

## DECOLONIALIDAD Y LA FILOSOFÍA EN LA ERA MUNDIAL

CARLOS ROJAS OSORIO

*Debiera cesar esta alusión continua  
al color de los hombres.*

*Dígase hombre y se dicen todos  
los derechos.*

José Martí

En el artículo se considera el pensamiento de Franz Fanon retomado por los estudios decoloniales y se lo inscribe en la idea de una filosofía mundial no eurocéntrica.

Las reflexiones que me propongo desarrollar en el presente artículo tienen como objetivo plantear no solo la posibilidad sino más bien la realidad de la filosofía en nuestra era mundial. En lugar de hablar de posmodernidad o tardomodernidad me parece que se puede y se debe hablar de una «era mundial». No identifico mundialización con globalización. La globalización es un fenómeno principalmente económico con un claro perfil neoliberal. Desde luego hay elementos culturales y tecnológicos asociados a la globalización como el nuevo mundo comunicacional o ciberespacio. La «era mundial» designa la cultura y la civilización en un mundo que por primera vez se ha hecho planetario. Vivimos en el planeta tierra. Pero la conciencia de que la tierra es un planeta, el único en el que hasta el día de hoy podemos vivir, que en ella compartimos culturas y civilizaciones diferentes y que interaccionan de

múltiples maneras es una realidad y una conciencia nueva. Como todo el mundo sabe, la idea a tenor con la cual la tierra es redonda no logró imponerse hasta los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI. Las culturas antiguas y el Medioevo europeo consideraban que la tierra era plana. Karl Marx está consciente del hecho de que esos descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI constituyen el inicio de un proceso de mundialización. Pero esos descubrimientos geográficos condujeron a un proceso de conquista y colonización mediante el cual Europa se apodera de América y de África. La colonización no solo implicó el dominio político, la explotación económica, sino también la imposición de la cultura europea y la destrucción de las culturas nativas de esos dos continentes. En el siglo XIX la mayoría de las naciones de América Latina y el Caribe lograron su independencia política de sus antiguas metrópolis. El África debe esperar hasta el siglo XX para que la descolonización continúe su marcha y se imponga la autodeterminación de los pueblos. Porque como bien dice Eugenio María de Hostos «las colonias no se preparan para la servidumbre, porque es una fatalidad histórica la emancipación de toda colonia; se preparan para la libertad, que es su objetivo».<sup>1</sup> Y reafirma Franz Fanon : «Las colonias están llamadas a desaparecer».

La independencia política requería también una emancipación mental; y de ello tuvieron conciencia nuestros pensadores. Andrés Bello invita a los poetas a cantar nuestra naturaleza y a pensar de modo independiente. «Completar la independencia política alcanzada con las armas, con la independencia mental».<sup>2</sup> La misma idea se repite en Martí. Los fundadores de la filosofía latinoamericana y caribeña tuvieron plena conciencia de esta necesidad de pensar desde nuestra realidad. Es el reclamo de Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Gulberg. En la actualidad la teoría poscolonial y decolonial invita e incita a una ruptura con estructuras de

---

<sup>1</sup> Hostos, *Obras*, San Juan, Ed. Coquí, 1969, XXI, p. 157.

<sup>2</sup> Andrés Bello, citado en Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987, p. 204.

pensamiento que aun después de la independencia política se mantienen. De ellos han sido conscientes los teóricos poscoloniales de la India (Homi Bhabha) y la teoría decolonial en Latinoamérica y el Caribe: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado, Santiago Castro-Gómez, etcétera.

La filosofía Occidental ha sido eurocéntrica. El colonialismo impuso la cultura del colonizador. Como reconoce F. Châtelet: «El concepto de Ser aparece en una civilización en la que domina la lengua griega y que va a convertirse en un aspecto central del pensamiento europeo, pensamiento que, debido en particular al juego del colonialismo, va a extenderse por todo el mundo». <sup>3</sup> De hecho, Châtelet solo reconoce como *filosofía estricta* la que nace en Grecia, aunque, como acabamos de ver, se difunde como efecto cultural del colonialismo. A los demás pueblos les reconoce sabiduría. «Hay que evitar un excesivo occidentalismo. Yo hablo aquí de la filosofía, *en sentido estricto*, en una acepción que concierne a Europa, con la idea de que esta figura de la filosofía se extenderá ulteriormente al mundo. Dicho esto, sería un grave error creer que Occidente, Europa, tiene el único privilegio de la reflexión y de la Sabiduría. En efecto, los egipcios elaboraron una profunda concepción del mundo, un cierto tipo de sabiduría tan significativa como la filosofía tal como aparece a partir de Platón». (1998: 39) La etimología del término «filosofía» alude al «amor a la sabiduría». ¿Qué diferencia hay con ‘la sabiduría’? Platón nos dice que sabio solo es Dios. Aristóteles llama a la filosofía «sabiduría» (*sophia*) y la distingue de la ciencia (*episteme*). La sabiduría es el nivel más elevado del saber humano, continúa el Estagirita, porque allí reside el saber de los primeros principios. Châtelet identifica la filosofía griega con el *Logos* (razón, palabra, discurso) y con el Ser. Ahora bien, la razón no es propiedad exclusiva de ninguna cultura, raza o nación. La potencia de la racionalidad y la razonabilidad está en todos los seres humanos, aunque se concrete de formas distintas según el espacio y el tiempo (cronotopos).

---

<sup>3</sup> François Châtelet, *Una historia de la razón. Conversaciones con Noel*, Valencia, Pretextos, 1998, p. 41

De hecho, la filosofía no nació solo en Grecia, sino al mismo tiempo en la India y en la China, en lo que Karl Jaspers denomina apropiadamente «el tiempo eje». «Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo empíricamente como un hecho que, como tal valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos los hombres». <sup>4</sup> Y continúa: «Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 al 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el tiempo eje». (1968: 20) Una diferencia radical con Martin Heidegger para «quien la filosofía es griega en su esencia». Jaspers enumera los pensadores que dieron nacimiento a la filosofía en este ‘tiempo-eje». Laotse y Confucio en la China; Buda en la India, Heráclito, Parménides, Platón en Grecia. También incluye la sabiduría de los profetas hebreos.

Ahora bien, estas filosofías se difundieron por espacios geohistóricos diferentes y con poca interacción entre ellos, por lo cual no se llegó a una «era mundial» de la filosofía. El budismo se difundió por el Asia llegando incluso hasta el Japón. El taoísmo se difundió menos pero también ocurre en el mundo asiático. La filosofía griega pasa a Roma, a Bizancio y al mundo árabe (Avicena, Abentofail, Averroes). De hecho, en alguna medida importante estos filósofos árabes (*falasifa*) transmitieron la filosofía griega al mundo medieval europeo. También en el Norte de África, hubo escuelas filosóficas de inspiración griega. Y con la conquista y la colonización de América, con la espada y la cruz, nos llega la filosofía europea, primero las tres variantes de la Escolástica (tomistas, escotistas, suarecianos) y luego las filosofías renacentistas y modernas. Como vimos

---

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 19-20.

con Châtelet, se trata de la difusión de la filosofía como un efecto del colonialismo europeo.

Diferentes esfuerzos intelectuales han conducido al hecho de que hoy podamos hablar de una «era mundial» de la que participa la filosofía. La filosofía latinoamericana insistió en un esfuerzo de pensar por cuenta propia. José Martí escribe: «El pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación».<sup>5</sup> Pablo Guadarrama nos recuerda un importante pensamiento de Martí: «La fuente más creíble de la verdad es nuestro propio examen».<sup>6</sup> Y Eugenio María de Hostos no es menos explícito: «Estamos para ser hombres propios, dueños de nosotros mismos, y no hombres prestados, hombres útiles en todas las actividades de nuestro ser, y no hombres pendientes siempre de la forma que en la literatura y en las ciencias grecorromanas tomaron las necesidades, los afectos, las pasiones, los deseos, los juicios y la concepción de la naturaleza».<sup>7</sup> Como comenta Julio César López: «Es muy significativa la coincidencia del pensamiento de Martí con el de Hostos, por ejemplo, en cuanto al proceso educativo en Nuestra América».<sup>8</sup> Se refiere el ilustre hostosiano a la idea de Martí según la cual la educación en los pueblos de nuestra América, la cual debe inspirarse en nosotros mismos y no en la Grecia de hace dos milenios; esa misma es la idea de Hostos, no tomar modelos prestados ni en la educación ni en la literatura, sino

---

<sup>5</sup> José Martí, *Nuestra América*, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 15.

<sup>6</sup> José Martí, citado en Pablo Guadarrama, *José Martí: humanismo práctico y latinoamericano*, Santa Clara, Editorial Capiro, 2015, p. 190.

<sup>7</sup> E. M. de Hostos: *Cuento, Teatro, Poesía, Ensayo*, Río Piedras, EDUPR, 1992, p. 290.

<sup>8</sup> Julio César López, nota 256<sup>a</sup>, p. 291, en Hostos, 1992. Julio César trae la cita del pensamiento de Martí que dice así: «La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América ha de enseñarse al dedillo de los incas acá, aunque no se enseñe la historia de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria». Martí, *Nuestra América*.

llegar a ser sí mismos, dueños de nosotros mismos. No debe haber colonialidad ni política, ni jurídica, ni educativa, pero tampoco «colonialidad del ser», para utilizar la pregnante expresión que creara Nelson Maldonado Torres, pensador decolonial. Hostos agrega al texto ya citado lo siguiente: «Estamos para pensar, no para expresar: para velar, no para soñar; para conocer, no para cantar». (ibid., 290) Descolonización del pensamiento, del conocimiento, del derecho, de la literatura, de la educación y, sobre todo descolonización del ser para llegar a ser sí mismo, apropiarnos de nuestro ser. Y el dominicano Pedro Henríquez Ureña escribe: «Apenas salimos de la espesa nube colonial al sol quemante de la independencia, sacudimos el espíritu de timidez y declaramos señorío sobre el futuro. Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes, poesía. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían expresión».<sup>9</sup>

Leopoldo Zea ha sido uno de los grandes líderes en este esfuerzo de crítica eurocentrista y occidentalista y a favor de un pensar radical desde Nuestra América. «Es necesario ver a Europa desde el exterior, ver la historia europea, y los éxitos europeos al igual que sus fracasos, con los ojos de la mayor parte de la humanidad».<sup>10</sup> El occidentalismo parte de la fuente griega pero considera que lo no-griego es bárbaro; la «barbarie asiática» frente a la cual Alejandro Magno se presenta como el civilizador. Se estudian estos pueblos como se estudia la fauna y la flora. Como había dicho Hegel, los pueblos orientales son todavía Naturaleza; no han entrado en la Historia. Zea analiza los prejuicios con los que Aristóteles juzga como razón inferior al bárbaro, al esclavo, a la mujer. «El *logos* del griego, es la única lengua y razón que permite expresar y comprender todo lo que puede ser expresado y comprendido. Tal es lo que separa al griego del bárbaro. El primero es capaz de razonar y decir lo que debe ser dicho. Mientras el bárbaro balbucea, esto es, no puede expresarse

---

<sup>9</sup> Pedro Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Santo Domingo, Ediciones Cedibil, 2007, p. 27.

<sup>10</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia Americana*, México, FCE, 1987, p. 27.

con la claridad con que se expresa el griego; por ello es inferior a éste». (1987: 113) No hay que olvidar que la filosofía aristotélica, *more* escolástico católico, fue utilizada por Ginés de Sepúlveda para desconocer la condición humana de indio y del negro. Para Hegel, continúa Zea, África se encuentra en un estado natural; serían pueblos que aún no han llegado a ser en la historia. Zea hace coincidir su proyecto con el del libertador Simón Bolívar quien escribió: «Tengamos en cuenta que nuestro no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y América, que una emanación de Europa, pues hasta España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter». (Citado por Zea, 1987: 115) Zea nos invita a que dirijamos las miradas hacia nosotros mismos. No hay modelos abstractos. Somos nosotros quienes tenemos que plantear y resolver nuestros problemas.

Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Andrés Roig –y muchos otros– abren nuevos senderos para que podamos pensar y actuar en el horizonte utópico sin olvidar que el horizonte se mueve en la misma medida en que la historia deviene. Cerutti y Roig plantean la permanente actualidad de la utopía emancipatoria. Tenemos el derecho a pensar y trabajar por un futuro alterno, por la liberación de las lacras del presente. Característica fundamental de ambos filósofos es que piensan, escriben y actúan desde la filosofía latinoamericana. Unen en un solo esfuerzo el horizonte utópico y el pensar desde Nuestra América. Invocan a nuestros libertadores para que iluminen los mejores senderos a seguir. Todos aquellos que queramos mantener viva la llama de la esperanza debemos agradecer y recoger de buen talante la fecunda enseñanza de estos maestros nuestros. Porque no hay futuro sin esperanza; y no hay esperanza sin horizonte utópico. El lugar de la utopía es el horizonte siempre abierto de las esperanzas humanas. El pensar de Bolívar surge de la realidad presente, no de un pensar trans-histórico. «Son principios surgidos de un anhelo presente, de una carencia en el pasado y en el presente y de su afirmación como necesidades futuras». <sup>11</sup> (Cerutti, 2007: 122) El proyecto de Bolívar es

---

<sup>11</sup> Horacio Cerutti Gulberg, *La utopía de nuestra América, (De Varia utopica III)*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional, 2007, p. 222.

de unidad latinoamericana, de libertad y de paz. Aunque en momentos de crítica, debilidad y desasosiego, Bolívar tuvo que recurrir a la religión, su verdadera religión fue otra. «Creo que para Bolívar la única ‘religión’, los únicos principios morales eran los conducentes a la realización de su sueño utópico». (2007: 125) En efecto, «antes cuando el sueño utópico seguía factible ante sus ojos no necesitaba de religión como base para su moral». (126) El sueño del Libertador «renace con Martí, para quien Bolívar tiene mucho que hacer entre nosotros, porque lo que él no hizo está todavía por hacer». (128) Y más tarde Augusto César Sandino «pugnará por la realización del sueño de Bolívar desde Nicaragua y para toda nuestra América». (128) La lección que se deduce de la enseñanza y la experiencia de Bolívar es que es válido afirmar que la utopía supone una Ética y que cuando el esfuerzo por construir y posibilitar la utopía decae, no hay ética humanista que se sustente. En definitiva, de lo que se trata es de «construir una hegemonía donde desempeñen un papel decisivo las clases subalternas».

**Franz Fanon** también nos propone otra geopolítica: «abre un camino de reflexión que trata las diferencias coloniales como punto de partida para el pensamiento crítico». (Nelson Maldonado, 2015: 367) Su geopolítica nos hace conscientes de otras marginalidades actuantes todavía hoy: el musulmán, el judío, el negro. (No menciona la marginación de la mujer, pero Fanon se refiere de modo explícito a la mujer negra).

En el mundo francés en que se formó filosóficamente Fanon estaban muy presentes el hegelianismo de Jean Hyppolite, el marxismo, el freudismo y el existencialismo sartriano. En *¡Escucha Blanco!*, Franz Fanon hace varias referencias a Hegel valiéndose ante todo de la tesis de la dialéctica del amo y del esclavo. Se inicia con la siguiente cita de Hegel: «La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque ella es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir, que solo es en tanto que ser reconocido».<sup>12</sup> La tesis general de Hegel es que la historia es la

---

<sup>12</sup> Fanon, *¡Escucha, blanco!* Barcelona, Nova Terra, 1970, p. 266. La cita de Hegel está tomada de *Phénoménologie de l' Esprit*, p.155, en la muy elogiada traducción de Jean Hyppolite.



lucha por el reconocimiento. Ese reconocimiento hay que ganárselo en la lucha. Fanon comenta: «Su valor y su realidad humana dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro. El sentido de su vida se condensa en este otro». (1970: 266) Hegel elabora esta dialéctica a propósito de la esclavitud, es decir, de la relación entre el amo y el esclavo; Fanon pasa rápidamente a aplicar esta dialéctica del reconocimiento a la relación entre el blanco y el negro. Sin duda en las Antillas, y en muchos otros lugares, se dio la conjunción entre amo blanco y esclavo negro; pero Fanon se interesa directamente en la cuestión racial, y por esto su referente es el par oposicional blanco/negro. El problema de la negritud, con este término, venía discutiéndose por un grupo de antillanos reunidos en París que estuvieron bajo la influencia del surrealismo, el freudismo, el marxismo, etc. De ahí sale la *Antología de poesía negra* preparada por el senegalés Leopold Senghor y que el filósofo Jean Paul Sartre prologa con su famoso texto «Orfeo negro». Al cual, como veremos, Fanon acota algunas críticas. Después de enunciar esta dialéctica del reconocimiento del blanco y el negro, sorprendentemente Fanon pasa a enunciar que: «Un día el Dueño Blanco reconoció *sin lucha al negro* esclavo». (267, itálicas de Fanon). Fanon diferencia entre el negro «americano» que sí ha luchado y el negro antillano que no ha luchado. Conviene anotar que Fanon se refiere al negro «antillano», pero el referente específico es en realidad el negro de Martinica, su país. Y muchas de sus afirmaciones quizás no tengan esa validez general que él parece atribuirles<sup>13</sup>. Es evidente que el discurso del propio Fanon tiene un sentido activo, es decir, de incitación a la acción. De ahí esa contraposición entre el negro americano luchador, y el negro ‘antillano’ receptor pasivo de la libertad. Con ese fin de nuevo nos recuerda la tesis hegeliana: «En la base de la dialéctica hegeliana hay

---

<sup>13</sup> «En sus textos Fanon alude repetidamente al antillano, al caribeño a ese individuo resultante de una experiencia colonial particular, a ese ser marcado por la trata y la esclavitud, la plantación azucarera, la condición humana más atroz conocida en Occidente, y sobre la cual floreciera la Europa y Norteamérica que aun hoy se imponen». Félix Valdés García, *Leer a Fanon Medio Siglo después*, Ensayo introductorio, cronología, y selección, México, Rosa Luxemburgo, Stiftung, 2016, p. 31

una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia». (267) Y la explicación es excelente: «Yo realizo el ser del otro como realidad y más que natural en tanto que rebaso el ser ahí inmediato. Si yo cierro el circuito, si hago irrealizable el movimiento del doble sentido, mantengo al otro en el interior de sí. En definitiva, le quito incluso este ser para sí». (267) Efectivamente, para Hegel la dialéctica del reconocimiento implica no solo que el esclavo sea reconocido por el amo, sino que también el amo sea reconocido por el esclavo. El amo al reconocer al esclavo lo incita a que también el esclavo reconozca al amo. Por eso el reconocimiento es mutuo; hay reciprocidad.

Si el reconocimiento es mutuo, y para ello se requiere la lucha, entonces Fanon pasa a afirmar que el negro «quiere hacerse reconocer». (267) El círculo cerrado anterior al reconocimiento tiene que ser roto y solo así puedo restituir al otro en su realidad humana, y no meramente natural. Pero esa operación tiene que ser recíproca. Con palabras citadas de Hegel: «ellos se reconocen como reconociéndose recíprocamente». No hay certeza de sí si no hay integración en el reconocimiento mutuo. «El otro, de modo semejante, espera nuestro reconocimiento para expandir en la conciencia de sí universal». (267) El reconocimiento solo se logra por la lucha, implica un riesgo, incluso el riesgo de la vida. Pues solo arriesgando su vida alcanza la libertad. Hay un deseo de reconocimiento que nace de la oposición negadora. «La esencia de la conciencia de sí no es el ser, no es el modo inmediato en el cual la conciencia de sí surge originariamente, no es inmersión en la expansión de la vida». (Hegel, en Fanon: 268) Fanon concluye que el ser de la realidad humana no llega a su plenificación más que por la lucha. La verdad subjetiva de mí mismo ha de ser transformada en verdad objetiva y universal de mi propia valía. Yo no soy una cosa en sí, cerrada en su coseidad; yo realiza una oposición negadora pues busco algo más que la sola vida. En verdad busco un mundo humano donde haya reconocimiento recíproco. «Quien dude en reconocerse se opone a mí. En una lucha bravía acepto tocar las consecuencias del estremecimiento de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de la imposibilidad». (Fanon, 268)

De nuevo una magnífica cita de Hegel: «El individuo que no ha puesto su vida en juego puede muy bien ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento de una conciencia de sí independiente». (Hegel, en Fanon, 269) Fanon reitera la ausencia de lucha del negro ('antillano'): «El negro, sumergido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el señor. No ha sostenido la lucha por la libertad». (269) Como esclavo el negro no es, es inesencial. El negro reconocido por el amo pero sin lucha es solo un doméstico a quien en las fiestas dominicales se le invita al baile. Sin lucha por el reconocimiento el negro no ha llegado a ser señor. «Cuando ya no hay esclavos tampoco hay señores». (269)

Para Fanon, cuando se logra el reconocimiento sin lucha no hay una verdadera transformación; no pasamos de un modo de vida a otro. El negro no ha actuado para obtener el reconocimiento. Da las gracias al señor sin darse cuenta del precio de la libertad. A veces lucha por una libertad y una justicia abstractas, es decir, una libertad blanca y una justicia blanca, lo que para Fanon no son sino «valores segregados de los señores». Pero el negro sabe que hay diferencia entre él y su amo blanco. Y por ello desea la lucha. «El negro francés está condenado a morderse y a morder. Decimos el negro francés, pero los negros americanos viven un drama distinto. En América el negro lucha, y es combatido. Hay leyes que van desapareciendo de la constitución. Hay decretos que prohíben algunas discriminaciones. Y estamos seguros de que no se trata de donativos. Hay batallas, derrotas, treguas, victorias». (272) Como hice notar, Fanon distingue al negro americano luchador, del negro martiniqués. «Para el negro francés la situación es intolerable. Jamás está seguro de que el blanco le considere como una conciencia en-sí y para-sí, por eso necesita la resistencia». (272)

Fanon concluye este capítulo con un entusiástico sí a la vida. «Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero el hombre es también un no. No a la indignidad del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo que hay más humano en el hombre: la libertad». (273) Los valores que dignifican al ser humano implican una lucha por lograrlos. Invoca también a Friedrich Nietzsche diciendo que el ser humano no puede

ser solo un ser reactivo. Pues la reacción viene motivada por el resentimiento. El ser humano en general, y el negro en su condición, tienen que ser activos, tienen que luchar por lo que es valioso para nuestro ser. «Llevar al hombre al ser accional, manteniendo en su circularidad el respeto a los valores fundamentales que hacen un mundo humano: esta es la primera urgencia de quien, tras haber reflexionado, se apresta a actuar». (273) Así, pues, todo el discurso en que Fanon hace referencia directa a Hegel tiene como finalidad motivar en el negro martiniqués, que es su referente real, la lucha por el reconocimiento de su humanidad, pues él percibe una situación de pasividad. Y esta situación de pasividad la muestra en este mismo libro diciendo que el negro se enajena tratando de asimilar valores del blanco.

Fanon cuestiona también cierto uso de la dialéctica hegeliana en algunos teóricos de la negritud. Fanon se refiere a ciertos pasajes de Leopold Senghor en los cuales utiliza la dialéctica de la tesis, antítesis y síntesis. Escribe Senghor: «La afirmación teórica y práctica es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad; pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo, y los negros que lo usan lo saben perfectamente, saben que apunta a la preparación de la síntesis o realización de una sociedad sin razas. La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último». (Senghor, en Fanon 1970: 173) Fanon rechaza enfáticamente tal lectura de la negritud desde la tríada dialéctica. Nótese que Fanon, como hemos visto, utiliza la dialéctica del amo y del esclavo en un sentido combativo; en cambio critica el uso de la tríada dialéctica, porque en ella se relativiza el polo negativo que sería la negritud. «Este hegeliano nato había olvidado la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo recordaba el lado negativo, pero olvidando que esta negatividad obtiene su valor de una absolutez casi substancial». (173) Una crítica semejante le dirige Fanon a Jean Paul Sartre. «La dialéctica que introduce la necesidad justo en el punto de apoyo de la libertad me expulsa de mí mismo. Es una dialéctica que expulsa mi posición irreflexionada». (175) Sartre afirma que el judío es la imagen que el antisemita se hace del judío. Me parece que Fanon afirma algo parecido:

el negro asimila la imagen que el blanco se hace del negro. El blanco forja un arquetipo de lo que es para él el negro. Por eso Fanon afirma enfáticamente: «Lo importante es que el negro consiga no ser esclavo a sus arquetipos». (61) El blanco quiere definir al negro. El negro reacciona diciendo: «no a los que pretenden definirlo». (63)

**La colonialidad del ser.** Partiendo de la obra de Fanon, Nelson Maldonado Torres ha introducido el concepto de «colonialidad del ser». Considera que así como Aníbal Quijano ha incorporado el concepto de «colonialidad del poder» y como Walter D. Mignolo, Santiago Castro Gómez, entre otros, han incorporado el concepto de «colonialidad del saber», así también es necesario introducir el concepto de colonialidad del ser<sup>14</sup>. Para ello hace amplias y profundas reflexiones sobre el ser en Martin Heidegger y en Emmanuel Levinas. El punto de partida de Maldonado es la geopolítica. Con frecuencia la filosofía minusvalora «el espacio» en favor del tiempo. Como indiqué al inicio de este artículo es importante tener en cuenta lo que he denominado «cronotopo». Pues como también indica Maldonado el pensamiento se realiza desde un lugar; hay un *locus enunciationis*, y no es indiferente para el desarrollo del pensamiento que uno elabora. Santiago Castro Gómez denomina a este olvido del lugar, «la hybris del punto cero».<sup>15</sup> Pretender hablar desde ninguna parte; hablar *urbi et orbi*, imponiendo un discurso pretendidamente universal.

Para Maldonado, Heidegger reconoce solo dos lugares en que se desarrolla la filosofía: Grecia y Alemania, y solo dos lenguas filosóficas, la correspondiente a ambas culturas. No difiere mucho el eurocentrismo de Levinas. «Levinas desafió este eurocentrismo (el de Heidegger) al localizar la filosofía verdadera –la sabiduría del amor– en Atenas y

---

<sup>14</sup> Félix García Valdés escribe: «La descolonización es un proceso que no pasa inadvertido, «afecta al ser», lo modifica, en lo fundamental y le introduce un ritmo propio». (2016: 48)

<sup>15</sup> Santiago, Castro/Gómez, *La hybris del punto cero, Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Jerusalén». <sup>16</sup> Lévinas incorpora el pensamiento hebreo junto al griego en su eurocentrismo. Es, en cambio, es con Fanon con quien tenemos un cosmopolitismo decolonial. «Fanon tenía en mente no solamente la opresión del judío en el holocausto, sino también las otras víctimas del carácter racista europeo imperial en otras partes del mundo, especialmente en el mundo colonial». (ibid., 341)

A partir de estas premisas, Maldonado desarrolla el concepto crítico de «colonialidad del ser». Espiguemos algunas de sus expresiones más explícitas. «La colonialidad del ser es el ser colonizado». (348) «El ser colonizado surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusivistas». (348) Ser colonizado es el producto de la modernidad/colonialidad. «Siguiendo a Fanon el ser colonizado podría interpretarse [...] como el *damné*, o el condenado de la tierra». (348) Nótese que si en *¡Escucha blanco!* El referente real y concreto es el negro, en cambio, en *Los condenados de la tierra*, el referente real es de mayor extensión pues cubre no solo al negro, sino a todos los pueblos sometidos al colonialismo. De hecho, el libro se escribe desde la experiencia colonial argelina bajo la dominación de Francia. Pero en realidad se convirtió en el más importante manifiesto anticolonialista y, de lo que durante algún tiempo se denominó ‘tercermundismo». «Los condenados... se hace compendio de un tiempo vivido, es resumen de una praxis, de la teoría engrandecida por la revolución, por la agudeza y la sabiduría que da el acto en la precisión a los conceptos y la teoría». (Félix García, 2016: 44)

«La colonialidad del ser milita contra la existencia de uno». (353) Es importante el uso del término «existencia» en este enunciado; pues, en efecto, Fanon lo usa y lo contrapone a una ontología de la esencia. Para el antillano, afirma, la ontología es imposible. La ontología a la que se refiere es a una doctrina del ser como esencia, que desde Platón y Aristóteles tuvo una concepción del ser como esencia; doctrina que

---

<sup>16</sup> Nelson Maldonado, «La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio y colonialidad», en *Epistemologías del sur*; Boaventura de Sousa Santos, María Paula Meneses (eds.), Madrid, Akal, 2015, p. 348

permaneció intacta hasta los albores del existencialismo. No es, pues, casual que Fanon se refiera a la existencia ya que estaba ambientado en el existencialismo o filosofía de la existencia cuyos máximos representantes él cita, como Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, etc. Debe notarse que una ontología no necesariamente ha de ser esencialista; Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Marcel, y Jaspers elaboraron complejas ontologías partiendo no de la esencia sino de la existencia. El *dictum* más famoso de Sartre es que *la existencia precede a la esencia*.

La idea más explícita de Maldonado sobre la colonialidad del ser me parece que es la siguiente: «La colonialidad del ser se refiere al proceso en el que el sentido común y la tradición están enmarcados por las dinámicas del poder que son diferentes en carácter: discriminan a la gente y se refieren a comunidades». (354) La colonización se refiere a la raza, a la esclavitud, a los países sometidos, en fin, a todos los condenados de la tierra. La colonialidad del poder implica violencia. La colonialidad del ser puede conducir al estudio de las filosofías imperiales y de la persistencia de la colonialidad.

**La experiencia de ser.** Para Fanon no se trata solo de potencialidad, sino de la actualidad de mi ser. «Siguiendo en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de nada, soy plenamente lo que soy. Yo no tengo que buscar lo universal. En el seno de mí no ocupa lugar alguna probabilidad. Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra es. Es adherente a sí misma». (175) Sartre quita en mí toda ilusión. Yo soy apertura fundamental. O en palabras de Homi Bhabha: «existir es ser llamado a ser en relación con una otredad».<sup>17</sup> Incluso no solo apertura al otro, sino también al cosmos. No me defino por una negatividad, un vacío, una carencia de ser. Refiriéndose también a Sartre afirma: «Pero se ha olvidado la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de abertura. Yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstituyo su

---

<sup>17</sup> Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 65.

mecanismo. Mis manos, lianas intuitivas, reconstruyen, edifican, lo que había sido despiezado». (178). En nota a pie de página, Fanon alude a la obra de Sartre, *El ser y la nada*, y observa que su análisis se refiere a una existencia enajenada, y agrega: «su aplicación a una conciencia negra es falsa». (178, nota 22).

Tal vez la expresión más afirmativa de mi ser sí mismo sea la siguiente: «Me siento un alma tan vasta como el mundo, en verdad un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene un poder de expansión infinito. Soy gracia, donación, presente, y me aconsejan la humildad del enfermo». (183) Esto me recuerda un hermoso pensamiento de Martí: «Es ley maravillosa de la naturaleza que solo esté completo el que se da: y no se empieza a poseer la vida hasta que nos vaciamos sin reparo y sin tasa, en el bien de los demás, la nuestra».<sup>18</sup>

Fanon afirma que el otro, el blanco, hace que el negro «se avergüence de su existencia». (109) Fanon responde orgullosamente: «Soy negro; soy negro; soy negro»; Rechazo «la amputación de mi ser». (183) Como en el texto de Martí que acabo de citar, es preciso sentirse un ser humano completo.

Fanon no menciona un pasaje de Hegel que pudo haberle interesado. Hegel se refiere a la conciencia doble del negro. «Después de los egipcios y de los indios, de los griegos y de los romanos, de los teutones y de los mongoles el negro es una clase de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano, un mundo que no le produce una verdadera conciencia, sino que solo le deja verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo. Esta doble conciencia produce una sensación peculiar, un sentido de siempre verse a sí mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con el metro de un mundo que le mira con entretenido desdén y pena».<sup>19</sup> Ya hemos podido apreciar que Fanon nos dice que el blanco crea un arquetipo del negro;

---

<sup>18</sup> José Martí, *Obras*, La Habana, Editora Nacional, 1963, VIII, 153.

<sup>19</sup> J.G.F.Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, México, FCE, 1953.



el negrismo fabricado por el blanco, y desde el cual lo mira y hace que el negro se mire a sí mismo.

W. E. Dubois, sin asumir los prejuicios hegelianos, coloniales en muchos aspectos, se vale de este texto hegeliano. «Sus propias teorías sobre la historia, la particularidad racial, la cultura y la civilización procedían de textos hegelianos, con una genealogía afroasiática del transcurso del desarrollo de la civilización».<sup>20</sup>

**Homi Bhabha** rememora amplia y profundamente a Fanon. Se refiere a él como un pensador radical y «proveedor de la verdad transgresiva y transicional».<sup>21</sup> En Argelia descubre Fanon «la imposibilidad de su misión como psiquiatra colonial». Testimonia la dislocación colonial. Se inserta en la tradición del oprimido y para ello se vale del pensamiento y del lenguaje hegeliano-marxista. «La lucha contra la opresión colonial no solo cambia la dirección de la historia occidental, sino que desafía su idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado». (62)

Se le atribuye al negro un «alma negra» pero ésta no es más que un artificio del hombre blanco. De ahí el título del libro «piel negra, máscaras blancas». La supuesta «alma» no es el alma negra, sino la máscara que el blanco le impone como artefacto. «La fantasía del nativo es precisamente ocupar el lugar del amo manteniendo su lugar en la ira *vengativa* del esclavo». (65) El artificio del blanco se inscribe en el cuerpo del hombre y la mujer negros. Por eso el negro desea la confrontación con el blanco; negar y renegar la escisión; escisión entre una identidad personal y una identidad impuesta desde afuera. Pero «la mirada del yo maligno aliena tanto al Yo (I) narrador del esclavo como al ojo vigilante del amo». (75) Fanon toma en consideración la ambivalencia del sujeto colonial. Bhabha afirma que da la impresión que Fanon temiera

---

<sup>20</sup> Paul Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal, 2014, p. 172. De hecho, se puede seguir la huella hegeliana en los estudios sobre la negritud. En este trabajo nos hemos circunscrito a Franz Fanon, por su pertinencia para la teoría decolonial.

<sup>21</sup> Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, 2002, p.61.

acentuar la radicalidad de su reflexión. «El sueño hegeliano de Fanon de una realidad humana en-sí y para-sí es ironizado y hasta burlado, por su visión de la estructura maniquea de la conciencia colonial y su división no dialéctica». (83) Negar al otro, afirma Bhabha, lleva a la exacerbación de la identidad y se entremezclan agresividad e identidad. El sujeto colonial dislocado y desnaturalizado se convierte en algo incalculable y de difícil ubicación.

Fanon brinda tanto al esclavo como al amo una reflexión profunda, una esperanza difícil y una peligrosa libertad. Para esta afirmación Bhabha se apoya en un pensamiento de Fanon que dice así: «Mediante el esfuerzo por recapturar el yo y examinarlo, mediante la duradera tensión de su libertad, los hombres podrán crear las condiciones de existencia ideales para un mundo humano». (Citado, p.85)

Hoy vivimos en la bisagra del nacimiento y la muerte del sujeto. Pero Bhabha se pregunta: «cómo debemos repensarnos a nosotros mismos una vez que hemos debilitado la inmediatez y la autonomía de la autoconciencia». (87)

**Sobre el concepto de negritud.** Como parte básica de la labor de la filosofía es la clarificación conceptual, voy a concluir este artículo con un breve análisis del concepto de negritud, pues al parecer suscita no pocos equívocos. Escribe Octavio Ianni: «En América Latina y el Caribe, el *africano* se transforma en *negro* y en *mulato*». <sup>22</sup> Los africanos se convierten en ‘negros’ bajo el régimen económico de la esclavitud. Es decir, que aquí dos fenómenos diferentes pero conjugados: la explotación económica del africano y la discriminación racial del negro. Aunque la discriminación racial es diferente y puede existir sin explotación económica, la observación sociológica de Ianni es que en nuestro mundo latinoamericano y caribeño la discriminación racial se da históricamente en el contexto concreto de un régimen esclavista. El africano recibe el

---

<sup>22</sup> Octavio Ianni, «Organización social y alienación», en Manuel Moreno Fraginals, *África en América Latina*, México, UNESCO/Siglo XXI, 2006, 4ª. Ed., p. 53.

epíteto «negro» para los amos blancos, epíteto que, como ha mostrado Fanon, es discriminatorio pues es la imagen o arquetipo que el blanco se hace del negro y que trata de que él se mire de esa misma manera. «La formación social esclavista epidermizó, somatizó, racializó, profundamente las relaciones de producción, añadiendo de esta forma, a las contradicciones y alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de clase de nueva índole, una especie de carácter adquirido dentro de las condiciones específicas de las colonias americanas: el pasional antagonismo racial». (Depestre, en Moreno Friginals, 2006; 342)

En este artículo, «Saludo y despedida a la negritud», Depestre hace un recorrido por el uso que se ha hecho del concepto de «negritud» mostrando sus equívocos. Explica dónde y cuándo se instaura el concepto: «Dicho movimiento hubo de formarse en París, lugar donde realizaron estudios superiores los animadores del mismo: ‘Etienne Léro, Jules Monnerot, René Menil, Aimé Césaire, León Damas, Leonardo Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajous)». (ibid., 356) El senegalés Leopold Senghor se une al grupo un poco después. Aimé Césaire quien es el que introduce el término cuenta que «negritud» es una paráfrasis para enmascarar el término «negro». «Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perífrasis para designar a un negro. Se hablaba del hombre ‘de piel curtida’ y otras estupideces por el estilo, y entonces adoptamos la palabra *nègre* como palabra-desafío [...] Algunos entendían que la palabra *nègre* resultaba demasiado ofensiva: por ello me tomé la libertad de hablar de negritud (*négritude*). Había en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra *nègre* y en la palabra *négritude*». (Césaire, en Depestre, 357)

Poco tiempo después el propio Césaire habla de los peligros de hablar de *négritude*, hasta reconocer que se puede convertir en ideología. Agrega que rechaza lo que se denominó ‘panegrismo». Parece circunscribir el término negritud a la literatura. «Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como una ética personal, pero estoy en contra de una ideología llamada negritud». (358) Henry Bangou afirma que en Césaire no puede separarse lo que él denomina negritud de su

compromiso político por la descolonización. En cambio, se refiere a Leopold Senghor para quien la negritud es una mística «igualmente racista, en la medida en que hace creer que existen rasgos esenciales del negro por oposición a los rasgos esenciales del blanco». (358) No andaba descaminado Fanon cuando, como vimos, rechazaba el esencialismo como ontología y prefería hablar de existencia, vida, libertad, generosidad, ser sí mismo como autoconstrucción.

René Menil cuestionaba también los análisis de Senghor, pues caía en dicotomías que al fin de cuentas resultaban discriminantes. Como decir que el negro es emoción en oposición a la razón del blanco. Depestre agrega, en la misma línea, que decir que el negro es Calibán y que Próspero es blanco mantiene la discriminación. Ante esta perspectiva, Depestre prefiere despedirse del equívoco concepto de negritud. «El hecho es éste: no existe negritud del futuro. Ni siquiera de esta noche en diciembre. Esta mañana, al levantarse antes que los gallos de la Habana, el Orfeo negro de mi juventud ha descubierto un habla exánime entre las sábanas de este ensayo. Es la hora la hora de dar los buenos días a nuestra madre América y a la revolución que esta comenzara aquí. La hora del buen café cubano y del adiós a la negritud». (362) Esta misma parece ser la opinión de Moreno Friginals, quien reconoce «el gran grito de dignidad negritud», pero agrega que «con el tiempo deviene, paradójicamente, en un dócil instrumento neocolonialista». (2006: 33) Le tomó la palabra a Moreno Friginals y conservo el término «negritud» como expresión viva del «grito de indignación». En cambio, el término «negrismo» parece estar muy cargado de ideología.