



REVISTA DE FILOSOFÍA

...LUIS OQUENDO: Lectura intertextual de la Analítica en la Crítica de la razón práctica ... GABRIEL TORRES, CRISTIAN PEDRAZA, LINO MORÁN Y DOUGLAS GUDIÑO: Ludovico Silva: ideología y educación ... GUILLERMO ARIEL D'ATRI: Kant y el cuerpo propio como condición de posibilidad de toda experiencia estética sublime ... JOSÉ MANUEL LÓPEZ: Schopenhauer, Wagner y Nietzsche: aproximaciones filosóficas y musicales ... JUAN HORACIO DE FREITAS: Espiritualidad y tecnificación de sí en Nietzsche. Una lectura foucaultiana del Ecce homo ... SILVIO MOTA PINTO: La interpretación de una práctica y el fundamento de la moral ... CARLOS AGUIRRE AGUIRRE: Contrapuntos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro ... INGRID SILVA ARROYO: Libertad y oportunidad. Consideraciones sobre justicia distributiva en Amartya Sen y Philippe Van Parijs. ... ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: Una reflexión sobre la educación desde una perspectiva ético - filosófica: profesión vs. vocación ... CHRISTIAN PAÚL NARANJO NAVAS: The Post Truth and God ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 94
2020 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 94, 2020-1, pp.156-175

Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro

Colonial Counterpoints: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre and the Existential and Colonial Problem of the Other

Carlos Aguirre Aguirre

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina
Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan - Argentina*

Resumen

El artículo analiza los vínculos teóricos entre Frantz Fanon y Jean-Paul Sartre. Para ello, se detiene en la particularidad de la lectura fanoniana sobre el cuerpo y la conciencia del *negro* colonizado, y su diálogo crítico con el planteo ontológico de Sartre de la relación entre el ser-para-sí y el ser-para-otro. Después se adentra en el examen de las nociones de trascendencia y libertad recurrentes en la escritura de ambos pensadores. En todo el escrito se intenta un diálogo que advierte distancias y cercanías entre Fanon y Sartre sobre el problema existencialista y colonial del Otro.

Palabras clave: conciencia; cuerpo; trascendencia; Otro; colonialismo

Abstract

This article analyzes the theoretical connection between Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre. To achieve these ends, it explores the particularity of Fanon's approach of the body and consciousness of the colonized *black* people/*negro*, and its critical discussion of Sartre's ontological perspective on the relationship between the being-in-itself and the being-for-others. It then explores the notions of transcendence and freedom that are frequent in the writings of both thinkers. Throughout the writing, a dialogue is attempted to point out the differences and similarities between Fanon and Sartre on the existential and colonial problem of the Other.

Keywords: consciousness; body; transcendence; Other; colonialism

El *negro* respetuoso

En 1947, a cuatro años de publicar su célebre tratado ontológico *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre escribe la obra de teatro *La mujerzuela respetuosa*. Ambientada en el Sur de Estados Unidos, dicha pieza narra las diversas situaciones vividas por Lizzie, una prostituta que ha sido testigo de un crimen protagonizado arriba de un tren por Thomas, miembro distinguido de una comunidad blanca. En la mentada pieza, Lizzie es presionada por distintos habitantes de la ciudad, principalmente por un juez y por Fred, para culpar del crimen a un *negro* que se escapó después del asesinato. Como es posible advertir en diversos pasajes de *La mujerzuela respetuosa*, al *negro* nadie le importa, sólo a Lizzie quien en todo momento duda de declarar en su contra. En uno de los diálogos le dice Lizzie a Fred:

Los dos negros estaban tranquilos y hablaban entre sí; ni siquiera me miraron. Después subieron cuatro blancos; y dos de ellos me acosaron. Acababan de ganar un partido de rugby, estaban borrachos. Dijeron que había olor a negro y quisieron echar a los negros por la portezuela. Los otros se defendieron como pudieron; por fin un blanco recibió un puñetazo en el ojo; entonces sacó el revólver y disparó. Eso es todo. El otro negro saltó del tren al llegar a la estación¹.

La presión que ejercen los *blancos* para que Lizzie declare en contra del *negro* seguramente tiene que ver con el racismo estructural de la nación estadounidense; con eso que James Baldwin define como una individualidad que se extrae “de la montaña de la supremacía blanca” y que golpea el “breve pasaje [de los *negros*] por

1 SARTRE, Jean-Paul, *La mujerzuela respetuosa, A puerta cerrada*, Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires, 2001, P. 38.

este planeta”². No haríamos justicia a Sartre si omitiéramos que su pieza teatral tiene cierta legitimidad por criticar el racismo de la civilidad norteamericana debido a que se detiene en una experiencia siempre asediada por la existencia y la mirada de un Otro. *La mujerzuela respetuosa*, por ende, tiene un claro antecedente filosófico visto en profundidad dentro de *El ser y la nada*, principalmente en la dramática relación entre un ser-para-sí y un ser-para-otro. Tal vínculo para Sartre se da en el plano de dos conciencias que se autoexcluyen, donde una de ellas, la del ser-para-otro no sólo aparece como dueña de la significación de los objetos y la existencia, sino también aliena la conciencia inherentemente libre del ser-para-sí. “[E]sa alienación de mí que es el *ser-mirado* implica la alienación del mundo que yo organizo ... yo no capto este mismo trascender, capto simplemente la muerte de mi posibilidad”³.

Dicho esto, la noción sartreana del ser-para-otro se revela como una reflexión sobre el desamparo del sujeto en el mundo que perfectamente se puede hacer extensible a la situación del cuerpo *negro*. Asimismo, *La mujerzuela respetuosa* cristaliza el dilema de ese cuerpo en una contingencia donde la unidad es un privilegio para quienes no existen en el plano de la oscuridad epidérmica. La existencia del cuerpo *negro* se encuentra, por el contrario, en el orden de lo absurdo. Se siente protagonista de un asesinato que no ejecutó, le pide ayuda a una mujer que sabe que no lo ayudará y escapa de una sociedad que antes que naciera ya ha determinado su destino. Lo que prima en todo esto es un valor que se ha convertido perversamente en absoluto: el *blanco* es superior al *negro*.

LIZZIE: ¿Y, sin embargo, no has hecho nada?

EL NEGRO: No, señora.

LIZZIE: Pero, ¿qué tienen entonces para que uno siempre esté de su parte?

EL NEGRO: Son blancos.⁴

Se puede deducir que las respuestas, las dudas y la ingenuidad de la prostituta frente a la presión de los pobladores *blancos* y frente al miedo de un *negro* que brevemente aparece en escena rogándole que no lo culpe, decantan -como juicio social y filosófico de Sartre- en una filosofía de la existencia donde el acontecer del mundo es colindante con el dominio de una determinada mirada sobre un cuerpo que

2 BALDWIN, James, *La próxima vez fuego*, Sudamericana, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 29.

3 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, PP. 291-292.

4 SARTRE, Jean-Paul, *La mujerzuela respetuosa, A puerta cerrada*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 2001, P. 83.

se revela como “imperfecto” para ese mismo mundo. La filosofía existencialista de Sartre resulta significativa sobre este aspecto ya que, a pesar de que en ninguno de los tópicos de *El ser y la nada* se alude explícitamente al problema del racismo anti-negro, muestra cómo desde los extracorporal el cuerpo mirado se encuentra impedido para trazar una intersubjetiva con el Otro.

Para el caso de esto último, se puede afirmar, entonces, que la presencia del existencialismo sartreano en la escritura de un autor como Frantz Fanon no es un dato marginal. Sus referencias son ineludibles como así también el diálogo permanente con él, ambos erigidos bajo el signo de una inquietud colindante que no es otra que la del duelo hiriente entre un Otro que observa y aliena, y una subjetividad observada y alienada. Es decir, la dinámica relacional de las identidades –que en los textos de Sartre es leída como la lucha entre una conciencia que trasciende y una conciencia trascendida (*trascendencia trascendida*)- impacta, no sin recaudos, en Fanon. Dicho esto, nos preguntamos provisoriamente lo siguiente: ¿Cómo mirar lo opaco cuando se presenta como el núcleo central de una existencia histórica programada por los que aborrecen la opacidad? y ¿cómo la conciencia de una (no)existencia pre-figurada puede ser libre en un mundo cubierto por el “velo de color”?

Antes de responder tales interrogantes es necesario apuntar que en los últimos años el alcance de la escritura de Fanon ha sido el de constituir un itinerario epistemológico-crítico idóneo para problematizar los aciagos sucesos y las diversas tramas del colonialismo moderno. La aparente imposibilidad de trascender una Historia consolidada en la subordinación y la sobredeterminación externa de los sujetos y sus cuerpos, como la atmosfera sin sentido del colonialismo que retorna en todo momento para recordar que el *negro* no es un Hombre, recorren el largo itinerario de una escritura que va desde un diagnóstico severo sobre los empastes de culturales y psicológicos del racismo hasta una crítica profunda de la arquitectura histórica existencial de la modernidad. Dichas cuestiones se patentizan principalmente cuando por diferentes vías consigue desmenuzar esa tendencia creciente e infame del colonialismo de utilizar al esquema maniqueo y racista de la identidad como un paradigma normal de entender y estar en el mundo. El resultado de esa distribución maniquea que se contrae sobre sus propios resultados es la de una conciencia desplazada y presionada para que sea lo que no *es*. “[H]ay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo.”⁵, dice Fanon al inicio de su trabajo *Piel negra, máscaras blancas*.

Si el mundo se ha llenado de imbéciles, como sugiere Fanon, vivir en él se ha vuelto un hecho absurdo, y si se rechaza todo salto o subterfugio de esa vida, es porque la única certeza clara es que la crueldad sin límites del racismo se ha

vuelto una norma. Lo que demanda el mundo es que hay que vivir y conformarse con la desesperanza de que nunca se dará el salto hacia el reino de la libertad. Fanon mismo protesta contra esto cuando nota como la vida que se le aparece al cuerpo del *negro* siempre es la vida de los Otros. No hay vida común ni mucho menos relación intersubjetiva posible. Lo que hay, bien muestra, es un desprecio por el *negro* por parte de una civilización entera.

“Me descubro yo, hombre, en un mundo en que las palabras se orlan de silencio, en un mundo donde el otro, interminablemente, se endurece”⁶. Pensado en los términos de Fanon, la existencia del hombre *negro* se revela sumamente dramática: su deseo de ser *blanco* sólo puede ser satisfecho por su fracaso de alcanzar la blancura. El pivote racista de la modernidad colonial –una modernidad que, recordemos, instala a la blancura como *positividad* cristalina del Ser y al *negro* como la *diferencia negativa*– potencia el drama de esa identidad siempre incompleta, siempre carente de algo que se le niega obtener. El cuerpo del *negro* carga con esa supuesta falta de “claridad” desde la cual, travestida como una diferencia ontológica visible, se le hace imposible escapar.

De esta forma, si hay un existencialismo que se puede inferir en la escritura de Fanon, es el de un cuerpo que intenta sortear los dictámenes racistas y desgarradores del colonialismo moderno. Pero también es el de un cuerpo que tropieza en todos los órdenes con la imposibilidad de *proyectarse*. Maniatado y escindido del mundo en que habita, ese cuerpo no ocupa el centro de la existencia, sino deviene como su parte menor, como su residuo. Determinado por aquello que se encuentra exterior a él, por momentos no tiene poder de negación ni tampoco contingencia frente a un mundo que se le aparece lleno de discordia. Si, como bien dice Homi Bhabha, “su evocación existencialista del ‘Yo [I]’ restaura la presencia de lo marginalizado”⁷, Fanon, de esta forma, no intenta trazar una lectura que busca estabilizar de manera trascendental la libertad humana, pues su diagnóstico del mundo colonial se encuentra en las antípodas de esto.

Su desafío no es otro que hacer un paso por la Historia y rechazar de lleno toda concepción metahistórica que hipostasia las condiciones específicas de la existencia del *negro*. Así, no se puede pensar una libertad trascendental pues ésta ha sido colonialmente administrada en las más diversas circunstancias. El existencialismo de Fanon, entonces, es sumamente particular, ya que allí donde Sartre ve a un “sujeto libre”, él advierte la presencia de un sujeto inmovilizado, muy lejos de ser libre y que por momentos es incapaz de trascender su situación abyecta. Lo que queda, en

6 *Ibid.* P. 188.

7 BHABHA, Homi, *El lugar en la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, P. 62.

cambio, es volver agónico al conjunto de las representaciones coloniales para desde ahí reconocer la urgencia política y moral de una trascendencia. En este punto, su diálogo y sus distancias con Sartre resultan ineludibles.

La conciencia es actividad de trascendencia

Bajo lo anterior, surgen otras preguntas: ¿De qué manera se cumple en Fanon el prurito existencialista de Sartre de un hombre que no tiene proyectos *a priori* y que busca siempre una síntesis integradora con el mundo en el que se encuentra arrojado? ¿Por qué Fanon al final de *Piel negra, máscaras blancas* insiste en señalar que tiene “[u]n solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones”⁸? Quizás para responder estas preguntas, debemos comenzar por atender que hay algo en Sartre que llama la atención de Fanon: un mundo que *aún no es* se le aparece al hombre como posibilidad de dejar atrás un viejo orden, de trascenderlo y de encaminarse hacia lo venidero. No es casual que en *Piel negra, máscaras blancas* esto encuentre sintonía cuando la “invención en la existencia”⁹ no aparece como algo que *es*, sino como aquello que se conquista a sí mismo en un *salto* sobre una situación concreta, que en todos los casos es la existencia histórica del racismo y sus representaciones.

Sin embargo, el existencialismo presentado por Fanon tiene la particularidad de escapar de todo solipsismo trascendental puesto que la libertad, aquella que para el Sartre constituye el núcleo fundamental de la existencia humana o de su concepto ontológico llamado ser-para-sí, resulta no sólo amenazada, sino, más aún, destruida en un mundo donde el cuerpo del *negro* adviene, antes de su *arroyo*, como cosa. Herbert Marcuse muestra brevemente en su crítica de *El ser y la nada* de Sartre esta operación que perfectamente se puede hacer extensiva a Fanon. “Al final del camino se invierte la situación de origen: la realización de la libertad humana no aparece en la ‘res cogitans’, en el ‘para-sí’, sino en la ‘res extensa’, en el cuerpo como cosa”¹⁰. El filósofo alemán da cuenta de algo no menor y que resulta sugestivo para pensar las limitaciones del existencialismo de Sartre y las particularidades del de Fanon. En Sartre el movimiento siempre retrocede hacia una ontología que prescinde, finalmente, los factores históricos que constituyen la concreción empírica. Pero mientras estos aspectos parecen signar el componente teórico de una noción de la libertad donde el hombre es una constante auto-creación, es decir, donde la existencia humana no se diferencia de su ser-libre, para Fanon, en cambio, pensar la libertad de la conciencia

8 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 189.

9 *Ibid.* P. 189.

10 MARCUSE, Herbert, *Ética de la Revolución*, Taurus Ediciones, Madrid, 1969, P. 59.

resulta indisociable de una reflexión que se detenga en lo que ésta se ha convertido de hecho: “como ‘cosa’ en un mundo cosificado”¹¹.

Posiblemente para comenzar entender el problema de la conciencia en Fanon sea necesario detenernos brevemente en su vínculo intelectual con Sartre. A estas alturas no resulta algo desconocido que Fanon durante sus estudios de medicina en Lyon, Francia, toma contacto con el existencialismo sartreano. Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas* narra brevemente parte del vínculo personal entre Sartre y el martiniqués cuando apunta que “Fanon se abría y distendía cuando discutía con Sartre problemas de filosofía o sobre su propio caso”, para más adelante agregar cómo “[n]uestras conversaciones siempre fueron de extremo interés merced a su riqueza de información, su poder de evocación y la audacia de su pensamiento”¹².

Annie Cohen-Solal, por otro lado, en *Sartre, 1950-1980* hace un ligero hincapié no sólo en el interés filosófico de Fanon por Sartre –cercanía que toma un lugar preponderante durante la guerra de independencia argelina-, sino también; en cómo el francés veía en los trabajos del psiquiatra un argumento prolífico acerca de la importancia de la violencia anti-colonial en los procesos de liberación de las naciones del entonces llamado Tercer Mundo; inquietud que se cristalizará en su célebre prefacio a *Los condenados de la tierra* del mismo Fanon. “El prefacio de Sartre de *Les Damnés de la Terre* de Fanon quedará como uno de sus más furiosos textos tercermundistas. Hay frases, fórmulas, que aún sobreviven en ese lenguaje literario, en ese estilo tal elaborado que marcará en adelante las nuevas producciones sartrianas”¹³. El interés de Fanon por Sartre tendrá su derrotero principal, según Cohen-Solal, en 1948. En ese año, al conocimiento que ya tenía de *El ser y la nada*, se le suma, gracias a la llegada a Túnez de dos representantes de *Tiempos Modernos*, revista fundada en 1945 por Sartre, De Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, sus lecturas del prólogo titulado *Orfeo Negro* realizado por el filósofo francés en la *Antología de la nueva poesía negra y malgache de lengua francesa* organizada por el poeta senegalés Léopold Sédar Senghor, y de *Reflexiones sobre la cuestión judía* de 1944, también escrito por Sartre.

Ahora bien, más allá de las disquisiciones y las periodizaciones históricas sobre el vínculo y las distancias entre Fanon y Sartre, lo que nos interesa en este escrito es advertir cómo hay una zona dentro de la relación del martiniqués con el existencialismo sartreano que se traza fundamentalmente a partir de una demanda por reflexionar la existencia y la conciencia dentro el mundo colonial, particularmente en la situación histórico-cultural del *negro* antillano.

11 *Ibidem*.

12 DE BEAUVOIR, Simone, *La fuerza de las cosas*, Debolsillo, Buenos Aires, 2016, P. 679.

13 COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre, 1905-1980*, Emecé Editores, Buenos Aires, P. 571.

Podemos decir que *Piel negra, máscaras blancas* comienza enunciando un movimiento donde la existencia colonial si bien remite a la idea de un terreno en el que la conciencia no acontece en el plano de lo absoluto ni en el del Espíritu, sino en un mundo donde el Otro aparece como el dueño de la Historia, insiste en señalar la posibilidad que tiene esa misma conciencia de trascender un modelo de lo existente acuñado en la incomprensión y la desidia. Una conciencia que parece revivificarse aún en un escenario signado por no ofrecer otra salida para el *negro* que imaginarse y entenderse como hombre *negro*.

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la **conciencia** es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y la comprensión. El hombre es un Sí vibrante de armonías cósmicas. [destacado nuestro]¹⁴.

Este movimiento es paradójico. Paradójico porque Fanon, entendiendo cómo la Historia ha erosionado toda posibilidad de que el colonizado *negro* trascienda los límites culturales, simbólicos y lingüísticos más cercanos, insiste en afirmar el poder de trascendencia de la conciencia; cuestión posible de rastrear en la idea de Sartre de un ser-para-sí librado de toda esencia e imposibilitado de conquistar una identidad fija y cerrada. El asunto acá se complica aún más ya que, como bien apunta Alejandro De Oto, en *Piel negra, máscaras blancas* “no hay espacio para la trascendencia porque lo que propone mostrar [Fanon] es la naturaleza de la alienación”¹⁵.

El vacío que genera el diagnóstico existencial de Fanon, por lo mismo, resulta feroz: por un lado, la existencia del colonizado *negro* siempre tramita la idea de una Historia que no ofrece razones para una vida por fuera del contexto de una alienación constante y cerrada sobre sí misma. Es decir, que no ofrece posibilidades, por lo menos en lo inmediato, de desdibujar lo Histórico desde una negatividad resistente y a partir de cual el ser humano se experimenta a sí mismo para operar sobre el mundo. Resulta bastante claro que es una Historia que se constituye en la producción de una sub-humanidad que despliega el capital regenerativo de la modernidad colonial. En el marco de esto, el sujeto fanoniano es aquel que no puede consumir una conciencia con sus propias negaciones ya que depende de otra existencia, de otra vida y de otra conciencia que en todo tiempo le reclama tejer un vínculo racial perverso que se muestra como perpetuo. Así expresado, resulta elocuente cuando Fanon sentencia que

14 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 42.

15 DE OTO, Alejandro, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, El Colegio de México, México, P. 42.

“para el negro no hay más que un destino. Y es blanco”¹⁶. Cuando el cuerpo del *negro* ingresa al mundo intentando trazar aquella intersubjetividad de la carne de la que habla Maurice Merleau-Ponty, se encuentra con una “falla” existencial desde la que se le hace difícil escapar en lo inmediato.

Por otro lado, la conciencia en Fanon asimismo se muestra implicada en una actitud interrogante -en una negación- la cual penetra no sólo la existencia total del hombre, sino también en sus posibles proyecciones, donde éste, por lo mismo, se vuelve plenamente responsable del amor y la comprensión. Dicho así, consiste en una conciencia encarnada en la existencia que tiene el poder de negar las verdades que han constituido al hombre y de hacerle saber a el mismo que la duda escéptica instalada en el mundo no es otra cosa que el núcleo de un círculo vicioso en el que la relación hostil *negro-blanco* se muestra como inmutable. El proyecto fundamental de Fanon, como se ve acá, es el de destruir la hostilidad de tal vínculo desde una conciencia negativa, interrogativa, que se encuentra en situación y desde la que, al parecer, surge silenciosamente un estar en el mundo. Detrás de estos dos movimientos de la conciencia que se pueden deducir desde *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon se produce un fenómeno bastante inquietante.

Recordemos que Sartre, preocupado por elucidar las estructuras esenciales de la conciencia y la libertad en sus relaciones con el mundo, hace un necesario pasaje por una ontología desde la cual reflexiona una conciencia que amenaza esa región del Ser que encarna el mundo de lo objetivo (ser-en-sí). Francis Jeanson define esto como el sentido profundo de todo comportamiento humano: “una ontología de la libertad”¹⁷. Así, lo que nos interesa indagar acá es el papel que desempeña el existencialismo sartreano en el reclamo existencial de Fanon -fundamentalmente en su reflexión sobre la existencia colonial- el cual, como advertimos desde la lectura de Marcuse, es un existencialismo que no reduce las diferencias específicas y concretas de la experiencia humana a meras manifestaciones del Ser, sino que, por el contrario, las piensa en su densidad socio-histórica. Densidad desde la cual la pregunta por la existencia remite, necesariamente, a un cuerpo que se ha visto presionado a subastar su humanidad, o, en términos sartreanos, su poder de trascendencia.

Fanon entiende que la conciencia del *negro* se ve entrampada en relaciones de poder desde las que se le hace difícil ejercer sus motivaciones, pero, más aun, de poder trazar su ser-en-el-mundo. De ahí que toda explicación ontológica se vuelve inoperante y en el mundo colonial está condenada al fracaso si lo que se busca es el desarrollo de una reflexión sobre la existencia humana concreta. De esta forma, el

16 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 44.

17 JEANSON, Francis, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, P. 252.

Para-sí no funciona en su escritura como el principio rector de la existencia ya que la existencia misma en los marcos del racismo moderno opera como una trampa histórica y cultural de un mundo colonialmente administrado por un Otro. Precisamente es acá donde la idea ontológica de la libertad parece evaporarse cuando el cuerpo del *negro* nace como cosa. Fanon parece sintetizar esto cuando en *Piel negra, máscaras blancas* señala en un breve pie de página lo siguiente: “Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en que *El ser y la nada* describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario”¹⁸. Un movimiento de esa naturaleza no hace sino poner en evidencia que las preguntas sobre existencia se orientan en Fanon por una reflexión global del proceso del colonialismo que atraviesa a la modernidad.

En tal espacio, lo que abunda son relaciones culturales y sociales donde las figuras ontológicas brindadas por Sartre no definen el funcionamiento ni el proceso de la existencia misma. Y si por momentos aparecen en Fanon es sólo con el objeto de articularlas en el marco una contingencia que afecta profundamente su sentido de verdad. Se asoman para ser rápidamente situadas en un nuevo agenciamiento crítico desde el que sobresale, precisamente, un existencialismo propio y decididamente anti-colonial que pone en vilo las presunciones y las limitaciones originales de la filosofía sartreana. Así, la negación y la trascendencia de la conciencia se vuelve oscilante; oscilante en su lugar abyecto, oscilante al momento de pensar en los bordes de una existencia que aún no le ofrece garantías de nada. En esto, la singularidad de la conciencia fanoniana adopta el talante de la imposibilidad por venir. La imposibilidad refleja no otra cosa que un dejarse afectar por la Historia para que la trascendencia se vuelva posible y así interrumpa aquella historicidad donde el cuerpo del *negro* es desplazado hacia los sitiales de una exterioridad.

Fanon ve que la trascendencia remite a aquello que se opone a la alienación; entendida esta última como una dimensión central de la Historia colonial y de la sujeción de los cuerpos. Nos arriesgamos a señalar, entonces, que la trascendencia acá no funciona en el terreno de una subjetividad intrínseca e inherente de toda conciencia, sino en el plano de un proceso histórico y a la manera de una construcción constante que puede ser o no ejercida, que puede ser o no arrebatada, pero que, aun así, da cuenta finalmente de una práctica imposible de consagrar por fuera de una dimensión en la cual no estén involucrados los cuerpos y la materialidad de los mismos.

En lo que a ese cuerpo se refiere, si como exiliado de la Historia muestra la proliferación fáctica de un dominio donde, al decir de Fanon, el *blanco* no es sólo lo Otro,

18 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 130.

sino también el Amo hegeliano, entonces el problema de la actividad de trascendencia de la conciencia se presenta rápidamente como una arena de controversias o como el pliegue de un reclamo existencial que demanda ser desandado cuando el mismo autor también declara que “[m]i conciencia no está atravesada por fulgores esenciales”¹⁹. Lo primero que muestra esto es que la posición de Fanon con respecto al existencialismo sartreano es ambivalente. Y en el marco de esa ambivalencia se revelan otras dos cuestiones.

La primera es acerca de la relevancia que puede tener el dualismo ontológico sartreano del ser-en-sí / ser-para-sí dentro de su reflexión. En consecuencia, si insistimos en que es impracticable una trascendencia o un ejercicio de la libertad en los marcos de un cuerpo que dentro del decurso moderno colonial de la Historia no es reconocido por su apariencia y que resulta fijado por el talante racista del mundo, aquella dicotomía es necesaria pensarla exclusivamente en cómo a Fanon le puede resultar estratégicamente útil al momento de reflexionar las particularidades de la existencia colonial.

Con esto no queremos decir que el diagnóstico fanoniano no detecta las consecuencias de la extensión de las categorías ontológicas de Sartre en el escenario colonial, sino que, como parte de su lectura de la existencia, lo que aparece es precisamente la resignificación de las mismas en la medida que lo que caracteriza al colonialismo no es una actividad de trascendencia en relación a un supuesto Ser, sino una relación estrecha con el problema de la alienación y la fijación de los cuerpos. De ahí que el mismo Fanon dice que “[h]ay, en la *Weltanschauung* del pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica”²⁰.

El poder de trascendencia de la conciencia del ser-para-sí del que habla Sartre es entonces situado en una economía donde su cariz ontológico rápidamente se ve impactado por lo histórico, lo vivido y la experiencia. Lo que aparece en Fanon, por consiguiente, es una conciencia afectada por lo histórico y por el signo de una diferencia que es imposible pensarla desde alguna atadura ontológica, pues el colonialismo, en tanto maquinaria que escinde al cuerpo *negro* de toda relación afectiva con el mundo, da terreno a un racismo que, por una vía u otra, hipoteca toda explicación ontológica y hace pasar a las diferencias constituidas históricamente como ontologías.

La segunda cuestión, y que sin duda que se yuxtapone a la anterior, se relaciona con la conciencia de la negación. Pero una negación que todo momento se opone a la identidad. Es una negación que dice más bien del entero proceso expresivo de la existencia histórica, nunca como algo dado, siempre en movimiento y jamás

19 *Ibid.* P. 65.

20 *Ibid.* P. 111.

terminado. Es conocido cuando Fanon señala, en su polémica con *Orfeo negro* de Sartre, que “[l]a conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser”²¹. La trascendencia deja acá de inferir, en la clave sartreana, un acto puramente ontológico de libertad o un ejercicio donde el *negro* no tiene soberanía alguna, para convertirse en una marcha donde aquello que ha sido construido como diferencia en relación a un Otro abre la posibilidad de un principio de invención –de un *salto*- que se encamina contra lo unívoco y hacia lo venidero. El hombre, en este caso, se perfila en una imaginación sin reglas, pero tropezándose con los límites que impone el sentido teleológico de la Historia comanda por la modernidad. Se trata, en Fanon, de una apertura existencial donde el *negro* combate su propia imagen y la imagen que le ha impuesto el Otro.

Ahora bien, volviendo a nuestro tema de este apartado, la trascendencia en Fanon no significa *transcender* en el plano de una conciencia plena, absoluta y soberana ese ser mirado por Otro, sino *transcender* desde una conciencia alienada la racialización que hace de ese ser mirado por Otro un vínculo históricamente perverso y degradante y, en consecuencia, alienante. El cuerpo, no olvidemos, es un aparto sensible que, aunque confinado a en las distintas tramas raciales y epidérmicas del colonialismo, para Fanon, por un lado, puede interrogar y auto-interrogarse, y, por otra parte, es una conciencia que, en tanto alienada por un Otro, se constituye desde la exclusión. O sea, es fijada porque el cuerpo es fijado. El resultado de esto es aquello que magistralmente W. E. B. Du Bois define como “doble conciencia” (*double-consciousness*):

esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otro, de medir el alma propia de un mundo que contempla con divertido desprecio y lástima (...) dos almas, dos modos de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro, cuya tenaz resistencia es lo único que evita que sea despedazado²².

El valor de pensar ese doble movimiento de la conciencia, que tanto Fanon como Du Bois están advirtiendo en diferentes contextos, pero posiblemente con inquietudes que en algunos puntos son similares, radica en un intento por especificar la particularidad del cuerpo racializado y su *experiencia* al margen de lo limitadores binarios esencialistas. Por un lado, es la internalización de la superficie del cuerpo *blanco* -su piel- durante la conformación de la subjetividad del cuerpo *negro*, que es más que nada la internalización de la inferioridad vía la epidermización de la que habla la sociogenia de Fanon al principio de *Piel negra, máscaras blancas*, y, por

21 *Ibid.* P. 127.

22 DU BOIS, W. E. B, *Las almas del pueblo negro*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001, P. 7.

otro lado, el punto de vista propio del cuerpo *negro* que, aunque horadado por el movimiento precedente, tiene una dimensión abierta encaminada hacia lo venidero.

Suspendiendo todo juicio soberano y toda dictadura de lo absoluto, la trascendencia de la conciencia opera como una escisión que se da desde y en el corazón de la existencia colonial. No es una sustitución de lo nuevo por lo viejo, ni tampoco la ordalía que demanda toda conjugación de una filosofía de la historia, sino, muy por el contrario, es un esfuerzo existencial que se encamina hacia el éxodo de la alienación cuando de una vez por todas se admite que el racismo es opresivo y que no deja vivir a todo aquello que no se idealiza bajo la moderna lógica de razas superiores y razas inferiores. Fanon dice al final de *Piel negra, máscaras blancas*:

El *negro* no es. No más que el blanco.

Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. El hombre, al principio de su existencia, está siempre congestionado, ahogado en la contingencia.²³

Como bien apuntamos antes, si hay algo que para Fanon le resulta sugestivo de Sartre y de su existencialismo es la idea de una conciencia que, aunque explicada desde su distintivo ontológico con un ser-en-sí, se encarna en la actualidad y en una Nada que en el corazón del hombre habita como poder de negación e interrogación. Contrariando todo *dictum* metafísico, esa Nada se encuentra con un porvenir que, en el caso de Fanon, amenaza las sentencias históricas que obligan al hombre –ya sea el *negro* antillano o el colonizado argelino- a no descubrirse más allá de su propia condena. Si se enfoca esto en la clave de la *facticidad* de Sartre - definida por Jeanson como el carácter contingente del Para-sí²⁴- lo que se perfila en Fanon es, justamente, una conciencia negativa trazada desde una “dobleidad”, ruinoso, inacabado, siempre incoincidente consigo misma, discontinua, que incorpora como un pliegue más de su Nada la violencia contra las limitaciones y los confinamientos de la Historia, para que así el amor y la comprensión, como señala De Beauvoir, sean “conquistas que fundan esos fines que el mismo hombre se propone”²⁵. Por eso que Fanon apunta cómo el hombre “[d]esgarrado, disperso, confundido, condenado a disolverse una tras

23 *Ibid.* P. 190.

24 JEANSON, Francis, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, P. 183.

25 DE BEAUVOIR, Simone, *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Edhasa, Buenos Aires, 2009, P. 29.

otras las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente”²⁶.

Historizar el Para-otro (colonial)

Recordemos que la pregunta que moviliza en un primer momento a Fanon es la de “¿qué quiere el hombre?”; interrogación dirigida no hacia una respuesta inmediata, sino hacia otra pregunta que es mucho más específica que la anterior: “¿qué quiere el hombre negro?”²⁷). Esta última interrogación, incluso antes de ser enunciada ya se encamina hacia el problema del encuentro con el Otro. El encuentro cuerpo a cuerpo. Puede decirse que esto tiene una función reveladora que es transversal en toda la escritura de Fanon. Alerta, no está demás decir, un encuentro que siempre se topa con la amenaza apocalíptica que es la Historia. Que ningún encuentro no sea revestido de esta atmosfera no es menor ya que lo que intenta Fanon es volver comprensible tal situación, incluso cuando se le demande subsumirla en un sentido que se revela como único e inalterable.

La familiaridad con la que Fanon expone el encuentro con el Otro no implica su reductibilidad, sino que viene dada por el hecho de que provienen de una realidad que yace a las espaldas del hombre *blanco*, pero no a sus propias espaldas. Por eso exige una exposición y por eso el encuentro, tal y como es narrado por Fanon, se desenmarca del sentido tradicional que lo subsume bajo una lógica maniquea. En tanto testificación de su experiencia, el cuerpo se muestra en el mundo del presente, y también en los mundos y tiempos posibles en los que puede estar. Pero, pese a esto, Fanon parte de una premisa que será la génesis de su ambición constante de querer aniquilar ese mundo del presente: “Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre”²⁸. Lo cual quiere decir que en la exposición de la experiencia de ese encuentro se ha de exponer también su sombreado. La proximidad, entonces, es la del dolor corporal, lingüístico, psicológico, existencial e histórico de no verse hombre entre otros hombres, humano en una humanidad que le ha prometido su imposible autofundación.

El alcance de esto es el arranque obligado desde el que Fanon despliega una crítica donde subraya la trascendentalidad de la conciencia en contra de todo poder de trascendentalización pre-existente. La potencia de esto radica en el rechazo a la idea sartreana de una lucha entre dos libertades autofundadas y conducidas a una rivalidad indeleble que las vuelve hostiles, sin nunca dejar de defender la capacidad

26 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 42.

27 *Ibidem*.

28 *Ibid*. P. 45.

de la “doble conciencia” de aproximarse hacia lo que aún no es o de, como dice Sartre en *Lo imaginario*, proponer una tesis de irrealidad²⁹. En consecuencia, dentro de *Piel negra, máscaras blancas* el conflicto con Otro se vuelve fluctuante y mucho más complejo. Una cosa es la paralización de dos libertades pensadas a partir de una relación hostil entra conciencias; y la otra cosa es transferir esa hostilidad al repertorio existencial de una Historia donde una de esas libertades –la del *negro*- ha sido paralizada de antemano.

De esta forma, no es que con la aparición del Otro esa libertad se paraliza. La libertad de este último siempre fue restringida y, para ello, no fue necesaria la aparición del Otro *blanco*, sino una Historia sostenida por el *blanco* a partir de un sepultamiento de la libertad de todo lo que no se acoplara a su modelo de identidad. Su aparición sólo viene a confirmar esto último. Tal cuestión es la que conduce a Fanon a señalar que el *blanco* no es simplemente el Otro, es también el amo, y, en consecuencia, su libertad no se encuentra del todo detenida, aunque sí amenazada por la presencia del *negro*, por eso que necesita paralizarlo.

Empero, el ensamble de la aparición del Otro dentro de la explicación sartreana asume otro problema y que marca, a su vez, otro indicio dentro de la lectura Fanon: la mirada. Bajo esta explicación, la trágica modificación fundada por el Otro en la existencia del Para-sí no tiene lugar sólo por la simple presencia de la conciencia dominante. También sucede por la aparición de su mirada; una mirada que consigue convertir al Para-sí en *trascendencia trascendida*. Desde esto, se puede concluir brevemente que en Sartre la mirada del Otro interrumpe y obstruye toda posibilidad de devolverle esa mirada adversa. Por medio de la mirada efectivamente aparece el cuerpo de ambas conciencias. Siguiendo Sartre, la mirada, es lo que posibilita la intrusión del Otro en el mundo del dominado y lo que detona la puesta en entre dicho del reconocimiento del cuerpo de este último. Dentro del razonamiento de *El ser y la nada*, si el Otro como sujeto acecha al Para-sí, lo aliena. Si el Para-sí mira al Otro, lo aliena en su ser-objeto. En ambas posibilidades, la existencia humana es esclava de una libertad que no es la de ella o, por el contrario, es sujeto en su libertad y “reconocido” como hombre:

En este sentido podemos considerarnos “esclavos”, en tanto que nos aparecemos a otro. Pero esta esclavitud no es el resultado –histórico, y susceptible de superación- de una vida de la forma abstracta de la *conciencia*. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente de una libertad que no es la mía y que es la condición mida de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que viene a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo,

29 SARTRE, Jean-Paul, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, 2005, P. 252.

en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro³⁰.

Para Sartre, la libertad humana es imposible de ser reconciliada con una mirada que objetiva. Así, la dialéctica entre un ser-para-sí y un ser-para-otro se encuentra cruzada por una pugna entre hombres o entre dos existencias que se ven mutuamente como humanidades susceptibles de ser cosificadas y esclavizadas. “[E]sa relación que llamo ‘ser-visto-por-otro’, lejos de ser una de las relaciones significadas, entre otras, por la palabra *hombre*, representa un hecho irreductible que no podría deducirse ni de la presencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto”³¹.

Este, y no otro, es el sentido de una dialéctica sostenida conceptualizaciones de lo humano, de la libertad y la esclavitud posibles sólo de ser argumentadas en el plano ontológico y no en el orden de lo histórico. La dialéctica entre el Para-sí y el Otro se vuelve irresoluble no por una montura histórica donde la conciencia esclavizada es forzada a reconocer la mirada de un Otro que no reconoce su humanidad; sino porque aquel conflicto se consigna en el plano de una responsabilidad ontológica que suprime, se quiera o no, el envés histórico del mismo. Esto, en función de garantizar un vínculo “ser a ser” que busca sustentar categorizaciones incluso si la historia pretendiera neutralizarlas.

Ahora bien, ya hemos argumentado que el problema de las deudas ontológicas de Sartre no aparece como algo irresoluble para Fanon. Aún más, señalamos que sus categorizaciones son necesarias entenderlas en función de la utilidad que puedan tener las mismas dentro de del argumento fanoniano. De esta manera, cuando Fanon apunta “llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*.”³² es posible advertir una reformulación de esa dialéctica entre el Para-sí y el Otro que tiene lugar en *El ser y la nada*.

Aunque Fanon admite que en el marco de la dominación colonial acaece una lucha entre conciencias, donde una de ellas –la del *blanco*- petrifica a la otra –la del *negro*- por medio de la mirada, esta contienda no se da en el plano la relación “ser a ser” que dicta Sartre. Ocurre, por el contrario, en el orden de una jerarquía histórica y epidémica racial donde la conciencia del que mira tiene el estatuto de “humano”

30 SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, P. 295.

31 *Ibid.* P. 285.

32 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 115.

y la que es mirada no. Por esta razón, Fanon escribe: “[el blanco] [n]ecesita, frente a ese ‘diferente de él’ defenderse, es decir, caracterizar al Otro. El Otro será el soporte de sus preocupaciones y sus deseos.”³³. Desincorporar a la conciencia de las figuras ontológicas de Sartre no aparece como algo fácil pues, como vimos, su concepción de las relaciones humanas subsiste profundamente en la escritura fanoniana, más aún cuando esta última da cuenta de qué manera el *negro* se define por cómo el *blanco* lo interpreta y lo percibe.

En este punto, Fanon acuerda con *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre. Este último, al señalar que el antisemita sólo puede demostrar su superioridad sino es presentando al judío como inferior, consigue advertir no solamente la violencia que subyace en la mirada de una identidad con el poder de decidir quién es *diferente*, sino también el carácter relacional de toda identidad de una manera similar a como lo observa Fanon. Empero, el delimitamiento de la *diferencia* adquiere una dimensión distinta en una sociedad donde la piel es la que dictaminan el decurso de la temporalidad. “Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia”, señala Fanon³⁴. Es decir, si la relación entre el antisemita y el judío es un ejemplo más que elocuente de cómo el pensamiento dicotómico de la identidad encuentra su condición de posibilidad, Fanon muestra que bajo el imaginario racial del colonialismo, el establecimiento de la identidad dominante es un ejercicio que concretamente camina de la mano de una práctica fatídica centrada en la negación sistemática –dentro de la cultura, el lenguaje y la historia– de la humanidad del colonizado *negro*, la cual ha sido constituida como un *afuera* por esa misma identidad dominante.

No obstante, lo que resulta problemático para Fanon es entender a ese vínculo desde una lectura ontológica de la existencia ya que el *negro* “no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco”³⁵. De esta forma, cuando su análisis avanza hacia las distintas situaciones racistas que toman lugar en la escena colonial –por ejemplo, aquella donde una niña que le dice su madre “¡Mamá, mira ese *negro*! ¡tengo miedo!”– no solamente consigue, al decir de Peter Hudis, “historizar lo que Sartre presenta como la condición humana”³⁶, también logra dotar a la interrogación anti-colonial de una economía que ve más allá de esas situaciones, es decir, que se encamina por sobre una Historia que se autofunda bajo continuos confinamientos que son urgentes desarticular.

33 *Ibid.* P. 150.

34 *Ibid.* P. 115.

35 *Ibid.* P. 111.

36 HUDIS, Peter, Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades, Pluto Press, Londres, 2015, P. 35.

La testificación histórica y existencial fanoniana, pertenece, antes que una lucha entre libertades y conciencias que pueden ser potencialmente equivalentes, a lo sometido por el decurso de una libertad que tiene su condición de existencia en el sometimiento y el dominio constante. Lo cual no quiere decir vencer al existencialismo sartreano, progresar más allá de él, sino que se relaciona, en parte, con su posible incidencia cuando Fanon piensa la libertad de un cuerpo cosificado antes de su “existencia”. La consumación de la objetivación, de esta manera, encuentra su punto de inflexión en los instantes donde, siguiendo a Sartre (2005), el acto imaginativo es constituyente, aislante y aniquilador³⁷ (205). Lo que se debe hacer para Fanon, entonces, es analizar el efecto y la potencialidad de ese acto encaminado hacia el problema de la libertad y guiado por la pregunta de “¿qué quiere el hombre negro?”. Esto, indudablemente, conduce a una discusión, como intentamos advertir, donde la conciencia del cuerpo del *negro* encuentra sus límites históricos, pero donde también encuentra la posibilidad ejecutar su negatividad. Su momento fundador, después de haber pasado por la Historia, es, efectivamente, su conducción hacia la violencia de lo inventivo. El *salto* en la existencia consiste en señalar que la libertad no es la “libertad” en abstracto, sino “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo”³⁸.

De ahí que la Nada, esa Nada a la que hace referencia Fanon al final del capítulo *La experiencia vivida del negro* cuando señala “[i]rresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse e llorar”³⁹, no es la fundante de un porvenir positivo y posible de existir porque viene de ella, como postula Hegel, sino, y posiblemente cercano a Sartre, refleja no sólo la podredumbre del Ser, sino asimismo la imposibilidad de medir la situación colonial desde una ontología que anula la existencia. En este plano, Fanon si imagina un porvenir desde ese principio de negación propio de la Nada, pero un porvenir donde el conflicto encarnizado entre el cuerpo racializado con el mundo colonial se agudiza, cuestión que hace patente una escisión radical con ese porvenir estabilizado y pensado por Hegel, ya que lo que en varios momentos está en juicio es precisamente el horizonte cultural hegemonícamente articulado y hegemonizado que subyace en esa subjetividad filosófica moderna de la que el alemán resulta fuertemente deudor, más aun cuando ésta comulga con una lógica indefectiblemente identitaria. Tal crítica, en su aspiración a desmarcarse de toda matriz eurocentrada que cierra la posibilidad de pensar el problema del cuerpo colonizado, intenta poner en vilo la comprensión teleológica de la Historia, su sentido ilustrado, aquel que ve en la felicidad humana el fin último de la vida, ya que todo paso, todo movimiento,

37 SARTRE, Jean-Paul, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, 2005, P. 252.

38 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 42.

39 *Ibid.* P. 132.

cada cosa y cada porción de cosa expresa, con o sin intención, para ese cuerpo un mundo infernal, podrido y espantoso. El paisaje del colonialismo racista vuelve en cada momento bajo la forma de una materia gris que paradójicamente viste de una cromaticidad binaria a la existencia humana toda. Los conceptos ya no dicen a lo que refieren, el límite se encuentra ilimitado y las formas se desdibujan. El mundo es mórbido, por eso hay que trascenderlo, incluso aunque el cuerpo esté desgarrado.

Conclusión

Así, entonces, ¿por qué insistir en la trascendencia en un contexto donde se ha declarado con insistencia el fin de las “filosofías de la trascendencia”? y ¿tiene aún algo que decir la trascendencia de la subjetividad en la que se sostiene cierto existencialismo que se relacione con una disquisición crítica acerca del cuerpo colonizado? Fredric Jameson señala que la filosofía de la libertad -dentro de la que se enfatiza el poder de trascendencia de la conciencia- siempre implicó una primacía de la actividad. El esfuerzo se concentraba no sólo en superar las inercias y los fracasos de la Historia, sino también ocupar un lugar central junto a ella⁴⁰. Sin embargo, nos preguntamos, por qué esos fracasos, en última instancia, se hacían más visibles en la esfera individual o existencial que en lo colectivo y por qué la atención hacia el cuerpo era más bien una cuestión que se veía en momentos solapada por la primacía de la subjetividad. ¿Acaso no es esto una insistencia en la subjetividad pura y formal en la búsqueda de descubrir la trascendencia a través de sus derrotas y fracasos? ¿cómo se cumple en esto esa máxima fanoniana de “tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro”⁴¹? o mejor dicho ¿cómo descubrir la desgracia del mundo intentando influir, a su vez, en un semejante que en todo momento le dice al *negro* que no es un semejante y un desgraciado?

Un asunto que está presente de manera intensa en Fanon es la no reconciliación de lo subjetivo con un optimismo sobre la Historia que posiblemente reubicaría al cuerpo del *negro* dentro su decurso teleológico. Si esto pasara, lo trascendente quedaría preso en sus fracasos, subastando así su poder frente a una Historia que, por momentos, sólo ofrece alienación. Pero, por otro lado, el solipsismo trascendental tampoco se revela como una opción, por lo menos al momento de pensar al cuerpo del colonizado *negro*. Lo trascendental por lo *trascendental* es, digámoslo con toda sinceridad, el resultado de una fascinación estéril que desemboca, queramos o no, en una idea abstracta y ahistórica de la experiencia y de la conciencia.

40 JAMESON, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, P. 287.

41 FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Buenos Aires, 2015, P. 190.

La trascendencia en Fanon, en consecuencia, no es antojadiza, ni tampoco el reflejo de una tentación por la integridad de lo subjetivo, es, más que nada, un direccionamiento hacia la pregunta por la elección y por la conquista de la mayor cuota posible de libertad en un mundo donde la libertad ha sido expropiada, administrada y conquistada como un privilegio de raza comandado por quienes paralizan toda trascendencia que pueda emerger de un cuerpo que visiblemente es no-semblante. Así, lanzarse a la trascendencia es asaltar la Historia para mostrarle que no todo puede ser conceptualizado según sus confinamientos y que siempre se encuentra con la amenaza de agonizar frente a lo inventivo. El peor de los infiernos es la indiferencia, dice Eduardo Grüner⁴². Fanon combate esa indiferencia mostrando que aún hay razones suficientes para saltar, para trascender y para tramar la *invención* en la existencia. Y para reflexionar esto, Sartre, lo queramos o no, le es enormemente fecundo.

42 GRÜNER, Eduardo, "El Otro imposible, entre el arte y la política", en: *Jean- Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Colihue, Buenos Aires, 2006, P. 27.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 94-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2020, por el **Fondo Editorial Serbiluz,**
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org