



Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical

Following the Track of Events: Between the Zone of Non-Being
and Radical Absence

Alejandro De OTO y Leticia KATZER
INCIHUSA, CCT MENDOZA, CONICET, Argentina.

RESUMEN

Sostenemos en este trabajo que el acontecimiento es una dimensión central de las reflexiones epistemológicas y filosóficas actuales. Nuestro intento es producir una reflexión crítica sobre el mismo a partir de dos espacios cruciales del pensamiento contemporáneo: la “zona del no ser” de Frantz Fanon y la “ausencia radical” de Jacques Derrida. Distinguimos la noción de fantasma de la de espectro para discutir los modos en que un pensamiento ontológico y representacional, al que describimos como fantasmal, entra en conflicto con otro, diseminado y no ontológico, al que denominamos espectral. Hacemos eso tratando de volver complejas las tramas de un pensamiento emancipador.

Palabras clave: Fanon, Derrida, acontecimiento, representación.

ABSTRACT

In this paper, it is argued that the event is a central dimension of current philosophical and epistemological reflections. The aim is to produce a critical reflection about it seen from two crucial areas of contemporary thought: Frantz Fanon’s “zone of non-being” and Derrida’s “radical absence.” The notion of phantom is distinguished from that of specter in order to discuss the ways that an ontological and representational thought, described as ghostly, conflicts with another, disseminated and non- ontological, which the study calls spectral. This distinction is made in an attempt to render the events of emancipatory thought more complex.

Keywords: Fanon, Derrida, event, representation.

EL ESPACIO DEL PROBLEMA

En el tono y en la fibra de muchos discursos filosóficos circula con notable vigencia el acontecimiento. Su recorte, su descripción y analítica siempre conlleva consideraciones que lo exceden, sea en los términos de una epistemología, sea en los términos de una metodología. En estas notas quisiéramos reflexionar sobre el acontecimiento desde dimensiones espectrales, es decir, desde las zonas en las que las certidumbres descriptivas dejan de homologar el nombrar, el acto nominativo, con una naturaleza intrínseca del concepto. Es claro entonces que desde la partida la condición para pensar el acontecimiento no puede ni debe ser representacional, no puede ni debe transmutarse el término en un símil de lo sensible o de lo real.

Por el contrario, el acontecimiento, en tanto que evento, en tanto que ocurrencia y en tanto que descriptor y marca, sería, antes que nada, un indicio de otras dimensiones latentes pero no representadas en el lenguaje. Aquí el primer problema: hacer hablar a un concepto como si fuera el campo completo de un dominio en el terreno de la experiencia y de la historia. Y más aún, hacer que deje de hacer tal cosa en nombre de un principio no representacional. La respuesta a ese problema podría empezar por renunciar al principio organizador, como lo sabemos desde la arqueología del saber. Sin embargo, es una petición de principios la que organiza la emergencia del acontecimiento, aunque se trabaje para ello en el nivel más estricto de la descripción, la cual, por otra parte, no dejaría hacer mayormente otra cosa que no fuera concentrarse en lo morfológico y en el arreglo de series. Segundo problema: describir en términos morfológicos el acontecimiento conlleva confiar en las formas, asumir en gran parte como natural el fondo sobre el que se recorta, aquello que lo especifica y lo singulariza. Y entonces, por una vía no pensada para ello estamos de nuevo en el espacio estriado por la representación que si no actúa sobre el mismo acontecimiento, en tanto no le reclama dar cuenta de nada, lo presupone como singularidad en un fondo o contexto ya definido.

Un problema concreto se pone en acto en el acontecimiento -sea que lo entendamos como cruce de series, como singularidad histórica no mediada por la historiografía, como fenómeno natural independiente del lenguaje, etc.- y es el punto de sutura, la trama tensa que anuda su despliegue en su expresión y no-expresión, en términos de configuraciones, mecanismos, técnicas y efectos. En ese nivel, importa poco si se habla en nombre de la objetividad de la historia o de la configuración de series, porque lo que se trama es una inteligibilidad, la cual disputamos en su configuración. Es decir, el marco conceptual en el que se expresa y la lengua en la que se articula es un contexto de inteligibilidad que requiere si no todas las veces, la mayor parte, habitar un dominio discursivo reconocido y reconocible vías las prácticas habituales en las que operan las relaciones sociales, entre las cuales se describen e incluyen, las prácticas del saber y de producción del conocimiento.

Así entonces, dos interrogantes centrales delimitan el itinerario de las reflexiones que siguen: ¿Es que el signifiante "acontecimiento" expresa un contenido identificable, un sentido determinado como una totalidad descriptible? ¿Es seguro que a dicha palabra corresponda un concepto unívoco, único, rigurosamente dominable? Estimulado por espectros y diseminaciones fanonianos y derridianos, el viaje teórico de la presente escritura se pliega y repliega sobre una idea central: el acontecimiento es irreductible a pura presencia como lo es la temporalidad a la actualidad presente, del mismo modo que es irreductible la actualidad de un suceso y "su" contexto a pura presencia disponible.

El acontecimiento, en términos lacónicos se trama en al menos tres instancias, una configuracional, una discursiva y otra no-discursiva. En la primera se manifiesta el problema metodológico y epistémico de su estatuto; en la segunda, la dimensión en la que se vuelve pensable; y en la tercera, el reenvío a la dimensión de la irrepresentabilidad, de lo que se vivencia, pero que no hace presencia ni se configura discursivamente. Es el acontecimiento es sus repliegues, en sus efectos de secreto, en su espectralidad.

Se puede dirimir a la par el problema de si un acontecimiento es un evento o un hecho, pero lo que no puede dejar de decirse es que su dimensión central es la significación. Allí la cronología o, mejor dicho, la temporalidad deviene en un factor fundamental. Por ejemplo, en la historiografía metódica (positivista) el engarce entre acontecimientos singulares históricos estaba dado por la cronología, por la serie exterior a los acontecimientos mismos, que expresaba la secuencia lineal contra la que se levanta toda la práctica historiográfica de los *Annales*, por ejemplo –y de casi todas las corrientes historiográficas–, de la segunda mitad de siglo XX, y como lo hace la etnografía y la praxis etnográfica en la primera mitad de dicho siglo. El punto interesante para esta discusión era que la cronología otorgaba un principio de inteligibilidad y de articulación en un sistema de significación relativamente acotado hacia el pasado y enormemente potenciado hacia el futuro. Los acontecimientos históricos como eventos cruciales de una significación por el rasgo mismo que los describía como singulares, únicos e irrepetibles venían poco “cargados” de pasado pero proyectaban mucho futuro en la regla de las causalidades.

Del mismo modo y en la misma trama emergen y se erigen las etnografías que, si bien definidas en su procedencia por oposición a la historia, su referencia última es la noción metafísica de un *puro ser sin devenir*¹ –la indianidad/primitividad– y de una actualidad, un corte temporal de ese ser como pura presencia. Así, durante largo tiempo los etnógrafos se han complacido en realizar y citar registros de las inscripciones espaciales/corporales, materiales y simbólicas, de una temporalidad abstracta, universal, anacrónica. Todo un inventario de propiedades y pertenencias “disponible” desde el que se clasificaba y ubicaba a los cuerpos, vivos y muertos, en tipos previamente definidos como expresión de un tiempo absoluto, pre-fijado. La etnografía nacía delimitando su campo de estudio como el mapeo del presente de una temporalidad ontologizada en espacios humanos particulares. Sólo y acostada de esta negación del devenir, fue y pudo ser jerárquicamente organizada la corporalidad colonial, siendo dual, sustancial y oposicionalmente territorializada entre blancos y negros, blancos e indios, civilizados y bárbaros, modernos y primitivos/salvajes, colonizadores y colonizados.

Si nos saltamos a una esfera configuracional de los acontecimientos, como la piensa Foucault en la *Arqueología del saber*², o como lo piensan críticamente Deleuze y Guattari³, en términos de un acontecimiento en el proceso de construir conceptos por el filósofo (derivado o solidario con las tramas, series y demás), o incluso si lo pensamos en los términos de una marca o huella, la temporalidad se vuelve compleja y ya no puede pensarse en términos lineales sino diferenciales, con sincronías y diacronías entre series y dentro de ellas. Ahora bien, un paso a una temporalidad compleja (en oposición a la secuencia causa-efecto-causa) supone también un dominio discursivo otro porque el tipo de conexión o vínculos que producen los acontecimientos, y los acontecimientos en tanto tales, adquieren, para decirlo rápido, otra naturaleza. Es decir, requiere de una inteligibilidad temporal y, ahora sí, espacial/cultural otra.

En las dimensiones del lenguaje es posible inferir modos de acontecimientos que no son contra-fácticos en tanto revelen una posibilidad. Por ejemplo, las inferencias que se pueden hacer a partir del hecho de que determinados acontecimientos no acontezcan. La falta de lluvia produce sequía

1 Aludimos aquí a la fórmula deleuzeana en la lectura de ŽIŽEK, S. (2007). “Deleuze”, in: GIORGI, G & RODRIGUEZ, F (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós, Buenos Aires, p. 151.

2 FOUCAULT, M (2003) [1969]. *La Arqueología del saber*. Trad. cast. A. Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires.

3 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2011) [1991]. *¿Qué es la filosofía?* Trad. cast. Thomas Kauf. Editorial Anagrama, Barcelona.

y la falta de lluvia es un acontecimiento en la medida en que la significación está dada por la necesidad de la humedad para los cultivos. La “falta” de lluvia se siente, se vivencia. Es decir, una práctica de la existencia concreta pero que en el lenguaje se expresa (fácticamente) como acontecimiento a pesar de su no ocurrencia (fáctica). Esa instancia deriva al acontecimiento como algo que se trama de manera trascendental dado que lo factual (sea que pase o no pase) no es más que indicio de una trascendentalidad del acontecimiento. El lenguaje en general tiende a estas ontologías para dirimir el acontecimiento o darle lugar en él. Muy distinto es el pensamiento contrafactual que hace preguntas por una proyección otra, como si los acontecimientos fueran otros o fueran significados de otro modo. En ese orden, el contrafactual, profundamente habitado por los dualismos de los que se supone nos evadimos cuando pensamos en términos de series y configuraciones se genera también una tensión entre lo que podríamos llamar niveles fantasmáticos y espectrales⁴ del acontecimiento. Pero de todas formas esto no es un privilegio de una perspectiva contrafactual.

Ahora bien, con todo esto se introduce otra dimensión que se vincula con la definición de lo fáctico por la presencia y se refiere a lo que no-sucede, a la falta, la deuda, la interdicción, como un hecho que no es expresado fácticamente en el lenguaje, que no es producido como acontecimiento en el relato histórico. Es preciso anotar aquí que no tratamos de pensar “contra”, “con”, “en el interior de” o “en”, todos conectores semánticos que despliegan y transportan un cálculo de secreto ontologizante. La exploración se inscribe en una axiomática muy diferente. El lugar desde el que proponemos nuestra reflexión no es el de la resistencia, el de la demanda, más bien es un otro-lugar, el lugar del espectro, de lo que abre al pensamiento de lo que viene, adviene, y deviene en su ausencia, en su falta, en su calidad de no-hecho presente. Explorar las esferas fantasmáticas y espectrales del acontecimiento implica adentrarse en los anudamientos que producen las tensiones entre presencia y representación, intención y deseo, conciencia/voluntad e inconsciente, decisión/indecidibilidad. Ahí mismo, “entre” las oposiciones desde la cuales se construyen y se piensan pensables los acontecimientos, “entre” las regionalizaciones ontológicas se inscribe la posibilidad de nuestra exploración.

Por ello estas páginas habitan esa tensión, la recorren, la hacen morada, siguiendo el itinerario por las sendas, bordes, huecos, irregularidades del territorio estriado: habitar la tensión entre la *ipseidad* fantasmática y la espectralidad secreta es situarse en la corporalidad de la vivencia, en la huella, en el resto, en sus efectos de poder-secreto. Porque el resto es marca, marca como efecto de lo que sucede como de lo que no-sucede, la marca que deja la estría y, al mismo tiempo, la marca de lo que no hace presencia, la marca de la misma búsqueda, de lo deseable, lo que resta a suceder, en el ámbito del deseo, sin el cual a la vez no hay acontecimiento posible. En uno u otro reverso, lo que hay de resto en el acontecimiento, lo que hay de no-acontecimiento es lo que no se deja ver-representar, lo que no se inscribe en la espacialidad estriada, en el suceso producido por voluntad, conciencia y decisión soberana de un sujeto.

Cada acontecimiento se halla habitado por otros, otros que lo constituyen y lo exceden a la vez, que sobrepasan sus bordes, espaciales y temporales. Su singularidad, lo repetimos, no reside en la *ipseidad*, en el dominio de sí o en su pura presencia. En un punto el acontecimiento es una invi-

4 Esta es una distinción que trabajamos en un artículo titulado “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)” que se encuentra en evaluación. En ese texto pretendemos identificar dos conceptos en la relación sujeto/alteridad: “fantasma” y “espectro” para repensar el papel que desempeña la ontología en las políticas moderno/coloniales. Afirmamos allí que las formulaciones fantasmáticas acechan en la colonialidad. Discutimos a partir de ejemplos de la escritura etnográfica y la escritura fanoniana anticolonial en diálogo con textos de Derrida. La apuesta teórica es que la espectrología en ciernes abre una nueva perspectiva para leer las relaciones interculturales en el mundo moderno en clave de conflicto y de agencia. KATZER, L. & DE OTO, A. (2013). “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)”. En evaluación.

tación a la revisión epistemológica porque invita a habitar su tensión entre lo fantasmático y lo espectral y conduce una exploración por fuera de la axiomática de la presencia, de la propiedad y de la pureza en todos sus despliegues categoriales. Es decir, cercando, atravesando, desenterrando en su irreductibilidad, todo lo que hay de alteridad, todo lo que no lo hace ser una Singularidad Una.

El lugar de la espectralidad acontecimental es el espacio de la ausencia-presencia, de la indecibilidad, de la no intencionalidad, de la indecisión. Es el secreto mismo como acontecimiento. Y el secreto, como irrupción imprevisible de lo otro, atraviesa, disloca, descentra y contamina lo que de manera constreñida llamamos temporalidad. El concepto de acontecimiento y temporalidad como pura presencia no es más que una ficción fantasmática que, en el afán de ordenar analíticamente la espacialidad humana, fragmenta, atomiza, individualiza y totaliza tramas de vida/poder. La falta, la deuda, lo que no sucede, sea por interdicción, por suspensión, por postergación, por técnica o praxis de secreto, es acontecimiento, es historia. El no-suceso, en su huella, en su secreto atestigua acontecimentalidad. Porque la falta misma en su irreductibilidad ontológica es acontecimiento.

El núcleo del problema se sitúa nuevamente en la sospecha extendida acerca de cuáles son las opciones concretas con las que se cuenta si dejamos de pensar en términos acontecimentales. En primer lugar aparecen dos problemas inmediatos. Por un lado, el problema de la significación debe reconfigurarse. No es posible sostener al acontecimiento como una suerte de nudo signifiante. Por otro, el tipo de mundo, o para decirlo más claro, la trama de la representación se pone en cuestión. El acontecimiento se muestra como algo fútil. De todos modos el problema persistente es que aún en la opción que mina las bases de este modo de pensar se estabiliza la función del acontecimiento como organizador de una episteme porque se lo propone, la mayoría de las veces, como el articulador de lo que tiene expresión en el lenguaje (en general) y en el conocimiento (como lenguaje particular). En esa dimensión nada escaparía de su dominio, o si eso pasa, no sería objeto del conocimiento. No se trata, claro está, pensando en el acontecimiento en tanto que concepto que articula el filósofo, que no haya nada pensable más allá de él sino que no haya nada pensable de otro modo que el de él. Esa pequeña diferencia constituye, creemos, el núcleo de nuestra interrogación en este trabajo. El esfuerzo se halla puesto precisamente en las búsquedas por tramas-otras que posibiliten pensar vivencias, experiencias que el modo lógico de lo que Derrida ha llamado la metafísica de la presencia⁵, de la propiedad y la pureza no hace posible pensar y aniquila. O lo que en un ambiente marcado por otras vivencias Fanon ha llamado la *zona (no) del ser*⁶. Se trata de explorar más allá y de otro-modo-de-sí, de la singularidad del acontecimiento, en una pulsión-pasión por reconocer todo su potencial, su irreductibilidad a pura presencia. Si se pone el foco en el modo de conocer que propone el acontecimiento (una figura por otra parte muy centrada en cierta egopolítica del conocimiento, en tanto resalta todo aquello que lo describe en su singularidad) incluso la naturaleza de lo no acontecimental se tiñe de su lógica.

Hay un buen momento para reflexionar sobre este problema, el del acontecimiento y los otros, en los cruces del pensamiento fanoniano y derridiano. Llamaremos ese momento “la zona del no ser” (Fanon) y, alternativamente, “ausencia radical” (Derrida). Ceñido a una discusión sobre la alienación en el colonialismo Fanon aborda de entrada en *Piel negra, máscaras blancas*, lo que él llama las mis-

5 DERRIDA, J (1967) *De la Grammatologie*. Minuit, Paris, p. 38. (Traducción nuestra). Con dicha fórmula Derrida describe la episteme occidental en tanto trama de ontologización de la vida como lógica que reúne la identidad en la trascendentalidad del logos y la representación.

6 FANON, F (1974) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad., cast. G. Charquero y Anita Larrea, Schapire Editor, Buenos Aires, p. 14.

tificaciones que están en juego en cosas como el mundo negro y el mundo blanco. En ese texto, único por distintas razones, lleva a cabo una tarea de desmonte de las asunciones que el colonialismo ha articulado sobre los cuerpos y en las representaciones que hablan de él. Cuando le toca el turno a la explicación acerca de lo que podría llamarse la naturaleza histórica (y no hay ningún oximoron en juego aquí) del colonialismo, la primera dimensión que resulta evidente en la escritura de Fanon es que todas las demandas interpuestas por el discurso colonial frente a los colonizados⁷ son aquellas que funcionan en exceso al tomar contacto con las posibilidades reales y biológicas de aceptarlas como dimensiones posibles de la existencia colonial. Es decir, las demandas civilizatorias, generalmente no expresadas en ese registro sino en el de la primacía de una racionalidad política y una narrativa cultural, se enmarañan en los cuerpos coloniales porque esos cuerpos son, al mismo tiempo, el lugar favorito de una corpopolítica rectificadora que los describe como cuerpos incompletos, degenerados, privados del privilegio de una organización racional, etc. En ese punto, Fanon detecta que el registro de la representación, y sucedáneos como la ontología de la identidad, poco tienen para decir sobre la política y sobre los cuerpos en la política. El registro fanoniano se hunde en ese espacio como si fuera un viaje de descenso a los infiernos, y esa es la razón por la que muchos leen esos pasajes como un intento de resurgimiento antes bien que como una epistemología, pero ante todo es un viaje forzado para escapar de las tramas de la representación y del dualismo mortífero en el que organiza la corporalidad colonial, entre blancos y negros, o diríamos también, entre blancos e indios, entre civilizados y bárbaros, entre modernos y primitivos/salvajes, entre colonizadores y colonizados, etc.

La *zona del no ser*, que interrumpe de entrada toda tentación ontológica, en realidad funciona como un espacio epistémico político de reaseguros frente a las formas fantasmales de la identidad de los conceptos, como por ejemplo, el de acontecimiento como pura presencia. En ningún caso la *zona del no ser* es sinónimo de desposesión o disminución de la agencia de los colonizados, aunque su figura retórica empuje inadvertidamente hacia ese costado. Se trata, de una zona en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento, y de la categoría en tanto que representación. La *zona del no ser* puede entenderse en la descripción fanoniana como la menos favorecida de ambas, la más perjudicada de la relación moderno-colonial, siempre y cuando esa sea la lectura de un dualismo del que no se puede escapar.

En cierto sentido, la traducción de esas *zonas del no ser* a dimensiones sociológicas no hace sino reinscribir una fantasmática de la experiencia, en el sentido de estabilizarla en articulaciones conceptuales y nominativas concretas, incluso dentro de la propia circulación del universo descolonial la *zona del no ser* fanoniana aparece inscrita o delimitada por dimensiones como la línea de color (W.E.B. DuBois) y el pensamiento abismal (Boaventura de Sousa Santos), por ejemplo, aunque

7 Utilizamos el registro de Fanon, la distinción entre colonizadores y colonizados aunque sabemos que ella supone una alta integración categorial de la que sospechamos. No obstante, las dimensiones que ambas categorías tienen en la escritura de Fanon son complejas y heterogéneas. En cierto sentido, además de descriptores de los procesos de fosilización de las prácticas sociales en el colonialismo, funcionan como personajes conceptuales útiles para explicar los modos en que se expresan los dualismos y las oposiciones en el régimen colonial. Al mismo tiempo, son figuras clave del proceso heterogéneo de las energías sociales, culturales e históricas que representa para Fanon el proceso descolonizador. Para ver un uso extenso de ambas categorías: FANON, F (1994) [1961]. *Los condenados de la tierra*. Trad. cast. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México.

se reconozca la heterogeneidad que hay en su interior. El ensayo reciente de Ramón Grosfoguel⁸, se incluye en esa saga⁹. No rehuimos encontrarnos con el pensamiento descolonial en la *zona del no ser*, lejos de ello estamos, pero más allá de las disposiciones conceptuales que se pueden llevar a cabo, la *zona del no ser* fanoniana es un lugar mínimo de experiencia de la política y de la epistemología del que no se puede salir a fuerza de decir que es heterogénea luego de reproducir los hábitos del dualismo. Por el contrario, el ejemplo fanoniano tiene otra potencia, además de las dimensiones heurísticas que inaugura en términos conceptuales, y es que sospecha de un más allá que la modernidad, de un más allá de la colonialidad, latente en la operación más opresiva, la que designa, precisamente, un espacio de las existencias como carente de ontología. Fanon sospecha que en la negativa al destino, a lo destinal, (hay un solo destino. Y es blanco)¹⁰ emergen espectralidades para las cuales no hay dominio discursivo disponible, no hay palabras de ningún vocabulario a mano, pero que al mismo tiempo, cualquier viaje emancipador debe iniciarse allí.

En tal sentido, la ausencia y lo irrealizable de la ontología para el colonizado funge como una señal de que hay un viaje posible hacia la espectralidad que designa el tándem (no la dualidad) del acontecimiento/no acontecimiento. Lo que emerge de las grietas de la dominación es un acto de poder que brota tanto en el seno de las impresiones corporales que deja el colonialismo y su axiomática de la apropiación, como en la articulación con los intersticios de la colonialidad, más allá de su lógica y régimen de saber-poder. En ese sentido la *zona del no ser* es un no-estado y una prospectiva que, una lectura pausada de Frantz Fanon, puede ayudar a imaginar. Lo que importa, entonces, es señalar que la *zona del no ser*, tan crucial en la poética y la política anticolonial fanoniana, se despliega como el espacio donde la política se acuña y donde un pensar de otro modo que la modernidad colonialidad inicia su articulación histórica.

La grieta de la que hablamos se llama colonialismo. En ella misma, en tanto que lugar de emergencia de historias intelectuales y políticas; en esa misma posibilidad de lenguajes y vivencias comunes específicas de la trama social y política colonial, Derrida nos invita a pensar más allá del control escénico, más allá de los sistemas de interpretación, más allá de las formaciones discursivas y lógicas de la propiedad. Porque sabemos, el control escénico, en la economía de la *ipseidad* no es más –y todo a la vez– que una operación fantasmática con efectos de poder bien precisos, como se registra en la homologación y aniquilamiento del diferente. En realidad el carácter de irrupción, de

- 8 GROSFOGUEL, R (2012). "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, nº 16, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 79-102. Hay un antecedente esta discusión en GROSFOGUEL, R. (2009). "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", in: FANON, F (2009). *Op. cit.*, pp. 261-284.
- 9 Además del trabajo de Ramón Grosfoguel hay otro antecedente importante en el tratamiento de la *zona del no ser* por parte de Lewis Gordon. Este autor se enfoca en términos culturales y filosóficos sobre la *zona del no ser* señalando que Fanon luchó contra la razón moderna y en esa lucha, la dimensión más importante, era la tendencia de la cultura europea a ontologizar sus visiones de sí misma, principalmente en términos filosóficos. Así entonces, la racionalización del pensamiento occidental condujo a una teodicea de la cultura occidental abarcando todos los aspectos de la existencia, donde cualquier desajuste con esa idea era experimentado como una falla, como una incompletitud vivida como una fuente de angustia y muchas veces de negación social. En ese espacio son interpeladas las personas de color que intentan vivir la teodicea en buena fe y ven que nunca alcanzan los estándares requeridos. Gordon marca que la contradicción aparece por la demanda impuesta sobre las personas de color de que acepten los contenidos de la civilización occidental sin ser seres "críticos". GORDON, L. (2005): "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *The C.L.R. James Journal*, Año: 11, nº1, Caribbean Philosophical Association, pp. 1-43, p. 1. Hay traducción al español: GORDON, L. (2009). "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon", in FANON, F. (2009). *Op. cit.*, pp. 217-260.
- 10 FANON, F (1974) [1952], *Op. cit.*, p. 16.

advenimiento de lo que acontece excede la voluntad, la pulsión del *ipsis*, la conciencia y la voluntad soberana de decisión; excede las reglas de hospitalidad. En el seno de un léxico y horizonte semántico tal no pueden no irrumpir los espectros derridianos con todo su potencial vital y político acerca de la interrogación sobre la ausencia. En este léxico, la *Ausencia*, lejos de presentarse como un concepto polisémico estalla semánticamente y se disemina referenciando dos procesos: 1) suceden cosas más allá de los sujetos enunciativos-representantes, más allá de la presencia de los sujetos empíricamente determinados que en un contexto dado los produjeron, es decir, el acontecimiento no se reduce a lo que produce el sujeto enunciativo-responsable-consciente-representativo; mas bien se generan desprendimientos y se producen efectos que exceden su presencia y la actualidad presente de su querer-decir-hacer; 2) la *Ausencia* es una ruptura real de la presencia en tanto no es modificación/reparación de la presencia en la representación, en el sentido de suplir la presencia en la representación, que supone la ausencia del objeto en la percepción presente, como lugar fundante del signo, la memoria y la imaginación. Es decir, la *Ausencia* sería, antes que nada, *ausencia radical*¹¹ en tanto no es modificación ontológica de la presencia. Es imposible de localizar por completo, en varios modos es inaccesible porque no está disponible para la percepción en términos ontológicos como la ausencia radical de un sujeto, un suceso, un contexto empíricamente determinable. Lo decimos: leemos la misma complejidad y problemática entre la *zona del no ser* y la ausencia radical, pensadas y tramadas en la compleja relación de modernidad y colonialidad.

Nos interesa pensar el acontecimiento en la tensión entre la escenografía fantasmal que remite a inscripciones de presencia y ontologías conceptuales (en suma, configuraciones, mecanismos, técnicas y efectos de poder) y las dimensiones espectrales de todo aquello que, sospechamos, no entra en la representación, que no se aloja en ella, pero deja huella en los controles escénicos y más allá de ella, más allá de sus bordes. La *zona del no ser* es, precisamente, una zona definida por una ausencia radical que expone, sin embargo, toda la política emancipatoria. En el sentido de Derrida queremos amigarnos con la espectralidad de lo extranjero, de la lejanía, de la no pertenencia, del no ser. Todas ellas espectralidades que han atestiguado muy bien, discursiva y secretamente, que la representación soberana no es más que la anulación de las posibilidades otras de ser. Porque de lo que se trata, digámoslo, es de ser de otro modo que la modernidad y de la colonialidad.

LA ESPECTRALIDAD DEL ACONTECIMIENTO Y LA RADICALIDAD DE LA AUSENCIA

Por cuanto se halla indefectiblemente ligada a la marca, la experiencia es irreductible a totalidad, “no hay experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales”¹². La iterabilidad misma que constituye al acontecimiento no lo hace ser nunca una identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales.

La figura de espectro no reenvía a una ontología de la ausencia, la localización, fenomenalización de una falta pretendidamente engendrada por separación-modificación de un supuesto referente-Uno. La ontología de la ausencia, como la idea de Doble en la que se funda, es otra forma presente del fantasma, del lenguaje del fantasma. En cambio, el lenguaje espectral es un lenguaje otro, radicalmente otro.

11 DERRIDA, J (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit, París, p. 375. La fórmula “ausencia radical” aparece en el marco de una semántica crítica de la filosofía del lenguaje y la comunicación. En nuestro trabajo le asignamos un lugar epistemológico heurístico, más allá de la teoría de la comunicación.

12 DERRIDA, J (1972). *Op. cit.*, p. 378. (Traducción nuestra)

La espectralidad del acontecimiento no remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la *ausencia radical*; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos, los sujetos – como su intención-soberanía- determinables empíricamente, por trascendencia o inmanencia. Esta posibilidad hace del acontecimiento como el lugar de la permanencia no-presente, espectral, de marcas diferenciales separadas de su producción y su origen. Una permanencia espectral que impide toda reducción a pura singularidad como toda delimitación, fenomenalización, localización de un contexto. Se trata de: 1) la ausencia del referente (objeto real, subjetivo u objetivo); 2) la ausencia de unidad de sentido, la ausencia de sentido lógico, de un contenido de sentido cerrado, de la intención semiológica/epistémica de significación, como de la realidad de su describamiento absoluto –que sería en palabras de Derrida (1972) la ausencia de un “contenido semántico constituido y vigilado por una intención de verdad”¹³–, en la trama de un régimen de saber, de una convencionalidad; 3) la ausencia de la actualidad/singularidad de contexto –posibilidad de ser como marca significativa con independencia de saturación contextual empírica, de su pertenencia a contextos saturables y obligatorios; 4) ausencia de un centro de anclaje contextual absoluto. Por cuanto todo signo puede ser citado, injertado en una infinitud de contextos nuevos, dicha posibilidad rompe con todo sujeto, intención/voluntad del sujeto y todo contexto “dado”, engendrando nuevos contextos, nuevos acontecimientos de manera absolutamente no saturable, no-presente. Esto quiere decir en fórmula derridiana: “no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”¹⁴.

Pensar el acontecimiento desde la espectralidad es pensar entonces desde múltiples rupturas. Más aún constituye la ruptura misma, la grieta, la herida, dejada por el estallido de los conceptos; esos que son creados en la axiomática dual/oposicional como referentes/contenidos de sentidos que presentan, hacen presente/re-presentan objetos ausentes. La ruptura con la noción de pura presencia (del acontecimiento, de la temporalidad/actualidad del acontecimiento, del sujeto que lo produce, y del contexto de producción) hace estallar, en contigüidad, los pilares lógico-semánticos de la arquitectura filosófica moderna como son los significantes de representación, conciencia, soberanía, propiedad, pertenencia.

Lo que sucede, marcas y cadenas de marcas, no se agota en el presente de su inscripción; más bien tiene lugar más allá del sujeto empíricamente determinable, de su conciencia, voluntad e intencionalidad del querer decir/hacer, de su decisión soberana. Tampoco se agota en la presencia del contexto “dado”, determinado en el que esa marca, decisión, misión o producción de signo tuvo lugar empíricamente: las marcas, las huellas circulan, con independencia de las cadenas contextuales y de todas las formas de referente presente, subjetivo u objetivo. La creencia en una “disponibilidad”, “presencia” y “presente” como inmanente al contexto y a la referencia es tan fantasmática como la idea de su absoluta apropiación por un sujeto empíricamente determinable.

Así, más en los nudos de la diseminación y mucho menos en los bordes de la polisemia, lo que Derrida lúcidamente ha contribuido a desnaturalizar es acerca del carácter de lo que es “producirse”, acerca del carácter de acontecimiento de un acontecimiento, al status del acontecimiento en general, que lo liga a la presencia, la singularidad y la ligazón/totalización, la pureza.

13 *Ibid.*, p. 383. (Traducción nuestra).

14 *Ibid.*, p. 381. (Traducción nuestra).

Por fuera de una economía, por fuera de la ligazón, de la atadura, como los zapatos de Van Gogh¹⁵, desprendidos de su “portador/propietario” y entre sí, las cosas y las palabras, desatadas, desligadas, son, están, devienen. ¿El carácter de iterable del devenir no puede sino romper con esa pretendida pureza del acontecimiento, como de la presencia y gobierno absoluto de la escena por la intención/voluntad/conciencia subjetiva?

Cuando reconocemos la iterabilidad de lo que deviene, la operación de hacer coincidir sujeto-enunciado-presencia-intención-voluntad-contenido en una coherencia lógica, cae por su propio peso. Lo que sucede, por hecho o no-hecho, deja marcas, marcas que se van injertando con independencia de los contextos de producción. Dada esta estructura de iteración que caracteriza toda marca, nunca la intención que la anima se halla presente/coherente a sí misma ni a su contenido. Esta “inconsciencia estructural”, como lo llama Derrida¹⁶, impide toda saturación, toda comprensión empírica, de contexto y acontecimiento. Tal como lo ha ilustrado el psicoanálisis, como la intención consciente nunca está completamente presente, ni transparente a sí misma ni a los otros, el contexto es por el mismo motivo, indeterminable: cuando hay cosas que se dicen y hacen sin intención y decisión soberana de decirlas y hacerlas- lo que se ha llamado fallido-, es decir, actos que se hacen presentes, y cuando no se dicen y hacen cosas – no se hacen presentes-, por interdicción por ejemplo, habiendo estado la intención y decisión de decirlas y hacerlas, la no coincidencia entre presencia e intención se torna más que evidente, y esa misma no-coincidencia hace imposible localizar la verdad, exhaustividad y transparencia tanto de lo acontecimental como de lo contextual.

PALABRAS FINALES

Si retomamos la pregunta acerca del acontecimiento, acerca del lugar del impulso genealógico y de las genealogías que pueden elaborarse, la primera anotación que debemos registrar es que la respuesta no es ontológica ni conduce a una de esa naturaleza. Tanto para la zona del no ser como para la ausencia radical se puede pensar legítimamente que el impulso genealógico se funda en el proceso de la ausencia, en una experiencia de desapropiación, o mejor dicho, en la zona del no-acontecimiento. Ahora bien, esta dimensión de la negatividad revela la tensión entre fantasmas y espectros tal como lo hemos señalado al distinguirlos. Con los fantasmas se apropia de la escena la pulsión del *ipsis*, que intenta mantener bajo su control todo el dominio identitario. Con los espectros, por el contrario, se despliega el impulso de habitar la negatividad, atravesándola en una itinerancia permanente que anula el destino, lo destinal, (“no hay más que un destino...”) al tiempo que deslocaliza el presente como objeto de apropiación, lo desplaza. La tensión entre fantasmas y espectros en el devenir, pensamos, no es más, ni menos, que el estallido de la colonialidad y sus huellas como devenir mismo. Digámoslo abiertamente. Si la colonialidad tiene alguna característica, ya sea en sus modos molares (estructurales) como microfísicos (histórico contextuales), es la dimensión fantasmática de su constitución histórica. El procedimiento que la trama recuerda la pulsión del *ipsis* y del relato ontológico: parece oculto, que funciona en sordina, pero sus objetos conceptuales y políticos son lisos, homogéneos, libre de devenires y plenos de singularidad. En un dominio epistemológico regula con contundencia identitaria el espacio sobre el que se expresa. Los conceptos y categorías son *per se*. En tal caso, devenir en, volverse otra cosa, habitar la tensión, desplazarse, etc., se representan como modos alienados de ese espacio. Así, si el acontecimiento se piensa como singularidad

15 DERRIDA, J (2001) [1978]. *La verdad en pintura*. Trad. cast., María Cecilia González y Dardo Scavino. Paidós, Buenos Aires.

16 *Ibid*, p. 389 (Traducción nuestra).

absoluta ello ocurre en tanto que operación fantasmática en el interior de un sistema conceptual –el logocéntrico-colonial¹⁷– del que la construcción constituye su resto no acontecimiento, y cuyos términos categóricos –presencia, conciencia, sentido, verdad–, no serían sino sus efectos, susceptibles de ser analizados en calidad de síntomas históricos. Sin embargo, si nos adentramos en la negatividad que vagamente delimita la *zona del no ser* y la ausencia radical estaremos en una conversión de huellas y sobre huellas en las que las figuras fantasmáticas se pueden dimensionar como desplazamiento. Lo que llamamos espectralidad es precisamente esa condición donde no hay posibilidad de apropiación, donde no hay objetivación ni consumación identitaria, ni conceptual ni política, pero que al mismo tiempo proporciona el espacio de la política en devenir, en diferencia¹⁸.

El acontecimiento/no acontecimiento en el dominio de la espectralidad es una figura inestable pero al mismo tiempo se ofrece como una resistencia a los impulsos totalizadores en lo político y homogeneizantes en lo epistemológico. Al tiempo que no es un suelo sólido donde anclar las figuras de la identidad, es el único en el que se puede tramar una política de la diferencia y una diferencia en la política. Las escrituras derridiana y fanoniana resultan alentadoras a este respecto. Son escrituras que enfrentan de manera contundente la colonialidad y el logocentrismo, que trama la experiencia colonial y poscolonial (pensando este último término desde la perspectiva cronológica, es decir, como el período posterior a las independencias nacionales), pero que, cuando tienen que imaginar el trazado de las formas poscoloniales de relación social, de conocimiento, de prácticas de todo orden, se desplaza de la territorialidad fácil de los dualismos y se encuentra en una zona que no es definida en términos sustancialistas sino relacionales o genealógicos.

Y con legitimidad se podría argumentar que, por ejemplo, *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras blancas* son escrituras de opciones claras, de derroteros definidos. Se podría decir que autorizan sin mayores complicaciones una política del nosotros y los otros, que profundizan irremediabilmente las divisiones del mundo colonial hasta el punto de hacerlas colapsar en una sociogénesis articulada a partir de la distancia radical entre colonizadores y colonizados. Tras las figuras performativas de la tensión muscular del colonizado, del vaivén de las materias primas que salen de los puertos coloniales, del “alma” del colonizado escarchada en ese movimiento sin fin del sinsentido colonial, de la ausencia de ontología para el negro colonizado, (y por extensión para el colonizado), de las redes cerebrales que hay que re configurar, de lo que potencialmente será la cultura nacional, de la zona de oculta inestabilidad donde habita el pueblo, de las compresiones culturales y lingüísticas, de los estallidos referenciales/identitarios, uno extensamente puede sospechar, que los espectros de una política otra, de otro modo que la modernidad/colonialidad se están configurando.

Y la sospecha es válida porque ocurre como acontecimiento frente a lo no acontecido. Cada uno de los temas del listado anterior tiene, podríamos decirlo de este modo, su anverso y reverso. El

17 “Logocentrismo” es el término a través del cual Derrida describe críticamente a la metafísica occidental como lógica de la presencia. DERRIDA, J (1967) *Op. cit.*, p. 11.

18 Nos resulta atractivo pensar que la noción o el concepto de diferencia colonial tal como lo ha trabajado Walter Mignolo tiene esta connotación. La diferencia colonial en Mignolo es lo que permite explicar los modos en que una subjetividad se trama en el espacio estriado por la colonialidad y por las posiciones que asume esa subjetividad en el proceso de conocer y de producir conocimiento. El término es de Walter Mignolo y se fundamenta en las ideas de Anibal Quijano y Enrique Dussel, quienes propusieron que el momento de inicio del conocimiento y del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, en concreto, la diferencia puesta en juego por el colonialismo como proceso histórico social que afecta tanto la producción de subjetividades como la producción del conocimiento. Ver: MIGNOLO, W (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires; MIGNOLO, W (2002). “Geopolitics of knowledge and colonial difference”. *The South Atlantic Quarterly*. Vol. 2, n.º. 101, Duke University Press, Durham, pp. 57-96.

anverso es lo que los describe, aquello que los sitúa en el lenguaje reconocible tanto en términos poéticos como políticos, epistémicos y filosóficos. El reverso, que no describe sino una ausencia, radical como pocas, anuncia una dimensión espectral en ciernes que articula el lugar desde donde se puede pensar en políticas emancipatorias, en epistemologías no constreñidas por el deber de dar cuenta de identidades o responsabilidades históricas. En la zona espectral, la *del no ser*, que se extiende por todas esas imágenes parciales que la sospecha fanoniana propone del mundo colonial moderno, no hay lengua disponible, no hay categorías ni conceptos transparentes a sí mismos. Es decir, no hay acontecimiento describible, sólo está la posibilidad de la vida, de la amistad con lo lejano y el extrañamiento con lo cercano, hay para decirlo en la misma sintonía que la escritura de Derrida, una conversación en el modo de la propia ausencia radical.