

LA TEORIA SALDIVARIANA
DE LA "DIALÉCTICA DE LA DIFERENCIA"

Por Justo S. Alarcón

© Copyright by Justo S. Alarcón
© Editorial Orbis Press, Hermosillo, México 1997

INDICE

Prólogo Don Luis Leal

Preámbulo

- I. 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" o una ideología disfrazada?.
- VIII. De "la dialéctica de la diferencia" saldivariana al "nihilismo absoluto" no hay más que un paso.

PROLOGO

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 aquélla 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 Bárbara. CA

PREAMBULO

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 Villareal. 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 Tamasunchale*, 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.

I. 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 Villareal. 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 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 (i.e., 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 Tamasunchale* (= 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 [i.e., 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. [...]. El [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. Este 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: "El no era nada", le dice Juan Rubio a otro personaje, "y tú tampoco eres nada". Esta 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" vs. "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 traduciéndolo 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 [despecífica?] y genérica de Richard (nuestros 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 vs. diferencia, el ser vs. la nada, la negación vs. la existencia, la libertad vs. el determinismo, lo absoluto vs. 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 'diffrence'. (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 recalamos 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 estos 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 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 tragándoselo. Luego se sigue que si Dios, el Ser Bueno por excelencia, castigara a un joven indefenso de esta manera (aniquilándolo), se convertiría El 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. El 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 (*ánima*) 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 exponemos 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 *différance* (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 "différance" (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 difference 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, i.e., 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 "différence" 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 Decombes 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). (Decombes, 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(redicado). 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(redicado) 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). (Decombes, 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, i.e., 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). (Decombes, 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 Decombes, 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 $S \text{ es } P$.

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). (Decombes, 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 / substancia] 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 [i.e., 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 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).

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 "différence" 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 movедiza, 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, aún 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 "différance" 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 (Decombes, 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). (Decombes, 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 vs. 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*, i.e., 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. Estos, de acuerdo a la teología o teodicea, son "atributos" divinos, i.e., de esencia ideal-abstracta y, por tanto, *ontológicos*. De acuerdo a nuestro crítico, sin embargo,

pertencen 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 trascendental para objetivarlos 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 (págs. 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", etc.), 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: ¿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. El 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 trasforma 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 "transcendental", 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 Saldivar. Decíamos que los conceptos más significativos eran el de la "différance" (con *a*) derridiana 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 Saldivar 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, un "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 El 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)contruye 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 "eligía *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 suplantará (= 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 esta 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. Esta 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 (p. 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", i.e., 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 unreal, 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". Esta 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. Esta 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 esperas —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. El 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 prenuncio 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 que, 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 desganadas 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. Este es el caso de Richard y no hay "teoría", sea cual fuere ésta, que lo salve: "Para Richard ya no habrá retorno".

LA NO-EXISTENCIA DEL DIABLO
DE ACUERDO A LA TEORÍA DE LA "DIALÉCTICA DE LA DIFERENCIA"

De las tres secciones de que se compone el artículo de Ramón Saldívar, la segunda, de la que nos ocuparemos ahora, es la que en verdad da el título general a su ensayo "A Dialectic of Difference". Aquí es en donde realmente él debiera desarrollar su teoría, pero, como ya queda dicho, no la desarrolla, ni aquí ni en ninguna parte. Más bien, la presupone. A decir verdad, en este apartado no se observa ninguna diferencia con el primero ("The Dialectics of History"), pues simplemente continúa la aplicación de esta supuesta teoría a otros tres textos novelísticos: ... *y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera, *The Revolt of the Cockroach People*, de Oscar Zeta Acosta y *The Road to Tamazunchale*, de Ron Arias.

The Dialectics of Difference / La dialéctica de la diferencia

Como habíamos tratado de hacer hasta ahora, nuestro propósito será de ir analizando el texto crítico de Saldívar párrafo por párrafo e ir cotejándolo no sólo con el texto narrativo riveriano, sobre el que se basa, sino también con su propio texto crítico, para ver las concordancias o discrepancias entre ambos. No viéndonos en la necesidad de analizar los tres textos narrativos restantes, porque nos haríamos demasiado prolijos, nos limitaremos al primero de los tres, es decir, a ... *y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera.

Comienza Saldívar este segundo apartado diciéndonos:

As is the case in the major Chicano novels after *Pocho*, Rivera faithfully situates his story in the day to day life of present social reality. The poverty, hardships, and exploitation which his characters experience is no more than that which he himself might have experienced. But apart from the reality of economic exploitation, Rivera's novel also represents the anguish of a transcendently spiritual exploitation. (19-20)

Lo mismo que en el caso de las otras novelas chicanas de importancia después de *Pocho*, Rivera sitúa fielmente la suya en la vida diaria de la realidad social. La pobreza, las dificultades y la explotación a que están sometidos sus personajes no son otra que a la que probablemente él mismo estuvo sujeto. Pero, aparte de la explotación económica, la novela de Rivera también representa la angustia de una trascendental explotación espiritual (nuestra la traducción).

Tres puntos debemos destacar en esta cita. Primero, que el autor de la novela, Tomás

Rivera, parece haber vivido las experiencias de los personajes descritos por el narrador (= autor). Que, segundo, hay una "explotación económica", realidad de naturaleza material. Y, tercero, que hay una "angustia de una trascendental explotación espiritual", es decir, una "representación" de naturaleza espiritual.

En cuanto al primer punto, o sea, que el autor Rivera "pudo haber experimentado" las diversas clases de explotación que sufrieron sus personajes, ya lo hemos señalado en el apartado anterior. En lo referente a los otros dos puntos, a saber, la doble explotación "económica" y "espiritual", nos vemos obligados a subrayar que, para nuestra sorpresa, el crítico descarta el análisis de las "estructuras diferenciales" y "dialécticas" aplicado a la explotación económica para concentrarse en lo que él llama "explotación espiritual". Lógicamente nos preguntamos, ¿por qué? Esta pregunta nos parece trascendental, pues si alguna aplicación de la teoría de cualquier dialéctica (idealista o materialista, conceptualista o realista, hegeliana o marxista, sin descartar la diferencial derridana y saldivariana) se puede hacer con creces, será aplicándola a la realidad socioeconómica. Por tanto, nos preguntamos de nuevo, ¿por qué?

Una primera observación sería la siguiente: que, al parecer, se trata aquí de una retrogradación y retroacción histórica de la metodología dialéctica. Creemos que uno de los méritos de Marx ha sido el de "materializar" la dialéctica ideal/conceptual del maestro Hegel. Es decir, de transcribir o de transferir del orden de las ideas filosóficas (Idealismo) al orden socioeconómico (neo-Realismo) la metodología del gran romántico alemán. Ramón Saldívar, en su análisis, retorna, regresa y vuelve la vista hacia atrás. Por medio de Jacques Derrida, e implícitamente de los filósofos hegelianos contemporáneos (la mayor parte de ellos admiradores del maestro Hegel), nuestro crítico, *mutatis mutandis*, vuelve a las "diferencias", distinciones y correlaciones que existen o ve existir en el mundo de las Ideas.

Si admitimos este camino, como parece desprenderse de la supuesta teoría saldivariana, podemos explicar por qué el crítico abandonó por completo el estudio de la dialéctica diferencial (y de sus "estructuras") que se encuentra en las realidades socioeconómicas (materiales) en favor de las "representaciones" trascendentales del espíritu (valores en general, y religiosos en especial).

Una segunda observación o interpretación de por qué Saldívar prefirió estudiar los conflictos dialécticos de estos valores trascendentales *vis-à-vis* los socioeconómicos, sería la siguiente: porque, al ser ellos de naturaleza estática y "mítica" (como los llama él), se hacen más manejables en el análisis. Por otra parte, dada su naturaleza dogmática (de creencia, de fe) son más fáciles no sólo de analizar racionalmente, sino de atacar, precisamente por esa falta de correlación de naturalezas (racional vs. fiducial). Creemos que aquí radica el grave fallo de la teoría saldivariana de su "dialéctica de la diferencia", al tratar de aplicar estructuras diferenciales a "diferencias" de naturaleza distinta. Tendremos oportunidad a continuación y más tarde, en el apartado VI de este trabajo, de exponer más en detalle este fallo.

Por último, no se nos escapa una tercera observación: que al estudiar el problema de la

"explotación espiritual", precisamente por ser intangible e ideal, se presta muy bien para proyectar la subjetividad sobre el tema o problema a estudiar. Esta afirmación no la hacemos gratuitamente, pues tendremos harta oportunidad de demostrarlo en las páginas que siguen, como lo hicimos ya en algunas que precedieron. Sea como sea, no cabe duda que si el mismo Saldívar nos hubiera dado la razón de su elección/selección/predilección por el tema de la "explotación espiritual", sobre el de la "explotación económica", habría sido de gran ayuda, no sólo para la objetividad de su largo análisis, sino también para disipar dudas en la mente del lector. Como no lo ha hecho, nos vemos obligados, como otras veces, a interpretar su postura crítica, con el riesgo de equivocarnos por falta de suficientes datos analíticos.

Hechas estas aclaraciones, nuestro crítico empieza su análisis (muy parcial) del texto literario (también muy parcial--sobre el Diablo y Dios) en *...y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera. Para ello comienza, muy apropiadamente, por el capítulo introductorio de dicha novela. Nos dice, ambientándonos en el contexto de la problemática a estudiar, que:

Without a name, initially without a sense of specific geographical space or real time, unable to decide whether he wakes or dreams, the child calls out and turns, not realizing he himself has spoken [he had called himself]: "oía que alguien le llamaba por su nombre, pero cuando volteaba la cabeza a ver quién era el que le llamaba, daba una vuelta entera y así quedaba donde mismo". Thus situated between madness and chaos, the child reacts by beginning immediately to construct a context for order: "se dio cuenta de que siempre pensaba que pensaba y de allí no podía salir [...]. In terms more grandly absolute than any imagined by Villarreal, Rivera thus sets the scene for his own portrayal of a radical reevaluation of values. (20)

Sin nombre, al principio sin sentido de un espacio geográfico específico, sin poder decidir si está despierto o soñando, el niño llama y gira, sin darse cuenta de que él mismo había hablado [= se había llamado]: oía que alguien le llamaba por su nombre, pero cuando volteaba la cabeza a ver quién era el que le llamaba, daba una vuelta entera y así quedaba donde mismo". Situado así entre la locura y el caos, el muchacho reacciona de inmediato constituyéndose un contexto para establecer un orden: "se dio cuenta de que siempre pensaba que pensaba y de allí no podía salir [...]. En una forma más absoluta de la que se hubiera imaginado Villarreal, Rivera crea el escenario para su autorretrato, que consiste en una re-evaluación radical de los valores [tradicionales] (nuestra la traducción).

En este largo párrafo podemos distinguir tres partes que, en apariencia semejantes, en el fondo son muy distintas. Y esto no tanto ateniéndonos al texto literario, sino a los comentarios que nuestro crítico hace sobre el texto riveriano. Vayamos por partes.

En las tres primeras líneas, Saldívar nos dice: "Sin nombre, al principio sin sentido de un espacio geográfico específico, sin poder decidir si está despierto o soñando, el niño llama y gira, sin darse cuenta que él mismo ha hablado [= se ha llamado]". El crítico ha captado

bastante fielmente el ambiente situacional en que se encontraba el narrador/muchacho en ese momento. Y decimos "en ese momento", porque Saldívar abre el párrafo con la expresión "Without a name, initially without..." / "Sin nombre, al principio sin...". Este "al principio" quiere indicar que, si bien al principio ni sabía cómo se llamaba, ni tenía sentido de espacio ni de tiempo, ni sabía si estaba despierto o dormido, más tarde (presuposición de Saldívar), en el proceso de recuperación situacional, se le aclaró todo. Pero, realmente, no fue así, pues el texto narrativo no nos da ninguna indicación de ello. Al contrario, en el capitulito introductorio el muchacho protagonista comienza confuso y termina, al final, más confuso y perdido de lo que estaba en un principio.

Esta situación de confusión total del muchacho la expone nuestro crítico, en la segunda parte del párrafo citado, de la siguiente manera: "De este modo, situado entre la locura y el caos, el muchacho reacciona comenzando inmediatamente a construir un contexto de [para establecer un] orden". Y para justificar su exposición, el crítico cita el texto narrativo: "Se dio cuenta [el muchacho] de que siempre pensaba que pensaba y de allí no podía salir". El texto literario está claro a todas luces: el protagonista "pensaba que pensaba", es decir, no actuaba, no hacía nada para "reconstruir un orden", porque, como el texto mismo dice, "y de allí no podía salir". Si el texto literario nos dice claramente que el protagonista no podía desprenderse de las redes de la confusión, ¿cómo es que Saldívar pudo ver que "el niño reacciona comenzando inmediatamente a construir un contexto de [para establecer un] orden"? Al contrario, la situación caótica de un principio sigue siendo caótica hasta el final del capitulito, porque "de allí no podía salir". No sabemos, pues, de dónde sacó Saldívar ese quehacer hacendoso del niño que "comenzó inmediatamente a construir un contexto para establecer un orden".

Y termina el párrafo antes transcrito diciéndonos: "En términos más grandiosamente absolutos que los que se pudo haber imaginado Villarreal [en *Pochó*], Rivera prepara de este modo la escena para su propia descripción [proyección] de una re-evaluación radical de los [sus propios] valores [tradicionales]". Nos inclinamos a concordar con esta observación de Saldívar en donde se establece una ecuación entre autor y narrador, es decir, que Rivera, no sólo en este capitulito introductorio, sino en toda la novela, describe, además de sus propias experiencias personales, también sus creencias vitales y sus valores trascendentales. Nos fundamentamos para ello, en particular, en algunas de las declaraciones que hizo en una entrevista concedida a Juan Bruce-Novoa (*Chicano Authors: Inquiry by Interview*), en donde Tomás Rivera confiesa abiertamente que muchos de los eventos que ocurren en la novela son experiencias personales, incluso su actitud anticlerical y antirreligiosa.

Antes de pasar a la siguiente cita del texto crítico saldivariano, quisiéramos anotar dos cosas: que es una lástima, y, al mismo tiempo, una preferencia subjetiva suya, el que nuestro crítico se limite solamente a la "re-evaluación de los valores" trascendentales (Diablo y Dios), según él formas de "explotación espiritual"/supraestructura, y abandone, sin darnos ninguna explicación, la re-evaluación de la realidad social o "explotación económica" /infraestructura, que es la que más subyugó, subyuga y subyugará al chicano, como se desprende de la mayor parte de la novela. Queremos también advertir que muy pronto, en este mismo apartado, volveremos a analizar más extensamente el pasaje antes

transcrito, tratando de establecer un correlato de naturaleza dialéctica diferencial entre el ambiente situacional de caos en que se encuentra el muchacho protagonista y su propia demostración de la no-existencia del diablo.

Prosigue Saldívar diciéndonos:

Through a series of wire-tight chapters, which amount to no more than an interior monologue repeating snatches of half-heard conversations, Rivera portrays the raza's indomitable will to survive. With the two core episodes of the novel, "La noche estaba plateada" and the tie piece "...y no se lo tragó la tierra," now chronicles the rise of an even more intractable will to power. But it must occur by degrees. (20)

Por medio de una serie de capítulos bien encadenados, que no son otra cosa que monólogos internos que repiten conversaciones oídas vagamente, Rivera describe la voluntad indomitable que la raza posee para poder sobrevivir. Con estos dos episodios centrales de la novela, "La noche estaba plateada" e "...y no se lo tragó la tierra", [Rivera] documenta ahora el ascenso o elevación [no sólo de la voluntad de sobrevivencia, sino] de una tarea más ardua [que es] la voluntad de poder. Pero esto debe de ocurrir por grados (nuestra la traducción).

Con esta cita comienza nuestro teórico a preparar el terreno para la aplicación de su teoría de la "dialéctica de la diferencia" al texto riveriano, en particular en lo que se refiere a lo iconoclastico de los valores religiosos tradicionales, tan arraigados, por demás, en el pueblo chicano. Y esto para mostrar una forma de liberación del espíritu vis-à-vis la "opresión espiritual" en que se encuentra dicho pueblo, encarnado en el joven protagonista.

Las dos expresiones claves aquí son "la voluntad de sobrevivencia" y "la voluntad de poder", ambos términos sacados sin duda de F. Nietzsche. Tenemos que aclarar que el sujeto gramatical de la primera expresión, "La voluntad indomable de sobrevivencia", es el pueblo/raza, mientras que el sujeto de la segunda expresión, "la voluntad de poder", ya no es la gente, sino el muchacho protagonista o autor, es decir, Tomás Rivera. Esta distinción nos parece esencial, pues durante toda la novela, la gente sencillamente no halla más que una "voluntad para sobrevivir", y no encontramos en ella ninguna "voluntad indomable" de la que nos habla el crítico.

En la segunda expresión, "voluntad de poder", el sujeto gramatical, como habíamos dicho, ya no es el pueblo en sí, sino el joven narrador. Esta distinción, repetimos, es muy importante, porque, entre otras cosas, notamos una "diferencia", quizás dialéctica, que separa al protagonista/autor chicano de su propia gente, a quien supone representar. Esta separación diferencial se nota a través de toda la novela, y de la cual ya Juan Rodríguez había hablado, criticando al autor de dicha novela (*Revista Chicano-Riqueña*, 6, 3, 1976). Por el momento, notemos no sólo la disparidad entre narrador y pueblo, sino la expresión grandilocuente "la voluntad de poder", atribuida al muchacho, pero que el crítico la saca de Nietzsche, cuyas ideas las expone brevemente Francisco Larroyo de la siguiente

manera, en su libro *Los principios de la ética social*:

La voluntad auténtica de vivir es para él [Nietzsche] voluntad de poder, y en su incremento, siempre mayor, encuentra el sentido de nuestra cultura entera; aún más, de nuestra vida en general. Así obtiene su tabla de valores: ¿Qué es bueno? Todo cuanto eleva en el hombre el sentimiento de poderío, la voluntad de poderío, el poderío mismo. ¿Qué es malo? Todo cuanto nace de la debilidad. Los débiles y fracasados deben sucumbir: [este es] el primer principio de nuestra filantropía; y, además, se les debe ayudar a perecer [...]. Así resultan los dos tipos fundamentales: la moral de los señores y la moral de los esclavos. (159-160)

Como se puede observar, teniendo en cuenta las "estructuras diferenciales" de Saldívar, y que nosotros aclaramos al hacer la distinción entre narrador (el que busca la "voluntad de poder") y la raza (la que vive con la "voluntad de sobrevivencia"), resulta que, según Nietzsche (a quien se suscribe Saldívar), la raza/pueblo chicano pertenece a la moral de los esclavos, de los "débiles", a quienes hay que "ayudar a perecer", por ser "seres malos", mientras que el joven narrador (representante de esa raza), que busca la "voluntad de poder", es decir, la moral de los señores, no sólo no llegaría a pertenecer a tal moral, por no dejar de ser raza, sino que, si llegara, despreciaría y "ayudaría a perecer" a su propia gente, es decir, la tendría que oprimir. Observamos que Nietzsche habla desde el punto de vista social, no necesariamente personal, y por el hecho de que el narrador se libere en la novela de la "explotación espiritual", no se liberó de la "explotación socioeconómica".

Notemos en la cita anterior que el crítico, excluyendo todo lo referente a la explotación socioeconómica, selecciona los dos capítulos "centrales" de la novela (que se refieren a la esfera religiosa): "La noche estaba plateada" e "...y no se lo tragó la tierra". Que estos dos episodios sean "centrales" se debe entender de dos maneras: porque aparecen situados en la parte central del texto literario y, además, porque la intención del autor fue sin duda dar un golpe mortal a las creencias religiosas tradicionales fuertemente arraigadas en el corazón de su pueblo. Es obvio que el crítico Saldívar, al seleccionar estos dos episodios para su análisis, se hace eco de la intención del propio autor.

La secuencia cronológica y lógica es la siguiente:

Con estos dos episodios centrales de la novela, "La noche estaba plateada" e "...y no se lo tragó la tierra", [Rivera] documenta ahora el ascenso o elevación [no sólo de la voluntad de sobrevivencia, sino] de una tarea más ardua [que es] la voluntad de poder. Pero esto debe de ocurrir por grados (nuestra la traducción). (20)

Estos "grados" o pasos en el desarrollo temático, lógico y discursivo para probar la no-existencia del Diablo (y de Dios), es lo que se propone nuestro crítico, tratando de aplicarle su teoría de las "estructuras diferenciales". Sigamos este desarrollo. Comienza Saldívar diciendo:

[...] the child is of a mind to summon the devil: "Nomás quisiera saber si hay o no

hay [Diablo]," he says in innocent simplicity, and adding with a line of logic we have seen before [*Pocho*], "Si no hay diablo a lo mejor no hay tampoco... [Dios]. No, más vale no decirlo". He calls repeatedly but nothing happens: "No se apareció nada ni nadie ni cambió nada". (20)

[...] al niño se le metió en la cabeza llamar al diablo: "Nomás quisiera saber si hay o no hay [Diablo]", dice con inocente sencillez, añadiendo con una lógica ya vista antes [*Pocho*]: "Si no hay diablo a lo mejor no hay tampoco... [Dios]. No, más vale no decirlo". Vuelve a llamar repetidamente, pero no ocurre nada: "no se le apareció nada ni nadie ni cambió nada" (nuestra la traducción).

Nuestro crítico se limita en este pasaje a darnos los resultados de la prueba o método que el protagonista emplea para probar la no-existencia del Diablo. Simplemente acepta y nos comunica el resultado de esa prueba: "No se apareció nada ni nadie ni cambió nada". Lo que Saldívar debiera haber hecho es aplicar su teoría de la "dialéctica de la diferencia" a la prueba misma que ejecutó el muchacho, y no sencillamente aceptar como verdadero y contundente el resultado, aprobando como legítima la prueba del protagonista, para después aplicar su teoría al resultado de dicha prueba. Esta postura del crítico se explica fácilmente si recordamos su actitud y premisa prejuiciada contra los valores trascendentales y, por consiguiente, contra la religión como medio de "explotación espiritual" del chicano.

Recordemos brevemente los detalles de la prueba de la no-existencia del diablo que emplea el muchacho narrador (y el autor) sacados del texto literario. El protagonista, acuciado e intrigado por la curiosidad de la creencia popular sobre la existencia del diablo y de las consecuencias perjudiciales (susto, pérdida del habla, locura, muerte), en caso de que se apareciera (o no se apareciera), decide él mismo comprobar esta creencia popular. Enterado de la fórmula popular, se dispone a comprobarla: sale de casa antes de la medianoche, lleva el reloj consigo para ejecutar puntualmente la prueba, camina hacia el campo, es una noche de luna y tiene que llamar al diablo. Al llegar al campo, y bajo el claro de la luna, se fija en el reloj. Son las doce en punto de la medianoche. Las condiciones necesarias son perfectas. Solamente le falta llamar al diablo. Se fija en el reloj que marca las doce en punto. En voz alta, conjura al diablo, bajo una media docena de apelativos: Diablo, Belcebú, Lucifer, Satanás, Pingo, Chamuco. El resultado de la prueba fue el esperado: no se le apareció. Luego..., no hay diablo.

Nos vemos obligados aquí a hacer algunas digresiones que nos parecen capitales. En primer lugar, que la prueba que hizo el muchacho, para ver si existía o no el diablo, es una prueba, o mejor dicho, una receta casera sacada del folclor popular. Y es una receta popular, porque la creencia en el diablo, de la que se habla en el texto literario, no es más que eso: una creencia popular. Porque la creencia oficialmente religiosa y teológica, a la que se refiere indirectamente y ataca el crítico, es de muy distinta (¿"diferente"?) naturaleza a la popular. No nos olvidemos de que muchas de las creencias, ritos y prácticas populares no sólo son diferentes de las oficiales (= expuestas por los teólogos), sino incluso contrarias y desaprobadas por la postura doctrinal y oficial. Y si vamos un poco más lejos, sin meternos en el campo de la antropología cultural, observamos que el

pueblo, no las instituciones oficiales, es quien él mismo crea ciertas leyendas, mitos y creencias necesarias para su propia sobrevivencia cultural y social. No hay más que leer las obras de Levy-Strauss, M. Mauss, C. Jung, M. Eliade y otros para comprobar este aserto.

Una vez mostrada (no demostrada) la posición y actitud de las creencias y prácticas populares, sería conveniente, por no decir necesario, demostrar aquí la existencia o no-existencia del Diablo (y, en particular, de Dios) de acuerdo a las pruebas filosóficas (no teológicas) tradicionales empleadas para probar la existencia de Dios, desde Aristóteles hasta el presente, pasando por la patrística de la Baja Edad Media, y de los Escolásticos de la Alta Edad Media, y que se pueden resumir en las siguientes: la prueba del Primer Motor, la de la Causa Eficiente, la de la Causa Final (o teleológica) y la de los Grados de Perfección. Pero esto nos llevaría muy lejos y caería fuera de nuestro propósito como tal. De todos modos, baste con citar la dicha versión tradicional, que es más académica, escolástica y crítica que la popular, y que es la que debía tener presente Saldívar, al menos para contrastarlas, aplicando su teoría de las "estructuras diferenciales" para contrarrestar y contrabalancear la *receta* infantil y popular del narrador/autor en/de ... y *no se lo tragó la tierra*.

Hechas estas aclaraciones, sobre la diferencia entre las pruebas populares y oficiales o académicas ante la existencia o no-existencia del Diablo (y de Dios), pasemos ahora a la prueba saldivariana de las "estructuras diferenciales" sobre la no-existencia del Diablo (y de Dios), basada, según él, en el texto literario. Repitamos una vez más: no nos olvidemos de la *intencionalidad* del crítico en este asunto, pues se trata aquí, no de lo que es una aproximación popular, sino de lo que debe ser un trabajo serio de crítica y teoría literarias, cercana esta última a la ciencia.

Prosigue Saldívar diciendo:

Returning home, relieved and proud of himself, it occurs to him that the devil has not appeared because "no había diablo". And since in the rhetoric of the [Catholic] Church evil is inseparable from good, the absence of the devil leads him to the partial conclusion: "si no hay diablo tampoco hay... [Dios]." The binary pattern of what I have termed the Chicano novel's "differential structure" necessarily brings into question the complement of evil and the supreme origin of value, God Himself. (20-21)

Volviendo a casa, desahogado y orgulloso de sí mismo, se le ocurre que el diablo no se le apareció porque "no había diablo". Y puesto que en la retórica de la Iglesia [Católica] el mal es inseparable del bien, la ausencia [no-existencia] del Diablo lo lleva a la conclusión [por el momento] parcial: 'si no hay diablo, tampoco hay... [Dios]' (nuestra la traducción).

Este pasaje, al igual que el semejante analizado ya al hablar de la novela *Pocho*, nos parece, sin duda alguna, el más importante de todo el artículo de Saldívar "A Dialectic of Difference". Y esto por dos razones principales: porque aquí es en donde se puede ver

con más claridad, primero, en *qué* consiste su teoría de "la dialéctica de la diferencia" y, segundo, *cómo la aplica* al texto literario.

Según el crítico, basándose en el texto literario, el joven protagonista vuelve a casa después de medianoche "contento y orgulloso de sí mismo", porque se le ocurrió durante el camino que "el diablo no se le apareció, porque [simplemente] 'no había diablo'". Como ya hemos indicado antes, y tendremos oportunidad de observar más tarde, el crítico se hace eco del protagonista al decir que el "muchacho vuelve a casa contento y orgulloso de sí mismo", *participando* emotivamente del descubrimiento de que "no había diablo". Pero el "orgullo" del crítico sobrepasa al del narrador/autor al poder confirmar el resultado o conclusión con otra prueba suya, diferente a la del protagonista, pero más académica. Hay que hacer notar, sin embargo, que el *estilo* de Saldívar es tal que parece persuadir al lector de que esta *prueba* suya de las "estructuras diferenciales" se la había *apropiado* antes el muchacho escuelante para llegar a su propia conclusión de que no existía el Diablo.

Veamos ahora cómo procede el crítico con su teoría para llegar a la conclusión (confirmar) de que el Diablo (y Dios) no existe. Nos dice Saldívar,

Y puesto que en la retórica de la Iglesia [Católica] el mal es inseparable del bien, la ausencia [no-existencia] del Diablo lo lleva a la conclusión [por el momento] parcial: 'si no hay diablo, tampoco hay... [Dios]'. El modelo binario de lo que he denominado la estructura diferencial de la novela chicana nos lleva necesariamente al complemento del mal y del origen supremo del [todo] valor, Dios mismo (nuestra la traducción). (20-21)

Observamos varias cosas en este pasaje. En primer lugar, que no es cierto que la "retórica" (¿doctrina?) de la Iglesia Católica diga que el mal y el bien son inseparables. No sabemos de dónde pudo haber sacado esta aseveración "absoluta" nuestro crítico, puesto que la doctrina oficial de la Iglesia ha sido siempre la de la separación, por irreconciliación, del bien y del mal. Dice el adagio filosófico medievalista: "*Bonum est ex integra causa; malum est ex quovis defecto*". Es decir, que para que el Bien sea bueno, es necesario que sea íntegramente bueno, mientras que para que el Mal sea malo, basta con una pequeña mancha para que deje de ser bien y se convierta en mal. O sea, que el mal no sólo es la carencia o ausencia del bien, sino que se propaga por sí mismo. En otros términos, Saldívar, para hacer la afirmación arriba mencionada, nos debió haber mostrado y probado las fuentes en las que se apoya él para tal postura. (Entre paréntesis queremos apuntalar el significado peyorativo de que hace uso aquí el crítico, y que toma con frecuencia en inglés la palabra "*rhetoric*" —en lugar de doctrina—, como sinónimo de ligereza, de palabra hueca, de 'oratoria', de distorsión y de propaganda).

En segundo lugar, el término "*since*" (puesto que/es así que) de principios de frase es un vocablo que implica un silogismo lógico, y, por tanto, argumentativo. Desarrollando la frase de Saldívar, y poniéndola en forma silogística, obtendríamos lo siguiente: "La enseñanza [*rhetoric*] de la Iglesia dice que el mal es inseparable del bien. Es así que [*since*]/puesto que) el mal [*devi*] no existe. Luego, por extensión (¿diferencial?),

tampoco existe ["no hay"] Dios". El sofisma o falacia lógica de este argumento consiste en que, por lo menos, una premisa es falsa, es decir, la premisa general, o sea, la primera. Es falsa, porque, como acabamos de decir, no es cierto que la doctrina de la Iglesia afirme que "el mal y el bien son inseparables". Notemos que, para que la aplicación de las "estructuras dialécticas y diferenciales" derridas de Saldívar puedan realizarse y aplicarse a este texto, los dos valores, positivo y negativo (bien y mal, respectivamente), aunque opuestos, tienen que estar en relación interna ("inseparables"). Es así que esto no ha sido probado por Saldívar. Luego su teoría, para este caso por lo menos, no es válida. Y, en cuanto a la segunda premisa, a saber, que "no existe ["no hay"] diablo [ni Dios]", podríamos ofrecer contrapruebas a la ofrecida por el protagonista/autor, y, sobre todo, a la ofrecida por el crítico.

Dejando para después —para el apartado VI, cuando hablemos de la problemática de la no-existencia de Dios— la discusión sobre la prueba saldivariana, señalemos ahora brevemente la falacia lógica en que se apoya el narrador/autor para llegar a la conclusión de la no-existencia del Diablo. Al decir esto nos apoyamos en cuatro razones.

Para comenzar, digamos que casi todos los filósofos contemporáneos, desde Hegel hasta Derrida (Descombes, 9-39), como ya dejamos apuntado en el apartado II, nos hablan de la tremenda dificultad ante la cual se enfrenta la filosofía (la metafísica y la lógica) cuando se quiere cruzar el puente o *pasaje* entre el *concepto* puro y la *realidad* (*res*) física, relacionados incluso con la "dialéctica" y la "diferencia", o "estructuras dialécticas diferenciales" saldivarianas. En otras palabras, no hay una clara ilación lógica cuando tratamos de argumentar sobre un concepto ideal, apoyándonos para ello en "razones" sacadas del mundo natural físico, y viceversa. Este error es precisamente el que comete el protagonista/autor al tratar de demostrar la no-existencia del Diablo. Los detalles de la armazón argumentativa que usa el narrador son todos de pertenencia y de orden físicos, además de folclóricos, para probar la no-existencia de un ser (diablo) conceptual, metafísico, o "espiritual" como le llama el crítico. Poniendo todo esto en forma silogística, tendríamos lo siguiente: En la argumentación lógico-filosófica *no* se pueden *saltar* los campos o niveles (físicos y conceptuales) sin antes encontrar el *pasaje* apropiado (= no-existente). Es así que el narrador/autor salta de un nivel a otro sin haber encontrado el dicho pasaje en su prueba. Luego, no existe tal prueba, es decir, no podemos saber ni concluir si existe o no existe el diablo, basados en dicha prueba.

La segunda falacia sofística, en la que se apoya la prueba de la no-existencia del diablo, es la siguiente. Si admitimos por un momento, aunque sólo sea por razones argumentativas, la doctrina oficial (¿"rhetoric"?) de la Iglesia, de que Dios es *eterno* y de que el Diablo es *temporal*, es decir, que Dios no fue creado y que el Diablo fue creado (Lucifer=Ángel de Luz) en el *tiempo* por Dios, se sigue lógicamente que, aunque ambos *seres* son/pertenecen al *mismo* orden conceptual ("espiritual"), son, de otro lado, *dispar* en el *tiempo*. Luego... si pudiéramos llegar a probar la no-existencia del Diablo (ser temporal) *no* se seguiría "necesariamente" la no-existencia de Dios (ser atemporal = eterno). En otras palabras, la negación de un *efecto* (ser creado/Diablo) no conlleva necesaria y lógicamente la negación de la *causa* (ser no-creado/Dios) de ese efecto. O sea, que no hay una ecuación lógica ni secuencia silogística, ni que la temporalidad y la

eternidad sean reductibles.

La tercera falacia, más cercana a nuestro caso, por tratarse de un argumento basado en el texto mismo literario (y crítico), es la siguiente. En el capitulito introductorio de la novela ("El año perdido"), citado por Saldívar en su texto crítico, leemos: "oía que alguien le llamaba por su nombre, pero cuando volteaba la cabeza a ver quién era el que le llamaba, daba una vuelta entera y así *quedaba donde mismo*". Y prosigue: "Se dio cuenta de que siempre pensaba que pensaba y *de allí no podía salir*". El crítico comenta:

Sin [un] nombre, al principio sin un sentido específico de un espacio geográfico o tiempo real, sin poder decidir si estaba despierto o dormía, el niño llama y gira, sin darse cuenta de que él mismo había hablado [se había llamado] (nuestra la traducción). (20)

Podemos observar que los dos textos, tanto el literario como el crítico, coinciden en que el muchacho narrador (protagonista / autor) se encontraba en un estado de absoluta confusión y de impotencia lógica. El caso más patético es que, al haberse llamado a sí mismo, por su propio nombre, no se daba cuenta de que él mismo se había llamado. Las preguntas, que de inmediato afloran, son las siguientes: ¿cómo es posible que un ser humano en un estado tal de atrofia mental pueda *llamar al diablo* con varios nombres apropiados momentos más tarde y cerciorarse, *probar* y comprobar que el diablo *no existe*, si él mismo *no* puede estar seguro de que "él mismo *se había llamado*" (= de que existía)? ¿Podríamos negar la existencia misma del muchacho protagonista por el simple hecho de que él no (se) contestó a su propio llamado? ¿Cómo es posible que el mismo muchacho que "pensaba que pensaba y de allí no podía salir", haya salido y encontrado un *pasaje* para contarnos diez o doce realidades crudas (todo el cuerpo de la novela), es decir, haya cruzado el puente de lo estrictamente onírico-irreal a lo estrictamente consciente-real, cuando le está prohibido por el mismo "modelo binario [...] de las estructuras diferenciales" de que nos habla Saldívar? Y, yendo un poco más lejos, ¿cómo es posible que un narrador, que se encuentra en un estado de "caos" fenoménico, pueda emplear una prueba basándose en el nivel y "orden" del ser nouménico, real y físico (reloj, medianoche, luna, voz) para llegar a demostrar la no-existencia de un ser trascendental, noesémico, ideal y metafísico (el diablo)?

Volviendo otra vez a la segunda parte de la cita anterior de nuestro crítico, leemos:

El modelo binario de lo que he denominado la estructura diferencial de la novela chicana nos lleva necesariamente al complemento del mal y del origen supremo del [todo] valor, Dios mismo (nuestra la traducción). (20-21)

Como habíamos indicado arriba, este pasaje del texto saldivariano es, en nuestra opinión, el más importante de todo el artículo crítico, y esto por dos razones: porque es el blanco al que se dirige la crítica de Saldívar —la "explotación espiritual"— y, desde el punto de vista de su teoría "dialéctica de la diferencia", es ése donde su aplicación alcanza mayor relieve. Debido a estas dos razones, dejaremos el análisis de este pasaje para el siguiente apartado. Esta decisión nos parece lógica, puesto que, hasta aquí, nos hemos ocupado de

la no-existencia del diablo, fundamentados en el texto saldivariano, y, ahora, comienza con la *prueba* de la otra parte de su "modelo binario", es decir, de la no-existencia (¿...?) de Dios, que merece otra sección aparte.

VI

LA NO-EXISTENCIA DE DIOS DE ACUERDO A LA TEORÍA DE LA "DIALÉCTICA DE LA DIFERENCIA"

Esta sección de nuestro trabajo es una parte integrante de la anterior. Podríamos decir que es el otro lado de la medalla. Antes habíamos visto cómo Saldívar, apoyado en el episodio narrativo "La noche estaba plateada" de la novela *... y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera, trató, a su vez, de justificar teóricamente la *prueba* infantil que el muchacho protagonista hizo de la no-existencia del Diablo. Ahora, basado en el mismo texto, y aplicando su "estructura diferencial", seguirá la "línea lógica" en la *prueba* de la implícita no-existencia de Dios, que viene a ser, según el crítico, el segundo elemento o factor del "modelo binario" ("*binary pattern*") de esa estructura diferencial.

Puesto que las dos partes del binomio están esencialmente integradas, creemos necesario transcribir de nuevo el texto saldivariano:

Y puesto que en la retórica [doctrina?] de la Iglesia [Católica] el mal es inseparable del bien, la ausencia del diablo lo lleva a la conclusión parcial [de que] 'si no hay diablo tampoco hay... [Dios]'. El modelo binario, al que yo he denominado [como] la 'diferencia estructural' de la novela chicana, implica necesariamente el complemento del mal y el origen supremo del valor, Dios mismo (nuestra la traducción). (20-21)

Como en la sección anterior ya nos hemos ocupado de la primera parte de esta cita, nos limitaremos ahora a la segunda, aunque, dada la integración de ambas, nos veremos obligados a referirnos tangencialmente a la primera.

No podremos entrar en el análisis correlativo de los dos textos (literario y crítico) si no tenemos clara idea de lo que significan las expresiones de "el modelo binario" y "la estructura diferencial". Estas dos expresiones son, hasta cierto punto, sinónimas. El "modelo binario", fórmula compuesta de dos partes integrantes, se refiere, en el texto crítico, al Diablo y a Dios, a saber: Diablo + Dios = totalidad. Por "estructura diferencial" se debe entender un sistema en donde las dos partes de la dualidad binomial están en relación dialéctica y, por necesidad, son inseparables en su dependencia y actividad internas. Estas sucintas ideas son imprescindibles si se quiere seguir la lógica del argumento saldivariano.

Las dos frases claves del texto, que corresponden exactamente a las aclaraciones que acabamos de hacer, son: 1) "Puesto que en la retórica de la Iglesia el mal es inseparable del bien..." y 2) "El modelo binario [...] necesariamente lleva consigo el complemento del diablo y de Dios", implicando con ello que esta inseparabilidad y esta complementaridad

atan necesaria e irremediabilmente a los dos polos del binomio. Todo esto parece cristalino, y la lógica, irrefutable. Sin embargo, al adentrarnos un poco más en los elementos que constituyen esta lógica, observamos que el edificio lógico se vendrá abajo poco a poco.

Como quedó asentado en el apartado anterior, no es cierto que "la doctrina ["*rhetoric*"] de la Iglesia" establezca la inseparabilidad entre el bien y el mal. Si fuera ésta la doctrina oficial, estaríamos *ipso facto* admitiendo que no se puede concebir siquiera la idea de Dios sin tener presente la idea/existencia del Diablo. Lo cual es absurdo. Baste con decir que, de acuerdo a dicha doctrina, Dios existió siempre, i.e., es un ser *ab aeterno*, mientras que el Diablo fue creado por Dios *in tempore*. Luego, nos preguntamos, ¿cómo pudo existir Dios *antes*, desde la eternidad, *sin* la existencia del Diablo? En otros términos, considerando solamente el elemento *tiempo* (temporal para el Diablo, atemporal para Dios), observamos que los dos polos del "modelo binario" del binomio, no sólo *no* son "inseparables", sino que, por eso mismo, son irreversibles, es decir, *no* pueden estar en *relación dialéctica*. En otras palabras, la "diferencia" es tan grande que, por naturaleza y principio de causalidad, los dos términos de la relación no pueden encajar en ninguna "estructura diferencial".

Por otra parte, y manteniéndonos todavía en la primera parte de la cita, no es lo mismo hablar del "bien" y del "mal", que hablar de Dios y del Diablo. El Bien y el Mal son, por definición, *valores*, mientras que Dios y el Diablo son, por definición también, *seres*. Los valores son *cualidades* del ser, *no son seres*, como quedó dicho anteriormente. La blancura no es esencial a la nieve, ni el calor al café, ni la bondad al hombre. La Bondad es un atributo de Dios y la Maldad, del Diablo. Pero Dios *es más que* bondad y el Diablo *es más que* maldad, por ser *seres* y no cualidades.

Esta consideración nos lleva al análisis de la segunda parte de la cita de Saldívar, a saber:

El modelo binario, al que yo he denominado "estructura diferencial" de la novela chicana, implica o lleva consigo necesariamente el complemento del mal y el origen supremo del valor, Dios mismo (nuestra la traducción). (21)

Si antes habíamos visto que, por lo menos, se equiparaban binomialmente el mal y el bien, el Diablo y Dios, ahora el argumento se debilita aún más por el simple hecho de que Saldívar *cruzó* los términos. Nos dice: "[...] la estructura diferencial implica o *lleva consigo necesariamente* el complemento del *mal* [= no Diablo/valor] y... Dios [= no del bien/ser]". O sea, que en este binomio tenemos, por un lado, el *mal* (valor, *no-ser*, cualidad del ser, accidente), mientras que, por otro lado, tenemos a Dios (*ser* en sí, fuente u "origen supremo del valor [no el valor en sí]"). Nos preguntamos entonces, ¿cómo un disvalor, una cualidad, un *atributo* negativo (el mal) puede "implicar necesariamente" a un *Ser* supremo, *origen del valor* positivo (el bien)? De acuerdo a lo dicho, podemos ya formular el siguiente silogismo: El valor no puede implicar ("*bring into question*") al Ser, por ser subordinado y de diferente naturaleza. Es así que "el mal" es un *valor* (negativo), no un ser. Luego, no puede implicar ("*bring into question*") al *Ser* supremo/Dios. Por otra parte, si Dios es "el *origen* supremo del valor", como dice el mismo Saldívar, y si el

"origen" es causa y el "valor" es efecto, la negación del *efecto* ("valor") no conlleva ni implica, como "complemento", la negación de la *causa* ("ser").

Además, si, como habíamos indicado antes, al hablar del elemento del tiempo, consideramos ahora el elemento *espacio*, observaremos que el mal (valor negativo = disvalor), por ser valor y por ser negatividad, es decir, por no ser ente (y, por tanto, por carecer de espacialidad) no puede entrar (*cannot "bring into question"*) en relación necesaria con el Ser infinito (espacialidad por excelencia).

En caso de que toda esta argumentación parezca no seguir exactamente y al pie de la letra la teoría saldivariana de las "estructuras diferenciales" o de la "dialéctica de la diferencia", explicaremos un poco más en qué consisten estas expresiones. Analicemos brevemente el trasfondo teórico. Como punto de partida, y afirmación general, lo que intenta hacer Saldívar es llegar a la *misma conclusión* a que llegó el protagonista/autor de "La noche estaba plateada" y de "... y no se lo tragó la tierra", es decir, a la *doble negación* de la existencia del Diablo y de Dios, respectivamente. Pero, para poder llegar al mismo resultado, nuestro crítico empleó otro método diferente al del protagonista: el de su "dialéctica de la diferencia". Trataremos de trazar las huellas de esta teoría. Para ello comencemos por una cita de Alexandre Kojève, a la que ya nos hemos referido antes, en su *Introduction à la lecture de Hegel*, mencionado por Vincent Decombes:

Parménides tenía razón al decir que el Ser es, y que la Nada no es; pero se olvidó de añadir que hay [es] una "diferencia" entre la Nada y el Ser, una diferencia que, hasta cierto punto, es tanto como el mismo Ser es, puesto que sin ella, es decir, si no hubiera diferencia entre el Ser y la Nada, el Ser mismo no podría tener razón de ser (nuestra la traducción). (36).

Desde los griegos hasta Hegel y la filosofía moderna europea, el Ser *es* y la Nada *no es*. El ser es ser, y la nada es nada. El ser no es la nada, y la nada no es el ser. Es decir, durante todos esos siglos, la filosofía estaba dominada por el *Principio de Identidad*. Pero, recientemente, los filósofos observaron, descubrieron y dieron mucha importancia a lo que podríamos denominar el *Principio de la Diferencia*. O sea, que *hay* (existe) una *diferencia* entre el Ser que *es* ser y la Nada que *no es* ser. En otros términos, que al concepto de Identidad se le *añadió* el de la Diferencia. Por tanto, se dice hoy, que *no* podemos llegar a tener un concepto claro, único y unívoco del Ser o de la Nada *sin* establecer una *relación* necesaria y dialéctica con la idea o concepto del polo *opuesto*. La *diferencia*, pues, existe también, aunque sea una existencia de *dependencia*. Decimos de "dependencia", porque sería casi imposible concebir la idea de diferencia sin tener en cuenta los polos diferenciales (Ser y/o Nada). Es más fácil y factible concebir al Ser como ser en sí, o a la Nada como ausencia del ser en sí, *sin* referirse a la diferencia, que concebir a ésta independientemente de aquéllos.

La noción de *diferencia*, pues, implica necesariamente una *relación* vital y dialéctica entre los dos elementos del binomio, o "modelo binario", como dice Saldívar. Aplicando esta terminología a lo que veníamos diciendo, obtenemos lo siguiente: que el bien *es* bien y el mal *es* mal, que Dios *es* ser y que el Diablo *es* ser (= Principio de Identidad). Pero

también sabemos que el bien *no es* el mal y que el mal *no es* el bien, y que Dios *no es* el Diablo y que el Diablo *no es* Dios (Principio de no-Identidad o de Diferencia). Por tanto, la *diferencia*, aunque por definición sea una forma parcial de la Nada, no por eso deja de ser *parte* de aquello que *es*, el Ser. Si no fuera así, la diferencia (que es también parte del ser), volvería a la Nada. Por consiguiente, tenemos que admitir que cierta "inclusión" de la Nada dentro del Ser es inevitable si es que admitimos que hay diferencia entre el Ser y la Nada (Decombes, 36-39). Estas disquisiciones filosóficas nos llevarían muy lejos, hasta tal punto que la franja divisoria (diferencial) entre el Ser y la Nada llegaría a cobrar tanto relieve que opacaría los conceptos claros que el sentido común establece entre el Ser y la Nada.

Con lo dicho hasta aquí, tenemos ya los suficientes datos para darnos cuenta de que la *diferencia* entre el Ser y el no-Ser, como entre otros muchos elementos binarios *en relación*, adquiere importancia decisiva. Lo importante es saber que la *diferencia* entre los dos polos diferentes tiene que basarse en una *relación*. De hecho, es esa diferencia la que establece esta relación. Y para que haya esta relación, los polos o elementos binarios tienen que ser de una *misma* o semejante *naturaleza*. Por eso, cuando Saldívar da a su artículo el título de "La dialéctica de la diferencia", implica esta *relación*. Hasta cierto punto, nos parece un poco redundante, porque son dos términos semejantes y afines. La "dialéctica" conlleva una *relación* dinámica, por oposición, entre dos términos; y la "diferencia" también implica dos términos *en relación*.

Si admitimos y aceptamos este nuevo énfasis otorgado a la "diferencia" que une, *relaciona* y hace que uno de los polos opuestos *dependa* del otro, llegaremos al nervio y esencia del método argumentativo. Aplicándolo a nuestro caso, tendremos el resultado siguiente: si, como observa Saldívar, aceptamos de que la Iglesia enseña que el Bien (= Dios) y el Mal (= Diablo) son *inseparables*, i.e., existe una *relación* de mutua dependencia entre ellos, por pertenecer ambos a una misma o semejante naturaleza, al no existir uno, por ejemplo el Diablo, deja de existir el otro, Dios. Esta es la conclusión a que había llegado el muchacho protagonista en el texto literario cuando dijo: "*si no hay diablo tampoco hay...[Dios]*".

Y esto es más importante de lo que uno se imagina a simple vista. Porque uno podía muy bien negar la existencia del Diablo, o viceversa, si nos atenemos *exclusivamente* al Principio de Identidad, pues el Diablo es, y Dios es, y ambos, por poseer entidades y naturalezas aisladas, son esencial y existencialmente independientes e irreductibles. Pero si introducimos en el discurso filosófico el Principio de Diferencia o de no-Identidad, entonces, al conceder *existencia* a la "diferencia" se sigue que, al afirmar o negar un elemento del binomio, tenemos que afirmar o negar el otro, o viceversa, porque la "diferencia" entre ambos es lo que hace que ambos sean necesariamente interdependientes y reductibles. En otros términos, que no se puede concebir la existencia o no-existencia del uno sin la del otro. Pero, como quedó dicho y demostrado antes, ni la "*rhetoric*" (doctrina) de la Iglesia, ni la naturaleza de ambos seres (Diablo/Dios) permiten dicha *relación* o "dialéctica de la diferencia". Por tanto, su aplicación es incongruente.

Una vez establecida la no-existencia del Diablo (y de Dios, por extensión e implicación),

Saldívar nos transporta a un anticlímax, al decir:

It is curious, moreover, that his intimation of the world as a place without devils or gods, "No hay diablo, no hay nada," does not lead him into existential despair. On the contrary, the child senses the possibility of freedom in their absence (21).

Es interesante [notar] que su [la del narrador] visión del mundo como un lugar sin diablos ni dioses, "no hay diablo, no hay nada", no lo lleva a una desesperación existencial. Al contrario, el joven siente la posibilidad de libertad en la ausencia [de estos entes] (nuestra la traducción).

Es interesante notar también cómo encabeza nuestro crítico este párrafo transcrito con la expresión impersonal, "*It is curious*", inyectando subconscientemente una proyección personal y psicológica, y, por tanto, subjetiva, en el análisis objetivo del texto literario. Y esto se comprueba, una vez más, al *sorprenderse* el ensayista de ver que el muchacho narrador, al darse cuenta de que no había ni diablos ni dioses, no cayera en una "desesperación existencial", habiendo roto los lazos de la fe que lo ataban a los "valores absolutos" (no-seres) y a los seres trascendentales (Diablo/Dios). Pero esta posible "desesperación" queda compensada y supeditada a la "posible libertad" que reemplazará, por un proceso dialéctico y de *diferencia*, a la creencia en esos valores y seres.

De esta actividad de "curiosidad", por parte de la subjetividad del crítico, pasamos a una falta de coherencia lógica en el siguiente pasaje:

He [the narrator] now understands that "Los que le llamaban al diablo y se volvían locos, no se volvían locos porque se les aparecía, sino al contrario, porque no se les aparecía". (21)

Ahora comprende [el narrador] que "los que le llamaban al diablo y se volvían locos, no se volvían locos porque se les aparecía, sino al contrario, porque no se les aparecía (nuestra la traducción, en parte).

La expresión "comprende ahora" es el resultado doble de que, por una parte, ya "libre de la presencia" de diablos y de dioses, se siente lleno "de sublimidad y de serenidad gozosas", y, por otra parte, también se siente satisfecho, a causa de haber encontrado otra dimensión a su nueva situación, es decir, que "los que le llamaban al diablo y se volvían locos, no se volvían locos porque se les aparecía, sino porque *no se les aparecía*".

A simple vista, aunque no parezca haber mucha ilación lógica, esta conclusión parece ser aceptable e incluso sorprendente. Pero, analizándola más de cerca, encontramos un retorcimiento en el forcejeo lógico. Consiste esto en lo siguiente: si se volvían *locos* aquéllos que invocaban al diablo porque *no* se les aparecía, ¿por qué a él, que lo llamó y conjuró de varias formas y *no* se le apareció, *no* le entró la locura? Debió *lógicamente* haberse vuelto loco. Pero, como no se volvió loco, se sigue lógicamente *también* que, de un lado, la *prueba* no sirvió, y, de otro, que la comprensión ("*understanding*") de la que nos habla Saldívar fue una *comprensión* de algo no-existente y, por tanto, *ilógico*.

Yendo un poco más lejos, nos preguntamos de nuevo: en vista de todo este estado de confusión y de falta de lógica, ¿cómo podrá aplicársele a este pasaje del texto literario la teoría de la "estructura diferencial", que se supone está fundamentada en principios lógicos, a una situación lógicamente caótica? Y si, después de "aniquilar" los valores (¡seres!) trascendentales del Diablo (y de Dios), el narrador siente una "sublimidad y serenidad gozosas", ¿cómo puede *ahora comprender* él claramente la (falta de) lógica de aquello que a los que invocan al diablo, y no se les aparece, se vuelven locos, y a él, que lo invocó y conjuró, y no se le apareció, no le entró la locura?

Y, hablando de lógica, prosigamos con la siguiente cita:

In an impressive rhetorical move, the narrator signals the sublimity of this partial recognition by transferring metaphorically the joyful serenity of the child's insight to the moon hovering over his head, "contentísima de algo". (21)

En una maniobra retórica impresionante, el narrador señala la sublimidad de este reconocimiento parcial [de que "no hay diablo, no hay nada"] transfiriendo metafóricamente la serenidad gozosa de la visión ["*insight*"] que el niño tuvo de la luna que aleteaba sobre su cabeza, "contentísima de algo" (nuestra la traducción).

Este corto pasaje, lleno de tranquilidad y de emoción poética, está elaborado a base de lo que en la literatura se le ha dado por llamar una "falacia patética", o, si preferimos otra versión más académica, fundamentándonos en el poeta francés Beaudelaire, le pudiéramos denominar como una situación de "correspondencia" entre el sentimiento humano y los sentimientos *correspondientes* de la naturaleza. Sea lo que fuere, lo que nos interesa a nosotros aquí, para colocarlo en el contexto de lo que estamos analizando, es que se trata simplemente de una proyección subjetiva (por ser "metafórica") del protagonista y de nuestro crítico.

Además, y esto lo volveremos a tocar un poco más tarde, podemos ya adelantarnos para hacer notar una actitud incongruente de nuestro crítico entre dos pasajes muy similares. Aquí, en esta cita, nos dice claramente que, después de que el joven protagonista rechazó la creencia en el Diablo (y en Dios), a continuación, en una movida o maniobra *impresionante*, le transfirió *metafóricamente* la sublimidad gozosa que él mismo sentía a la luna, que aleteaba sobre su cabeza, "contentísima de algo". Una perfecta concordancia o *correspondencia* entre el *espíritu* liberado del protagonista y *la luna* que *aprobaba* la nueva situación existencial del narrador. Y, con el empleo de un estilo preciosista, observamos también la misma correspondencia metafórica y subjetiva que engolfa al crítico. Pero, como ya señalamos arriba, esta misma situación la encontraremos más adelante, pero completamente invertida. Es decir, la *correspondencia* que existe entre el sentimiento de la gente y la humanización o personificación de la naturaleza *dejará* de corresponder, tomando un cariz negativo y opresivo, según la interpretación del crítico. Esta digresión no tiene realmente tanta importancia desde el punto de vista de la teoría de la "dialéctica de la diferencia", sino que es más bien una insinuación nuestra en cuanto a

la subjetividad (vs. la objetividad) y, por consiguiente, falta de consistencia en la labor crítica de Saldívar.

Continuando con el mismo tema y el "modelo binario", i.e., el Diablo y Dios, pero enfocándolo más sobre Dios, leemos:

The protagonist's reticence before the annihilation of traditional value schemes in "La noche estaba plateada" is overcome in the climatic conclusion to the following section, "... y no se lo tragó la tierra." There, haunted by the inability to understand why a beneficent God would allow disaster to strike unremittingly a good and innocent people, the protagonist finally brings himself to curse God. (21)

La reticencia ante la aniquilación del esquema de valores tradicionales en "La noche estaba plateada" queda vencida en la conclusión climática al apartado siguiente, "...y no se lo tragó la tierra". Aquí, perseguido por su incapacidad de comprender por qué un Dios benefactor puede permitir que el desastre golpee inmisericorde a un pueblo bueno e inocente, el protagonista finalmente se travió a maldecir a Dios (nuestra la traducción).

Este párrafo sirve de transición entre los episodios "La noche estaba plateada" e "...y no se lo tragó la tierra". En el primer episodio, el narrador niega rotundamente la existencia del Diablo y, por implicación e indirectamente, la de Dios. Tipográficamente lo expresa el autor con una elipse: "si no hay diablo a lo mejor tampoco hay...". De este modo, el texto queda truncado y colgando, y *nunca* se completa explícitamente. Ahora nos dice el crítico que "la *reticencia* del protagonista antes de la aniquilación de los esquemas de los valores [¿seres?] tradicionales [Dios en especial], la vence en la conclusión climática" del segundo episodio. Se refiere el crítico a que, por fin, se atrevió a "maldecir" a Dios. Notemos, por el momento, que en el texto literario *se negó* la existencia del Diablo, *pero* ahora se *maldice* sola y expresamente a Dios, *no se niega* explícitamente su existencia. En el texto crítico, sin embargo, se nota un *vaivén* entre la negación y la maldición. Desde el punto de vista de la aplicación del "modelo binario" sería mucho mejor para el crítico que el texto literario concluyera definitivamente, no sólo con la "maldición" de Dios (lo cual supone que existe), sino con la negación absoluta del mismo, como hizo antes con el Diablo.

Como se desprende del pasaje citado, el crítico parece titubear entre ambos. Por un lado, nos dice que el protagonista sentía "reticencia *antes* de la aniquilación de los esquemas de valor[es] tradicional[es] en 'La noche estaba plateada'...", en donde, como sabemos ya, se trataba exclusivamente de la prueba de la *no-existencia* del Diablo (e, implícitamente, de Dios). Y, por otro lado, añade que, "por fin", después de vencer la indecisión ("*reticence*"), "se decide *maldecir* a Dios". Este titubeo por parte del crítico es de suma importancia para nosotros, porque, como ya hemos señalado más de una vez, Saldívar se esfuerza en que el texto literario y su teoría coincidan, pero, cuando no se ajustan bien entre sí, se nota un forcejeo para *hacerlos encajar*. Volveremos más tarde sobre este tema.

A continuación leemos:

This ultimate rejection of an ideology of acceptance and submission allows him to elevate his own creative will into a higher sphere of existence and thus to produce his own history. Here too, as in *Pocho*, the act of rejection isolates a systematic distrust of any pre-existent, transcendental rule of value because such systems contribute to the enslavement of the individual will. (21)

Este último rechazo de una ideología de aceptación y sumisión le permite elevar su propia voluntad creativa a una esfera más alta de existencia y, de este modo, le otorga producir su propia historia. Aquí, como en *Pocho*, el acto de rechazo le permite aislar una desconfianza sistemática de cualquier norma de valor [¿ser?] preexistente y trascendental, porque tales sistemas contribuyen a la esclavitud de la voluntad del individuo (nuestra la traducción).

Haciendo a un lado la "esfera" o "sistema de los valores trascendentales" (entre ellos, la existencia o no-existencia de Dios y del Diablo [seres]) nos concentraremos por un momento en lo que realmente nos atañe aquí: la consistencia y aplicabilidad de las "estructuras diferenciales" saldivarianas al texto riveriano. Pero, para eso, tenemos que ir por partes.

En primer lugar, que el "*rechazo* de una [o varias] ideología de aceptación y sumisión le permita elevar su propia voluntad creativa a una esfera *más alta* de existencia", quizás sea cierto o quizás no. Para ello tendría Saldívar que probárnoslo a través de la dinámica dialéctica. El crítico se apoya en particular, para su afirmación, en la premisa de algunos filósofos, especialmente del alemán F. Nietzsche. Supongamos, aunque sólo sea por razones argumentativas, que así sea. Una vez rechazado un sistema de valores, queda, según nuestro crítico, la "voluntad creadora" para "producir su propia historia". Tendremos que suponer también que, en esta nueva situación, el individuo, liberado ya del sistema de valores "trascendentales", *creará su propio* sistema de valores [= "su propia historia"]. ¿Cómo? ¿En dónde? ¿De qué? ¿Con qué? Estas son algunas de las preguntas a las cuales ni el texto literario, ni el texto crítico responden. Saldívar se limita a decirnos, al hablar antes de la novela *Pocho*, y también ahora del protagonista anónimo de *Tierra*, que el protagonista "ahora será capaz de zambullirse directamente en la dinámica de la historia". ¿A qué "historia" se refiere, a la "suya propia" del protagonista, a la social del chicano o a la del anglo? Aquí cabría muy bien la aplicación de su "teoría de la dialéctica", pues suponemos que habría un forcejeo dialéctico entre ambas, aunque el crítico hace caso omiso de ello.

Pero, yendo un poco más lejos, saliéndonos del texto crítico, pero manteniéndonos sin embargo dentro del texto de la novela *Tierra*, observamos de nuevo que, ¿cómo es posible que el narrador, *aniquilando* el "sistema de valores trascendentales" (= religiosos), no sea capaz de aniquilar *también*, digamos, el sistema de valores sobre la educación, como los vemos actuando en el episodio "Es que duele", que es el cuarto de la novela, y tanta angustia opresiva que causó al niño escuelante, y de la cual no dice nada

nuestro crítico? Y quien dice de estos dos sistemas, del religioso y del pedagógico, ¿qué podemos decir del sistema de valores trascendentales de la potente economía agraria de valores capitalistas en que se encuentra el narrador y su familia, como observamos claramente en otros tres episodios titulados "Los niños no se aguantaron", "Los quemaditos" y "Cuando lleguemos"? ¿Pudo el protagonista *aniquilar* este sistema opresivo y de verdadera esclavitud? Pues de lo que se trata aquí es realmente de la "dialéctica materialista", que es o debiera ser parte esencial de su "dialéctica de la diferencia".

Cualquier lector avisado se puede dar cuenta clara, sino de falta de lógica, por lo menos de la *limitación* crasa de esta teoría "nueva y revolucionaria", y de su aplicabilidad. Así como en *Pocho*, en donde el joven protagonista, *después* (y por eso mismo) de liberarse de la opresión o de la "explotación espiritual" de los valores trascendentales (en particular de la religión), "se zambulló directamente en la dinámica de la historia", enlistándose inmediatamente en la institución, organización y "sistema" más deshumanizante que la historia humana, pasada y "presente", haya creado y en donde la opresión, "esclavitud" y "explotación" humanas llegan al cenit. Otra vez, y de nuevo, aquí el crítico Saldívar se calla. Nos preguntamos, ¿por qué, si estos textos literarios *se prestan mejor* para la aplicación de su propia teoría que los dos escogidos por él?

Más tarde leemos:

With his acceptance of his own universal isolation comes "una paz que nunca había sentido antes." This almost Nietzschean serenity, a liberating joyful wisdom, is the direct result of his appropriation of the site of God's former existence as the place for his own self-determined presence: "por primera vez se sentía capaz de hacer y deshacer cualquier cosa que él quisiera. (22)

Con la aceptación de su propio aislamiento universal le llega "una paz que nunca había sentido antes". Esta serenidad casi nietzscheana, una liberadora [y] gozosa sabiduría, es el resultado de su apropiación del sitio de la antigua [= anterior] existencia de Dios, como lugar para su propia [y nueva] autodeterminada presencia: "por primera vez se sentía capaz de hacer y deshacer cualquier cosa que él quisiera" (nuestra la traducción)

Varios puntos importantes se encierran en este pasaje, unos explícitos y otros implícitos. Trataremos de exponerlos y desentrañarlos brevemente. Para comenzar, creemos que la primera frase no es exacta: "Con la aceptación de *su propia* enajenación ["*isolation*"] *universal*...". Después de haber negado la existencia del diablo y de haber maldecido a Dios, el joven protagonista desemboca en una "enajenación universal". Nos preguntamos, ¿es que el Diablo y Dios constituían *antes* el "universo" existencial del muchacho? Lo dudamos. Pero, suponiendo que esto fuera cierto, al negar la existencia del Diablo y al maldecir a Dios, ¿se resolvieron después todos los problemas del "universo" existencial del muchacho, i.e., *su vida* de campesino explotado y de estudiante discriminado, como parece indicar el crítico, aludiendo al texto literario que dice "sintió una paz que nunca había sentido antes"? Quizás haya sentido una "paz" inusitada, pero que esto desemboque

en una "enajenación universal", como dice Saldívar, ni es posible ni, por tanto, lógico. Para que ocurriera esto tendría que considerarse él (narrador) el *único ser* en el "universo", lo cual es imposible. No nos olvidemos de que el mismo crítico, hablando del protagonista Richard Rubio, de la novela *Pocho*, muy cercano al protagonista de *Tierra*, había dicho que "se zambulló directamente en la dinámica de la historia [humana / social]", y esto implicaría, comparando los dos textos, una contradicción lógica.

Como ilación a lo que acabamos de exponer, prosigue Saldívar diciéndonos que,

Esta serenidad casi nietzscheana, una liberadora [y] gozosa sabiduría, es el resultado de su apropiación del sitio de la antigua [= anterior] existencia de Dios, como lugar para su propia [y nueva] autodeterminada presencia: "por primera vez se sentía capaz de hacer y deshacer cualquier cosa que él quisiera" (nuestra la traducción). (22)

Creemos que este es un texto capital en el artículo de Ramón Saldívar y, por tanto, nos detendremos en él algo más de lo que hicimos con otros comentarios. Para comenzar, observamos aquí una relación aristotélica de causa-efecto, no necesariamente de "dialéctica diferencial" saldivariana. La maldición contra Dios (causa) *produjo* (fue "resultado directo") en el muchacho una "serenidad casi nietzscheana" (efecto). Esto parece ser lógico. Pero metámonos ahora en la *correlación* directa de los dos textos, que vienen a exponer la *causa* de esa extraordinaria "paz". En el texto literario leemos:

Por primera vez [a *causa* de esto] se sentía capaz de hacer y deshacer cualquier cosa que él quisiera. (22)

A este texto literario corresponde la *interpretación* del crítico, quien se expresa de la siguiente manera:

Esta serenidad casi nietzscheana ["una paz que nunca había sentido antes"] de su apropiación del sitio de la antigua existencia de Dios, como lugar para su propia autodeterminada presencia. (22)

La primera aclaración que tenemos que hacer es que hay una gran "diferencia" (no dialéctica) entre el texto literario y la interpretación crítica del mismo. La expresión no literaria entre jóvenes, a modo de expresión popular, diría: "me siento tan bien que *puedo hacer* cualquier cosa". No se nos escapa el detalle importante del contexto en donde el autor colocó esta expresión: la maldición de Dios, o, como dice el crítico, el resultado de la "explotación espiritual". Pero de aquí a que el crítico concluya, por medio de un salto ontológico (filosófico y de alta teología), y diga que la *causa* de esta "paz" singular, fue el "*resultado* directo de su apropiación del sitio [que ocupaba] de la antigua existencia de Dios", hay un salto malabarístico. Si bien es cierto que el joven protagonista había dicho que "se sentía capaz de *hacer* [¿crear?] y *deshacer* [¿aniquilar?] cualquier cosa que él quisiera", *no* se sigue que el mismo muchacho concibiera en su mente volverse el Dios que le enseñaron en el catecismo, el mismo Dios a quien tanto temía Richard Rubio en *Pocho*, y a quien, por fin, detestó ("maldijo") el joven protagonista en *Tierra*.

Pero continuemos con las suposiciones (= hipótesis) y aceptemos como verdadero el correlato entre el texto crítico y el texto literario. Suponiendo esto, nos expondríamos a caer en la misma trampa, solipsismo, o argumento *ad hominem* en que parece haber caído Saldívar. Si el protagonista fue capaz (trató) de probar la no-existencia del Diablo, e implícitamente y por extensión, la no-existencia de Dios en "La noche estaba plateada", y si, por otra parte, como nos dice ahora el crítico, refiriéndose a "...y no se lo tragó la tierra", el muchacho *se apropió* "el sitio de la antigua [anterior] existencia de Dios", se sigue lógicamente que también nosotros podríamos, por medio de otra (= misma) prueba, *negar la existencia del narrador omnisciente* (= nuevo dios) por "haberse apropiado" el lugar / existencia de aquello negado (= Dios). Del mismo modo podríamos acusarlo a este nuevo dios de haber encontrado y "aceptado" *su* "aislamiento universal", olvidándose de este modo de la (su propia) gente y diciendo, parafraseando al texto literario:

"N'omhre, a dios [protagonista] le importa poco de uno de los pobres... Dígame usted, ¿por qué? ¿Por qué nosotros nomás [y no el protagonista] estamos enterrados en la tierra como animales sin ningunas esperanzas?" (21).

Y, transportados ya al nivel no sólo social, sino económico, ¿por qué el protagonista (=nuevo dios), si puede "hacer y deshacer cualquier cosa que quiera", *no deshace* el sistema agrario capitalista que oprime y "explota económicamente" a su propia gente, que fue precisamente la *causa* que le indujo, al fin de cuentas, a negar al Diablo y a maldecir a Dios?

De paso queremos hacer una observación clara a todas luces. Nos damos cuenta perfecta de que esta argumentación *ad hominem* que acabamos de exponer no sólo no es lógica, sino, hasta cierto punto, pedante. Pero la hicimos, precisamente, para mostrar, *del mismo modo*, la falta de seriedad intelectual y filosófica en el argumento crítico saldivariano, apoyado indirectamente en el texto literario.

Si decidimos continuar con otra ramificación, quizás excesiva, pero de todos modos lógica, dentro del cuadro crítico del que venimos ocupándonos, sería la siguiente: Si, como dice el crítico, el protagonista, después de *maldecir* (y anteriormente negar), desplazar y *reemplazar* a Dios, encontró y sintió "esta casi *nietzscheana* serenidad" (y teniendo en cuenta además el texto literario, en donde se describe la opresión socioeconómica que sufre el chicano), llegamos lógicamente a la teoría o doctrina, *también* nietzscheana, del *Superhombre*. Citemos otra vez, en forma de excelente resumen, a Francisco Larrollo, en su libro *Los principios de la ética social*, que dice:

En abierto contraste [= dialéctica] con esta moral de débiles y fracasados, surge la egregia figura del Superhombre como encarnación de la suma de ideales éticos. Cuatro exigencias caracterizan esta figura: a) una voluntad de poderío, es decir, una disposición íntima a afirmar la vida a pesar de todos sus dolores, pese al señuelo de las escatologías religiosas y de las utopías de todo orden. "El Superhombre es el sentido de la Tierra", es decir, la meta absolutamente digna de la evolución [histórica] humana [...] (160-161).

En vista de esto, nos preguntamos forzosamente, ¿podría nuestro joven protagonista, o el narrador, soñar siquiera en llegar a tal estado de superhombría, aún admitiendo, por una parte, que "sentía que podía *hacer y deshacer* cualquier cosa que él quisiera [=)Dios?]", y, por otra, que viendo a su propia gente trabajar "como animales" en la tierra, y "devorados por los rayos del sol", salvarlos, como "se salvó" él ("*he saves himself*"), de acuerdo a nuestro crítico? Muy improbable. Además, siguiendo la lógica misma saldivariana, en donde se usan términos nietzscheanos como "voluntad de sobrevivencia", "voluntad de poderío" (20), "voluntad propia", "voluntad creativa de una historia propia" (21), había que admitir, como corolario, que esta exigencia o "voluntad de poder *implica* necesariamente [...] que [el Superhombre] domine con suma maestría" (Larrollo, 161) a los que siguen y "aceptan [como los campesinos chicanos descritos en el texto narrativo] la moral de los débiles y fracasados", de acuerdo al mismo Nietzsche. No hacen falta muchas luces para ver que esta ramificación o resultado de unas premisas nietzscheanas *aparentemente* lógicas, en que se apoya nuestro crítico, son inadmisibles, por ser perfectamente absurdas.

Terminamos este apartado de nuestro estudio con la última cita del texto de Saldívar:

Freed now of transcendental myths, he knows that the earth cannot "swallow" and the sun cannot "devour." He saves himself to act within the bounds of history by realizing that those anthropomorphic projections of human will onto unfeeling nature are, like the myth of God Himself, only the *fraudulent* means by which the force of the individual human will can be diminished and enslaved. (22)

Liberado ahora [el protagonista] de los mitos trascendentales [Diablo/Dios]..., él se salva actuando en la historia al darse cuenta de que esas proyecciones antropomórficas de la voluntad humana [de la raza] sobre la naturaleza insensible, como el mito de Dios mismo, son solamente medios *fraudulentos* por medio de los cuales la fuerza de la voluntad humana puede disminuir y escalzarse (nuestra la traducción).

Esta cita es un anticlímax de la teoría de Ramón Saldívar. Decimos esto, porque en ella no solamente se vuelca *su subjetividad* abiertamente, que es lo contrario a todo estudio teórico y científico, sino que cae en una *contradicción flagrante*. Para exponer estos dos puntos tenemos que referirnos también a otro pasaje del texto saldivariano, citado ya en este apartado. Por ser breve, lo transcribiremos otra vez. Nos dice:

En una maniobra retórica impresionante, el narrador señala la sublimidad de este reconocimiento parcial [de que "no hay diablo, no hay nada"] transfiriendo *metafóricamente* la serenidad gozosa de la visión ["*insight*"] que el niño tuvo de la luna que aleteaba sobre su cabeza, "contentísima de algo" (nuestra la traducción). (21)

Los dos pasajes citados son muy semejantes, sobre todo en cuanto al tema de lo que antes habíamos denominado bajo el término de *correspondencia* beaudelairiana, o sea, la

correspondencia anímica entre los sentimientos del Hombre y de la Naturaleza. Pero si bien existe una gran semejanza entre ambas citas, también existe una mayor *diferencia* entre ellas. Esta diferencia, en pocas palabras, consiste en que la *actitud* subjetiva del crítico, para la primera cita (el resultado de la negación de la existencia del Diablo = gozo del protagonista), es *positiva* y "gozosa". Pero, para la segunda cita (la proyección antropomórfica de su gente/raza sobre la naturaleza), es *negativa* y, según el crítico, resulta "fraudulenta". Expliquemos un poco más esto.

En cuanto a la primera cita, refiriéndose a la negación del Diablo por el protagonista, nuestro crítico *aplaude* la correspondencia "antropomórfica" que el muchacho ve entre su estado de ánimo ("una paz que nunca había sentido antes") y el estado de ánimo de la luna ("contentísima de algo [de que el muchacho tenía paz, porque no existía el Diablo]"). Esta *aprobación*, por parte del crítico, *corresponde* a la atmósfera placentera del texto literario, pues el mismo Saldívar se hace eco de ello y lo *secunda* con las expresiones: "el narrador señala la *sublimidad* de este reconocimiento parcial" y "la *serenidad gozosa* de la visión que el niño tuvo de *la luna*, que *aleteaba* sobre su cabeza *contentísima* de algo".

En cuanto a la segunda cita, refiriéndose a "las proyecciones antropomórficas de la voluntad humana", que forman parte de la cultura tradicional de la *raza* (y que transcribimos abajo), Saldívar, en esta cita, no sólo *no aplaude*, sino que *denigra* la *misma correspondencia* que había aplaudido antes. De hecho, la llama "fraudulenta". Este cambio de actitud se explica fácilmente, teniendo en cuenta que los términos y contextos han cambiado. Como *él simpatiza* con el primer contenido, lo aplaude. Y, como *antipatiza* con el segundo, lo denigra, llamándole incluso "fraudulento". ¿Cómo lo hace en este segundo caso? Afirmando que,

Liberado ahora [el protagonista] de los *mitos* trascendentales [Diablo/Dios]..., él se salva actuando en la historia al *darse cuenta* de que esas *proyecciones antropomórficas* de la voluntad humana [de la raza] sobre la *naturaleza insensible*, como el *mito de Dios* mismo, *son* solamente medios *fraudulentos* por medio de los cuales la fuerza de la voluntad humana puede disminuir y *escalvzarse* (nuestros el subrayado y la traducción). (22)

Creemos que toda esta cita, sobre todo las palabras subrayadas, expresan claramente los *sentimientos* del crítico, rebozados de una terminología teórica que se supone debe ser objetiva y científica. O sea, para concluir, diremos que más bien se trata aquí de *otra ideología* más, *disfrazada de teoría*.

VII

HISTORY AS DIALECTICS / LA HISTORIA COMO DIALÉCTICA ¿UNA TEORÍA "NUEVA Y REVOLUCIONARIA"?

En este penúltimo apartado trataremos de repasar algunos de los postulados en que se apoya la teoría saldivariana de "la dialéctica de la diferencia", que él mismo denominó de "nueva y revolucionaria". Para comenzar, en nuestra opinión, como habíamos indicado al principio, no creemos que sea ni "nueva" ni "revolucionaria". De hecho, nos parece bastante conservadora, por no decir *dépassée*, si tenemos en cuenta que, para el año en que Saldívar publicó por primera vez su artículo (1979), sus postulados, de origen mayormente francés, ya habían sido superados.

No es fácil hacer un estudio metacrítico o metateórico basado en otro estudio analítico de veinte páginas que versan parcialmente sobre cuatro novelas chicanas, amén de un conjunto de conceptos teóricos, ideológicos y filosóficos. Por otra parte, si bien los cuatro textos literarios estudiados por nuestro crítico son complejos por separado y en su totalidad, esta complejidad se dificulta aún más al inmiscuir en esos textos las posturas ideológicas de los autores, de los narradores y de los protagonistas, añadiendo a todo esto el papel del crítico, cuya función debiera ser la de aclarar y explicar el texto literario, pero que, con frecuencia, en lugar de esclarecerlo, lo oscurece y lo complica todavía más, debido a la proyección de su ideología personal, oculta bajo la máscara o antifaz de una supuesta teoría. Por último, como ya habíamos indicado al principio de nuestro trabajo, Saldívar nunca expuso claramente *su* teoría, así que el lector tiene que contentarse con *aceptar* los presupuestos o presuntos principios de dicha teoría. Todo esto contribuye a que su lectura se haga difícil.

Esta postura nuestra, sobre todo la segunda observación, se puede confirmar de varias maneras. En primer lugar, a través del punto de vista que se toma para el estudio de ciertos textos, que se escogen de acuerdo a ciertos presupuestos teóricos que ocultan una *simpatía subjetivista*, que linda en perspectivismo abiertamente apriorista, se puede juzgar la postura. Por otra parte, este perspectivismo subjetivista no sólo *se proyecta* sobre el texto literario, sino que influye precisamente en la *selección* de aquellos pasajes de dicho texto para que encuadren dentro del esquema teórico e ideológico preestablecido. En tercer lugar, y a consecuencia de ello, *se dejan de lado* aquellas otras partes de los textos que no sirven para probar los postulados teóricos e ideológicos apriorísticos. Por último, se observa con frecuencia que, en estos ajustes y reajustes para compaginar el texto literario con el cuadro teórico, el crítico se encuentra en *situaciones contradictorias* en donde, para probar un punto de su teoría, se le escapan uno o dos más que, al quererlos recoger después, contradicen la primera postura, dejando así el estudio total no sólo desequilibrado, sino en flagrante contradicción. Hemos observado ya algunas de estas situaciones conflictivas en el transcurso de nuestro estudio y, por ello, no

creemos que sea necesario repetirlas.

Bajo este subtítulo, "*History as Dialectics / La historia como dialéctica*", Ramón Saldívar encabeza la tercera parte de su artículo, que no es más que una especie de síntesis y, sobre todo, un *mensaje* de lo dicho anteriormente, en las dos partes del mismo.

Abre este último apartado de la siguiente manera:

The subversive edge of each of the novels we have examined effects destruction. But this destruction always implies the reconstruction of what has been undone at the site of its former presence. This reconstruction is not the ordering of the chaos of reality. (27)

El filo subversivo de cada una de las novelas examinadas tiene un efecto destructivo. Pero esta destrucción implica siempre la reconstrucción de aquello que ha sido destruido [colocándolo] en el [mismo] lugar de su presencia anterior. Esta reconstrucción no consiste sencillamente en el ordenamiento del caos de la realidad (nuestra la traducción).

Como ya hemos indicado anteriormente, nuestro crítico *supone* que el lector sabe toda la terminología y el contenido ideológico de su teoría de "la dialéctica de la diferencia" y lo referente al "de[s]construccionismo". Sin embargo, al barajar estos términos, nos da la impresión de que, por un lado, los interpreta libremente y, por otro, le inyecta su propio subjetivismo ideológico. Veamos.

En la primera frase nos dice, "El filo subversivo de cada una de las novelas examinadas tiene un efecto *destructivo*". Y, a continuación, añade, "Pero esta *destrucción* implica siempre la *reconstrucción* de aquello que ha sido destruido [colocándolo] en el [mismo] lugar de su presencia anterior". Y termina la secuencia lógica diciendo, "Esta reconstrucción *no* consiste sencillamente en el *ordenamiento* del subsiguiente caos de la realidad".

Varios pensamientos se desprenden de estas breves citas. En primer lugar, que las novelas chicanas tienen un lado o un "filo subversivo" que se traduce en una franca "destrucción". Por lo que se nos dice un poco más adelante, el vocablo "destrucción" se equipara al de "de[s]construcción". Aunque el resultado final de ambos procesos venga a ser parecido o el mismo —el desarmar—, el proceso es muy diferente, pues "de[s]construcción" significa un desarmar *ordenadamente*, mientras que el de "destrucción" es un desarmar *violento y caótico*. Este segundo significado es el que se apropia el crítico, pues, al hablar de la "reconstrucción" llevada a cabo después de la destrucción, se refiere al "ordenamiento del caos [causado por la destrucción] de la realidad". O sea, que tenemos un nuevo significado semántico del término "de[s]construcción": una destrucción que lleva a un caos de la realidad.

En segundo lugar, la reconstrucción se realiza en el *lugar preciso* de las (sobre las) ruinas causadas por la destrucción. Se supondría, a primera vista, que la reconstrucción de la

realidad destruida sería otra realidad ordenada, que estaría expuesta a otra de[s]construcción posterior (= destrucción), y así *ad infinitum*. Pero resulta no ser así, pues se nos comunica que este nuevo orden "no es simplemente el ordenamiento del caos de la [¿nueva?] realidad". En qué consiste verdaderamente este nuevo ordenamiento del caos de la nueva realidad, no lo llegamos a saber nunca, excepto por aquello de que "la ideología de la *diferencia* de la novela chicana brota de una unidad compleja [...]", pues a continuación leemos:

The Chicano novel's ideology of difference emerges from a more complex unity of at least two formal elements: its paradoxical [dialectical?] impulse toward revolutionary deconstruction and toward the production of meaning. A unified theory of the Chicano novel must be able to handle this duality. (27)

La ideología de la diferencia de la novela chicana surge de una unidad más compleja de, al menos, dos elementos formales: un impulso paradójico [¿dialéctico?] hacia una destrucción revolucionaria y hacia la producción de significado. Una teoría bien trabada de la novela chicana debe asir esta dualidad (nuestra la traducción).

Aunque en la cita anterior no se nos decía en qué consistía esa "reconstrucción [que no era] simplemente el ordenamiento del caos de la realidad", ahora se nos aclara algo, aunque no mucho, dicho aserto. Parece ser que "la ideología de la diferencia" de la novela chicana es la enfermedad y, al mismo tiempo, el remedio, i.e., la causa y el efecto de la destrucción caótica y, al mismo tiempo, de la reconstrucción de ese nuevo caos de la realidad. Trata de aclarárnoslo un poco más al decir que "esta ideología de la diferencia brota de una unidad compleja de, por lo menos, dos elementos formales: su impulso paradójico [¿dialéctico?] hacia la de[s]construcción revolucionaria [= destrucción] y hacia la producción de significado". Parece ser que este forcejeo entre los dos polos diferenciales es el causante no sólo de la de[s]construcción violenta (= destrucción), sino también de la reconstrucción de la nueva realidad caótica, nacida y colocada sobre las ruinas de la realidad anterior.

Todo este mecanismo, hay que aclarar, se lleva a cabo sola y exclusivamente en el orden de la ficción (literatura) y de los conceptos ideológicos (teoría). Si algo tiene que ver con la realidad *real* será simplemente de rebote, es decir, en tanto que la ficción y la ideología o teoría son reflejos de la realidad sociohistórica en la que navegan ambas formas expresivas. Es que los "dos elementos formales" a que alude nuestro crítico son "la de[s]construcción y la producción de significado" al nivel del texto literario. Toda producción de significado hay que buscarla en el texto, aunque éste sea, y quizás por ello, una expresión de la realidad "circundante".

Continúa Saldívar diciéndonos que,

Opting [the Chicano novel] for conflict rather than resolution, for difference over similarity [identity], the Chicano novel is thus not so much the expression of this ideology of difference as it is a production of that ideology. (27)

Optando [la novela chicana] por un conflicto más bien que por una resolución, por la diferencia más que por la semejanza [identidad], la novela chicana prefiere la producción de la ideología de la diferencia que la expresión de dicha ideología (nuestra la traducción).

Lo que nos interesa de este pasaje no es precisamente que la novela chicana —como cualquier otra, añadiríamos nosotros— sea una "expresión" de la ideología de la *diferencia*, sino que sea la "producción" de dicha ideología.

Aquí observamos dos cosas interesantes. Por una parte, que el concepto de "diferencia" implica una dialéctica, o sea, conflicto y pugna. Pero, más importante para nuestro caso, es la afirmación categórica de nuestro teórico al decir que la novela chicana, i.e., los autores, "opta(n)" por la ideología de la diferencia, a saber, de conflicto. No cuestionamos aquí que la intención de los autores fuera la de "optar" por esa "ideología de la diferencia", pues no lo podemos probar ni comprobar. Lo que sí sabemos es que Saldívar lo afirma. Esta afirmación categórica nos convence una vez más, como hemos ya visto, y volveremos a ver a continuación, de que el teórico está proyectando continuamente su *perspectivismo apriorista*. Además, para comprobarlo otra vez, notamos el cambio de términos, muy revelador por demás: antes siempre hablaba de "la *teoría* de la diferencia" (desde el punto de vista del crítico, se supone) y ahora nos habla de "la *ideología* de la diferencia" (desde el punto de vista del autor, se supone). Pero es que esta "ideología" del autor *vis-à-vis* la "teoría" del crítico no vienen a ser, en realidad, sino la *misma* cosa: la perspectiva o proyección del *yo* del crítico.

Asentada ya esta premisa subjetivista (= afirmación categórica), Saldívar pontifica:

To be true to the principles of the text and the world which conditions it, criticism must, as a consequence, take the text's deconstructive pattern as its analytical model. (27)

Para ser fieles a los principios del texto y al mundo que lo condiciona, la crítica, como consecuencia lógica, tiene que tomar el molde de[s]construccionista del texto como modelo analítico (nuestra la traducción).

Esta afirmación contundente, fundamentada también en una premisa apodíctica suya, se "de[s]construiría" (= destruiría) fácilmente echando abajo la afirmación y/o la premisa, por ser ambas gratuitas. Además, como veremos en el apartado VIII, llevando al *extremo* esta teoría, desembarcaríamos en un *nihilismo* absoluto. Por el momento nos preguntamos: ¿por qué las afirmaciones de que "para ser fieles a los principios que rigen el texto" y "la crítica *tiene que*, como consecuencia, emplear el modelo de[s]construccionista del texto"? Esta postura, más bien que una teoría abstracta / objetiva / científica, es una pontificación ideológica, postura no muy aceptada entre los círculos de la crítica académica.

Y continuando con nuestro análisis del texto saldivariano leemos lo siguiente:

We must remember, moreover, that a true dialectic necessarily involves us in negation. In a relationship between opposed terms, one annuls the other and lifts it up into a higher sphere of existence: development through opposition and conflict—neither Mexican, nor American, nor yet a naive Mexican-American, but something else. This something else is the difference of contemporary Chicano literature, which allows it to retain its special relation to both its Mexican and American contexts, while also letting it be marked by its relation to its own still unconditioned future. (27)

Debemos recordar, por tanto, que una verdadera dialéctica nos involucra necesariamente en una negación. En una relación de términos opuestos, uno de ellos anula al otro y lo eleva a una esfera de existencia más alta: el desarrollo a través de la oposición y conflicto—ni mexicano, ni americano, ni méxicoamericano, sino más bien [se convierte] en un algo más [¿diferente y mejor?]. Este "algo más" es "la différence" [con *a*] de la literatura chicana contemporánea que permite mantener su relación especial con los contextos mexicano y americano, mientras otorga una relación con su propio futuro incondicionado (nuestra la traducción).

Nos topábamos antes con la frase "Para ser fieles a los principios del texto y al mundo que lo condiciona [...]". Esta frase de la cita anterior presupone que la única "fidelidad" (= verdad) del crítico, cuando se acerca al texto y al mundo que lo circunda, "tiene que ser" ("*must*" *be*) el modelo "de[s]construccionista" (= destruccinista). Lo que nos conviene observar aquí, entre otras cosas, es la afirmación apodíctica de Saldívar. Esto quiere decir, en pocas palabras, que, hasta ese (su) momento, las aproximaciones o modelos analíticos anteriores e incluso contemporáneos *no* eran ni son los verdaderos ni los más completos.

Añade además que esta teoría suya de "la dialéctica de la diferencia", emparentada obviamente para él con el de[s]construccionismo, se basa en un proceso dialéctico. Este dialectismo, sin embargo, no es una dialéctica histórico-materialista (se la *supone*, claro está), que se dirigiría al "mundo que circunda" al texto (= contexto), sino que se trata de una dialéctica conceptual ("*dialectical concept*"), emparentada a los conceptos ("ideología") de *différence* y de *différance* (con *a*). El proceso dialéctico, como es lógico (y nos lo dice él claramente) implica la "negación" que, a su vez, implica "conflicto" y que, a su vez (a través de la negación de la negación), insinúa, como resultado, la "elevación" a un nivel más alto de la "esfera de la existencia". Todo este proceso dialéctico, tenemos que subrayar, *no* ocurre realmente aquí, al nivel de "la existencia", al estilo marxista—como se dejaba esperar—, sino al nivel "conceptual", al estilo más bien hegeliano. O sea, que este conflicto, esta lucha, y esta aniquilación del polo opuesto es un ejercicio puramente conceptual y no una vivencia existencial.

Este armazón dialéctico y conceptual del crítico, y esta "ideología diferencial" *producida* por el *texto* (según Saldívar), son las dinámicas que causan la dialéctica en el proceso

histórico del chicano: "ni mexicano, ni americano, ni méxico-americano, sino *algo más*". Este "algo más" tiene que pertenecer, por definición, a una esfera "más elevada". Supondríamos, hablando de la dialéctica, que esta nueva esfera "más elevada" sería la esfera existencial, real, material. Pero no, se trata simplemente de una esfera *conceptual*. Las preguntas obligadas serían las siguientes: ¿qué entiende el crítico por esfera "más elevada"? ¿En qué sentido? ¿En el sentido conceptual (mundo de las ideas/literatura) o en el sentido existencial (¿mundo real /histórico?). Tanto en el uno como en el otro, ¿cómo sabemos que ese "*something else*", ese "algo más" es, por definición, de naturaleza "más elevada" (= calidad más excelsa)? ¿Querrá decir el crítico que en la progresión cronológicamente creciente de mexicano / americano / méxicoamericano / "algo más", en cada uno de estas etapas y procesos históricos, el crecimiento *cualitativo* ha ido aumentando, mejorando y superándose, tanto literaria como existencialmente?

Pero, nos enteramos a continuación de que ese "*something else*", ese "algo más" es la *différance* de la literatura chicana, *no* de cualquier época (mexicana, americana, méxicoamericana, sino sola y exclusivamente la "contemporánea" (¿a partir de *Pocho*, 1959). Este "*something else*", ese "algo más" es, pues, de acuerdo a Saldívar, el concepto y el proceso inherentes ambos a la *différance*. Sobre este concepto, tan esencial en la teoría saldivariana, ya hemos hablado en el apartado III de nuestro estudio, pero volveremos a tratarlo más en detalle en la sección o apartado VIII.

Un poco más adelante, en relación a lo que acabamos de exponer, leemos:

As a genealogy of significant inter-textual relations, such a history would not provide a tool for revealing immediate and essential truths, for the novels consistently show that such truths are never unambiguously present, either in the text or elsewhere. It would provide us rather with a theory of the Chicano novel, with a framework of analysis, which, while remaining alive to the social and historical forces present in the artistic word, would allow the word to free itself from the enslaving myth of absolute and universal truths. (27-28)

Siendo una genealogía de relaciones intertextuales, dicha historia no proporciona un instrumento que revele verdades inmediatas y esenciales, pues las novelas muestran de un modo constante que tales verdades nunca aparecen con claridad tanto en el texto como en cualquier otro lugar. En cambio nos provee de una teoría de la novela chicana con su armazón de análisis que, mientras permanece viva en un contexto sociohistórico presente de la palabra artística, nos permite que la palabra se libere del mito esclavizante de las verdades absolutas y universales (nuestra la traducción).

Los dos términos claves en este pasaje son la "verdad" y la "historia". La primera, bajo la etiqueta de "universal" (= estática), hay que descartarla, y la segunda, la "histórica" (= dinámica), se aceptará únicamente concebida como proceso o "fuerza". Estos dos términos, como sería de esperar, se barajan gracias a, y por medio de la teoría saldivariana de "la dialéctica de la diferencia". Tenemos que aclarar aquí lo esencial de este pasaje.

Para comenzar, nos dice el crítico que la "historia literaria"/ "genealogía" chicana (= "relaciones intertextuales") no nos proporcionará el *instrumento* para mostrarnos las "verdades absolutas", porque éstas no existen, ni en el texto ni en "ningún lugar". Nos proporcionaría, sin embargo, una *teoría* que, permaneciendo presentes las fuerzas sociohistóricas en la obra de arte, permitirían de este modo que la palabra se liberara de los "mitos esclavizantes de las verdades absolutas y universales".

Aquí, como en tantas otras ocasiones, Saldívar no hace más que afirmar categórica y absolutamente, sin probar ni comprobar estas afirmaciones, es decir, que las "verdades", sobre todo "absolutas", no existen ni en el texto ni en "ninguna otra parte". Además, que son "mitos esclavizantes". Nos preguntamos, ¿cómo es que en todas las culturas, sobre todo las de origen europeo que son las que mejor conocemos, la mayor parte de los intelectuales, desde Platón y Aristóteles entre los filósofos, y Arquímedes y Pitágoras entre los científicos, hasta nuestros días han buscado, han discutido y han escrito gruesos tratados sobre el problema de la "verdad", y Saldívar la descarta de un plumazo? Y, saltando al otro polo, hablando de la gente del pueblo, de la Raza, de la cual tanto los novelistas como los críticos se enorgullecen, ¿tendrá necesidad de ser educada para que no acepte esas "verdades absolutas", que son tan estimadas y que están tan enraizadas en el pueblo? El mismo acto, ejercicio y fenómeno crítico, incluyendo el saldivariano, serán "verdades"? Si no son, ¿qué serán? La misma existencia de la crítica y del arte, ¿no son verdades *aceptadas por todos*, por ser *precisamente* "universales"? ¿A qué verdades se está refiriendo él? Sospechamos, e incluso nos atrevemos a decir, que se está refiriendo a las "verdades" religiosas, i.e., a Dios y al Diablo, como queda dicho en los apartados V y VI, respectivamente?

Pero volvamos a la *letra* del texto saldivariano. Decíamos que la "historia literaria" chicana no nos proporcionaría un "*utensilio*" para revelar la "verdad", sino más bien una "*teoría*" de la novela chicana que, "mientras permaneciera viva en las fuerzas sociales e históricas presentes en la obra artística, permitiría que la palabra se liberara del mito esclavizante de las verdades absolutas y universales" (28). Como habíamos indicado en otras ocasiones, no cabe duda que Saldívar, haciendo estas afirmaciones, no muestra un comportamiento académico ni intelectual loable.

De inmediato nos preguntamos, ¿cómo sabemos que la "historia literaria" no nos puede proporcionar un "utensilio" que nos otorgue revelar la "verdad", y, sin embargo, la "teoría" (su teoría) no sólo permanece fiel y viva a las fuerzas sociohistóricas, i.e., a la dialéctica histórica (marxista), sino que nos ofrece un medio o instrumento (= "tool") para que "la palabra se libere ella sola de los mitos esclavizantes de la verdad absoluta y universal"? Hablando de "verdades" absolutas (= afirmaciones absolutas), ¿no nos encontramos aquí ante una contradicción *in terminis*, por no decir una aberración "absoluta"?

En segundo lugar, ¿cuál es la "diferencia" entre un "tool" / "instrumento" o método analítico y una "teoría" analítica? ¿No será la misma cosa aquí? Saldívar parece indicarnos que estos dos conceptos e instrumentos críticos o métodos analíticos son

diferentes. ¿En qué consiste esta "diferencia"? No la encontramos expuesta en ninguna parte. Nos preguntamos entonces, ¿no será esta afirmación saldivariana una "verdad absoluta"? Desde Aristóteles hasta Saldívar se han hecho estas afirmaciones (= "verdades") absolutas, ¿cómo es que unas "verdades" —las aristotelianas, por ejemplo— son "mitos esclavizantes" y otras —las saldivarianas— permiten que "la palabra se libere de los esclavizantes mitos de las verdades absolutas y universales"? Creemos que esta observación (= ¿verdad?) tan poco académica sea lo bastante esclarecedora para no tener necesidad de ahondar más en esta problemática (= ¿"estructura diferencial"?).

Y continúa el texto crítico,

It [the genealogy, the Chicano literary history, his own theory?] would place "truth", as does Chicano novel itself, in brackets and consider the analytical process as an ongoing operation, rather than as a static event in historical time and cultural space. And it would permit, I believe, perhaps for the first time, the development of a truly "new" American "criticism". (28)

Ello [la genealogía y la teoría de la novela chicana] colocaría a "la verdad", como lo hace la propia novela chicana, entre paréntesis, y considera el proceso analítico como una operación continua más bien que como un evento estático en un tiempo histórico y un espacio cultural. Y nos otorgaría también, creo yo, y quizás por primera vez, el desarrollo de una crítica americana verdaderamente "nueva" (nuestra la traducción).

Puesto que esas "verdades absolutas y universales" son "mitos esclavizantes", para que la teoría de Saldívar pueda funcionar, nos hace falta algo más que simplemente "poner entre paréntesis" (= reducción eidética husserliana / *apoché*) a esa verdad o verdades. Para *liberar* a la palabra (= ¿verdad?) es necesario "ponerla entre paréntesis" *también*, i.e., hay que encerrarla, aprisionarla y encarcelarla, como a un "mito esclavizante". Al hacer esto, ¿cómo podrá desarrollarse una teoría *sin* palabras? ¿No estamos cayendo aquí en una trampa? O sea, que para "*liberar*" tenemos que *encarcelar*. Creemos que el mismo Husserl, el inventor de la fenomenología y de la expresión "poner entre paréntesis" (= descartar / encerrar eidéticamente) no estaría de acuerdo con Saldívar, por no haber sabido emplear con propiedad su propia expresión.

Pero las anomalías teóricas no terminan con esto. El "poner entre paréntesis" (= encarcelar) a la verdad tiene un propósito: el de permitir al "proceso analítico una operación dinámica, más bien que [convertirlo / concebirlo] como un evento estático en el tiempo histórico y en un espacio cultural". Esta aseveración, además de tener resonancias "absolutas" (= "verdad"), nos parece, por demás, atrevida. Las razones son múltiples. Para comenzar, ¿qué garantía tenemos de que "el proceso analítico" o crítico o teórico sea una "operación dinámica [*ongoing operation*]"? ¿Cómo es posible afirmar que, para que el proceso analítico sea dinámico, tengamos que encarcelar (= poner entre paréntesis) a la "verdad", por tener tintes "absolutos"? ¿Quién ha dicho que la "verdad", incluso la "absoluta", es un estorbo al proceso analítico o teoría literaria y, por tanto, hay que ponerla en cuarentena (= entre paréntesis)? ¿No podíamos usar aquí el argumento *ad*

hominem y decir que, para "liberar" a la prisionera "verdad" tenemos que "poner entre paréntesis" a la teoría saldivariana? ¿Cómo podemos aceptar una teoría como *la* "verdadera" si, encarcelándola, se excluye a ella del "verdadero" proceso analítico? ¿Podrá concebirse un proceso analítico, o teoría científica, como "verdadero" si para ello tenemos que encarcelar a la misma "verdad"?

Por otra parte, ¿cómo puede concebirse un "proceso" analítico como "evento estático" en "el tiempo histórico"? Un "proceso", por definición, es dinámico. La "historia", también por definición, puede ser estática o dinámica, de acuerdo a cómo uno la quiera definir: bien sea como proceso vital (= objetivo), independiente del sujeto/yo, o sea, como autónoma, o bien sea como concebida por el sujeto pensante/yo. Suponiendo que ambos —el proceso analítico y el tiempo histórico— sean dinámicos, ¿por qué "un evento" cualquiera tiene que ser necesariamente "estático", como afirma nuestro crítico? La novela *Pocho*, pongamos por ejemplo, fue un "evento" histórico (se publicó en 1959). Este evento, ¿habrá que considerarlo "estático" o "dinámico"? La respuesta dependerá de gustos y de interpretaciones, ambos subjetivos. De un lado, es un hecho objetivo (¿histórico?), y, de otro, es un hecho subjetivo (¿histórico?). Ambas posturas son verdaderas y ambas son falsas, por ser ambas parciales, limitadas y relativas.

Y termina la cita previa afirmando, "Y ello [la genealogía / la historia literaria / la teoría / el poner entre paréntesis a la verdad] nos permitiría, creo yo, quizás por vez primera, el desarrollo de una "nueva crítica [verdaderamente] americana".

Con esta última cita del texto saldivariano nos quedamos un poco perplejos. La primera pregunta que nos hacemos, continuación de las anteriores, es la siguiente: ¿Cómo es posible que *su* teoría de "la dialéctica de la diferencia", en particular el detalle que requiere "poner entre paréntesis" a la verdad, sea quizás y verdaderamente un "nuevo criticismo"? ¿Implica esto que las teorías literarias previas, incluso la famosa escuela norteamericana del New Criticism, a pesar de haber sido un "evento histórico" dinámico, dejó de ser dinámico y nuevo para convertirse *ahora* él en un "evento histórico" verdaderamente "dinámico" (= eterno, "absoluto y universal")? ¿No suena todo esto a una contradicción (= ¿dialéctica?) absurda y antiteórica?

Y, como colofón, quisiéramos anotar un detalle curioso. Se trata de que Saldívar propone una teoría "nueva", que no sólo imitaría al New Criticism, sino que lo reemplazaría. Sabemos también que *su* teoría "nueva y revolucionaria" tiene sus bases en Europa (Derrida, por ejemplo). Ahora, en este pasaje, nos dice que su teoría será ("quizás"/"perhaps") *verdaderamente* un New Criticism. Y añade, para poner claro el sello, que *su* teoría será "American". Nos preguntamos: ¿No suena esto al "American" Richard, el protagonista de *Pocho*? ¿No se nos había dicho al principio de su artículo, y repetidamente, que *su* teoría "nueva y revolucionaria" sería *la* teoría de la "novela chicana"? Entonces, ¿se necesitaba una teoría "American" (o europea) para, por fin, poder analizar la narrativa "chicana"? Si esta teoría de "la dialéctica de la diferencia" —de base *no* chicana— fue diseñada para analizar la novela chicana, ¿podríamos igualmente aplicarla para analizar las novelísticas "americana" y "europea"? Si nos pronunciamos afirmativamente, entonces nos preguntaríamos, ¿por qué darle pues el sello

de "chicana"? Si nos pronunciamos negativamente, ¿por qué tuvo Saldívar que recurrir a conceptos, ideologías, doctrinas, teorías y filosofías europeo-americanas para fundamentar *su* teoría de la novela chicana? ¿No caemos aquí en la problemática de los "universales", tan cara para los filósofos de todos los tiempos? Es decir, ¿no sería esto meterse uno con la "verdad absoluta y universal"? ¿Por qué entonces Saldívar, por una parte, *niega* la existencia de estas verdades "absolutas y universales" y, por otra, hace uso de algunas "verdades absolutas" para desarrollar *la verdad de su teoría*?

Esto nos lleva a otro tema candente, y que está relacionado a lo que llevamos dicho. ¿Es la novela chicana —el texto a analizar— chicano o "americano"? Se nos había dicho antes que la realidad chicana (el chicano y la literatura chicana) *no* era ni "mexicana, ni americana, ni méxicoamericana, sino "*something else*" / "algo más" (¿chicana?), o sea, que este "algo más" era lo insinuado por el concepto de *différance*, i.e., un concepto histórico dinámico. Pero es que, según lo entendíamos antes, esta realidad o fenómeno histórico era "lo chicano", *no* lo "new American". Nos damos perfectamente cuenta de que una cosa es el fenómeno histórico del "chicano" y otra muy "diferente" es *su* "literatura", pero es que Saldívar los intercambia y los baraja juntos. Aún más, ambos son resultados de "la dialéctica de la diferencia", según él.

En fin, que esta tercera sección del artículo de Saldívar, que lleva por subtítulo "History as Dialectics", nos da la fuerte impresión de ser bastante confusa toda ella, por no decir contradictoria. Los términos y conceptos claves de su teoría, en esta sección, son: el "de[s]construccionismo" (= destruccinismo), la "ideología [= teoría] de la diferencia", el "concepto dialéctico", la "*différance*", la "genealogía" / "historia literaria", el rechazo de la "verdad absoluta y universal", y que *su* teoría de "la dialéctica de la diferencia" será, quizás, *el* "nuevo criticismo americano". Con esto se obtendrá, *por fin*, un terreno sólido o teoría definitiva con la cual *ya* podamos comenzar a analizar académicamente nuestra literatura chicana, es decir —refiriéndose él mismo a Joseph Sommers— que el crítico chicano puede ya "darse cuenta de la naturaleza del acto crítico" (28). ¿Se nos estará insinuando con esto que, hasta ahora, toda o casi toda la labor crítica del chicano sobre la literatura chicana ha errado o ha apuntado a un blanco equivocado?

VIII

A MODO DE APÉNDICE:

DE "LA DIALÉCTICA DE LA DIFERENCIA" AL "NIHILISMO" NO HAY MÁS QUE UN PASO

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)

En este último apartado sobre la "teoría de la dialéctica de la diferencia" saldivariana trataremos de resumir algunas de las ideas expuestas en las secciones anteriores. En particular, discutiremos someramente los conceptos de "dialéctica", de "différence", de "différance" (con *a*), de "demora original", de los "valores", del "de[s]construccionismo", de la "semiología" y de otros conceptos relacionados a estos. Como secuencia de ello, siendo nuestro principal objetivo, expondremos los extremos a que puede llegar y desembocar la teoría de "la dialéctica de la diferencia" de Ramón Saldívar, que él denominó "nueva y revolucionaria".

Después de haber expuesto sucintamente estos conceptos, y de haber visto hasta dónde nos puede llevar dicha teoría, ensayaremos de recapitular el propósito principal de Saldívar al elaborar su teoría, y el nuestro, al intentar de hacer un análisis de su "dialéctica de la diferencia".

La "dialéctica" y la "diferencia"

Creemos que estos dos términos binomiales, además de estar íntimamente relacionados entre sí, son fundamentales en la teoría saldivariana, aunque sólo sea por aparecer explícitamente en el título. A pesar de ello, Saldívar *supone* que todo lector crítico tiene o debe tener noción clara y precisa de ambos conceptos. O sea, que no se ocupa de darnos ni siquiera una definición de ellos, sabiendo a ciencia cierta que se han barajado hasta el hastío, no estando de acuerdo ni los críticos ni los filósofos en una postura clara, definida y definitiva. Es más, el mismo Saldívar, a través de su discurso teórico, parece no estar muy claro en la acepción de tales conceptos, doctrinas, ideologías y posturas académicas, pues a veces titubea, tomando, por ejemplo, el término "dialéctica", unas veces con la acepción histórico-materialista (Marx), otras, con la de histórico-idealista (Hegel) y otras lo toma en sentido de simplemente "diferencia".

Sin meternos en pormenores, digamos globalmente que el término "dialéctica" ha existido con innumerables significados desde Platón y Sócrates hasta nuestros días, pasando por Hegel y Marx, dos de los grandes pensadores del siglo pasado. Para resumir las posturas semejantes y diferentes de los dos grandes maestros de la dialéctica, citemos dos pasajes esclarecedores de Rodolfo Cortés del Moral, en su libro *El método dialéctico*.

En cuanto a la postura de Hegel leemos:

Si bien es cierto que en ambos planteamientos [Hegel y Marx] la fuente del devenir y la transformación se halla en el principio de contradicción (en la constitución contradictoria del ser y el acaecer histórico social), en el hegeliano este principio queda escenificado por los contenidos de la experiencia de la conciencia y se supera en el saber integrador y sistemático que alcanza al cabo de su formación. Aquí la dialéctica se presenta como las leyes que rigen el proceso universal de la razón y se atiene a las determinaciones propias de ésta, por lo que finalmente está en condiciones de culminar en la unidad plena de un saber absoluto que desde sí mismo da cuenta del sentido y desenlace de los acontecimientos reales, de acuerdo con la identidad de ser y pensar suscrita por Hegel. (21)

En cuanto a la postura de Marx, leemos:

Entre tanto, Marx pone en cuestión semejante identidad y procede a destacar la naturaleza genérica y puramente discursiva (abstracta) de la dialéctica hegeliana frente al efectivo desarrollo de la realidad histórica. Muestra, en primer lugar, que dicho desarrollo dista mucho de equipararse con el despliegue de un espíritu universal fincado en la solución de sus contradicciones internas sucesivas. El verdadero meollo de la historia se encuentra en el complejo de factores y fuerzas involucrados en la producción economicocomercial [...], complejo esencialmente contradictorio en todos los casos, pero que no consta de una sola contradicción, sino de varias, las cuales no derivan de ninguna ley o designio de una razón universal [...]. (21)

Esto en cuanto a las posturas filosóficas e ideológicas de los dos grandes maestros alemanes en sus períodos respectivos. Pero, ya entrados en el siglo XX, ha habido seguidores y apóstoles que reinterpretaron y admiraron las teorías de los dos maestros, hasta tal punto que *ni* siquiera se atrevían a *definir* en qué consistía el término "dialéctica", por ser un vocablo "sublime". El vocablo sufrió cambios radicales en su connotación pluralística. Hasta las *actitudes* fueron más bien emocionales que intelectuales. Antes de 1930, el término "dialéctica" tenía una connotación peyorativa, hasta tal punto que, para los neokantianos, era sinónimo de "lógica de las apariencias", y los bergsonianos la equiparaban a una "filosofía verbal". Sin embargo, a partir de 1930, debido entre otras cosas a un curso famoso dictado por Alexandre Kojève en 1939, sobre Hegel en Francia, la "dialéctica" cobró gran prestigio. Nos dice Vincent Decombes en su libro *Modern French Philosophy* que,

La Dialéctica llegó a ser un concepto tan sublime que sería una ofensa exigir una definición. Durante cuarenta años fue casi el Dios de la teología negativa —más allá de toda formulación, solamente se podía uno acercarse por medio de una explicación de lo que ella no era (nuestra la traducción). (10)

A partir de 1960, descartado ya el hegelianismo, la "dialéctica" llegó a ser denunciada como la "suprema ilusión". Pero, al enterrar a un Maestro (Hegel), se desenterró a otro (Nietzsche). —Ya veremos esta nueva postura más adelante—. Por el momento nos preguntamos, ¿a qué clase de dialéctica pertenece la saldivariana? ¿A la hegeliana, a la marxista, a la neohegeliana, a la de la indefinida de los pos-treinta, a la de los pos-sesenta, a la suplantada por el nietzscheanismo? ¿O se trata de una *mezcla* de hegeliana, marxista y nietzscheana? Parece ser éste el caso, pues, en el transcurso de su discurso teórico, emplea connotaciones de todas estas tendencias. Pero esto no deja de ser más bien que una especulación de nuestra parte, porque Saldívar nunca lo expone explícitamente.

Dejando ya de lado el primer término de su binomio titular, la "dialéctica", pasemos a considerar ahora el segundo polo, la "diferencia". El concepto de "diferencia" surge con fuerza en la filosofía moderna al enfrentarse y contraponerse al concepto de "identidad". Desde los griegos hasta la época contemporánea, la filosofía estaba imbuida por el concepto del Ser y de su inherente identidad. Era una postura más bien *estática*: la esencia del Ser era abstracción y tranquilidad suma. Con la dialéctica, no sólo dejó de concebirse al Ser como ser inmutable y tranquilo, sino que a él se le enfrentó una contrincante: la "diferencia".

Como se había indicado antes, el concepto mismo de "dialéctica" sufrió cambios. Ya entrado el siglo XX, y a partir de 1960, el concepto de dialéctica dejó de tener la cualidad "inefable", según la visión sartriana. Por este mismo tiempo, sin embargo, el término "dialéctica" en Europa pasó de nuevo al nivel metafísico. Hasta los tiempos modernos, la fórmula era: Sujeto *es* Predicado. El énfasis recaía sobre el verbo copulativo *es* = "identidad". Con la aparición del vocablo "dialéctica", la fórmula cambió. En lugar de S *es* P, se obtuvo otra: A *no es* B = "diferencia". Aquí podemos ya observar que los dos polos del binomio saldivariano ("dialéctica" y "diferencia") son paralelos, por no decir redundantes. O sea, que, al decir "dialéctica de la diferencia", estamos introduciendo, de algún modo, una tautología. Ya en el apartado II de nuestro estudio, al discutir la problemática del Bien y del Mal en *Pocho*, habíamos citado el pasaje revelador de Alexandre Kojève, en su *Introduction à la lecture de Hegel*,

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 el Ser y la Nada, 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 no tuviera existencia (nuestra la traducción). (Decombes, 36)

De aquí se sigue claramente que la "diferencia", aunque es una forma de la Nada, es también parte de aquello que es, i.e., del Ser. Si no fuera así, tendría que volver a la Nada.

Por tanto, aunque parezca contradictorio, tenemos que decir que para que la "diferencia" sea diferencia tiene que formar parte del Ser, es decir, es una forma del Ser.

Pero también podría argüirse que la diferencia entre algo y nada *no es*, pues si fuera (= existiría) habría que buscarse o se necesitaría otra nueva diferencia para establecer la diferencia entre la antigua diferencia y ese algo.

Kojève perfila aún más los reinos en donde se puede dar o no esa "diferencia". Distingue entre el Ser de la Naturaleza (el mundo físico) y el Ser Histórico (el mundo humano y social). Dice que el Ser de la Naturaleza es "idéntico" a sí mismo, destituido de diferencia, mientras que el Ser Histórico se constituye precisamente por el *no ser* idéntico a sí mismo, es decir, se distingue o diferencia no por su ser, sino por su *hacerse*, por *no querer ser* sólo lo que es, i.e., por querer *ser diferente* a sí mismo. El agente histórico (= el hombre) *es* (= existe) en tanto que *actúa*, y actúa en tanto que es, y porque es, y *quiere ser diferente*. En el apartado IV de este estudio habíamos citado dos largos pasajes de *Lecciones preliminares de filosofía* (287-291) de Manuel García Morente, y nos remitimos ahora a esas citas para ilustrar y desarrollar más este punto.

Una vez hecha esta distinción y correlación entre "identidad" y "diferencia", y entre el ser histórico y el ser físico o natural, entramos en lo que pudiera considerarse el punto clave: la *relación* entre estos dos seres tan distintos: el yo pensante/que concibe (el ser histórico) y el objeto pensado/concebido (el ser físico/mundo externo). O sea, estamos aquí enfrentándonos al problema del *pasaje* de un orden a otro. Vincent Decombes lo expone de la siguiente manera:

La *diferencia* es lo que le permite a la identidad ser lo que es [sí misma]. Hablando en términos globales, lo mismo [= identidad] no puede colocarse o posicionarse a no ser como otro que el otro [i.e., otra cosa que lo/el otro = diferencia]. Gracias al otro, el mismo puede ser lo que quiere ser: el mismo —de aquí el *pasaje* del concepto a la naturaleza (nuestra la traducción). (40)

Nos hallamos aquí ante un problema epistemológico y ontológico importante, que data del tiempo de Descartes. La pregunta fundamental sería, ¿cómo *pasar* del pensamiento o concepto a la cosa u objeto pensado y viceversa? De acuerdo a la ontología dualista hegeliana, expuesta por Kojève —como acabamos de ver— (el ser histórico/hombre y el ser físico/naturaleza), el concepto es *diferente* de la cosa, *pero no puede ser demasiado diferente*, porque si así fuera, ya no podría ser el concepto de dicha cosa, i.e., sería un concepto erróneo. Según esta posición, las dos partes de la relación diferencial son necesarias y se requieren mutuamente. Aún más, el concepto (de la cosa) no podría ser *él mismo* sin *el otro*. O sea, que estamos ante la necesidad de incluir en esta relación la *otredad*. Llegamos, pues, a la conclusión de que la *Naturaleza* es la posición del concepto *fuera de sí mismo*.

De semejante modo, continuando con esta relación diferencial (el mismo + el otro, el otro + el mismo), podemos decir que, para que el concepto pueda ser concepto (= existir como tal), debe colocarse o posicionarse como *diferente* de y a sí mismo, i.e., realizarse en la

cosa (Naturaleza). Y, a la inversa, para que la cosa sea realmente cosa, tiene que ser *otro algo u otra cosa diferente* a sí misma. O sea, que la *identidad*, tanto del concepto como de la cosa, *depende* de la *diferencia* entre ambos. Gracias, pues, a la *diferencia* (y dependencia) que *existe* entre el concepto y la cosa, se puede llevar a cabo el *pasaje* entre el concepto y la Naturaleza, y viceversa.

Lo que se ha explicado en estas últimas páginas, bajo el subtítulo de "La dialéctica y la diferencia", es indispensable para poder comprender los dos pasajes quizás más importantes del análisis saldivariano sobre las novelas chicanas: la relación *diferencial* y de dependencia entre el Bien y el Mal (en la novela *Pocho*, de José Antonio Villarreal) y la relación de dependencia y *diferencial* entre Dios y el Diablo (en la novela *...y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera).

La "différance" (con *a*)

Íntimamente relacionado al concepto de "différence" está el de "différance" (con *a*), neologismo, al parecer, iniciado por el filósofo contemporáneo francés Jacques Derrida. En general, podríamos caracterizar al término "différence" como indicador estático, horizontal y sincrónico. Por el contrario, el vocablo "différance" añade al de "différence" las notas de dinamismo, verticalidad y diacronismo. Parece ser que este vocablo se comenzó a usar cuando los fenomenólogos querían encontrar la posibilidad de una fenomenología de la historia. La fenomenología, como cualquier otra escuela filosófica, se concebía de un modo *estático*. Para poder buscar y justificar una postura histórica, se encontraron, entre otros problemas, con la búsqueda de la "verdad", en particular con el del *origen* de la verdad.

De acuerdo a la escuela fenomenológica de Husserl, el "origen de la verdad" era la *intuición* de la cosa/fenómeno cuando ésta está *presente* "en carne y hueso". A esto le llamaban el *principio de principios*. Si el origen depende del momento de la intuición, entonces en cualquier instante puede inquirirse su origen. Pero, ¿y si ese origen (= hecho) de esa verdad ocurrió, digamos, hace mil años, qué pasa? Para responder a esto, los fenomenólogos establecen la distinción (diferencia) entre *de facto* y *de jure*, es decir, que, si bien *de hecho* ocurrió hace mil años, *de derecho* (= a priori) sabemos que el "significado" que tuvo y tenía (presente pasado) ese hecho en el pasado (por ejemplo, las pirámides aztecas) para ellos poseían todas las propiedades de su/aquel presente (nuestro pasado). Y, como también habíamos indicado antes, al hablar de la "diferencia / identidad", aquel *otro* (presente anterior) *es*, por tanto, *el mismo* (presente actual).

Es precisamente aquí y en este momento cuando aparece la *différance*, la diferencia o no-coincidencia del presente consigo mismo. Esto, o significa que no hay nada que esté ausente [= eterno presente], o que el presente, como tal, nunca se lleva a cabo (nuestra la traducción). (Decombes, 143)

En otros términos, que las cuestiones *de hecho* y *de derecho*, de *ser* y de *significado* (del ser) *nunca podrán coincidir*. A esto se llama "La diferencia original" (= "différance").

Esta *différance*, de acuerdo a Derrida, es la que *produce* la historia, pues el presente, según lo expuesto, siempre viene o anda *retrasado* respecto a sí mismo. A continuación transcribimos otra vez la cita que Saldívar tomó de Derrida, ya expuesta en el apartado III de nuestro estudio:

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). (Saldívar, 30, nota 9)

De acuerdo a esta observación, para que el *presente* sea presente, tiene que estar *relacionado necesariamente al pasado*, por un lado, y, por otro, al *futuro*, estableciendo de este modo un proceso dinámico de que carecía la "différence" (con *e*). En esto consiste precisamente la *naturaleza* del presente: hacer de la historia (= tiempo dialéctico), *historia*.

Llegados aquí, nos hallamos en el punto crucial, el pivote y eje en el que descansa y sobre el que gira la esencia de la teoría de "la dialéctica de la diferencia" saldivariana. Todo nuestro estudio, fundamentado sobre estas ideas filosóficas expuestas hasta aquí y los postulados de la teoría saldivariana, convergen y desembocan en este punto preciso: que la narrativa chicana (o cualquier otra) se cimienta en la historicidad, en el desarrollo y dinamismo de la historia. Este es el punto a donde todos hemos llegado hasta ahora. Pero, nos preguntamos a renglón seguido, ¿podemos *quedarnos* aquí, en esta postura, en esta situación y encrucijada? La respuesta tendría que ser negativa. Y la razón para esta postura es la siguiente: una vez emprendida la carrera, no podemos pararnos a medio camino, hay que seguir hasta el final, i.e., tenemos que atenernos a las últimas consecuencias. Aquí ocurre lo de la famosa piedra del protagonista Demetrio Macías en la novela *Los de abajo*, de Mariano Azuela, símbolo de la Revolución Mexicana: una vez que comienza a rodar monte abajo, no se puede parar hasta dar con el abismo. Este *abismo*, en términos filosóficos, será el *nihilismo absoluto*. Veamos cómo se procede.

"Demora original" y de[s]construccionismo

Este concepto está íntimamente relacionado, y de hecho es inherente, al de "différance". Vincent Decombes, a quien venimos citando, en su libro *Modern French Philosophy* nos expone este concepto con mucha claridad de la siguiente manera:

El concepto de una "demora original" es en sí paradójico, pero necesario. Si desde el origen, desde la "primera vez", no hubiera *différance*, entonces la primera vez no sería la "primera vez", porque no le pudiera seguir la "segunda vez"; y si la "primera vez" fuera la "única vez", no podría situarse o colocarse en el origen de nada. De una manera, quizás dialéctica, [...] hay que decir que la primera vez no es la primera vez si no le sigue una segunda vez. Por consiguiente, la segunda vez no es aquello que simplemente llega a ser [...] después de la primera, sino aquello que permite a la primera vez que sea la primera. La primera no puede ser la primera sin ayuda [...]: la segunda, con la virtud de *su demora*, tiene que ayudar a

la primera. Gracias a la segunda, la primera es la primera (nuestra la traducción).
(44)

De aquí se sigue que lo "original" no es real y totalmente lo original. Puesto en otros términos, y siguiendo el modelo "diferencial", si "en el origen" hubiera sola y simplemente *identidad*, nada pudiera haber salido de allí, como queda ya expuesto. Por tanto, llegamos a la conclusión, quizás angustiadora, pero lógica, de que lo que llamamos "original" *es siempre una copia*, puesto que todo lo "primero" (= primera vez) ha sido *influido* por lo "segundo" (= lo que le sigue). Esta postura muy derridana, es lo que él denomina "*principio de no-principios*", en oposición al "*principio de principios*" husserliano, del que ya se habló antes. Yendo un poco más lejos, y empujando esta postura un poco más, llegamos al *de[s]construccionismo* total (= destrucción) de las premisas tan caras y esenciales de los semiólogos.

La *nueva* postura semiológica derridana es, pues, la siguiente: si lo "original" es siempre una *copia*, luego el *signo* de una cosa no es signo de esa cosa (= referente), sino *signo de otro signo*. Y así tenemos que proceder *ad infinitum*. Es decir, al no poder llegar nunca al referente (= cosa), al no poder asir lo "original" (= lo real/la causa /la razón de ser), vagamos y caminamos por tierra movediza. El propósito de este de[s]construccionismo semiológico es el de *separar* al "signo" de su "referente". Esta separación de[s]construccionista es semejante a la separación del átomo: una hecatombe. Si recordamos ahora que la semiología, o semiótica, es el estudio de los sistemas de signos, y que un signo es una convención o acuerdo "arbitrario", luego se sigue que la semiología es una teoría, metodología, acercamiento o utensilio arbitrario. Y si, por otro lado, ahora se nos dice que el *signo* no es signo del referente (porque no existe o no se puede llegar a conocer), sino *signo de otro signo*, llegamos también a la conclusión demoledora de que todo estudio "serio" de teorías, de críticas, aproximaciones y metodologías es una labor lúdica o un juego engañoso. Una vez llegados a este punto, a esta postura, ya no nos podemos detener —como la piedra de Demetrio Macías en *Los de abajo*: nos vemos forzados a proseguir hasta el extremo, que no es otra cosa que el *escepticismo absoluto* o *nihilista*.

El fin de la historia (= fábula) o el nihilismo

A partir de esta postura, en donde *no* hay agarre, porque no existen (o no se pueden concebir) las cosas, los seres y los referentes, es difícil poder proceder con la investigación, los análisis y las teorías literarias serias y científicas. El crítico anda a la deriva sin poder echar ancla firme. Una de estas posturas es la que vemos en Jean-Francois Lyotard, contemporáneo de Derrida, e incluso más joven. Hablando del *nihilismo*, en particular del nietzscheano, en su libro *Economie libidinale* ("Le désir nommé Marx"), nos lo ilustra de la siguiente manera: el "revolucionario" (incluso el "teórico") se imagina que su rebelión o lucha contra el estado actual del mundo (léase: crítica literaria) se fundamenta en la (*su*) *verdad*. Pero más tarde, el crítico descubre, creyéndose que hablaba en nombre de la verdad, que simplemente había expresado una *idea moral*. De aquí que sus "valores revolucionarios" se resquebrajen. Y, concluye

Lyotard,

La verdad ofrecida por el conocimiento de la *teoría revolucionaria* fue solamente un *ideal*. No fue, por tanto, *la verdad*, sino sólo la expresión de un *deseo* de la verdad. Surgió de la *misma creencia* en la verdad que la *religión* (nuestros el subrayado y la traducción) (citado por Decombes, 181).

Esta desorientación del revolucionario, basada en un error, nos lleva a la deriva y al nihilismo, de tinte nietzscheano. El programa de este nihilismo, de acuerdo al mismo Lyotard, será: todo lo que es *noble y santo* (recordemos a *Pocho* y a *Tierra*) deja de serlo tan pronto se acepten estos conceptos, no con disposición inocente, sino con pleno cálculo consciente.

Así, la religión [= compromiso revolucionario], no siendo ni verdadera ni falsa, no tiene necesidad de ser "desmitificada" (nuestros el subrayado y la traducción) (citado por Decombes, 182).

Emparentada a esta posición nihilista, se halla la teoría del "*eterno retorno/repetición*", también nietzscheana. Este supuesto "eterno retorno" consiste esencialmente en *salirse de la historia*, en otras palabras, que hemos llegado al *final de la historia* y que el hombre está preparado para *salir* del tiempo histórico y *entrar* de nuevo en la *pre-historia*, es decir, en el tiempo del *mito*. Esta postura del eterno retorno nietzscheano desempeña un papel muy importante entre muchos pensadores actuales. Pièrre Klossowski, en su libro *Un sí funeste désir*, saca las siguientes consecuencias:

Esta suposición [eterno retorno] significa ante todo que nunca hubo una *primera vez* [no hubo "origen"] y que tampoco habrá una *última vez* [no habrá "fin" en la historia] [...]. Si *no* hay copia original, el modelo de la copia es una copia, y la [esta] copia es la copia de otra copia; no hay ninguna *máscara hipócrita*, porque la cara cubierta por la máscara es otra máscara [...]; no hay *hechos*, solamente *interpretaciones* [...]; no hay *versión auténtica* [original] de un texto, solamente *traducciones*; no hay *verdad*, sólo *parodias*; etc. (nuestros el subrayado y la traducción) (citado por Decombes, 182).

Por lo que acabamos de leer, ya podemos ir percatándonos de las consecuencias del de[s]construccionismo de Derrida, el inventor del término "différance", en cuyos postulados se basa la teoría saldivariana. ¿Qué podemos pensar ya de tal teoría? Veamos a qué extremo lleva todo esto Klossowski (en *Un désir si funeste*), partiendo de la postura pre-derridana (= el principio de identidad), continuando con la husserliana (= el principio de principios) y con la derridana (= el principio de no-principios), para concluir con la pos-derridana (el no-principio de la diferencia):

La *liquidación* del *principio de identidad*, que radica y se esconde detrás de la negación de un origen, o de un original, implica que las *apariencias de identidad* son máscaras. Toda identidad es una *farsa*. *Lo mismo* es siempre *lo otro* que se impone a *lo mismo*, y nunca es *el mismo otro* el que se esconde detrás de *la misma*

máscara [...]. Precisamente, debido a que esto es así, la "doctrina del eterno retorno" *no* puede proponer el *principio de la diferencia*, que se opone al principio de identidad [...]. La doctrina del eterno retorno es la *parodia* de una doctrina. El *filósofo* [= teórico] de la *diferencia* es, por consiguiente, un *impostor*. Su filosofía [teoría] es una *mistificación* (nuestros el subrayado y la traducción) (citado por Decombes, 183).

La pregunta obligada, dentro del contexto de lo que venimos exponiendo, es la siguiente: entonces, ¿hay algo real, algo verdadero, algo sólido en qué apoyarnos, de qué asirnos, de qué agarrarnos? Pero es que el problema no termina aquí. Lo anterior nos lleva aún más lejos, a otra consecuencia lógica. Si todo es una *gran máscara*, ¿qué es el mundo? La respuesta nos la daría el mismo Nietzsche, con quien Saldívar comparte algunas de sus ideas, aunque no precisamente ésta: "El mundo es una *fábula*". Veamos lo que dice Klossowski a este respecto:

El mundo se convierte en *fábula*, el mundo como tal es solamente una fábula [...]. El mundo es algo que se nos ha *contado*, un evento *narrado* [...]. La religión, el arte, la ciencia, la historia son varias interpretaciones del mundo, o, mejor dicho, son muchas *variantes* de la fábula (nuestros el subrayado y la traducción) (citado por Decombes, 184).

Si el mundo es un cuento fabuloso, y si el "eterno retorno" consiste en *pasar* de la historia a la pre-historia (= lo fabuloso), ¿cómo podemos encontrar el *pasaje* apropiado de la historia a la fábula? No nos olvidemos que la Historia es la parte o porción de la *existencia humana* comprendida entre la pre-historia y la pos-historia. La Historia ha sido el largo período del *Logos*, y la pre- y la pos-historia los largos períodos del *Mito*. ¿Cómo *pasar* (= encontrar el *pasaje*), pues, del *logos* al *mito*? Fácilmente: mostrando que el *logos* no es más que un *mito*, que es *otra* de tantas máscaras del mito —como queda expuesto en estas últimas páginas. Dice Lyotard,

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* (nuestros el subrayado y la traducción) (Lyotard, *Instructions paiennes*, 28).

Consideraciones conclusivas

Llegados al final de nuestro recorrido analítico sobre la teoría saldivariana de "la dialéctica de la diferencia", y después de llevar al extremo y a sus últimas consecuencias las premisas en que se apoya dicha teoría, nos asaltan varias ideas conclusivas e interrogantes.

Si la novela chicana es una serie de fábulas, entonces, de acuerdo a la última cita transcrita de Lyotard, no hay mayor problema, porque estas narraciones, por el hecho de ser narraciones —cuentos y fábulas— *se salieron* ya de la Historia y *entraron* en la pre- y pos-historia (el mundo del Mito). Pero si se tienen que basar en la Historia, o como el

propio Saldívar dice, "*plunging directly into de dynamics of history*"/"zambulléndose directamente en la dinámica de la historia" (17), entonces nos topamos con un grave problema: que la narrativa (pre- y pos-historia) entra en conflicto (¿"dialéctico y diferencial"?) con la Historia. Una *contradicción* que sobrepasa toda dialéctica, i.e., una aberración.

Por otra parte, si las *teorías*, como dice Lyotard, son *también* "fábulas", luego nos volvemos a encontrar con otro problema: que la "teoría" saldivariana, que se supone que es un utensilio, un sistema conceptual, un producto del *logos* (histórico), un método racional para analizar objetivamente (*dentro* de la historia) un fenómeno llamado *artístico* y narrativo (*fuera* de la historia), no es más que una "fábula". Nos preguntamos, ¿cómo es que una fábula ("teoría") puede ser un medio crítico legítimo para analizar otra fábula ("la novela")? No se sigue, por ser inherentemente contradictorio. ¿Se tratará aquí de otra "máscara" más? ¿Cómo se puede encontrar ese *pasaje* o puente entre el "logos" y el "mito", entre la "teoría" y la "narrativa"?

Además, si las "verdades absolutas" (el Dios y el Diablo de *Pocho* y de *Tierra*, y de Saldívar) no existen por ser "mitos", según Saldívar, ¿cómo podemos asegurarnos de que *sus* propias "verdades" teóricas (= relativas/particulares) no son *logos*, sino también *mitos*? ¿En dónde encontraremos, no sólo el *pasaje* de las "verdades absolutas" (que no existen, de acuerdo a Saldívar) a las "verdades relativas/ reales" (¿que existen, de acuerdo a Saldívar?), sino también la *medida* o el *metro* o el *criterio* para saber si tanto las segundas (relativas) como las primeras (absolutas) son o no son "máscaras"?

Por último, si las "teorías", como nos dicen Lyotard, Klossowski e, implícitamente, el mismo Derrida, son *también* "narrativas", ¿no podríamos aplicarle a ellas los mismos postulados *de[s]construccionistas* (= destructivos) que Saldívar le aplicó a la novela chicana? En otros términos, si la novela chicana, como dice Saldívar, debe escribirse *de[s]constructivamente* (= destructivamente), echando abajo los valores "absolutos" de la cultura chicana, como el de Dios y el del Diablo, y, por otro lado, la crítica chicana, como dice también Saldívar, debe aplicar los mismos postulados *de[s]construccionistas* a esas mismas novelas, ¿por qué no aplicar metacríticamente (con la misma lógica) esos mismos postulados *de[s]construccionistas* a la teoría saldivariana de "la dialéctica de la diferencia", diciendo que, como la *narración*, también *ella* es *otra* variación de la gran fábula que hay que *de[s]construir* (= destruir)? En realidad, ésta ha sido nuestra tarea principal: la de *de[s]construir* la teoría saldivariana (= fábula) y su aplicación a dos de las cuatro novelas chicanas (= fábulas) analizadas por Saldívar.

Finalizamos nuestro trabajo con una preocupación y una gran pesadilla: este estudio analítico y metacrítico nuestro, ¿no será *también* una "fábula" y un "mito"? Nos ha tocado vivir en una época en donde se vislumbran pespuntos de un nuevo barroquismo. Y, como en *El gran teatro del mundo* o en *La vida es sueño*, podemos concluir diciendo con Calderón de la Barca: "La vida [= fábula] es un sueño [= fábula], y los sueños [= fábulas], sueños [= fábulas] son".

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Alarcón, Justo S. "Hacia la nada... o la religión en *Pocho*", *Minority Voices*, 1,2 (1977), 17-27.

———. "El autor como narrador en ... *y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera", *Actas del Congreso de RMCLAS*, Fort Collins (Otoño, 1988), 65-74.

———. "El espacio brucenovoense de la literatura chicana". Ponencia leída en PCCLAS, Mexicali, Otoño 1988 (*Actas del Congreso de PCCLAS*, Otoño 1989).

———. "La diferencia dialéctica de Ramón Saldívar: Algunas observaciones". Ponencia leída en el Congreso de RMCLAS, Las Cruces, Primavera 1989 (*Actas del Congreso de RMCLAS*, Otoño 1989).

Bochenski, I.M. *La filosofía actual*, trad. Eugenio Imaz (México: Fondo de cultura económica, 1983).

Bruce-Novoa, Juan. "The Space of Chicano Literature", *De Colores*, 1, Special Issue (1975), 22-42.

———. "Pocho as literature", *Aztlán*, 7, 1 (Spring, 1976), 65- 77.

———. *Chicano Authors: Inquiry by Interview* (Austin: The University of Texas, 1980).

Carritt, E. F. *Introducción a la estética*, trad. Octavio G. Barreda (México: Fondo de cultura económica, 1951).

Cortés del Moral, Rodolfo. *El método dialéctico* (México: Editorial Trillas, 1985).

Decombes, Vincent. *Modern French Philosophers*. trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

De Gortari, Eli. *Introducción a la lógica dialéctica* (México: Editorial Grijalbo, 1979).

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).

Diego Pérez, Ismael. *Filosofía del simbolismo y del mito* (México: Editorial Orión, 1971)

Foucault, Michel. *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1945).

Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?* (México: Fondo de cultura económica, 1987).

García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía* (México: Editorial Porrúa, 1980).

Grajeda, Ralph F. "Tomás Rivera's Appropriation of the Chicano Past", *Modern Chicano Writers*, ed. Joseph Sommers and Tomás Ybarra-Frausto (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1979).

Gutiérrez Saenz, Raúl. *Introducción a la antropología filosófica* (México: Editorial Esfinge, 1984).

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947).

Klossowski, Pierre. *Un si funeste désir*. (Paris: Gallimard, 1963).

Larroyo, Francisco. *Los principios de la ética social* (México: Editorial Porrúa, 1981).

Luedtke, Luther S. "Pocho and The American Dream", *Minority Voices*, 1, 2 (Fall, 1977), 1-16.

Lytard, Jean-Francois. *Economie libidinale* (Paris: Ed. Minuit, 1974)

Lytard, Jean-Francois. *Instructions paiennes* (Paris: Ed. Galilée, 1977).

Marías, Julián. *Historia de la filosofía* (México: Alianza Editorial, 1986).

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1966).

Pino, Frank. "The Outsider and 'El Otro' in Tomás Rivera's ... *y no se lo tragó la tierra*", *Books Abroad*, 49, 3 (Verano, 1975), 453-458.

Ramos, Samuel. *La filosofía de la vida artística* (México: Colección Austral, 1980).

Rivera, Tomás. "Recuerdo, Descubrimiento y Voluntad en el proceso imaginativo literario", trad. Gustavo Valalez, *Atisbos*, 1 Verano, 1975), 66-77

———. *... y no se lo tragó la tierra* (Berkeley: Editorial Justa Publications, 1977).

———. "Chicano Literature: Fiesta of the Living", *Identification of Chicano Literature*, ed. Francisco Jiménez (New York: The Bilingual Press, 1979).

Rodríguez, Juan. "Acercamiento a cuatro relatos de ...*y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera", *Mester*, 5, 1 (Otoño, 1974), 16-24.

———. "The Problematic in Tomás Rivera's ...*y no se lo tragó la tierra*", *Revista Chicano-Riqueña*, 6, 3, (Verano, 1978), 42-50.

Ruyer, Raymond. *Filosofía del valor*, trad. Agustín Ezcurdia (México: Fondo de cultura económica, 1952).

Saldívar, Ramón. "The Dialectics of Difference", *MELUS*, 6, 3 (Fall, 1979), 73-92.

———. "A Dialectic of Difference: Toward a Theory of the Chicano Novel", *Contemporary Chicano Fiction: A Critical Survey*, ed. Vernon Lattin (Binghamton: The Bilingual Press, 1986), 13-31.

———. *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1990).

Sallis, John, ed. *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

Sommers, Joseph. "From the Critical Premise to the Product: Critical Modes and Their Applications to Chicano Literary Text", *New Scholar*, ed. Ricardo Romo and Raymund Paredes, 6, Special Issue on New Directions in Chicano Scholarship (Santa Barbara: University of California Press, 1977), 51-80.

Testa, Daniel P. "Narrative Technique and Human Experience in Tomás Rivera", *Modern Chicano Writers*, ed. Joseph Sommers and Tomás Ybarra-Frausto (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1979), 86-93.

Villarreal, José Antonio. *Pocho* (New York: Anchor Books, 1970).

Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía* (México: Universidad Autónoma de México, 1983).