

La inquietante lucidez del pensamiento post.

Sergio Rojas C.

Pensamos que una teoría, pensamiento o ficción con respecto a una alteridad (¿y cuándo no sería así?) es *producida* conforme al *acontecimiento* de la alteridad. Esta idea implica la inscripción de la ficción en una localidad, es decir, dispone la emergencia de lo que podríamos denominar una geografía política de la ficción. Si esto es al menos verosímil, entonces se podría sostener que toda epistemología narrativa obedece a la necesidad de ficcionar al otro. ¿Qué es el acontecimiento de la alteridad como emergencia epistémica (imperial) de la mismidad identitaria (como naturalización tanto de lo mismo como de lo otro)? Cabe pensar, de una manera todavía muy preliminar, que la necesidad de ficcionar al otro es, ante todo, como *necesidad*, la reacción a una fisura en la identidad propia. Se trataría, pues, de la producción de una ficción identitaria de lo mismo trabajada no sólo con respecto al otro, sino que trabajada también *en el otro*, en la producción del otro. “Ningún grupo –escribe Jameson- “tiene” una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto (...)”¹. En este sentido, la producción de una identidad “propia” es el proceso y el lugar desde donde se resuelve la identidad del otro. He aquí la operación de una forma universal de humanidad. Es decir, el trabajo de ficcionar al otro por parte de una comunidad pone en juego la capacidad, contenida en ese imaginario geográfico hasta ahora no percibido, de construir una idea de *humanidad*, de pensarse una comunidad a sí misma como realización de la humanidad².

¿En qué sentido podría decirse que está aquí en juego una idea de la humanidad? Quiero decir, en qué sentido esta cuestión podría ser algo estructural al problema que aquí abordamos. Pues no se trata sólo del contenido metafísico de la idea de humanidad, como si

¹ Fredric Jameson: Sobre los “Estudios Culturales”, en Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Fredric Jameson y Slavoj Zizek, Editorial Piados, Buenos Aires, 1998, p. 101.

² Esto en la medida en que, como lo señalara en su momento B. Malinowski, una cultura debe sus instituciones no sólo a la utilidad de éstas para la vida material, sino también a su verdad (de lo contrario la noción misma de cultura pierde todo sentido).

todo se resolviera en una crítica de la ideología moderna burguesa de lo universal, sino de que la forma en que se resuelve la relación con el otro es precisamente el de la *relación*. Ficcionalar al otro es en buena medida ficcionalar la relación con el otro y es en este sentido que una idea de humanidad se pone en operación simultáneamente con una idea del *mundo* (al modo de una ficción de *lo posible* como suelo de la existencia al abrigo de las certezas). Estas ideas de humanidad y de mundo significan, qué duda cabe, pensamiento metafísico, pero significan ante todo *pensamiento*. La cultura se hace pensamiento, pero si una cultura es algo que se constituye sólo con ocasión de la relación con *lo otro*, entonces toda cultura lleva implícita una metafísica, pues, para decirlo de alguna manera, debe responder a la cuestión siempre apremiante de qué sea “la realidad” y vivir de acuerdo a esa respuesta.

Podría decirse entonces que con la emergencia del otro, una comunidad se pone a pensar en el otro y en sí misma, pero se pone ante todo *a pensar*. Acontece como comunidad en la medida en que en ella acontece el pensamiento y en que ella misma se resuelve como pensamiento (algunos individuos comienzan a pensar, por ejemplo, en su propia forma de pensar, con lo cual lo de “propio” se suspende). Con respecto a la cuestión que comenzábamos a esbozar más arriba, acerca de cómo es que acontece o emerge una determinada *forma* de pensamiento, decimos ahora que se trata de un pensamiento que, en su operación de “poner en forma”, tiene lugar en la *frontera*. Esto resulta gravitante para entender el sentido de la alteridad. En efecto, el otro que emerge en la frontera es otro que el otro al interior de una misma comunidad. La comunidad que se puso a pensar [en el otro] no se refiere a la alteridad en general, sino a la alteridad que da que pensar. En la frontera no sólo existe el otro, sino algo a lo que podríamos denominar aquí *otra forma de ser otro*. Consideremos al respecto lo que afirma Claude Lévi-Strauss: “ Se ha dicho a menudo, no sin razón, que las sociedades primitivas fijan las fronteras de la humanidad en los límites del grupo tribal, fuera del cual no perciben más que extraños, es decir, subhombres sucios y groseros, si no es que no hombres: bestias peligrosas o fantasmas. Esto es a menudo verdad, pero se olvida que las clasificaciones totémicas tienen, como una de sus funciones esenciales, la de romper este cierre del grupo sobre sí mismo, y de fomentar la noción aproximada de una humanidad sin fronteras”³. Es decir, la operación metafísica en virtud

³ C. Lévi-Strauss: El Pensamiento Salvaje, Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1975, p.242.

de la cual una comunidad se piensa a sí misma como realizando el modo más perfecto posible de ser humano⁴, pone al mismo tiempo las condiciones para una des-sustancialización de la identidad o mismidad de esa cultura en cuanto que esa *alteridad da que pensar en lo mismo*. Si la mismidad de una cultura se hace asunto del pensamiento ha ingresado por eso en la historia, por lo menos en la “historia del pensamiento”. Quiero decir que la mismidad de una cultura identitaria se hace metafísica en el mismo sentido en que se hace histórica.

La pregunta por la episteme de una cultura interroga por las posibilidades de la *experiencia*, en cuanto que esa totalidad de sentido que es la cultura implica el hecho de que la experiencia sólo es posible en un mundo. En el estructuralismo, la estructura opera como una especie de estructura “trascendental” de donación, haciendo posible en cada caso la experiencia⁵. Así, ésta sólo es posible al interior de una totalidad cuyos bordes no se tocan. Le es esencial a la experiencia el que no coincida nunca con su posibilidad. En sentido estricto, la estructura como meta-posibilidad, no tiene límites, dado que su “función” es precisamente la apertura a la trascendencia. Entonces, lo otro no es nunca lo suficientemente otro como para no poder clasificarlo, y lo humano no se da nunca como plenitud de una presencia, sino como lo que cruza todas las diferencias. Que la mismidad se dé en la diferencia, este es precisamente el punto. Porque entonces, la operación totalizante o hegemónica de una cultura identitaria no se pone en cuestión ante la alteridad como “contenido” (dado que dicha operación es precisamente la de la incorporación, asimilación y traducción), sino más bien como “forma”. Es decir, el acontecimiento de la alteridad conforme al cual una comunidad se pone a pensar en “lo mismo” no consiste simplemente en la experiencia del otro, sino en *la experiencia de otra forma de tener experiencia*. El conocimiento del otro exige en este caso la puesta entre paréntesis de la propia estructura comprensiva. En este sentido, ha dicho el estructuralismo, América constituye la gran crisis

⁴ Escribe Lévi-Strauss: “Desde que el hombre hizo su aparición, se ha valido de una certidumbre moral – semejante a la que nosotros mismos podemos invocar- para proclamar que en ella –aunque se redujese a una pequeña banda nómada o a una aldea perdida en el fondo de los bosques - se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana”, *El Pensamiento Salvaje*, p.360.

⁵ Utilizamos aquí el término “trascendental” en un sentido impropio aplicado al estructuralismo. Lo sabemos. Se trata, sin embargo, de referir el hecho de que finalmente la humanidad misma es como una estructura que se reserva en cada manifestación como su posibilidad, de tal manera que la humanidad sería algo así como *la idea de una universal comunicabilidad* constitutiva de la especie humana.

en la episteme occidental: Europa se ha encontrado a sí misma en lo otro, se encuentra a sí como otro.

El etnólogo, avocado al estudio de las estructuras de una cultura otra, indaga los mapas categoriales “subjetivos” que constituyen a esa cultura. Es decir, comprender una cultura otra significa comprenderla como siendo ella misma una *estructura de comprensión*. Escribe Lévi-Strauss: “jamás sabremos si el otro, con el cual pese a todo no podemos confundirnos, opera, a partir de los elementos de su existencia social, una síntesis exactamente coincidente con la que hemos elaborado. No es preciso, sin embargo, ir tan lejos; sólo es necesario –y para ello el sentimiento interno basta- que la síntesis, aún cuando sea aproximativa, pertenezca a la experiencia humana. Debemos asegurarnos de esto, puesto que estudiamos hombres, y como nosotros mismos somos hombres, contamos con esa posibilidad”⁶. La posibilidad de comprender un sistema cultural ajeno estaría dada por la posibilidad de comprenderlo como un sistema de signos, como un sistema de lenguaje. De esta manera, podría decirse que ciertos problemas de “traducción” se inscriben en el centro de la cuestión, pero de un modo peculiar, pues al final de la encuesta –escribe Lévi-Strauss- el etnógrafo “nunca se encuentra ni consigo mismo ni con el otro. A lo sumo puede pretender, mediante la aplicación de sí mismo sobre el otro, extraer lo que Mauss llamaba hechos de funcionamiento general, mostrando su mayor universalidad y su mayor grado de realidad”⁷. Así, el estudio de una cultura o de una comunidad otra, pregunta por la “correspondencia” entre ambas comunidades, mas no para proceder a traducir simplemente los factores de “la otra” a los de la comunidad lingüística de proveniencia del observador, sino más bien para acotar la estructura misma que haría posible dicha “traducción”. Se trataría, por lo mismo, de una estructura mucho más universal: la estructura de lo universal en el lenguaje. El estudio de las estructuras o mapas categoriales de una comunidad otra como forma otra de comprender el mundo consistiría, entonces, en el estudio de las propias categorías culturales en tanto *capacidad de comprender al otro* (de comprender, pues, como lo hemos señalado, otra forma de comprender).

⁶ C. Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, Introducción, p. XIXV.

⁷ *Ibid.*, p. XXVI.

Para la antropología, dice Lévi-Strauss, que es *una conversación del hombre con el hombre*, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos. La estructura por la que interroga el estructuralismo es, en última instancia, aquella que posibilita la conmensurabilidad entre experiencias otras, acotando en cada caso parcialmente lo que sería la experiencia humana misma. Las preguntas más poderosas del estructuralismo no interrogan simplemente por la “pertenencia” del individuo al mundo, sino por la posibilidad de habitar otramete en tanto que posibilidad de ser otro. Así, subyace al proyecto estructuralista la idea de la “universalidad de la naturaleza humana”⁸. El interés de la antropología estructuralista por las diversas culturas, esto es, por la cultura como campo de despliegue de la diversidad humana, se funda en la preocupación por determinar la misma universalidad de lo humano. Es precisamente con respecto a esa humanidad esencial que las culturas particulares adquieren el carácter de *fenómeno*. La hipótesis acerca estructuras de *códigos universales* exige considerar la idea de un espíritu humano, generador o fundamento de tal universalidad, de modo que en último término “el sistema entero del conocimiento humano cobra, así, el carácter de un sistema cerrado”⁹. El estructuralismo piensa, pues, la alteridad a partir de la relación y ésta desde la idea de la universalidad de lo humano que la posibilita.

En lo que hemos considerado hasta aquí, el trabajo de pensar la alteridad tiene lugar con ocasión de la *necesidad* de pensar la relación con la alteridad. Esta relación sería, en este caso, el pensamiento mismo, de modo que el mapa irrepresentable de la trama de las diversas culturas correspondería a algo así como un sistema monadológico que haría de la humanidad *una sola forma de racionalidad*, aún no develada históricamente en su totalidad. La universal traducibilidad de las culturas es la idea heurística que guía la empresa del humanismo estructuralista. Los diversos tipos de racionalidades pueden ser asumidos como tales precisamente porque la *unicidad de la razón* se ha desplazado a otro nivel. El carácter uno de la razón, de la experiencia y del mundo (constitutivos de la unidad de lo humano) hace de la metafísica una suerte de dispositivo metodológico. De aquí que la mirada privilegiada, la mirada conforme a cuyas expectativas asistimos a los problemas de

⁸ Ibid., p. XLI.

⁹ C. Lévi-Strauss: *El Pensamiento Salvaje*, p. 390.

la alteridad, sea precisamente la del investigador etnógrafo, es decir, la alteridad es algo a lo que se expone el viajero, en este caso como una especie de *aventura de la razón*. Viaje de descubrimiento en el que la razón se dispone, desde sí, en un sostenido *fuera de lugar*.

Debidamente localizadas, esbozar la trama “geográfica” que las relaciona es la empresa que se propuesto el antropólogo, de aquí que de antemano esté dispuesta la racionalidad misma como relación y la tarea del científico como una colaboración con la humanidad de lo humano. Tales son, pues, las vicisitudes teóricas y políticas a las que se expone una razón que, mediante un “extravío metódico”, ejerce la posibilidad de lo que podríamos denominar una disciplina de la alteridad.

El problema de la alteridad ofrece otros aspectos y resistencias a la teoría cuando se lo considera como el *acontecimiento* de la alteridad, de modo que ésta comienza por ser una especie de “realidad” irreductible. En este caso, una teoría del pensamiento de la [propia] identidad debe considerar el lugar de emergencia política de ese pensamiento en el conflicto¹⁰. En efecto, la no-identidad de un grupo humano políticamente subalterno es el efecto de una marginación con respecto a una *universalidad ideal* que el grupo dominante “realiza”. Sin embargo, si el conflicto ha de alcanzar una dimensión teórica¹¹, la identidad se constituye, *de facto*, en un lugar de disputa. Esto significa que la universalidad se pone políticamente en juego. Etienne Balibar escribe lo siguiente: “La universalidad total o ficticia [en oposición a la universalidad ideal] es eficaz como medio de integración... porque lleva a los grupos dominados a luchar contra la discriminación o la desigualdad en nombre mismo de los valores superiores de la comunidad: los valores legales y éticos del estado mismo... Enfrentar la estructura hegemónica denunciando las fisuras o contradicciones entre sus valores oficiales y la práctica real –con mayor o menor éxito– es la forma más eficaz de reforzar su universalidad”¹². De esta manera, el concepto o la

¹⁰ Escribe W. Mignolo: “las prácticas teóricas postcoloniales no sólo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma base conceptual Occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica”, en “La Razón Postcolonial. Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, Gragoatá, Niteroi, número 1, Segundo Semestre, 1996, p. 18.

¹¹ Podría decirse que el conflicto alcanza una dimensión teórica precisamente cuando se trata o se propone como un conflicto políticamente irreductible. En este caso sólo cabe superarlo, lo cual dispone inmediatamente a la idea de *integración* como el horizonte del conflicto en cuestión.

¹² E. Balibar: “Ambiguous Universality”. Differences 7.1 (primavera 1995), citado por Alberto Moreiras en *Hegemonía y Subalternidad*, Duke University, Romance Studies [Documento], p. 6.

ficción de identidad que surge desde el grupo subalterno, se propone teóricamente como la diferencia entre la idealidad y la realidad de la misma universalidad en la que se funda la dominación. De aquí entonces que cabe considerar a esa diferencia como siendo en sentido estricto una diferencia *política*. Pero esto no significa que lo subalterno (como subjetividad subalterna) sea considerado aquí como el lugar de una reserva desde donde la universalidad pueda ser corregida en sus pretensiones políticas democráticas o desde donde las políticas dominantes puedan ser corregidas en sus pretensiones de universalidad (pretensiones, por lo tanto, de legitimación). Pues ésta es precisamente la forma en que se piensa el desarrollo de la política moderna en la operación *hegemónica* que le es propia. Por el contrario, con las demandas de los grupos subalternos, en nombre de una cierta universalidad de derechos, se trata de una *ficción* conceptual de identidad que surge de la diferencia misma y que, por decirlo de alguna manera, *no “sobrevive” políticamente a esta diferencia*. No sobrevive metafísicamente al conflicto.

A partir del hecho irreductible de la diferencia, el trabajo teórico de la identidad se recupera como trabajo político de emancipación, desmarcándose sin embargo, de los supuestos propiamente modernos de tal emancipación. “Las historias subalternas –escribe Dipesh Chakrabarty- escritas con el ojo puesto en la diferencia no pueden constituir otro intento... de ayudar a erigir lo subalterno como el sujeto de las democracias modernas, esto es, de expandir la historia de lo moderno para hacerlo más representativo de la sociedad como un todo”¹³. Con respecto a las teorías de la emancipación que se despliegan desde la razón moderna en nombre de la universalidad de lo humano y, por lo tanto, de la subsunción de las diferencias en esa universalidad, la razón postcolonial plantea el carácter político de esa universalidad imbricada en la articulación misma de la teoría.

Lo que está en juego es, pues, *el sentido de la universalidad*, asumiendo el hecho de que todo discurso que emerge no sólo con respecto a la diferencia, sino desde la diferencia es portador de un coeficiente de emancipación y, por ende, de un sentido de lo humano. “La razón postcolonial presenta lo contramoderno como un lugar de disputa desde el primer

¹³ D. Chakrabarty en “Marx after Marxism: Subaltern Histories and the Question of Difference”, citado por Alberto Moreiras op. cit., p. 11.

momento de la expansión Occidental (...), haciendo posible cuestionar el espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en la cual Occidente y Oriente, el Yo y el Otro, el Civilizado y el Bárbaro, fueron inscritos como entidades naturales”¹⁴. Podría decirse que la des-naturalización de aquellas diferencias categoriales, destinadas a fijar inequívocamente el límite con lo otro, tiene como rendimiento tanto teórico como político el hecho de que lo humano ya no es simplemente aquello que, como una naturaleza pre-existente y en proceso de descubrimiento, ha de ser emancipado, sino más bien aquello en nombre de lo cual se articulan los discursos y las teorías emancipadoras de la diferencia.

Lo anterior permite plantear –sólo tangencialmente en el presente texto- la relación interna que existiría entre la teoría y la práctica política, en los términos de la relación entre teoría y discurso postcolonial: “la diferencia entre los discursos postcoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (por ejemplo, políticos, legales, históricos, y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica en el concepto erudito de la expresión”¹⁵. Es decir, la relación entre la teoría y el discurso en el caso del pensamiento postcolonial no tiene que ver solamente con el hecho de que se es consciente de que la teoría está, en la forma de un “además”, situada geográficamente y, por lo tanto, aconteciendo políticamente, sino que dicha relación (teoría – discurso) expresa un fenómeno de *autoconciencia*. Pensamiento que se sabe en todo momento articulado teóricamente (universalmente) desde y para el *hecho* de la diferencia y del conflicto. O, dicho de otra manera, se trata de un pensamiento que se sabe articulado en la *emergencia del límite* entre lo mismo y lo otro (siendo aquí “lo otro”, como lo señalábamos a propósito de nuestro comentario sobre el estructuralismo, más bien una suerte de mismidad alteradora). El hecho de la *autoconciencia* resulta ser aquí fundamental para entender el carácter *post* del pensamiento postcolonial. Pues, en efecto, se trata de un pensamiento que se define *en relación a* la forma, contenido y práctica política de un pensamiento (el colonial) al que pone en cuestión desde sus propios supuestos emancipadores. ¿En qué consiste la diferencia esencial que es posible pensar *a partir de la relación* en la denominación de “postcolonial”? Podría decirse

¹⁴ W. Mignolo: “La Razón Postcolonial”, p. 9.

¹⁵ W. Mignolo, op. cit., p.14.

que se trata de la conciencia con respecto al *trabajo de producción* teórico y político de los lugares y entidades que el discurso no sólo explica, sino también a los que apela como “realidades” en el proceso de autolegitimación. “Los *loci* de enunciación no son dados, sino representados”¹⁶; cierto, pero este grado de lucidez del pensamiento con respecto a sus propias operaciones podría producir un efecto devastador sobre sus propios “contenidos”, si no fuera por lo que antes hemos denominado la *emergencia política de la diferencia*. La diferencia que expresa el prefijo *post* señala precisamente a la conciencia misma como esa diferencia.

Cuando Jameson sostiene que “la cultura (...) debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre grupos”¹⁷, una de nuestras preguntas ha de ser la siguiente: ¿qué significa aquí aquello de que la cultura “debe verse” como vehículo de negociación? Esto no puede significar simplemente que la cultura sea sólo medio de transacción con una alteridad, sino que de lo que se trata es del momento en que, para decirlo de alguna manera, una cultura se hace *visible* como “estructura” de comprensión y de relación con una alteridad. Es decir, una cosa es el proceso por el cual una cultura se constituye, desarrolla y consolida en el tiempo, y otra cosa es el momento en que se *pregunta* por los elementos constitutivos de una cultura. Podría decirse que este “momento” implica una cierta “fenomenalización” de la cultura, en la medida en que ésta se devela como mediación. Es cierto que en este caso algunos aspectos de la cultura de una comunidad se ponen en juego al entrar en relación con el otro o con “lo otro”, sin embargo interesa en este punto preguntarse qué es lo que ocurre en la frontera, en el límite que no es simple diferencia “natural” (como simple no-relación), sino diferencia que acontece como conflicto en el horizonte de una relación impuesta fácticamente cuya posibilidad está aún por descubrirse o por producirse. Acaso sea precisamente en la frontera en donde una cultura sabe de sí misma como cultura, como ficción, como creencia o, en fin, en cualquiera de las formas en que el mundo en el que se vive aparece, por un acto de auto-reflexividad, *suspendido en su pretensión de verdad* (recurriendo a la terminología fenomenológica).

¹⁶ W. Mignolo, op. cit., p. 18.

¹⁷ F. Jameson, op. cit., p. 103.

Enunciemos de una vez el problema que nos parece que surge a partir de las consideraciones ya señaladas (y en este escrito no pretendemos otra cosa que esbozar ese problema). Se trata de lo siguiente: ¿en qué sentido la *emergencia* de la cultura de una comunidad, como aquello de lo cual se es ahora consciente -en tanto que estructura de comprensión de la alteridad-, modifica la relación con esa misma estructura comprensiva? Queda, nos parece, suficientemente puesto en evidencia que se trata de un trabajo político, pero en donde también las propias estructuras de comprensión de la alteridad alcanzan en cierto modo el estatuto de una “teoría” de la alteridad. “El conocimiento producido en las colonias o en las áreas reguladas por los diseños imperiales, si era interesante lo era como objeto de estudio que permitía comprender formas locales de vida, pero no se consideraba parte del saber universal, producido por la humanidad”¹⁸. Es decir, el poder comprensivo de una teoría sobre una determinada cultura manifiesta en este caso el poder comprensivo de una cultura sobre otra, en la medida en que aquella es portadora de una estructura “más universal” que la subalterna, de modo que, para decirlo de alguna manera, la “comprensión” no transcurre en sentido contrario. Podría decirse que, en este caso, la comprensión que se opera sobre una comunidad humana, cuando no acontece recíprocamente, resulta ser algo que una comunidad *le hace* a la otra. En esto consiste precisamente una episteme imperial. Jameson ilustra muy bien el punto cuando señala lo siguiente: “la mayoría de las ”culturas” no poseen el equivalente de nuestros conceptos o pseudoconceptos de “creencia” (revelándose así como algo que los traductores proyectan ilícitamente en lenguas no cosmopolitas, no imperiales)”¹⁹. Esta observación de Jameson resulta muy importante para lo que aquí intentamos exponer, pues, en efecto, lo que se entiende por “creencia” no se refiere sólo a un tipo de contenidos éticos, religiosos o míticos de una cultura, sino que pareciera ser algo que resulta precisamente de la posibilidad epistemológica de determinar algo así como una “forma de vida”. Un pensamiento imperial sería en este sentido aquél que dispone de un aparato epistemológico que permite percibir “formas de vida” allí en donde una comunidad existe en medio de la

¹⁸ W. Mignolo: “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. La Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en *Dissens*, Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano (pp.1-18), número 3, 1997, Tübingen, Alemania, p. 3.

¹⁹ F. Jameson, op.cit., p. 102.

producción material de su propia existencia; a los habitantes de esta comunidad se los percibe, entonces, como *creyentes*.

Por el contrario, un pensamiento post colonial sabe que su propia estructura de comprensión se encuentra en juego en la relación con la alteridad y, con ocasión de esta diferencia, las propias categorías comprensivas se suspenden en su “verdad” prerreflexiva para entonces ponerse *en operación* en la frontera. Las “subjetividades” en donde tales categorías se ponen en juego, se exponen, se alteran y se transforman, corresponderían a los intelectuales, a los creadores (artistas, literatos, científicos); en tales “subjetividades” la comunidad se hace conciente de las condiciones históricas, epistemológicas y políticas de su propia existencia. Aquí volvemos sobre el problema que planteamos: ¿no resulta de esto la constitución de una ficción cuyo *verosímil* no dejará ya de estar a la vista? Si así fuera, el prefijo *post* nombraría con certera radicalidad la condición interna del pensamiento de la alteridad hoy. Cabe también preguntarse aquí por los procesos y las condiciones materiales de la emergencia de las formas, de los recursos, de los artificios, de los aparatos y prótesis epistemológicos, etc., con las que el pensamiento pretende en cada caso alcanzar lo trascendente que se reserva o se resiste. Excesivamente destacados los *recursos* del pensamiento, por la seducción estética de la lucidez, aquello *trascendente* (aquella materialidad irreductible a representación o a concepto), de lo cual acusamos recibo en y por las “ficciones” del pensamiento, se desvanece intermitentemente para la conciencia²⁰. Es necesario preguntarse, pues, por la relación entre esta especie de “revolución” del pensamiento de la alteridad en la frontera y los procesos de globalización de las comunicaciones, la mundialización del capital, la expansión todavía novedosa de los mercados de la cultura, etc.

²⁰ Nos parece interesante en esta perspectiva lo que comenta Slavoj Žižek con respecto a Lacan: “La tesis lacaniana es [a diferencia de la idea de que “la vida es sueño” con la consecuente disolución de toda trascendencia] que hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria. La diferencia entre Lacan y el “realismo ingenuo” es que, para Lacan, *el único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo Real es en efecto el sueño*. Cuando despertamos a la realidad después de un sueño, nos solemos decir “fue sólo un sueño”, cegándonos con ello al hecho de que en nuestra realidad cotidiana, despiertos, no somos más que una conciencia de ese sueño. Fue sólo en el sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo Veintiuno Editores S.A., México 1992, p.78.

Aquél fenómeno de emergencia de la “forma”, de los recursos, etc., al que aquí denominamos el acontecimiento devastador de la *lucidez*, tiene ya una historia en la producción teórica, intelectual y artística. Las obras “tematizan” cada vez con mayor frecuencia sus propios recursos de construcción, con lo cual suspenden estéticamente toda pretensión de verdad o, en términos generales, de contenido. ¿Tiene este proceso, que no ha cesado de progresar en su radicalidad, un término, un cumplimiento que anuncia al mismo tiempo algún tipo de superación? Consideramos que un pensamiento de la alteridad en la frontera (algunos de cuyos aspectos hemos expuesto en este escrito) contribuye a pensar tan compleja cuestión, en la medida en que permite repensar el sentido político de sus operaciones, en una nueva relación con los efectos de la “universalidad” y la “totalidad” todavía inherentes a un pensamiento *post*.