



Historia de las Ideas

## LÉVINAS Y FANON: ONTOLOGÍA Y POLÍTICA AL BORDE DE UN DIÁLOGO IM-POSIBLE

Alejandro de Oto y María Marta Quintana

Alejandro de Oto es Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente de la Universidad Nacional de la Patagonia SJB, Argentina. E-mail: [adeoto@gmail.com](mailto:adeoto@gmail.com). María Marta Quintana es Becaria doctoral de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.

### Resumen

Se examinan aquí las (im)-posibilidades de un diálogo entre Frantz Fanon y Emmanuel Lévinas con respecto a la figura del “otro”. Ambos proponen su derrumbe ontológico. Fanon ve ese otro en el sujeto colonial que *no es* porque carece de reconocimiento, de la dimensión del “ser para Otro”. Mientras Lévinas postula la absolución de la alteridad respecto del Mismo (desde el rostro), constituyendo una ética, Fanon dimensiona el problema político del otro colonial, constituyendo una política.

**Descriptor:** Lévinas, Fanon, colonialismo, Otro, política

## I

El propósito de este ensayo es el de un im-posible diálogo entre Frantz Fanon y Emmanuel Lévinas. Imposible porque nos referimos a una eventualidad que se cifra al modo de un desencuentro; pues así hemos preferido tramar la malla de este texto. Quizás porque de lo que se trata es de alumbrar, suponiendo siempre una zona de penumbra, los aspectos más potentes del pensamiento de Fanon a partir de lo que consideramos como límites de la textualidad levinasiana. Límites en relación a la experiencia de la colonización y de la colonialidad; límites que dejan suponer una concepción de la (tragedia) política, de la violencia paroxística desatada sobre el otro, como una suerte de desvío, como un canto de sirena que confunde y que guía hacia la boca y la mano del cíclope. Leyendo a Lévinas, saliendo a su encuentro y atendiendo a sus críticas, finalmente queda el sabor y la pregunta acerca de si Auschwitz, como metonimia de las destrucciones políticas del siglo XX, resulta solamente un “desvío” del curso de la historia –con lo que comporta una expresión tal-; un desoír el mensaje hebraico y una negación del prójimo en el marco de una tradición dominada por la ontología.

En tensión con este supuesto (que tiene la textura de una sensación) retomamos la escritura de Fanon; éste, al igual que Lévinas, plantea la cuestión del derrumbe ontológico del otro, aunque en su caso se trata del sujeto colonial: un sujeto que *no es* porque carece «constitutivamente» de la dimensión del “ser para Otro”. Pero si Lévinas discute con la tradición filosófica desde el interior de la europeidad y del etnocentrismo que supone, Fanon lo hace desde un exterior radicalizado, es decir, desde el espacio-tiempo de las colonias. Por consiguiente, queremos sugerir que los análisis fanonianos no reivindicar ni denuncian la negación de una exterioridad que *habita* en el interior de la civilización europea, puesto que aluden a un absolutamente Otro en tanto ha quedado ab-suelto de toda relación humana, atrapado en una relacionalidad no sólo intelectualista sino, fundamentalmente, epidérmica. En este sentido, mientras Lévinas reclama la absolución de la alteridad respecto del Mismo (a partir del rostro), Fanon dimensiona el problema político que supone la situación del otro colonial, de aquel atrapado en un esquema epidérmico racial, fetichizado y sobredeterminado. Frente a tales implicancias del colonialismo, respecto de la intransigencia con la que interviene y aliena el espacio del Otro, desde la perspectiva fanoniana no alcanza con anteponer la ética al primado de la ontología, de la libertad como propone Lévinas al interior

de la tradición europea. Por el contrario, la subjetividad colonial ha sido expulsada radicalmente de la Historia y en consecuencia debe emprender un arduo camino de historización, esto es, de comprensión de las estructuras profundas que la traman. De este modo, la política emancipadora se vuelve fundamental.

A propósito de los dos autores que nos convocan, Nelson Maldonado-Torres también dimensiona un escollo fundamental que distancia las elaboraciones de uno y otro; parafraseándolo, sostiene que mientras en la filosofía levinasiana el encuentro con el Otro es el momento an-árquico en el que se funda la subjetividad ética responsable, en Fanon ese encuentro entre el sujeto racializado y el *otro imperial* se constituye como un *trauma*. En otras palabras, si bien Lévinas da cuenta de la violencia que supone la ontología de la identidad, del Mismo, anteponiendo la responsabilidad a la libertad, la relación cara-a-cara con el Otro que interrumpe la sincronía de la conciencia intencional (apropiadora), no dimensiona la confluencia estrecha entre una filosofía de la historia (blanca-y-occidental), desplegada teleológicamente, y las empresas colonizadoras. Para Maldonado, sin dudas, es Fanon quien primeramente vislumbra esta relación elaborando el “aparato existencial del «sujeto» producido por la colonialidad del ser”<sup>1</sup>.

En esta dirección vale advertir que la metafísica de la Totalidad (de la inmanencia), la ontología del Mismo bajo la cual se opera la supresión del Otro, del otro hombre extraditado de la región del Ser de la que habla Lévinas, en el caso de las meditaciones fanonianas adquiere un plus en el sentido de una tonalidad racial que limita las condiciones de existencia de los sujetos racializados y, por consiguiente, su comprensión del mundo circundante. Buscando dar cuenta de ello, en un paso previo revistaremos los argumentos levinasianos para luego retomar la escritura de Fanon en el momento en que la alienación constituye a los otros de la sociedad colonial.

## II

Los análisis de Lévinas asumen como motivo central las críticas al primado de la ontología filosófica, especialmente, en relación con la fenomenología husserliana y con la analítica existencial de Heidegger –ambas tradiciones en las que el autor se formó. Desde su perspectiva, esas producciones teóricas continúan encuadradas en la tradición parmenidea del

---

<sup>1</sup> Maldonado-Torres, N.: “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 130-131.

Ser, esto es, en los confines de una metafísica que privilegia el *conocer* como modo fundamental de experimentar «el mundo» –en el sentido más amplio del término–, más precisamente, de subsumirlo al pensamiento. Ya sea a través de la reducción fenomenológica y la reconducción del ser a la *presencia*, o sea, al ámbito de la conciencia intencional y la representación, o a partir de la con-fusión de la facticidad y la existencia temporal del *Dasein*, en uno u otro caso las relaciones entre seres existentes quedan subordinadas a una comprensión previa que se tiene de ellas y que, en consecuencia, las reenvía al dominio de la ontología «auténtica». Esto significa que lo *otro* se revela, se muestra *ante* un Yo –en el caso de la fenomenología–, o en el contexto de una situación en la que la contingencia y la facticidad dejan de constituir objetos que se ofrecen a la intelección para tornarse el lugar mismo de la intelección a partir del cual los *entes* se revelan (al *Dasein*) en el *horizonte del ser*<sup>2</sup>. Al respecto, y a propósito de la ontología fundamental de Heidegger, Lévinas afirma lo siguiente:

“Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad”<sup>3</sup>.

A partir de esta cita, dos cuestiones devienen centrales. Por una parte, la crítica asestada contra la posición fenomenológica en tanto la conciencia intelectual ejerce su violencia sobre la alteridad desde una estructura egológica del conocimiento<sup>4</sup>; y, por la otra, el hecho de que desde una determinada y privilegiada situación de *ser-en-el mundo* que se embarca, que se enlaza con aquello que (se) piensa se instituyen los modos de un *poder* que socava las posibilidades de instituir la socialidad del *entre nosotros*. Pues, Lévinas afirma que una civilización que hace reposar sus fundamentos en el imperialismo del Ser, en su permanencia,

---

<sup>2</sup> Hay que destacar que si bien las indagaciones existenciales de Heidegger apuntaban a desmarcarse de la «metafísica de la presencia», no obstante Lévinas entiende que “[...] la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental [en tanto] comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”; Lévinas, E.: “¿Es fundamental la ontología?” en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en Otro*, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 17. [“Existente” es el término levinasiano que traduce al de *Dasein*].

<sup>3</sup> Lévinas, op. cit., p. 14.

<sup>4</sup> Se trata de la presencia apriorística y tematizante de un Yo “...en la que la esencia del ser se traduce ante Nosotros en la teoría y el pensamiento” (Lévinas, E.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 49), como actividad consciente que *menta* al mundo (incluido al Otro), se reanuda. En este sentido, cabe afirmar que la conciencia asegura la repetición de una presencia como idealidad habilitando, incluso, la formación de un concepto de “hombre” sin historia, sin cultura, en tanto: “...ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mi, a un ser que es fenómeno”; Lévinas, Op. Cit., p. 71.

en su suficiencia y no en la necesidad de su *evasión* corre los riesgos de anegar la vida en la brutalización de la existencia<sup>5</sup>. Por el contrario, su propuesta consiste en atender a las condiciones de posibilidad de una socialidad fundada en la disimetría irreductible de las relaciones humanas, en el intervalo del tiempo *del Otro*, en su irrupción interpelante que se sustrae del dominio del conocimiento, de la inteligibilidad.

Esta última cuestión resulta decisiva a los fines de este trabajo. Lévinas insiste en que la cultura occidental es predominantemente una cultura del saber, de la inmanencia, puesto que descansa en la preeminencia de un sujeto que frente a lo *otro*, ofrecido como disponible y accesible al pensamiento, persiste en su identidad sin que ello lo desconcierte, lo ponga en cuestión, lo altere<sup>6</sup>. La ajenidad, la extrañeza, la resistencia de la exterioridad es superada por el poder de la Totalidad a su vez imbricada con la metáfora de la visión, con la posibilidad de dominar a un *ente* que se muestra iluminado *por y para* mí. En el mismo orden se trata del privilegio de la libertad humana, de su soberanía frente al mundo, en palabras del autor, de una cultura vuelta sobre la práctica en la que nada puede ser (de) otro (modo). Y escribe:

“En una cultura de la inmanencia, la satisfacción es la hipérbole de esa misma inmanencia. Tomemos en serio estas metáforas: una cultura en la que nada puede ser diferente, en la que nada puede ser otro, es de antemano una cultura volcada hacia la práctica. Antes de la tecnología de la era industrial y de la supuesta corrupción de la que se acusa a esta época, la cultura del saber y de la inmanencia es el esbozo de una práctica encarnada, de la dominación, la apropiación y la satisfacción. Las lecciones más abstractas de la ciencia posterior se apoyan en esta familiaridad manual con las cosas en la que la presencia de las cosas, por así decirlo, es «manu-tención»<sup>7</sup>.”

La referencia a la “corrupción de la que se acusa a esta época” es enrostrada a Husserl por cuanto considera que éste –tal como apunta en la cita precedente– no advirtió que las lecciones más abstractas del pensamiento teórico son la prolongación de la técnica (manual) que aliena al «mundo de la vida», al mundo propiamente humano volviéndolo objeto de manipulación. En otras palabras, la presunta pureza de la vida contemplativa ya no puede ocultar los modos en que se enlaza a la dominación de *lo dado*.

Asimismo, pero yendo ahora tras las huellas de Heidegger, si se atiende a las estructuras que ligan la vida a una determinada situación efectiva, el *Da-sein*, esto es, el “ahí” del ser, se hace patente que las violencias ejercidas sobre el Otro descansan como la posibilidad más propia de la ontología, en tanto, se trata del triunfo del hombre sobre su condición de *estar arrojado*

<sup>5</sup> Cf. Lévinas, E.: *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999.

<sup>6</sup> Lévinas se refiere a la “cultura” en su determinación filosófica. Cf. Lévinas, E.: “Determinación filosófica de la idea de cultura” en *Entre nosotros...* Ed. Cit., pp. 209 y ss.

<sup>7</sup> Lévinas, E., Op. Cit., p. 210.

*al mundo*. En esa dirección y a propósito del opúsculo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Lévinas destaca que lo más propio de ese movimiento es el haber hecho del «estar encadenado al cuerpo» un destino irremisible, un no poder escapar de sí mismo, del señorío del Mismo. En consecuencia, ya no se trata de contemplar la verdad como si fuese un espectáculo extraño, sino de encarnarla, de volverse actor del drama humano<sup>8</sup>. En este sentido, hay que destacar que no es sólo lo *otro* lo que se ofrece a la mirada contemplativa sino, también, el Otro. El Otro hombre ajeno a la *cultura* y a la *lengua del ser* que, bajo la potestad del concepto, queda capturado en un dominio de visibilidad sincrónico a través de un lenguaje que *lo* habla, que lo dice, que lo cosifica y lo confisca; siendo esta dimensión la que Lévinas señala como el pensamiento de la Totalidad (o de la inmanencia) que suprime la trascendencia de la alteridad en vistas a las funciones expropiantes del conocer.

Hasta aquí las tesis levinasianas dejan entrever las co-implicancias entre lo que se constituye como una «ontología de la identidad» y los modos de concebir la experiencia (*no-ética*) en relación al Otro. Es decir, los intentos del autor se dirigen a desentrañar las modalidades del encuentro y subrogación de la alteridad concebida en el orden de la falla ontológica, o sea, de la privación respecto de algo que estando “fuera” del Mismo debe ser superado en su distancia y su separación. El aporte innegable del autor, a nuestro entender, se halla justamente en el desvelamiento de esos intentos de apropiación o aniquilamiento que partiendo de una relación entre conocedor y conocido, ponen de manifiesto el correlato entre esquemas metafísicos solidarios de la clausura de la extrañeza, y proyectados como violencias epistémicas que asimilan o deducen la alteridad como el otro término de una relación (especular) inmanente, y la política. El crimen comienza allí, en el acto de saber.

No obstante, hay que insistir en lo siguiente: si desde la crítica levinasiana se vuelven insoslayables los nexos entre la metafísica de la identidad o de la presencia y la representación de la alteridad, no debe suponerse que la aniquilación y la dominación es sólo epistémica. Justamente, las complicidades de las tramas filosóficas con el desarrollo cruento de la historia se revelan en ese punto ciego donde un determinado tipo de hombre impone su verdad (coincidente con el Ser), anulando el espacio disimétrico de lo social. En consecuencia, es

---

<sup>8</sup> Cf. Lévinas, E.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 19. Asimismo, afirmaba más arriba que: “La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido conformarse, está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un objeto de la vida espiritual, se vuelve el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre. El yo no aporta más que las incógnitas para resolver estos problemas. Está

interesante prestar oído a la advertencia de Lévinas cuando afirma que una tradición que se sustenta en la ontología, que privilegia la libertad como poder que se ejerce sobre el mundo nidifica unas condiciones muy particulares para fundar la política y su institucionalidad. Por ello insiste en que el Otro no puede ser invocado como concepto sino como persona, como exterioridad infinita e inaprensible, anteponiendo la ética a la ontología, interrumpiéndola con la estructura del cara-cara. En este sentido, el Otro me trasciende y me invita a evadirme de mí mismo/a, a liberarme del estado nauseabundo caracterizado por una *excedencia* al interior del ser, es decir, por un malestar producido en el exceso y no en la falta de «sí mismo». La alteridad irrumpe y en ese encuentro me *afirma*, haciendo del reconocimiento el acontecer dia-crónico y la condición de posibilidad de la socialidad<sup>9</sup>. Por ello, Lévinas expone que:

“la relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama”<sup>10</sup>.

Hemos arribado a un punto de inflexión en los desarrollos levinasianos –que luego nos permitirá pasar a la lectura de Fanon. En primera instancia, hay que señalar que la particularidad de su obra radica en el cruce de las tradiciones griega y hebrea. De un lado, los desarrollos filosóficos y las críticas a la tradición parmenidea respecto de la cual el autor reserva el nombre de “ontología”. Del otro, los estudios y escritos “confesionales” abocados a la exégesis talmúdica y al tratamiento de diversos aspectos del judaísmo. Aunque el autor se mostraba circunspecto al ser tildado de “pensador judío”, no obstante, cabe reparar en la confrontación y en el desvelamiento que la tradición hebrea posibilita, en el marco de sus elaboraciones, de las violencias que traman la tradición filosófica del saber-poder<sup>11</sup>. Hecha la aclaración, es preciso destacar que cuando Lévinas refiere a la invocación del otro como «religión» y al discurso como «plegaria» lo hace con el propósito de describir el vínculo ético en tanto distancia irreductible del entre nos-otros. En otras palabras, esto significa que el encuentro con el Otro no está antecedido de la comprensión; éste no se (me) revela en el horizonte del ser, ni (Yo) *le dejo* ser. Simplemente, acude a mi encuentro con toda la

---

constituido por ellos. La esencia del hombre no está en la libertad, sino es una especie de encadenamiento”; Op. Cit., p. 17.

<sup>9</sup> Cf. Lévinas, E.: “El yo y la totalidad” en *Entre nosotros...* Ed. Cit., p. 48.

<sup>10</sup> Lévinas, E.: “¿Es fundamental la ontología?” en *Entre nosotros...* Ed. Cit., p. 19.

<sup>11</sup> Mauer, M.: “Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 40, Universidad Nacional de La Plata, 2009.

expresividad de su rostro, solícito me llama y en ese gesto me responsabiliza por su vulnerabilidad ordenando la relación ética, instituyendo la socialidad<sup>12</sup>. Por consiguiente, podemos destacar que para Lévinas un orden social más justo –y amoroso- debe fundarse en ese tiempo del Otro, de la alteridad, de su irrupción como interrupción de la ontología y las funciones solitarias del conocer. Tiempo que no es la historia sino la condición de posibilidad de su juicio. A propósito de esto hay que advertir que la temporalidad es concebida en la clave del *mesianismo* judío, sin que ello signifique aguardar la venida de un personaje mítico, sino que, del mismo modo que se acusa a la ontología y sus filiaciones entre el Ser, el saber y el poder, se trata de dis-locar la clave hegeliana de la Historia deudora de ésta.

La interpelación filosófica de Lévinas basada en la dimensión ética resulta sugestiva. Sin embargo, la cuestión que asalta con urgencia y se convierte en una radical interrogación a sus textos es acerca de los mecanismos de subjetivación que traman al Mismo y al Otro; puesto que, consideramos, no se trata sólo de inter-poner la diacronía de la alteridad a la historia, más precisamente, la problemática está en asumir un análisis que dé cuenta de la historización de la subjetividad y la política. Aquí es donde la escritura de Fanon resulta impostergable. Y en esa dislocación, precisamente en el límite que ella manifiesta, podemos acceder a la escritura fanoniana porque ella es también un intento definido por pensar la historia y la subjetividad en un territorio desplazado de la clave hegeliana y colonial donde la política, como práctica de la diferencia, adquiere un estatuto central.

### III

Si algo hace de Fanon un pensador ineludible para analizar las tramas de la colonización y los efectos de la colonialidad son sus penetrantes observaciones acerca de la situación histórico-existencial de los sujetos colonizados. El conjunto de su obra se despliega en y sobre el problema de la historia, la cual aparece de distintas formas aunque siendo en la clave del conflicto y de la emergencia donde más claramente funciona. Los sujetos que han sido expulsados de la historia, *negados* y ocultados por las narrativas hegemónicas y sus prerrogativas constituyen el núcleo de la historicidad fanoniana. La peculiaridad es que tales sujetos aun siendo negados, interdictos, sin embargo, circulan provocando efectos, desplazamientos y en ese sentido ofreciendo la oportunidad para un movimiento histórico que

---

<sup>12</sup> No es éste el lugar en el que quisiéramos explayarnos a propósito de la relación ética del cara-cara, por ello remitimos a Quintana, M.M.: “Entre nosotros: la radicalización de la alteridad en Lévinas. Nuevos apuntes para el hambre del cíclope”, en *A parte rei. Revista de Filosofía*, N° 47 <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>, 2006.



no es una mera *borradura*, puesto que transitan por las estratagemas del lenguaje y de los discursos en el espacio-tiempo coloniales interiorizando y produciendo subjetividad.

La potencia analítica y poética de la escritura fanoniana se hace evidente en la doble operación por medio de la cual confronta la duplicidad y la ambivalencia de las tramas coloniales, discursivas, políticas, civilizatorias, etc. dirigidas a producir una cartografía social y cultural y a reemplazar las tramas de las sociedades nativas, al mismo tiempo que ofrece los sistemas de referencia en donde la subjetividad subalterna acontece, se despliega y disemina<sup>13</sup>. En ese escenario la producción de la subjetividad nunca alcanza el nivel extremo de la *borradura* sino que permanece como resto que permite la circulación de la que hacíamos referencia. Se trata de un problema analítico, político e histórico que aparece porque en el inmediato horizonte está el *otro* y los modos de producirlo, al mismo tiempo que se hacen presentes las formas de subversión que éste pone en acto. En ese marco, Fanon describe las ligazones profundas que encierran la existencia de un hombre, el negro en *Piel negra, máscaras blancas* y el colonizado como figura *tout court*, central en *Los condenados de la tierra*, a un universo de significaciones que lo entrapan y lo “fijan” como un objeto. Nos referimos a una situación de *double-bind*, esto es, de doble relación entre la pretendida fijeza y sus ardides y la subversión subalterna de los signos del colonizador, que es necesario desentrañar desenmascarando los mecanismos de la alienación.

El esfuerzo fanoniano se concentra en explorar la manera de salir de tal situación la cual produce un dilema en el colonizado, ya que los esfuerzos por responder a las demandas por el parecido, por la semejanza que el colonialismo y sus modos discursivos ponen en juego, siempre tienen una respuesta que falla o vuelve fallido al mismo sujeto que la intenta. No importa la naturaleza del esfuerzo, lo que se afirma es el error de la respuesta y el sujeto que la profiere. En la circulación de la *borradura* está en juego también la circulación de la demanda por el parecido que opera en el círculo vicioso del que Fanon hace referencia en la introducción de *Piel negra, máscaras blancas*: “*La inquietud de poner fin a un círculo vicioso es la sola guía de nuestros esfuerzos. Es un hecho: unos Blancos se creen superiores a los*

---

<sup>13</sup> Valentin Y. Mudimbe señala en *The Invention of Africa. (Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988), que el colonialismo se despliega con una triple lógica. Por un lado, poniendo en juego la apropiación del territorio, su definición; en segundo lugar, produciendo la inclusión de la economía local en una economía global y, por último, propiciando la reforma de la mente nativa (1). Cada una de estas operaciones está en juego en las tramas a las que hacemos referencia.

*Negros. Otro hecho: unos Negros quieren demostrar a los Blancos cueste lo que cueste, la riqueza de su pensamiento, la igual potencia de su espíritu*<sup>14</sup>.

Así, la alienación conduce a una imposibilidad que es la de poder confrontar el dilema que atrapa al sujeto y sus respuestas en un acto siempre fallido y pospone su resolución, al mismo tiempo que limita las opciones disponibles a prácticamente cero.

A comienzos del capítulo V de *Piel negra...* traducido como “La experiencia vivida del negro”, Fanon afirma sin rodeos lo siguiente: “*Hay sin duda el momento del “ser para otro”, del que habla Hegel, pero en una sociedad colonizada y civilizada toda ontología es irrealizable*”<sup>15</sup>. Y más adelante concluye, “*el negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del blanco*”<sup>16</sup>. En ambas citas una misma cuestión resalta de manera decisiva: el sujeto colonizado está ab-suelto respecto del otro/Mismo y en consecuencia extraditado de una existencia propiamente humana –que se realizaría *mediando* el reconocimiento y la confirmación de la mirada del otro. No hay posibilidad que se lleve a cabo ningún encuentro con el otro sino en la forma de una relación social ausente, la cual, por otra parte, no se consume porque no encuentra precisamente la figura para que tal cosa acontezca. En ese sentido, los sujetos a los que Fanon refiere “no son para otros” en los términos privilegiados de la libertad y del Ser, por el contrario son sujetos en una relación de subordinación en la que la alienación juega el papel central<sup>17</sup>.

Contemporáneo a las elaboraciones de la fenomenología, de la hermenéutica heideggeriana y del existencialismo sartreano, desoculta los límites de esas perspectivas críticas de la tradición europea pero inmanentes a ésta a partir de la experiencia brutal del cuerpo racializado y desde la imposibilidad de articular un espacio de enunciación diferente. A propósito, señala que el negro, en la metrópolis, tiene dificultades para elaborar su esquema corporal sin que el otro, el blanco, lo aprisione implacablemente en los bordes de un esquema histórico-racial: “*Yo era responsable por igual de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis antepasados. Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva, descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos, y me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: «¡Al rico plátano!»*”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Fanon, F.: *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 90.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>17</sup> Cf. De Oto, A.: *Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México, Colegio de México, 2003, p. 105.

<sup>18</sup> Fanon, *Op. Cit.*, p. 93.

En tal espacialidad, en el interior de ese plexo de significatividad que es el espacio colonial (que migra junto con el colonizado), el negro se descubre como un objeto incluso para sí mismo. Atrapado en una *id-entidad* consumada desde la empresa colonizadora, es la excepción al *Dasein* por cuanto se revela incapaz de comprender el Ser desde su propia facticidad puesto que el negro *no es*; el negro *es* un desaparecido. Lo interesante de esta “indigestión” ontológica es esa situación de ambivalencia entre el ser y el no ser de la que no sale sino pagando el precio de la historia. Porque de todo esto algo queda claro: el sujeto alienado de Fanon es uno que parece haber renunciado a producir una autocomprensión de la situación de inferiorización en la que se encuentra. Y la respuesta no puede ocurrir por medio de las identificaciones propuestas por el mundo blanco, o mejor, por las demandas por el parecido que provienen del discurso civilizatorio y racial. Sólo puede provenir de un ritmo de la historia encontrado en los pliegues de todos esos ocultamientos crecientes, en los pactos cotidianos con la diferencia y con la totalidad compleja que supone enunciar la palabra “Hombre”, cuando de lo que se trata es de desagregarla de manera tal que ya no represente el universo compacto de la narrativa racializada de la sociedad colonial y sus taras, sino una trama diferencial, abierta, arrojada.

Asumir esa situación, es decir, asumir la negación en la que se trama el sujeto colonial por medio de y en los recursos fetichizantes, es la invitación urgente de *Piel negra, máscaras blancas*. El llamado es a reinterrogar la alienación provocada en ese sujeto, a comprender y seguidamente a liberarse de la metafísica que le ha sido tallada en la piel –especie de palimpsesto que abriga la genealogía y la arqueología de las violencias coloniales y sus supuestos epistémicos. Y la invención fanoniana ocurre precisamente allí. La piel, en esa instancia, deja de ser la marca donde la densidad de los discursos civilizatorios encuentra su expansión y su límite formal para significar dos cosas centrales: por un lado, el carácter racializado de la relación colonial, racializada en su núcleo más íntimo, es decir, en el lugar mismo en que articula la vida misma, donde se escribe y describe lo Mismo y lo Otro de la vida social política y cultural; por otro, el descentramiento como inicio de una historia que no tiene relato disponible pero debe encontrarlo en el esfuerzo por pensar por fuera de las metafísicas y, en el extremo, por fuera de toda ontología<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Homi Bhabha ha señalado de qué se trata este proceso de des-alienación con notable perspicacia lacaniana al decir que se trata también de deconstruir los procesos identificatorios desde los cuales se provoca esa alienación y que consisten, desde la perspectiva de este último, en adherir un hombre a una imagen que se tiene de él; Cf. Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002. En palabras de Fanon, en “aprisionarlo, haciendo de él la víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del cual él no es responsable”; Fanon, Op. Cit, p. 28.

Para Fanon dos metafísicas constituyen la relacionalidad colonial, la blanca y la negra<sup>20</sup>. Esta punzante observación parece apuntar al entramado conceptual en que la tradición europea se concibe a sí misma como heredera del Ser, reservando, de modo deficitario, en el orden de la falla ontológica, un vacío (un no ser del Otro) que vuelve plena y comprensible la totalidad. En ese esquema el otro siempre es fallido, una suerte de sombra del Ser, su fantasma nunca incorporado. Así, algo queda claro: Ser y No Ser en un contrapunto irreductible a la tradición del pensamiento etnocéntrico. De un lado, la comprensión, el sentido, la historia, la idea: el humanismo blanco; del otro, el sujeto colonial presa del realismo más acérrimo y burdo, reducido a un dato empírico infranqueable más allá de la carne, de su piel. Dos metafísicas y una misma zona de sinsentido. La escritura de Fanon, que se erige precisamente como respuesta a esa zona de sinsentido en que la sociedad colonial ha convertido la experiencia social y la vida misma, da cuenta con notable agudeza de estos procesos al remarcar el carácter repetitivo, nauseoso de la temporalidad colonial, la cual se repite a sí misma constantemente en los ritmos de la mercancías, de las tensiones musculares, de las palmeras<sup>21</sup>. Se podría decir, asumiendo el lenguaje del que nos valemos, que el Ser no está arrojado al mundo en la sociedad colonial, se bambolea, se mece en un sueño ontológico que no es, al final, sino una zona de profunda opacidad investida de la asimetría colonial, del poder de representar de unos sobre otros, del poder de la identificación impuesta, de la repetición demoníaca.

En otro lugar hemos señalado que la epidermis en el contexto de *Piel negra, máscaras blancas* es clave en tanto “la piel negra actúa como sensor de la experiencia histórica y social que se despliega en su presencia”<sup>22</sup>. Y ello sucede porque, en palabras de Fanon, el sujeto colonial está *sobredeterminado* desde el exterior<sup>23</sup>. En este sentido, el negro se encuentra atado a un presente que debe restablecer, resignificar en vistas a construir su propia historicidad en el orden de lo político y de la emancipación respecto de las estructuras que lo atan a un pasado mítico, “negro”, y sin porvenir. La urgencia de la desalienación reside allí,

---

<sup>20</sup> Cf. Fanon, Op. Cit., p. 8.

<sup>21</sup> Leamos a Fanon en *Los condenados de la tierra*: “En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legitimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual. El colono hace la historia. Su vida es una epopeya, una odisea. Es el comienzo absoluto: “Esta tierra, nosotros la hemos hecho”. Es la causa permanente: “Si nos vamos, todo está perdido, esta tierra volverá a la Edad Media”. Frente a él, seres embotados, roídos desde dentro por las fiebres y las costumbres ancestrales, constituyen un marco casi mineral del dinamismo innovador del mercantilismo colonial”; Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 24.

<sup>22</sup> De Oto, A.: “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política” en Mignolo, W. et al. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 25.

en rebasar el presente desde la construcción de un espacio de enunciación diferente, desracializado o *desesencializado* que recupere la experiencia vivida del negro incluyendo las trampas impuestas por una civilización que, como sanciona Césaire, ya no puede ocultar la decadencia de sus narrativas. Pero estar sobredeterminado también significa que el colonizado no puede pensarse por fuera de la historia que lo ha constituido como tal.

No obstante, hay algo enigmático y perturbador en el optimismo fanoniano liberador. En los confines de esa historia el hombre negro (y por extensión el colonizado) *no sabe* quién (ni si) *es*. Porque una cosa es que de la crítica profunda a una ontologización de la diferencia colonial emerjan los datos de su constitución con respecto a quienes son sus víctimas: la angustia de la falla, del incumplimiento frente a los deberes del Ser; y otra, muy diferente de esta desobediencia ontológica que tiene un carácter más disruptivo de la subjetividad, es si luego de semejante proceso de demolición del sujeto, proceso necrótico como pocos, hay posibilidad alguna para cualquier tipo de subjetividad en una línea emancipatoria. Fanon afirma esta fe en una profunda dimensión situacional, la que lo informa que no hay otra posibilidad sino intentarlo.

Por esa razón el recorrido es arduo. Su escritura desanda las tramas de la alienación con el objetivo de liberar al hombre de color de sí mismo<sup>24</sup>. Liberarlo del artificio de la blancura inscripta en la alteridad en tanto los sujetos coloniales están alienados en virtud de un supuesto de identidad –racial en este caso- que se sostiene en una doble creencia: la existencia de razas, por una parte, y en la naturalización de una jerarquía que autoriza el dominio de unas sobre otras, por la otra. Liberarlo de los deberes del Ser. Para ello será crucial que la tarea no sea de demolición sino, de desmonte. Allí donde el hombre negro es la encarnación de la traición civilizatoria, del Hombre, allí debe enfrentar su verdad, construirla<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cf. Fanon, F.: *Piel negra...* Ed. Cit., p. 95.

<sup>24</sup> Cf. Fanon, Op. Cit., p. 8.

<sup>25</sup> Lewis Gordon analiza esta dinámica de lo que en el texto llamamos “traición civilizatoria” por parte del colonizado a partir del trabajo de Dubois, W. E. B.: *The souls of Black Folk*, Nueva York, Penguin, 1989 y de *Piel negra...*, Ed. Cit. de Fanon. La idea de Gordon es la siguiente: hay una dinámica entre el Fanon metatextual, el analítico, y el intratextual, ingenuo, donde se revela la operación de crítica. La idea es que el Fanon intratextual falla en ver que la operación colonizadora es la que produce el vaciamiento de la subjetividad subalterna, que ella se ve encerrada ante la imposibilidad de que su forma de actuar no sea sino siempre entendida como un error constitucional, inherente, etc. El Fanon metatextual muestra esta dimensión del discurso colonial. Lo interesante del asunto es que Gordon presenta esta operación del discurso colonial, como una Teodicea. En ella, los actos de dios no pueden ser cuestionados, porque son perfectos, entonces, como consecuencia, lo que falla son aquellos que tratan de interpretar los actos de dios. De ese modo, nunca puede el negro, o el colonizado, alcanzar lo que “se le ofrece” y es en sí mismo un vicio corporal que deviene moral porque no hay perfeccionamiento que lo asimile a lo civilizatorio. Si falla, es por su culpa, no por el colonialismo. No obstante, lo perverso del caso es que dicha culpa no es por la acción, si se quiere, por la falta de aplicación de un sujeto a la perversa pedagogía colonial, sino por la condición epidérmica, por la piel, que

Fanon pone en evidencia que la racialización opera como una maquinaria cosificante, que se constituye no sólo a través de los artificios del poder militar y burocrático sino a partir de la circulación de los discursos –que hacen estallar el tímpano. Ahora bien, es necesario remarcar que esos discursos que socavan los órdenes simbólicos de las sociedades sometidas y que imponen nuevas formas de reproducción de las condiciones sociales, políticas, económicas, es decir, nuevas condiciones de existencia, no son exclusivamente del orden de la representación (del saber) que el colono tiene sobre el colonizado. Si lo concreto, en cualquiera de los significados que asociamos a esta palabra en nuestras comunidades de hablantes, indica un pasaje por los sentidos y lo táctil, la escritura de Fanon hace estremecer con la evidencia de que la alienación opera dificultando el andar, en el sentido más superficial del término, del sujeto colonizado. La alienación traba el cuerpo. El poder colonial es una empresa sumamente compleja en el control de la subjetividad, en tanto, produce, utilizando una expresión foucaultiana, una analítica del cuerpo, una microfísica del cuerpo racializado que es fundamental comprender para desactivar. En este sentido, escribimos en otro lugar, a propósito de esa encriptada sentencia de Fanon “*para el negro, no hay más que un destino: y es blanco*”, que la misma “*no juega un papel de final de utopía sino un profundo sarcasmo sobre las formas en que el deseo colonial se disemina*”<sup>26</sup>.

Se obtura así por parte del colonialismo el vínculo de la subjetividad colonizada con el ‘mundo’, un mundo que debiera articularse en/con el deseo de ‘lo propio’. A ello se antepone el impulso fundamental que mueve al colonizador: el de la *apropiación*, incluso, de ‘lo propio’ del otro. En ese contexto la metafísica (blanca) a la que se alude es un fenómeno de apropiación/substracción que descansa en el corazón de la política colonial: para unos, vida que *es*, para otros, vida que *no es* (vida que se vive en el extremo de la desaparición). Sobre los últimos, los *damnés*, los que tienen el estatuto de *los condenados* recae un régimen de apropiación, un destino disolvente, puesto que la permanencia en la Historia de los primeros implica la expulsión y el arrasamiento de la historicidad de los sujetos colonizados.

---

llevaría inscrita para la economía de este discurso una tara constitutiva (2009: 132). Gordon explora, como dijimos, este proceso en Dubois, quien da cuenta irónicamente en el texto citado arriba como funciona en el lenguaje ordinario este problema. Reproducimos la cita de Dubois: “Entre mí y el mundo está siempre en juego una pregunta no formulada: no formulada por algunos a través de sentimientos de delicadeza; por otras a través de la dificultad de enmarcarla firmemente. Todos sin embargo, se sacuden a su alrededor, Ellos se acercan a mí de un modo dubitativo, me miran curiosa o compasivamente, y entonces, en vez de decirlo directamente, ¿qué se siente ser un problema?, dicen conozco en mi pueblo a un hombre de color excelente...”; citado en Gordon, L.: “Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica” en Mignolo, W. et al. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 133.

<sup>26</sup> De Oto, Op. Cit., p. 30.

La pregunta que debería continuar a este tipo de afirmaciones es: ¿qué es lo que se obtura del vínculo entre la subjetividad colonizada y el mundo? Y la primera respuesta, en un sentido profundo y concreto debería ser: las posibilidades mismas de la política y de la historia, imaginadas como despliegue de fuerzas diferenciales que permanentemente anudan y desanudan los conflictos. Porque es cierto que, además del sarcasmo, el efecto directo de la frase fanoniana sobre el destino del hombre negro pone en circulación lo perturbador que resulta conducir cosas que de hecho no están disponibles de inmediato en la experiencia colonizada, para des-obturar la relación de la subjetividad. Y al sobrevenir este problema de dar lo que no se tiene, de funcionar con aquello que no está presente, se entra de lleno en la economía simbólica del deseo, de la historia y de la política<sup>27</sup>.

#### IV

Para finalizar cabe volver a destacar que la proeza de Lévinas radica en haber advertido en un gesto profundamente “herético” la complicidad entre la ontología y la violencia, esto es: el poder de apropiación en el que se traman las categorías y el discurso de la filosofía occidental y la indiferencia constitutiva ante el sufrimiento y la destrucción del Otro. No obstante, la experiencia del antisemitismo no deja de ser un fenómeno histórico interior a los conflictos de la Europa occidental. Como advierte Aimé Césaire, si el nazismo perturbó al humanismo europeo ello se debió, entre otros horrores, al escándalo que provocó el haber volcado la violencia colonial en los confines del propio continente. Y en esa dirección se despliega y vuelve evidente el trabajo de la colonialidad que asola la experiencia moderna. Experiencia en la cual las lógicas históricas de producción de poder, de semejanza y diferencia adquieren la densidad suficiente como para organizar relatos, estabilizar atributos culturales en la forma del estereotipo, disponer cuerpos en una economía de los recursos y convertirlos en objetos

---

<sup>27</sup> Se podría tomar aquí directamente alguna de las ideas que circulan por el texto de Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, en especial aquella que refiere al problema de lo que aporta el *demos* para la constitución de la *polis clásica*. Lo que se encuentra, entre otras muchas posibilidades, es que lo que aporta el *demos* es precisamente aquello que no posee, la igualdad. La introducción de la igualdad como problema en la política es la razón de ser de la misma en más de un argumento pero también la razón principal del conflicto y del desacuerdo como lo llamaría Rancière. Esta idea, la de aportar algo que no se posee es posible de ser expresada y pensada cuando en las experiencias sociales se despliega una posibilidad de discusión del poder por parte de aquellos que no lo ejercen ni detentan. Es decir, tanto la aristocracia (una dimensión de prestigio) como la oligarquía (una dimensión fáctica del poder económico) coinciden en limitar la experiencia de la polis a un bien resguardado asunto. El título del *demos*, como dice Rancière, es claramente complejo y ciertamente inquietante porque es algo no poseído, en los términos que la posesión define las riquezas y el prestigio social, sino en forma contingente y siempre acechado por fuerzas opuestas. No obstante, su introducción, lo que tiene para aportar, es precisamente lo que pone en juego el problema de la historicidad y la idea del *don* sobre la cual no haremos referencia aquí porque es parte de un texto todavía en preparación.

inertes, donde se demuelen los rastros de la subjetividad. En ese trágico entramado podríamos decir que tanto la filosofía de Lévinas como la de Fanon retornan al cuerpo, lo instituyen. En el caso de Lévinas el rostro organiza, en el sentido literal de la palabra, da órganos, a los cuerpos que se disponen en el encuentro. En el caso de Fanon es la piel (el órgano más extenso) la que funciona como dimensión ineludible del cuerpo y del pensamiento para la des-alienación. Sin embargo, el momento que constituye la radical originalidad en Fanon con respecto al cuerpo y sus avatares es aquél donde reconoce que no es posible responder a las ontologías del blanco con otras ontologías, porque ellas son el resultado de una historia que siempre es ajena. Tampoco, y en esto el pensamiento fanoniano es desgarradoramente descriptivo, hay ética del encuentro que transforme la relación colonial. Como resultado queda pues la aparición de la historia compleja, ambivalente y trágica, en más de un sentido, del sujeto colonial que se mueve trabajosamente en los pliegues de los espacios contingentes de la acción política.

La reflexión sobre el colonialismo demanda estar atentos al hecho de que frente a la supresión y al socavamiento del sujeto colonial no alcanza con anteponer la ética a la ontología. Y si bien no hay una fórmula única para enfrentar dicho proceso, sí hay una dimensión que no puede estar ausente: la re-politización de las condiciones históricas en que se ha producido la subjetividad colonial y su crítica.

Por consiguiente, la invitación a releer los textos de un pensador tan agudo en sus diagnósticos como lo sigue siendo Frantz Fanon, consiste en la búsqueda de una comprensión más profunda de los mecanismos que sobredeterminan y alienan a la subjetividad colonial, en tanto *aparecer* que ni siquiera tiene la textura de un espectro en el interior de ciertas tradiciones del pensamiento etnocéntrico. De lo que se trata es de asumir la tarea de construir un espacio de enunciación que comprenda nuestras experiencias y nuestros discursos como sujetos subalternizados. En este sentido, las travesías de los sujetos constituidos en las tramas del trabajo diferencial de la descolonización recién comienzan.



**Bibliografía**

- Abensour, M. “El mal elemental” en Lévinas, E.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.
- De Oto, A. *Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México, Colegio de México, 2003.
- “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política” en Mignolo, W. et al.: *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.
- Fanon, F. *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 1965. [*Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973].
- Les damnés de terre*, Francois Maspero, Paris, 1961. [*Los condenados de la tierra*, FCE, Buenos Aires, 2001]
- Gordon, L. “Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica”, en Mignolo, W. et al.: *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.
- Lévinas, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, 1934. [*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, Buenos Aires, 2001]
- «De l’évasion» en *Recherches philosophiques V (1935-1936)*. [*De la evasión*, Arena, Madrid, 1999].
- «Le temps et l’autre» en Jean Wahl et al.: *Le Croix, le monde, l’existence, Cahiers du Collège du philosophique*, Paris, 1947. [*El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993].
- Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972. [*Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, Madrid, 1974].
- Entre nous. Essais pour le penser-a-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991. [*Entre nosotros. Ensayos para pensar en Otro*, Pre-textos, Valencia, 2001].
- Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Kluwer academic, Paris, 1978. [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003].
- Maldonado-Torres, N. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- Mauer, M. “Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 40, Universidad Nacional de La Plata, 2009.
- Mudimbe, V. Y. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Quintana, M. M. “Entre nosotros: la radicalización de la alteridad en Lévinas. Nuevos apuntes para el hambre del cíclope”, en *A parte rei. Revista de Filosofía*, N° 47, 2006 <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.