado. Las expectativas humanas son la base que ha servido como criterio de comparación para juzgar que existe el mal. Allí se esperaba como cien, y sólo hay ochenta, se fija en lo que no hay, que es 20, y a eso se le cataloga como malo.

(201-202)

Faltan, sin embargo, por aclarar algunos puntos más, como el mundo de los valores, el reino de lo absoluto, lo real histórico versus lo real personal, etcétera. Algunos de estos puntos se irán perfilando a medida que vaya avanzando el texto saldivariano. Por el momento queremos recordar una vez más lo que ya hemos anotado, y continuaremos anotando, que Ramón Saldívar no nos expuso su teoría y que encontramos diferencias (no dialécticas), quizás por eso mismo, entre el texto de Pocho, esto es, lo que dice Richard, el personaje, y lo que dice Saldívar, el crítico. Otro ejemplo de esa no-coincidencia (¿contradicción?) aparece a continuación. Después de esclarecernos la «lógica» de Richard por medio de su teoría, Ramón Saldívar continúa interpretando una vez más el pensamiento del joven protagonista y sacando sus propias conclusiones, dando saltos mortales unas veces y más sutiles otras. Después de hablarnos del Bien y del Mal y de la «différance» o retardación del tiempo («good is not evil; but it is evil that has not yet happened») leemos:

The significance of Richard's elementary intuition into the differential structure of moral codes is that it removes value, and therefore meaning, from the real of a static, transcendent sphere and places it instead within the active domain of history and culture.

(15-16)

Lo significativo [importante] de la intuición elemental de Richard sobre la estructura diferencial de los códigos morales consiste en que quita valor y, por tanto, significado, de la región de la esfera estática, trascendente y lo coloca dentro del dominio activo de la historia y de la cultura.

(nuestra la traducción). (Saldívar, 15-16)

Vamos a suponer por un momento que lo que dice nuestro teórico es lo que realmente tenía en mente («elementary intuition») el joven protagonista Richard. Naturalmente, esto es mucho suponer. Lo que sí no es suposición es que Saldívar lo dice. Nos limitaremos a desentrañar, pues, su texto.

Para comenzar, nos habla de una «estructura diferencial de códigos morales», refiriéndose con ello y en concreto a las enseñanzas «retóricas» (como él las llama) de la Iglesia católica sobre Dios y el Diablo y sobre el Bien y el Mal. Parece ser que, por lo que vimos anteriormente sobre la «naturaleza» del Bien y del Mal, aplicando la «diferencia dialéctica» (= «différance»), estos dos polos que se oponen absolutamente también se integran irremediamente. Tenemos que aclarar desde este momento que ésta podrá ser la concepción teórica de «la dialéctica de la diferencia», pero no puede ser la doctrina (¿«retórica»? del dogma católico, como nos quiere hacer creer nuestro crítico. No hay más que estudiar este difícil tema teológico en cualquier de las Sumas Teológicas al alcance.

Por otra parte, observamos igualmente que «la estructura diferencial», de acuerdo a Saldívar -y, según él, se supone que también de acuerdo al personaje Richard-, que traslada el sistema de valores y su «significado» de la esfera abstracta y «estática», lo coloca a este sistema en la región «activa» de la historia y de la cultura. Lo que tenemos que observar es que este párrafo citado está preñado de significados. Queremos también adelantarnos para indicar que en él se han dado saltos impresionantes y se han hecho mezclas irreductibles sin justificarlos teóricamente en lo más mínimo.

Comencemos por el trasfondo. La última cita transcrita se refiere al problema del Bien y del Mal, siendo aparentemente (es decir, fenomenológicamente) atributos éstos de un Ser absoluto, ideal y trascendente: Dios. Este Ser, «si quisiera» («if He willed it so») podría otorgar o dispensar su bondad (Bien) o descargar su ira (Mal) sobre Richard y sobre el mundo. Éstos, de acuerdo a la teología o teodicea, son «atributos» divinos, esto es, de esencia ideal-abstracta y, por tanto, ontológicos. De acuerdo a nuestro crítico, sin embargo, pertenecen a «códigos morales». Como podemos ver, ambos puntos de vista requieren contextos, bases, fundamentos, sistemas y «estructuras» distintas (¿«diferentes»?). Para saltar de un orden a otro (ontológico/moral) hay que encontrar ese pasaje del que nos hablan los fenomenólogos. De otro modo, como nos dice el adagio filosófico, «lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se niega».

Esto lo venimos diciendo en referencia al tránsito o pasaje de la «esfera estática y trascendental» al «dominio activo de la historia y de la cultura», según Saldívar. ¿Cómo se lleva a cabo ese pasaje? Tanto para Derrida como para la escuela fenomenológica, este problema es un «caballo de Troya». Nuestro crítico tampoco nos lo explica. Simplemente lo afirma. Estas afirmaciones gratuitas conllevan sus contradicciones inherentes y sería provechoso, por tanto, que Saldívar se hubiera dignado exponer en detalle su teoría. Por ejemplo, nos dice que (¿Richard o Saldívar?) «la estructura diferencial saca [el] valor, y por tanto [el] significado de la región estática [¿ideal?].... y lo coloca en el dominio activo [¿real?]....

de la cultura [¿ideal? o ¿real?]. Pero renglones más abajo leemos que Richard (¿Saldívar?) rechaza «los códigos morales, como artefactos culturales». La contradicción es evidente: si antes nos decía que los códigos morales había que bajarlos del nivel estático y transcendental para objetivizarlos haciéndolos activos (y aceptados) en la historia y en «la cultura», ahora se nos indica que estos mismos códigos morales, desinflados y trasplantados ya al «dominio activo... de la historia y de la cultura», los rechaza también por ser «artefactos culturales». Pero esto no es realmente lo más grave. Lo verdaderamente serio radica en que se pueda o no aplicar su «nueva y revolucionaria» teoría de la dialéctica de la diferencia. Para comenzar nos preguntamos: ¿cómo se podría aplicar tanto el aspecto de lo «dialéctico» como el de lo «diferencial» a unas estructuras codificadas de «códigos morales» vis-à-vis las estructuras de «códigos dogmáticos»? Porque unos son de «naturaleza» que atañe a la voluntad y otros son de naturaleza que atañe a la razón (inteligencia-fe). Estas dos entidades -voluntad y razón- son entidades ónticas, y, como tales, no admiten fácilmente ni dialécticas ni «diferencias» no-coincidenciales. Quizás se pueda decir de ellas que son complementarias por estar enraizadas en otra entidad óntica de base a ambas: el espíritu del hombre. Si es que hay alguna aplicación teórica «dialéctica» y «diferencial» será a los productos de estas entidades, es decir, a los valores ontológicos y a los valores morales (o de cualquier otra naturaleza). Pero en ambos casos no dejan de ser abstractos, «estáticos [y] trascendentes». Una vez trasladados (obtenido el pasaje) al dominio «histórico» y personal/individual, dejan (tienen que dejar) de ser «valores» en el sentido estricto y tradicional de la palabra. Se hacen sola y exclusivamente subjetivos. En el caso de Richard, además, no hay tal traslado; hay, más bien, una aniquilación de los mismos (= «rechazo» total) y, por tanto, ni dialécticos ni diferenciales.

Por tratarse de un problema sumamente importante en el texto saldivariano y en el contexto de lo que estamos exponiendo, analizaremos un poco más el tema de los valores, para confirmar lo dicho. La problemática de los valores ha sido muy discutida por todas las escuelas y posturas filosóficas a través de los siglos. Digamos que, en sí, como disciplina independiente (la Axiología), comenzó con Kant, pero desde entonces hubo varias escuelas que trataron de fijar la naturaleza axiológica de dichos valores. Sería interminable analizar aquí el desarrollo de la problemática de los valores, además de no venir mucho al caso, a no ser que quisiéramos enfatizar el proceso «genealógico», vocablo éste caro a Saldívar, aunque él lo emplea globalmente, aplicándolo más bien a la genealogía de la novela chicana (páginas 19, 27, 28).

Como preámbulo a lo que vamos a discutir ahora, digamos que Saldívar habla de posturas, de intuiciones, de códigos, de rechazos, de de(s)construcciones, de destrucciones y de reconstrucciones de «valores», pero nunca nos dice ni qué son valores, ni distingue entre las clases de valores, ni (y esto es lo más grave) qué función desempeñan estos valores, sean individuales o estructurados, en su «dialéctica de la diferencia». Simplemente afirma que los hay («moral codes», «cultural artifacts», etcétera), pero no los analiza. Y, como hemos dicho varias veces ya, lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se niega, sobre todo tratándose

del campo de la investigación. Tenemos la fuerte impresión, sin embargo, de que él se basa para su postura en la escuela de Nietzsche. Ya lo veremos más tarde, en otros apartados. Ahora expongamos brevemente la existencia y la naturaleza de los valores de acuerdo a las escuelas tradicionales.

Comencemos por afirmar que en la ontología se vienen distinguiendo cuatro esferas o regiones: la de los seres reales, la de los seres ideales, la de la existencia y la de los valores. Las tres primeras son esferas del Ser. La cuarta es una esfera no del Ser, sino del Valer. Lo real, lo ideal y lo existencial gozan de la categoría del Ser. Los valores, en cambio, no poseen esta categoría. Entonces nos podemos preguntar, ¿si los valores no son Ser, qué son y en qué consisten? Antes de contestar a esta pregunta, digamos que el ser humano se encuentra ante las cosas que son. Estas cosas pueden ser objetos reales o ideales. Al enfrentarse a estos seres u objetos, el hombre reacciona. Esta reacción es de no-indiferencia. La reacción de no-indiferencia se debe a que las cosas (seres reales, ideales, vida) contienen algo, un acento peculiar que las hace ser mejores o peores, buenas o malas, bellas o feas, etcétera. Visto así, del lado del objeto, las cosas, entonces, poseen ciertas características. A estas características se les llama valores.

Cuando enunciamos de una cosa que es buena o mala, bella o fea, santa o profana, ¿qué es lo que enunciamos? Para ello tenemos que recurrir o bien a los juicios de existencia o bien a los juicios de valor. Los primeros nos dirán que la cosa es y que esa cosa tiene propiedades o atributos que pertenecen a su ser, a su existencia y a su esencia. Los segundos, los juicios de valor, nos enuncian algo que ni añade ni quita nada al ser, ni a su existencia, ni a su esencia. Es decir, que el ser seguirá siendo ser aunque le faltara alguna de estas características o valores.

Si consideramos a la cosa/ser, ante la cual nos encontramos, no sólo como algo que nos hace reaccionar, sino como algo ante lo cual nosotros reaccionamos subjetivamente, recibimos una sensación de no-indiferencia. Esta reacción la arrancamos de nuestro yo subjetivo y la proyectamos sobre las cosas mismas, objetivándola. O sea, se observan dos direcciones, dos sentidos: uno del objeto hacia el sujeto y otro del sujeto hacia el objeto. Ante este proceso nos preguntamos: o la cosa/ser es ser o es impresión, es algo objetivo o es algo subjetivo. Si, como habíamos dicho antes, ese algo (valor) no es ser, luego tiene que ser pura impresión subjetiva. Pero es que esta impresión subjetiva también es ser. Si el objeto/cosa es ser y el sujeto/impresión también es ser, luego ¿qué es el valor? Se concluiría, que el valor no existe. Respuesta: ni lo uno ni lo otro. Entonces, ¿qué es? Ante esta disyuntiva pudiéramos decir que la ontología de los valores (Axiología) se haya en una encrucijada. Pero es que este atolladero no es realmente un verdadero obstáculo. Las cosas son, las impresiones también son, pero los valores no son. Para esta ontología de los valores, la respuesta es que los valores valen. Manuel García Morente, en su ya citado libro Lecciones preliminares de filosofía, nos dice:

Para esta variedad ontológica de los valores, que consiste en que no son, descubrió a mediados del siglo pasado el filósofo alemán Lotze la palabra exacta, el término exacto: los valores no son, sino que

valen. Una cosa es valer y otra cosa es ser. Cuando decimos que algo vale, no decimos nada de su ser, sino decimos que no es indiferente. La no-indiferencia es la esencia del valer.

(274)

Nuestra no-indiferencia subjetiva proviene de que la cosa/ser posee objetivamente esa categoría que llamamos valor. Husserl llama a estos valores «objetos no-independientes», que viene a ser lo mismo que adheridos. Es que no puede ser de otra manera. Los valores tienen una existencia precaria, porque no son. Si no son, aunque sí existen, tienen que existir de algún modo. Al no ser, no pueden existir en sí, ni por sí solos. Por tanto, tienen que apoyarse en, o adherirse a algo. Este algo a que se adhieren los valores es el ser. Esta adhesión es una cualidad (valor) del ser ontológico.

Servatis servandis (salvando las «diferencias») podríamos compararlo a los colores (valores) y al espacio (ser). Citemos otra vez a Manuel García Morente:

He aquí un ejemplo [el color verde y la hoja] de los objetos que necesariamente están adheridos el uno al otro. Ahora bien: ontológicamente podemos separar el espacio y el color; pero el valor y la cosa que tiene valor no los podemos separar ontológicamente y esto es lo característico: que el valor no es un ente, sino que es siempre un algo que [se] adhiere a la cosa y por consiguiente es lo que llamamos vulgarmente cualidad. El valor es una cualidad.

(274)

Esta cualidad es una cualidad irreal; y es irreal porque el valor, como ya hemos anotado, no es ser/cosa real. El ejemplo sacado de Manuel García Morente, aunque como se ha dicho es solamente un ejemplo ilustrativo, permite que podamos concebir y representar la verdosidad de una hoja separada de esa hoja/cosa. Esa verdosidad es real. Porque, aunque sólo sea en la esfera de lo abstracto y ontológico, podemos concebir el color verde separado del espacio/hoja, ambos seres reales. Pero no podríamos representarnos, por ejemplo, la belleza, la bondad, lo sagrado, fuera y separados del ser al que están adheridos estos valores. La razón es que el color, siendo real, está sujeto a la temporalidad, a la espacialidad y a la causalidad, como lo están todos los seres, sobre todo los reales. El valor, al contrario, no está ni puede estar sujeto a ninguno de estos principios reguladores, por no ser ente/ser. Luego, no se puede concebir separado del ser al que está adherido. La cualidad esencial del valor es, pues, además de su valiosidad, su irrealidad.

Hay que añadir, sin embargo, que la valiosidad del valor no descansa en sí, sino que su fundamento se encuentra en la cosa valiosa: el ser. Porque si admitiéramos por un momento que el valor fuera el fundamento de la

valiosidad de la cosa, podríamos lógicamente demostrar la belleza, la bondad y los demás valores, como se pueden demostrar las propiedades de las ideas, de los números y de las esencias de las cosas. Pero es que los valores no se pueden demostrar. Solamente se pueden mostrar. De aquí se sigue la irrealidad de los valores a que aludíamos antes, y viceversa. Y esto no es todo. Además de la valiosidad, de la no-entidad o de la irrealidad de los valores, éstos, por no ser seres, son ajenos a la cantidad, es decir no están sujetos ni al espacio, ni al tiempo, ni al número. Así es que no se puede decir de la belleza o de la bondad que es «tantas veces más que», ni «es más grande que», ni «está siendo bueno o bello», etcétera. En otros términos, otra cualidad de la no-entidad de los valores es la de ser absolutos. Esto quiere decir que los valores no están objetivamente sujetos a la relatividad, aunque subjetivamente pudiera aceptarse lo contrario. Objetivamente los valores son absolutos, porque, como ya indicamos, no están sujetos al tiempo, ni al espacio, ni a la causación, precisamente por no ser seres.

Aquí nos encontramos frente a una posible dificultad o problemática: la objetividad vis-à-vis la subjetividad de los valores. Quizás ésta sea la problemática con la que nos hallamos en el análisis saldivariano antes citado: el que haya una posible confusión entre la objetividad y subjetividad en la interpretación de los valores. Hasta este momento hemos hablado sobre todo de la objetividad de los valores. Ahora veamos la posibilidad de su subjetividad. Para ello tenemos que referirnos otra vez a la no-indiferencia (estimativa) de los valores y a su cualidad inherente de la polaridad (¿diferencia? ¿dialéctica?).

Los valores se dan binariamente, es decir, que cada valor tiene su contravalor: lo bello/lo feo, lo bueno/lo malo, lo sagrado/lo profano. Es decir, lo positivo lleva consigo lo negativo. Es que la no-indiferencia implica la indiferencia. Si colocamos estos dos polos binarios en una escala en donde el cero sea el punto divisorio de la indiferencia, tendremos que la no-indiferencia se alejará positiva o negativamente y equidistantemente de ese punto muerto (indiferencia). El asunto de la polaridad (positiva o negativa) es de suma importancia, porque, como decíamos, está estrechamente relacionada a la objetividad y a la subjetividad de los valores. Citemos por última vez a Manuel García Morente, que en el siguiente pasaje nos expone magistralmente esta relación y diferencia:

[Ahora se puede comprender] la íntima relación que existe entre los valores y los sentimientos; y por qué los psicólogos hace treinta o cuarenta años, cuando empezó a estructurarse la teoría de los valores, propendieron a decir que los valores no tenían ninguna entidad propia, no eran cosas, sino impresiones subjetivas. Y es porque confundieron los valores con los sentimientos. Y ¿por qué confundieron los valores con los sentimientos? Porque entre los fenómenos psíquicos, los sentimientos son los únicos que tienen, como los valores, esta característica de la polaridad. Pero hay dos tipos de polaridad: la polaridad de los sentimientos o psicológica y la polaridad de los valores o axiológica. Y ¿en qué se diferencian estos dos tipos de polaridad? En que la polaridad de los sentimientos, a fuer de subjetiva, es una polaridad infundada...

Mientras que la polaridad de los valores es una polaridad fundada, porque los valores expresan cualidades irreales, pero objetivas, de las cosas mismas...; en cambio, los sentimientos lo que hacen es representar vivencias internas del alma, cuya polaridad está causalmente fundada.

(277-278)

Otro aspecto de los valores, relacionado más directamente aún con la teoría de la «différance», y con su gemela, la posposición o «retardación/demora originaria» derridas, es lo que podríamos denominar como la pre-existencia de los valores. Lo que queremos indicar con este término no es un idealismo al estilo platónico de «las ideas preestablecidas», sino que con ello queremos recalcar la objetividad de los valores, diferenciándolos de la apreciación subjetiva. Recordemos que una cosa es el valor adherido al ser («ese cuadro es bello») y otra cosa es la percepción y el sentimiento de agrado («ese cuadro me gusta»). El valor pre-existe a la percepción del mismo. Esto comprueba aún más el aspecto o cualidad de su objetividad.

Si no aceptáramos esa objetividad de los valores, se convertirían en relativos, es decir, «este cuadro fue bello por mucho tiempo, pero ahora ya no lo es», o «esta conducta era buena hace cincuenta años, pero para la nueva generación ya no lo es», etcétera. Aquí estaríamos confundiendo, además de la relatividad vis-à-vis lo absoluto de los valores, con la relatividad histórica del hombre. Se puede ilustrar lo dicho con un ejemplo: antes de Newton nadie sabía que existía la ley de la gravedad. Él la descubrió. Esto no quiere decir que dicha ley no existiera antes. El descubrimiento de tal ley fue accidental en la historia del hombre. El hombre ni crea, ni aniquila, ni transforma los valores objetivos. Más exactamente aún, la relatividad radica en los sentimientos fluctuantes de la facultad estimativa del hombre.

Por tanto, el valor, por su naturaleza óptica (no ontológica), preexiste a nuestra percepción estimativa y a nuestra reacción sentimental. Estas observaciones son de suma importancia para poder entender la posición algo exagerada e imprecisa de nuestro crítico Saldívar. Para comprobar lo que hemos dicho sobre la naturaleza de los valores, y para cerrar este apartado de nuestro estudio, transcribamos parte de los dos pasajes citados anteriormente.

Yo [Richard] tenía miedo, porque si Él [Dios] quisiera, yo sabía que la tierra se abriría y me tragaría... Luego, un día, me di cuenta que si Él podía hacer la cosa mejor [el Bien] en el mundo, también podría hacer la cosa peor [el Mal] en el mundo.

(nuestra la traducción). (Pocho, 65)

Lo importante de la intuición elemental de Richard sobre la estructura diferencial de los códigos morales consiste en que quita

valor, y por tanto significado, de la región de lo estático, trascendente y lo coloca dentro del dominio activo de la historia y de la cultura.

(nuestra la traducción). (Saldívar, 15-16)

En términos globales podemos hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, que no vemos claramente la secuencia lógica entre el texto ficticio, lo que el personaje Richard dice, y el texto crítico, lo que el teórico Saldívar dice. El protagonista Richard habla desde el punto de vista personal, individual, subjetivo y vivencial, mientras que el teórico Saldívar se expresa en términos conceptuales, totalitarios, abstractos y con un tinte subjetivo bien marcado en su interpretación. Richard «sabe» («intuición elemental») lo que le puede hacer Dios a él y al mundo, es decir, hacer el bien o hacer el mal. Enfatiza principalmente a Dios como agente, y secundariamente a sí mismo y al mundo como recipientes de ese poder hacer el bien o el mal. Y todo esto desde el punto de vista no sólo ontológico, sino también vital y psicológico. Dios (ser) es la causa, y el hacer el bien o el mal (valores) es el efecto directo de la acción causal. Saldívar -al contrario- enfatiza primero el bien y el mal y su aspecto moral, es decir, recalca no la causa, sino el efecto posible o probable de lo que Dios pudiera hacer (en la opinión de Richard).

En segundo lugar, el personaje Richard no habla explícitamente ni de lo «moral», ni de lo «trascendental», ni de los «valores», ni de los «significados», ni de lo «estático», ni de la «historia», ni de la «cultura». Richard no dice nada de esto. No intenta «quitar los valores», ni los «códigos morales» de la esfera de lo abstracto «trascendental» para colocarlos en la «región activa de la historia y de la cultura». O sea, Saldívar está elaborando su teoría sobre fundamentos ideológicos supuestos y no sobre el texto literario, específicamente sobre lo que el joven protagonista Richard dice. Richard piensa en términos personales, subjetivos y vitales, no en términos «históricos y culturales», según Saldívar, y menos aún ontológicos. Y como veremos más adelante, tampoco hace ni pretende hacer «historia» ni «cultura».

En tercer lugar, y esto es lo más importante, Saldívar ni explica, ni puede aplicar su teoría crítica al texto literario por la siguiente razón: del texto literario no se desprenden ni la «dialéctica», ni la «diferencia», términos y elementos éstos indispensables en la teoría saldivariana. Y, para concluir, añadiremos que Saldívar no se ha percatado, de acuerdo a lo que acabamos de exponer, de que los valores, según muchos filósofos eminentes, no son relativos, ni están sujetos a la causalidad ni, por tanto, a la temporalidad, ni tampoco a la subjetividad individual, como él admite.

IV. Contradicciones fundamentales en la teoría saldivariana de la

«dialéctica de la diferencia»

En los apartados anteriores habíamos tratado de dilucidar algunos aspectos implícitos en la teoría de «la dialéctica de la diferencia», de Ramón Saldívar. Decíamos que los conceptos más significativos eran el de la «différance» (con a) derridana y el de los «valores». Continuaremos refiriéndonos a estos conceptos para, poco a poco, ir adentrándonos en otros segmentos de dicha teoría. Para hilvanar los conceptos anteriormente analizados con lo que viene, citemos a Saldívar en el siguiente pasaje:

By the same token, this recognition of the differential structure of moral codes leads to Richard's later rejection of all «codes of honor», in so far as they are founded upon falsely absolute standards. He does so because he sees that moral codes, as cultural artifacts, are contingent upon time, and therefore not to be arrested into static [absolute] presences by human knowledge. This inability to know absolutely characterizes the development of Richard's character and culminates in his portentous response to his mother's insistence that he be something when he grows up: «I do not want to be something; I am»

(16)

Por la misma razón, este reconocimiento de la estructura diferencial de los códigos morales le lleva a Richard al rechazo posterior de «todos los códigos de honor», en cuanto se fundamentan sobre normas absolutas falsas. Lo hace debido a que él ve que los códigos morales, como artefactos culturales, son contingentes en el tiempo y, por tanto, no pueden ser detenidos en presencias estáticas [absolutas] por el conocimiento humano. Esta impotencia de poder conocer en términos absolutos caracterizará el desarrollo del carácter de Richard y culminará en la respuesta portentosa que le dará a su madre que insiste en que él sea algo cuando crezca: [Richard le responde] «Yo no quiero ser algo: Yo soy».

(nuestra la traducción)

Para comenzar, queremos subrayar una vez más que nuestro teórico está interpretando a su manera las palabras del personaje ficticio Richard Rubio, ajustándolas a su teoría. Además, no creemos que Richard tuviera claros ese «reconocimiento» y esa «intuición elemental» de «la estructura diferencial de los códigos morales» de que nos habla el crítico. Y, puesto que no creemos que Richard tuviera esa «intuición» o «reconocimiento» de dichas estructuras diferenciales abstractas y complejas, tampoco podemos lógicamente creer que ese «reconocimiento conduzca al rechazo de 'todos los códigos de honor'», en los que, dicho sea de paso, creía su padre Juan, y tan arraigados se encuentran, por demás, en la cultura chicana. Pero lo más cuestionable es que nuestro crítico afirme que este «rechazo de los códigos» depende de que el joven Richard se da cuenta («intuición»)

de que los «códigos de honor», como los «códigos morales», estén «fundamentados en normas falsamente absolutas». En esta cita se pueden observar dos cosas: que no sólo Saldívar interpreta a su manera -más bien errónea- el texto literario (como hemos visto ya más de una vez), sino que proyecta también abiertamente su subjetividad ideológica y valorativa (no «teórica») sobre su ya subjetiva interpretación. Esta proyección ideológica, y valorativa, es algo nuevo en el texto saldivariano, que se repetirá de ahora en adelante con más frecuencia. (Tenemos que advertir parentéticamente que esta actitud subjetiva de proyección ideológica y valorativa debe ser ajena a todo teórico. Es decir, una «teoría», para que sea teoría, debe estar limpia de mezclas ideológicas y subjetivas). Nos referimos con todo esto, claro está, al adverbio «falsamente» que inyecta en su propio texto de análisis sobre el texto literario. Este «falsamente» no puede ser una expresión de Richard porque, por una parte, no aparece en el texto literario, y, por otra, el mismo Saldívar nos dice a renglón seguido que Richard se encontraba con la «incapacidad de conocer/saber absolutamente».

De aquí se sigue una primera contradicción (no dialéctica precisamente) en el texto saldivariano: por una parte, según Saldívar, Richard sabe («reconoce») que los códigos morales y de honor se fundamentan en normas absolutas y, por tanto, de acuerdo a Saldívar, falsas. Y, de otra, que Richard no tiene la capacidad de saber y conocer en términos absolutos («the inability to know absolutely»). Es decir, o sabe o no sabe absolutamente. En la lógica formal, no se puede dar término medio (*tertium non datur*). De aquí la contradicción.

Pero observamos una segunda contradicción dentro del mismo texto, pues nos dice nuestro teórico que, precisamente, esta «incapacidad de saber/conocer en términos absolutos» lleva a Richard a la «respuesta portentosa» que le da a su madre diciendo: «Yo no quiero ser algo. Yo soy». Es interesante notar que el mismo Richard, que no podía saber nada en «términos absolutos» (de acuerdo a Saldívar), le conteste a su madre precisamente con términos absolutos («Yo soy») a la «manera de autorreferencia divina», usando nosotros aquí las propias palabras de Saldívar. Richard, de acuerdo a Saldívar, no sólo responde absolutamente, sino que se hace él el centro absoluto de referencia («Yo soy»). O sea, otra contradicción.

Antes de proseguir con nuestros análisis, tenemos que subrayar una tercera contradicción más general, global y ontológica que encontramos en los dos o tres textos citados hasta aquí. Que toda la problemática de Richard no sólo era que, si Dios quisiera, podría castigarlo permitiendo («haciendo») que la tierra se abriera y lo tragara, o que si Él podía o no hacer el Mal, sino que todo esto, de acuerdo al texto literario, está fundamentado en el contexto de la existencia o no existencia ontológica de Dios. La problemática moral («códigos morales») es solamente una pantalla o máscara que cubre la problemática ontológica, es decir, Dios no existe. Decimos esto porque, usando las palabras de Richard -«Yo soy [el que soy]» (= Dios)- y las de Saldívar -«a la manera de autorreferencia divina»- se sigue lógicamente lo siguiente: Si Dios no existe, y, al mismo tiempo, si Dios puede hacer el Mal, luego se sigue que, si «Yo [Richard/Saldívar] soy [el que soy]», no existo. Pero, con mi no-existencia puedo, sin embargo, hacer el Mal en el mundo. O, al revés, yo (Richard/Saldívar/Dios) puedo

desencadenar el Mal («códigos morales») en el mundo, aunque Yo no exista (óptica y ontológicamente). La siguiente observación se hace perentoria: si este silogismo es absurdo, como lo es, se sigue silogísticamente (= lógicamente) que sus bases y premisas (= saldivarianas) también son absurdas. Luego, la teoría fracasa.

No debemos, sin embargo, tomar muy en serio todas estas divagaciones críticas, teóricas y filosóficas, porque, a nuestro parecer, todo este edificio intelectual, conceptual y abstracto de Saldívar no tiene mucha razón de ser. Se puede explicar sencillamente, volviendo a la lectura e interpretación sencilla y normal del texto. Parafraseándolo encontraríamos lo siguiente: «Hijo, endereza tu vida y haz algo para poder llegar a ser alguien en la sociedad». -«Madre, a mí no me interesa lo que tú quieres que yo sea, porque tus valores son mexicanos, y, por tanto, caducos. Yo quiero ser otra cosa. Por el momento, soy lo [no el] que soy, y ya». Con palabras todavía más caseras (que es la interpretación que se le debiera dar a este texto) leeríamos: «Hijo, a ver si llegas a ser útil, a subir en la escala social y a ganar dinero para no estar tan pobre como nosotros». -«Madre, a mí no me importa eso. Déjeme en paz y no me moleste». Esto se desprende tanto del contexto social en que vivía Richard, como del lingüístico entre los dos interlocutores.

Como se puede ver, «la respuesta portentosa», como dice Saldívar, con que Richard le contesta a su madre, se de(s)construye fácilmente, de un lado, y, de otro, se nota otra vez la ingerencia del yo subjetivo saldivariano en su propia teoría, supuestamente objetiva y científica. Así que la elevación semántica que Saldívar le otorga a la conversación casual del texto, no corresponde ni «dialéctica» ni «diferencialmente» a su propia teoría. Pero, una vez más, elevado ya a la región ontológica, el texto saldivariano se encuentra ante contradicciones insolubles.

Como observación final a estos dos textos anteriormente citados, digamos que, por una parte, según Saldívar, Richard trata de desplazar los valores absolutos del orden «estático y transcendental» para colocarlos en la esfera concreta y en el «dominio activo [y dialéctico] de la historia y la cultura», y, por otra, Saldívar trata de elevar, precisa y antagónicamente, las palabras y la actitud de Richard al nivel estático, «divino» y, por tanto, ontológico y abstracto («Yo soy [= Dios]»). La contradicción (que ni es dialéctica, ni diferencial) es patente. Por otra parte, al decir Richard «Yo soy», toda la dialéctica de la diferencia de Saldívar cae por tierra, porque, en lugar de establecerse la «différence» entre el yo y el no-yo, se consagra la «identidad» del yo Absoluto: el «Yo soy [el que soy]» de autorreferencia divina. Las ramificaciones de esta postura comienzan a aflorar.

Si antes Saldívar atacaba directa o indirectamente, abierta o socavadamente, la postura mexicana de Juan Rubio, porque para él la vida o era o no era, o era todo o era nada, y defendía con la misma fuerza la actitud de Richard de «elegir no elegir» («choose not to choose»), observamos la contradicción gigantesca al decir que ese mismo Richard, que «elegía no elegir» entre las posibilidades diferenciales de estructuras codificadas, ahora elige él ser el Yo Absoluto («Yo soy [el que soy]» sin admitir siquiera el algo («something») diferencial que le proponía su madre, y que su padre rechazaba («something» = «nothing»). Como vemos,

pues, las relaciones «dialécticas» y «diferenciales» de la teoría de la diferencia saldivariana no tienen fundamento sólido.

Continuando con las contradicciones (no-dialécticas), citemos el siguiente párrafo:

The melodrama of adolescence aside, Richard's affirmation of being indicates that for him the world is not a source of value as it is for his father. Richard wishes rather to appropriate the world to himself, and to subjugate it by shaping it with his understanding, in the commanding mode of divine self-reference, «I am». The real world is thus not to be seen as a determinant of action, but more accurately, as the scene of action.

(16)

Dejando de lado el melodrama de la adolescencia, la aseveración de Richard de que él es, indica que, para él, el mundo no es una fuente de valor como lo fue para su padre. En su lugar, Richard desea apropiarse el mundo para sí mismo y subyugarlo configurándolo con su conocimiento, a la manera divina de autorreferencia personal, «Yo soy». Por tanto, el mundo real no debe ser considerado como determinante de la acción, sino, y con más precisión, como el escenario de la acción.

(nuestra la traducción)

Como ya nos habíamos referido anteriormente a algunas de las ideas expresadas en este pasaje, no creemos necesario volver sobre ellas. En su lugar, nos limitaremos ahora a presentar y discutir dos o tres más. Es interesante notar que, por fin, Saldívar nos da una indicación de que mucho de lo que dice Richard son impulsos de la juventud («[Putting] The melodrama of adolescence aside»). Sin embargo, y al mismo tiempo, enfatiza como muy serio el hecho de que Richard quiere ser él quien es («I am» - «the affirmation of being»). Esta «afirmación del [su] ser» muestra que, para Richard, al contrario que para su padre, el mundo es la «escena de la acción» y que él se lo «apropia para sí». De este modo Richard es capaz de «subyugarlo, moldeándolo con su comprensión/conocimiento», de un modo semejante a cuando Dios creó al mundo y al hombre haciéndolos a «su imagen y semejanza».

Prosiguiendo con el texto saldivariano notamos que:

The real world is thus not to be seen as a determinant of action, but more accurately, as the scene of action. Socioeconomic conditions of rural California in the 1930s preclude, however, that Richard's action can be anything more than a spiritual rebellion against the various forms of cultural reality. Yet, by resisting the imposition of cultural norms, Richard wishes subversively to devalue reality: everything does not have to be real.

(16)

El mundo real no debe ser considerado como determinante de la acción, sino, y con más precisión, como el escenario de la acción. Las condiciones socioeconómicas de la California rural en los 1930 impiden («preclude»), sin embargo, que la acción [material, histórica, social] de Richard no sea más que una rebelión espiritual [foro interno, psicológico] contra las diversas formas de la realidad cultural.

(nuestra la traducción). (16)

En el apartado anterior de nuestro trabajo habíamos visto cómo Saldívar había demostrado (¿...?) que el joven Richard, «intuyendo» las estructuras diferenciales de los códigos morales y de honor, las había «devaluado» y transferido al «dominio activo de la historia». Después vimos que, en lugar de aceptar estos valores abstractos y estáticos, él, Richard, se hizo el centro absoluto («Yo soy») referencial, al modo y estilo bíblico y «divino». Ahora, después de haber desposeído al mundo abstracto y trascendental de sus propiedades ónticas, Richard y Saldívar se enfocan en el mundo de lo «real» y de la «acción». Veamos si la lógica saldivariana se mantiene firme o se resquebraja.

«El mundo real», nos dice Saldívar, «no debe considerarse, pues, como determinante de la acción, sino más bien como la escena de la acción» de Richard y del chicano. Al trasladar los valores trascendentales de lo óntico a lo existencial, del mundo de lo abstracto al mundo concreto y real, y, además, al decirnos que las acciones de Richard no dependerían de los dictámenes de ese mundo real, sino que ese mismo mundo real sería «más bien la escena» en donde Richard ejercería y desempeñaría sus propias acciones, creando así su propia historia personal, tenemos un nuevo acercamiento a la vida: el existencial. El mundo óntico y trascendental (= ideal) se ha dejado atrás, y otro mundo concreto y vital lo suplantarán (= el real). Veamos si la vida de Richard y la lógica diferencial de Saldívar se mantienen en esta nueva circunstancia existencial.

Inmediatamente después de cambiar de «escenario», como acabamos de ver, resulta que Saldívar hace una observación contundente:

Las condiciones socioeconómicas de la California rural en los 1930 impiden («preclude»), sin embargo, que la acción [material, histórica, social] de Richard no sea más que una rebelión espiritual [foro interno, psicológico] contra las diversas formas de la realidad cultural [axiológico].

(nuestra la traducción). (16)

Lo primero que nos viene a la mente, después de leer esto, no es

precisamente una observación científica, teórica o filosófica, sino más bien casera: este texto es verdaderamente un salirse-por-peteneras teórico. Traducido al lenguaje de la lógica, significa que el pasaje citado está lleno de lapsos, cambios, vaivenes y contradicciones. ¿Cómo es posible que, después de un largo proceso para buscar el pasaje fenomenológico de lo óntico a lo concreto, de lo ideal a lo real, de lo estático a lo dinámico, de la inacción a la acción, ahora se nos venga con la excusa o disculpa de que, «dadas las condiciones socioeconómicas» desfavorables, Richard no pueda actuar en el mundo real que él fabricó, sino que se queda muy cómodo en su foro interno y espiritual, en donde no se expone al peligro a que están precisamente expuestos sus hermanos chicanos (entre ellos su propio padre) al declararse en huelga? ¿Es ésta la «subversión» que, según Saldívar, caracteriza al nuevo mundo de acción de Richard? ¿Se sostiene y mantiene aquí la «dialéctica» histórica en que se basa o debe basarse la teoría saldivariana? ¿Qué «différence» o «différance» se puede aplicar a esta nueva realidad inactiva de nuestro personaje Richard, dentro de la realidad activa y opresiva que la sociedad rural capitalista impone a sus hermanos chicanos? En pocas palabras, creemos firmemente que Saldívar no sólo trata de ajustar el texto literario a su teoría «dialéctica» y «diferencial», sino que, cuando no puede hacer esto, entonces trata, por un lado, de justificar la no-aplicabilidad de su teoría, incluso cuando la realidad y el texto no lo permiten, y, por otro, pierde la oportunidad de aprovechar la realidad «socioeconómica» para poder aplicar esa teoría. Una teoría llevada hasta la contradicción y lo absurdo.

Para comprobar nuestras diatribas contra la teoría saldivariana nos basta simplemente con analizar los términos equiparables de «real» y «acción», que se repiten y barajan cinco veces en este párrafo antes citado.

Entresaquemos las frases claves: 1) «el mundo real no debe considerársele como determinante de la acción, sino como la escena de la acción» del personaje inactivo Richard, 2) «las condiciones socioeconómicas... impiden, sin embargo, que la acción de Richard [se convierta en realidad], sino más bien [se traduzcan en] una rebelión espiritual contra las diversas formas de la realidad cultural», 3) «resistiéndose a la imposición de estas formas culturales, Richard desea subversivamente devaluar la realidad», y 4) «no todo tiene que ser real».

Analizando ahora estas afirmaciones saldivarianas nos encontramos con lo siguiente: 1) que se nos ha venido preparando el «escenario» desde lejos, desvirtuando los «códigos morales» y los «códigos de honor», en los que se fundamentaba la vida y la acción del padre de Richard, Juan Rubio, para darle cabida al nuevo mundo «diferencial» y circunstancial del mexicano y americano Richard Rubio. Una vez justificado (¿...?) este nuevo mundo (ni mexicano, ni americano) de Richard, bajándolo de lo abstracto («impracticable» en la nueva realidad) e injertándolo en el mundo real y concreto de la acción, el centro del dinamismo será la persona e individuo llamado Richard, no el de su grupo étnico. Pero... 2) «las [nuevas] condiciones socioeconómicas» en la California del tiempo de Richard (1930) «impiden» que la acción real e individual del protagonista se lleve a cabo.

Esta conclusión teórica es increíble, porque, en realidad, se estaban

llevando a cabo precisamente la organización de sindicatos campesinos (a los que asistió Richard, llevado por su padre Juan) y declaraciones de huelga chicanas. Las condiciones rurales de California no sólo no «impedían» la acción real de Richard, sino que le eran propicias para esa acción, que tanto proclamaba él, de acuerdo a Saldívar. Ésta sería la oportunidad para que Richard fuera consecuente con su nueva postura y actitud de acción en el «mundo real», y también para que Saldívar encontrara, por fin, una buena base para su «dialéctica» materialista (página 18) y «diferencial». Los dos, Richard y Saldívar, desaprovechan esta oportunidad. Y, como escapatoria, se refugian los dos en aquello de que, puesto que las circunstancias históricas no eran propicias (!) para la acción real, entonces habrá que consolarse con una «rebelión espiritual», no necesariamente contra la explotación material y humana de sus hermanos chicanos (y la de su propia familia), sino con una protesta o rebelión espiritual contra algo que no ofende tanto: la realidad cultural (¿chicana o méxicoamericana de «códigos morales carcomidos»?).

3) Dentro de una lógica absurda, basada no en «códigos morales», sino en una norma moral-individual (¿código in-moral?), Richard, con la aprobación de Saldívar, se refugia ahora en aquello de que «desea [Richard] subversivamente devaluar la realidad». Resulta que antes trató de devaluar los «códigos morales» y los «códigos de honor» por ser abstractos y, por tanto, impracticables, y, por tanto, «estúpidos», y, ahora, ya puestos sobre y dentro del terreno de lo real, se ve obligado a devaluar «la realidad». ¿Con qué nos quedamos, entonces? Ni con lo abstracto, ni con lo real. Es decir, nos tenemos que contentar con lo «irreal», esto es, con la nada. Y ésta es, en realidad, la lógica de Richard, de acuerdo a la teoría de la «dialéctica de la diferencia» de Ramón Saldívar.

4) La justificación (¿lógica?) de Saldívar es, por consiguiente, la de que, según Richard, «no todo tiene que ser real». Llegando aquí, nuestro teórico parece encontrarse ante una encrucijada sin salida, y comienza a titubear. Leamos sus propias palabras:

If everything is not real, then what is it? Richard Rubio... is not afraid of the un-real, the nothing, which his father rejects. But at this point... Richard is indeed no longer with us. It may be instructive to find out where he is.

(16)

Si todas las cosas no son lo real [reales], entonces ¿qué cosa es? Richard Rubio... no tiene miedo de lo irreal, la nada, rechazada por su padre. Pero aquí, en este momento, ya Richard no se encuentra con nosotros. Será interesante saber en donde está.

(nuestra la traducción)

Para la pregunta que se hace Saldívar de «si todas las cosas no son lo real [reales], entonces ¿qué es?», no obtenemos respuesta. En lugar de una

respuesta positiva o negativa, exponiéndonos qué es lo que tanto Richard como Saldívar entienden por «real», se nos dice que Richard «no tiene miedo de lo irreal, de la nada». Nos quedamos, pues, sin saber qué es lo real. Suponemos que es aquello que él, Richard, quería contraponer a lo abstracto, lo absoluto, lo ideal, es decir, los «códigos morales y de honor» que se fundaban en normas «falsas». Se supone, entonces, que lo real sería un conjunto de normas de moralidad personal, concreta, vital y activa. Pero no lo llegamos a saber.

Lo que sí sabremos, de ahora en adelante, es que aquella acción soñada por Richard, cuando luchaba contra las normas culturales «impuestas» desde afuera, se volverá inacción vital y «rebelión espiritual» (entiéndase, inacción), y que, en lugar de enfrentarse al ser real y concreto, caerá (aceptará) en «la nada» («nothing»-ness).

Antes de adentrarnos en esta nada, veamos cómo sería o debiera ser aquella ideada realidad de Richard, cuando estaba bajo el embrujo del mundo trascendental que quiso destruir para hacerle frente a una realidad y existencia concretas. Para ello citemos a García Morente:

El primer carácter que le encontramos a la vida es la ocupación.

Vivir es ocuparse... La vida es una ocupación con las cosas. Pero...

la ocupación con cosas no es propiamente ocupación, sino pre-ocupación. Ocuparse sigue inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro. Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse... La vida es una ocupación preocupativa.

La vida [por tanto] no es indiferente... La vida es la no-indiferencia... Vivir uno no es solamente existir; además, vivir es vivir de cierta manera [= interés].

La vida nos es dada. Pero... la tenemos que hacer nosotros... tenemos que ocuparnos de algo. La vida que nos es dada está, sin embargo, por hacer... La vida es un quehacer... Hacémosla es precisamente vivir.

(287-288)

Creemos que, después de haber «removido el valor» de los «códigos morales y de honor» abstractos y ontológicos y «colocados» en la esfera o «dominio activo de la historia», la actitud de Richard debiera ser la de «ocuparse» en y de la vida, porque la vida real y existencial, la que quería Richard, es una «ocupación preocupativa». Nada de esto. Richard, según Saldívar, ni se ocupa ni se preocupa. Simplemente se despreocupa. La única «preocupación» parece ser la postura «indiferente» (la no-vida) ante «lo irreal», o sea, la nada («nothing»-ness, no la «nada» de su padre, sino la suya).

Volvamos a citar a García Morente, que nos habla de la existencia y de la nada, las dos caras frente a la vida:

En la vida, el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa [la vida] consiste en ser temporal, es decir, en anticiparse, en querer ser... La vida sigue su curso en busca de sí

mismo, a lo largo de ese infinito futuro infinitamente fecundo... En todo esto se manifiesta la vida como no-indiferencia; y la no-indiferencia se manifiesta en la angustia.

La angustia de la vida tiene dos caras. Por un lado, la angustia de la vida es afán de vivir; es no-indiferencia al ser... Pero, de otro lado, esa ansiedad de ser lleva dentro el temor de no ser; el temor de dejar de ser, el temor de la nada.

En el fondo de la existencia, de la vida, encontramos, pues, como raíz de ella, la nada. Y he aquí la suprema contradicción de que en ella coexisten el ser y el no-ser, la existencia y la nada... La nada se nos aparece como algo primario. La nada es en la angustia algo primordial, tan primordial como el ser mismo.

No siendo la nada un derivado por negación de ser, sino algo absolutamente primario, lo que sucede es exactamente lo contrario: que el ser se deriva de la nada. El ser es lo que se deriva de la nada por negación.

(290-291)

Estas citas nos presentan un panorama bastante completo de la problemática en que se encuentra Richard Rubio, y que Saldívar debería tener en cuenta. Primero, la vida es una preocupación y, por eso mismo, una ocupación. Esta verdad no parece entrar dentro de la inacción del joven personaje. Richard se podría caracterizar, no por la no-indiferencia, sino por la indiferencia ante la vida, como veremos a continuación.

En segundo lugar, esta aparente indiferencia de Richard ante la vida, lo lleva a no sentir angustia «ni a tener miedo de la nada». Porque, si la angustia existencial es el temor al no-ser, y Richard no teme a la nada, luego se sigue que Richard «no tiene afán de vivir», es decir, no teme a la nada. O sea, la inacción de Richard es la causa del dejarse llevar por «lo irreal», por la nada. Por eso, en lugar de reaccionar, decide (¿...?) irse al ejército, a la institución por excelencia negadora de la individualidad, de la autenticidad y del «Yo soy» (absoluto), de Richard.

Aquí encontramos realmente una dialéctica diferencial importante que se le escapa a nuestro crítico Saldívar.

Volviendo hacia atrás, observamos los siguientes pasos en el proceso vital de nuestro joven protagonista Richard Rubio. Cuando le dice a su madre que «yo no quiero ser algo. Yo soy», ese «algo» no se contrapone al «nothing/nada» de su padre Juan Rubio. Y cuando dice que «no tengo miedo de lo irreal, de la nada [«nothing»-ness]», esta nada tampoco es la misma nada [«nothing»] a que se refiere su padre Juan Rubio. Veamos.

Cuando Juan Rubio le dice a René Soto «you are nothing», este «nothing» no se traduce al español por «nada», sino por «nadie». La expresión popular, que es como la usa Juan, al referirse a una persona, es: «tú no eres nadie». Con ello no se le niega el ser a esa persona, sino el valer, es decir, se le acusa a esa persona de no tener, precisamente, «códigos morales» o «códigos de honor», pero no se le dice «yo te niego tu existencia vital y tu esencia ontológica». Por tanto, el «nothing» (nadie)

de Juan Rubio es completamente diferente y distinto al «nothing»-ness (nada) de su hijo Richard. El teórico Saldívar parece no haber captado esta «diferencia» y, por tanto, su teoría, en este aspecto, es insostenible. Porque, por una parte, la «diferencia» semántica de estas palabras impide que haya una relación «diferencial», y, por otra parte, al no tener significados contrarios y opuestos, tampoco puede haber «dialéctica».

La cita anterior de Saldívar termina de la siguiente manera: «[después de que] su madre se da cuenta» de que había perdido a su hijo, «Richard ya no está con nosotros. Será muy revelador saber en donde está». De hecho, Richard se va al ejército americano en vísperas de Pearl Harbor. Nos dice Saldívar que, después de haber rechazado la fe de/en la Iglesia («códigos morales»/dogmáticos) y los valores de su padre («los códigos de honor son estúpidos»), se va al ejército. Y continúa diciendo:

But given the fact that Richard has always being a tolerant person among social, religious, sexual, and moral intolerants, and given the fact that he sees the coming of the war as an event spawned by wrong [moral codes]... Richard's decision to enlist can be seen either as a supreme contradiction, or as a positive step in a dialectic of developing understanding.

(16)

Pero dado el hecho de que Richard ha sido siempre tolerante entre gente social, religiosa, sexual y moralmente intolerante y dado el hecho de que también él se da cuenta de que la guerra, como un evento erróneo [= códigos morales] se aproxima..., la decisión de Richard de enlistarse puede considerarse o bien como una suprema contradicción o bien como un paso positivo en la dialéctica del [su] desarrollo del conocimiento.

(nuestra la traducción)

Es interesante notar cómo Saldívar interpreta el texto literario Pocho, cómo a veces ajusta el texto a su teoría, cómo justifica ciertas acciones y cómo desvía y trastoca algunos significados semánticos de dicho texto ficticio. Entre otras cosas, nos dice (interpreta) que «Richard ha sido siempre una persona tolerante entre [y dentro de] intolerantes sociales, religiosos, sexuales y morales». Que algunas personas entre las que le tocó vivir a Richard fueran intolerantes, a causa de los «códigos morales», se comprende, pero que de esto se deduzca que Richard fue «tolerante» con los demás, es una exageración. En primer lugar, una persona «tolerante» no niega ni protesta contra los «códigos» que guían las vidas de otras personas, y, en segundo lugar, una cosa es ser «tolerante» consigo mismo y otra muy diferente es practicar lo que prohíben esos códigos, como hace él. O sea, a una persona como Richard, que abusa y protesta contra los códigos establecidos, no se le llama

«tolerante», sino más bien, de acuerdo a esos mismos códigos, se le denomina, para bien o para mal, como un individuo «sin principios». Ésta creemos que fue la realidad vital del joven Richard, no la que le asigna Saldívar.

Quizás esta observación ayude a explicar la falta de secuencia lógica que se nota en el párrafo transcrito cuando, de lo «tolerante» (= trasgresión contra el «código moral»), Saldívar salta y une, al mismo tiempo, en Richard la «tolerancia» (= inmoralidad) personal con la inmoralidad social de la guerra («que brota del error/mal y crea más errores/males»). Esta oposición no puede ser dialéctica. A pesar de todo esto, nos dice Saldívar que «la decisión de Richard de enlistarse [en el ejército] puede interpretarse o bien como una suprema contradicción, o como un paso positivo en la dialéctica del desarrollo del conocimiento/de una comprensión en desarrollo». Nuestro crítico ve estas dos posibilidades, cuando, en realidad, solamente hay una posible, por ser perentoria: que la «decisión» de Richard de ir al ejército y a la guerra es inmoral («wrong»). Y esto va precisamente contra los «principios» de Richard. Es decir, una «suprema contradicción». Sin embargo, para Saldívar, esta aceptación de Richard (la de ir a la guerra) no le conviene, porque se le desconstruiría su teoría. Sea lo que fuere, sería difícil aceptar, dentro del contexto general, la segunda posible interpretación que le da nuestro crítico: la de que esta decisión de ir al ejército es un «paso positivo en la dialéctica de una comprensión en desarrollo». Y añade Saldívar muy convenientemente:

As an indication that we may pursue this second option, it should be noted that at the conclusion of the novel, Richard is in fact closer in spirit to his father than he has been at any other time in their relationship. He realizes that within that other world of value, «Father had won his battle» because he «had never been unaware of what his fight was». «What about me?», for he enters a battleground where definite distinctions between right and wrong are not as apparent as he imagines they must have been for his father.

(17)

Como una indicación de que nosotros podamos seguir esta segunda opción, debe notarse que, hacia el final de la novela, Richard en efecto está más cerca a su padre en espíritu de lo que había estado antes. Se da cuenta que, dentro de ese otro mundo de valores, «mi padre ganó su batalla», porque «siempre se había dado cuenta de qué clase de batalla estaba peleando». «Y en cuanto a mí, ¿qué?», porque él entrará ahora en un campo de batalla en donde las distinciones claras entre el bien y el mal no están tan claras como él se imagina que fueron para su padre.

(nuestra la traducción)

Como habíamos observado antes, la primera frase de Saldívar («como una indicación que pudiéramos seguir esta segunda opción»), es decir, aceptar el reclutamiento militar e ir a la guerra a matar/morir, como «paso positivo en la dialéctica del desarrollo del conocimiento», no hace ningún sentido. Es increíble, por demás, que uno, para poder desarrollar la comprensión, el conocimiento, la sabiduría, la prudencia, etcétera (aspectos todos ellos positivos en la vida humana), considere a la guerra (asesinato/suicidio, aspectos negativos), en la que va a tomar parte, como fuente de dicho conocimiento. Ésta es una contradicción absoluta, no en la que los términos opuestos se enfrentan para producir una síntesis que eleve los dos polos en oposición dialéctica a un «nivel más alto» en la vida personal o social, sino que aquí se trata simplemente de una aberración y contradicción absurda dentro y fuera de su propia teoría. Después de esta observación, notamos un gran salto en el texto saldivariano. El hecho de que Richard decida y acepte el reclutamiento militar no tiene nada que ver directamente con la relación más estrecha entre Richard y su padre Juan, como trata de insinuarnos Saldívar. Porque, a pesar de que Juan tuvo varios fracasos en el vaivén de la vida, triunfó también en otros momentos de la misma, mientras que Richard parece haber fracasado siempre, sobre todo al final. Trataremos de explicarnos más. En varias etapas de la vida de Juan Rubio, la lucha de los opuestos antitéticos (realidad vital y principios ideales) había llegado a una síntesis, o sea, la «dialéctica» se había resuelto a su favor. En cambio, la vida de Richard fue una continua lucha entre opuestos y, aunque hubo proceso dialéctico, la resolución y síntesis nunca se llevó a cabo, por lo menos a un «nivel más elevado», como exigen los principios de la buena dialéctica que dice que «la negación de la negación» tiene como fin llegar a un nivel más alto en la nueva realidad. En fin, Richard fracasó en este proceso dialéctico y simplemente se entregó a la nada, que, para decir verdad, es poco dialéctico dentro de la realidad histórica personal y chicana. En vista de esto, Saldívar tiene que buscar otra salida acomodaticia: que la ida de Richard al ejército sea algo positivo, porque, según él, esto ayuda a la dialéctica del conocimiento en «desarrollo». Y siguiendo la comparación (¿dialéctica? ¿diferencial?) entre padre e hijo, nos dice Saldívar:

Juan projects personal power into separate spheres -codes of honor and traditions of action- which dominate him. Richard's desire for an authentic existence within a new historical reality requires him to turn his father's values around, making codes of honor valid only as they arise from the actual movement of personal history

(17)

Juan proyecta el poder personal en diferentes esferas -códigos de honor y tradiciones de acción- que lo dominan. El deseo de Richard por obtener una existencia auténtica dentro de una nueva realidad histórica le exige que invierta los valores de su padre, haciendo que los códigos de honor sean válidos solamente cuando broten del movimiento actual y presente de la historia personal.

(nuestra la traducción)

No tenemos ninguna dificultad en aceptar la observación que Saldívar hace sobre la visión/vida de Juan Rubio: «Juan proyecta su poder personal sobre/en esferas separadas -códigos de honor y tradiciones de acción- las cuales lo dominan». Como todo ser social, Juan recibe y acepta las normas sociales («códigos de honor y tradición») como guías de comportamiento personal y social. No importa que estas normas o códigos sean mexicanos, americanos o de cualquier otra cultura. El ser humano, para vivir en sociedad, tiene que regirse por normas, incluso Richard. Esto no es nada negativo, como parece implicar nuestro crítico. Sin embargo, al hablar de Richard, la actitud de Saldívar parece cambiar.

El deseo de Richard por obtener una existencia auténtica dentro de una nueva realidad histórica le exige que invierta los valores de su padre, haciendo que los códigos de honor sean válidos solamente cuando broten del movimiento actual y presente de la historia personal.

(nuestra la traducción).

Esta observación está llena de contradicciones. En primer lugar, es obvio que, a estas alturas, Saldívar cambia de actitud ante los «códigos de honor». Antes había afirmado, con Richard, que dichos códigos eran absoluta y categóricamente «estúpidos». Ahora dice que, bajo ciertas circunstancias («nueva realidad histórica»), pueden ser «válidos». En segundo lugar, antes había dicho que el sujetarse a normas sociales o códigos («artefactos culturales»-«contingentes») no era auténtico, y ahora nos dice que la «nueva realidad histórica exige/requiere» esos (o diferentes) códigos, siendo que los códigos son siempre códigos. En tercer lugar, Saldívar nos dice que los códigos de honor y la tradición «dominaban» la vida de Juan y, en cuanto a Richard, que la nueva realidad histórica «exige/requiere» invertir los códigos, es decir, nuevos, pero requeridos. O sea, que entre la actitud y vida de Juan y la de Richard no hay «diferencia» ni «dialéctica», pues, aunque en épocas y situaciones diferentes, ambos tienen que someterse («dominado» o «requerido») a códigos sociales, morales o de tradición. En fin, que viene a resultar siendo la misma cosa para ambos casos, aunque Saldívar nos quiera hacer creer lo contrario.

Poco a poco Saldívar tiene que ir aceptando la «realidad» ficticia y, consiguientemente, su teoría se va debilitando a medida que nos acercamos al final de la novela y de su artículo. La premisa central y original de su teoría era que Richard, en contraposición a su padre, luchaba dialécticamente contra los códigos impuestos por una cultura (en este caso la mexicana) y el joven protagonista se «rebelaba» contra ellos. Él tenía que ser el que controlaría su propia vida sin intervención de ningún

destino o fuerza ajena (= códigos) a su libertad personal. Veamos el siguiente pasaje.

When Richard claims at the novel's end that for him «there would be no coming back», we can not be certain that his earlier confrontation with death, «the infinite nonentity», have not been foreshadowings of his own real death in war. But even if Richard does not here embrace a literal death, he welcomes a figural one: the death of the child he was, at the mercy of random historical events and of determinant social codes.

(17)

Cuando, al final de la novela, Richard dice que para él «no habrá retorno», no podemos estar seguros de que su enfrentamiento anterior con la muerte, «la nada infinita», no haya sido un preuncio o premonición de su muerte real en la guerra. Pero aunque Richard no se refiera aquí a una muerte literal, él acepta una muerte simbólica: la muerte de su niñez a manos del azar histórico y del determinismo de los códigos sociales.

(nuestra la traducción)

En la primera parte de este párrafo encontramos a un Richard que contempla la muerte real (= suicidio) en forma de «la nada [no entidad] infinita». Esta contemplación de la muerte (suicidio) no tiene nada que ver con la «prefiguración» o «premonición» de la guerra, como nos dice Saldívar. Antes de irse a la guerra ya había contemplado el suicidio. Ciertamente, ahora, en vísperas del reclutamiento militar, nos dice que «para Richard no habrá retorno». De todos modos, y aquí radica la falacia de lo que había sido la argumentación y lógica de nuestro teórico, el destino y los códigos sociales se apoderan, por fin, de Richard, sofocándolo: «La muerte del niño que fue, al capricho del azar de los eventos históricos y de los códigos sociales determinantes».

Si bien Saldívar llega a aceptar esta «nueva realidad histórica» de Richard (determinista y determinante como cualquier otra), no quiere abandonar completamente su premisa ni su teoría dialéctica de la diferencia. Para ello busca otro sesgo, otra salida, otro truco. A renglón seguido, añade:

Now he begins to seem capable of overcoming the opposition between the real and the unreal, between the options of the absolute value and the nothing, by plunging directly into the dynamics of history.

(17-18)

En este momento le parece que es capaz de sobreponerse a la oposición entre lo real y lo irreal, entre las opciones del valor

absoluto y de la nada, zambulléndose directamente en la dinámica de la historia.

(nuestra la traducción)

Ya para finalizar su vida en la guerra y en la novela («para Richard no habrá retorno»), ya cuando se ha entregado a la no-entidad o a la nada (= muerte/suicidio), todavía Saldívar se ve en la necesidad de continuar con su teoría: «Ahora es cuando él comienza a sentirse capaz de vencer la oposición entre lo real y lo irreal, entre las opciones de lo absoluto y de la nada, zambulléndose en las fuerzas dinámicas de la historia». ¿Cómo puede un ser humano, ya derrotado, sentirse capaz de vencer las formidables fuerzas de la historia y el zarandeamiento de las mismas? ¿Y cómo puede ese ser humano vencerlas, echándose de cabeza en ellas, dándose de voluntario al ejército, que es la entidad anónima y carente de determinación «individual» por excelencia? ¿No sería mejor decir que esa determinación es un acto desesperado frente al incontrolable abatimiento de la voluntad y de las desganas de vivir/existir? ¿No es éste el escape de la vida que caracteriza a los suicidas? Seamos francos. Por haberse despojado de los valores inherentes a los códigos morales, culturales y sociales, el ser humano se ve obligado a rechazar la vida, a entregarse a la muerte y a la nada. Éste es el caso de Richard y no hay «teoría», sea cual fuere ésta, que lo salve: «Para Richard ya no habrá retorno».

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace. www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

