

Carlos Rojas Osorio

*Hegel en el  
pensamiento de  
Franz Fanon*

**E**n ¡*Escucha Blanco!*, Franz Fanon 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>1</sup>. La tesis general de Hegel es que la historia es la lucha por el reconocimiento: «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» (Fanon, 1970: 266). En este texto, Fanon hace varias referencias a Hegel valiéndose ante todo de la tesis de la dialéctica del amo y del esclavo. Hegel elabora esta dialéctica a propósito de la esclavitud; Fanon, por su parte, pasa rápidamente a aplicar esta dialéctica del reconocimiento 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, 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 y bajo la influencia del surrealismo, el

<sup>1</sup>La cita de Hegel está tomada de *Fenomenologie de l' Esprit*, p.155, en la muy elogiada traducción de Jean Hyppolite.

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.» (ibídem: 267) (itálicas de Fanon). Fanon diferencia entre el negro «americano», que sí ha luchado, y el negro antillano, que no ha luchado. Es evidente que su discurso tiene un sentido activo, es decir, de incitación a la acción. De ahí esa contraposición entre el negro «americano» luchador, y el negro «antillano»<sup>2</sup> receptor pasivo de la libertad. Con ese fin de nuevo nos recuerda la tesis hegeliana: «En la base de la dialéctica hegeliana hay una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia» (ídem). 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» (ídem). Efectivamente, para Hegel esta dialéctica implica el reconocimiento mutuo. El amo, al reconocer al esclavo, lo incita a que este también lo reconozca a él. Por eso 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» (ídem). El círculo cerrado anterior al reconocimiento tiene que ser roto y solo así puede restituirse al otro en su realidad humana, y no meramente natural; pero esa operación tiene que ser recíproca. Al respecto cita a 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» (ídem). 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:

<sup>2</sup>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.

«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, citado 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 sí mismo ha de ser transformada en verdad objetiva y universal de su propia valía. Yo no soy una cosa en sí, cerrada en su coseidad; yo realizo una oposición negadora, pues busco algo más que la sola vida. En verdad busco un mundo humano donde haya reconocimiento recíproco. «Quien dude en reconocerme 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» (ídem).

De nuevo viene a colación 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» (ibídem: 269). Fanon, por su parte, 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» (ídem). 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» (ídem).

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» (ibídem: 270). 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. (ibídem: 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» (ídem).

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» (ibídem: 273). Los valores que dignifican al ser humano implican una lucha por lograrlos. Por otra parte, 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» (ídem). Fanon percibe una situación de pasividad, así pues, todo el discurso en que 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. Según su criterio el negro se enajena tratando de asimilar valores del blanco.

Asimismo, cuestiona también cierto uso de la dialéctica hegeliana en algunos teóricos de la negritud. En tal sentido, 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, citado en Fanon: 173)

También 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» (ídem).

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» (ibídem: 175). Sartre afirma que el judío es la imagen que el antisemita se hace del judío. Fanon expresa algo parecido al afirmar que el negro es la imagen que el blanco se hace de él, pues el blanco forja un arquetipo de lo que es para él el negro. Por eso, afirma enfáticamente: «Lo importante es que el negro consiga no ser esclavo a sus arquetipos» (ibídem: 61). El blanco quiere definir al negro. El negro reacciona diciendo: «no a los que pretenden definirlo» (ibídem: 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 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*. Para ello hace amplias y profundas reflexiones sobre el ser en Martin Heidegger y en Emmanuel Lévinas.

El punto de partida de Maldonado es la geopolítica. Con frecuencia la filosofía minusvalora el *espacio* en favor del tiempo. Es importante tener en cuenta lo que he denominado *cronotopo*, pues, como también indica Maldonado, el pensamiento se realiza desde un lugar; hay *locus enunciationis*, y no es indiferente para el desarrollo del pensamiento que uno elabora. Santiago

Castro denomina a este olvido del lugar «la *hybris* del punto cero». Pretender hablar desde ninguna parte, hablar *urbi et orbi*, imponiendo un discurso pretendidamente universal.

Para Maldonado, Heidegger reconoce solo dos lugares en los que se desarrolla la filosofía: Grecia y Alemania, lo que equivale además a solo dos lenguas filosóficas, las correspondientes a estas culturas. No difiere mucho del eurocentrismo de Lévinas: «Lévinas desafió este eurocentrismo (el de Heidegger) al localizar la filosofía verdadera —la sabiduría del amor— en Atenas y Jerusalén» (Maldonado, 2015: 348). Lévinas incorpora el pensamiento hebreo junto al griego en su eurocentrismo. En cambio, con Fanon 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» (ibídem: 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» (ibídem: 348). «El ser colonizado surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusivistas» (ídem). «Ser colonizado es el producto de la modernidad/colonialidad. Siguiendo la perspectiva propuesta por Fanon en su ensayo *Los condenados de la tierra*, el ser colonizado podría interpretarse [...] como el *damné*, o el condenado de la tierra» (ídem).

Si en *¡Escucha blanco!* el referente real y concreto es el negro, en este otro texto el referente real es de mayor extensión, pues cubre no solo al negro, sino a todos los pueblos sometidos al colonialismo. De hecho, aunque el libro está escrito desde la experiencia colonial argelina por parte de Francia, se convirtió en el más importante manifiesto anticolonialista y de lo que durante algún tiempo se denominó «tercermundismo».

Maldonado afirma que: «La colonialidad del ser milita contra la existencia de uno» (ibídem: 353). Es importante el uso del término «existencia» en este enunciado; pues, en efecto, su autor 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, concepción que desde Platón y Aristóteles 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, como Jean Paul Sartre, Karl Jaspers y otros, él cita. Debe notarse que una ontología no necesariamente ha de ser esencialista; Sartre 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 considero 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» (ibídem: 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. Según este autor Fanon nos propone otra geopolítica: «abre un camino de reflexión que trata las diferencias coloniales como punto de partida para el pensamiento crítico» (ibídem: 367). Su geopolítica nos hace conscientes de otras marginalidades actuantes todavía hoy: el musulmán, el judío, el negro.<sup>3</sup>

### **La experiencia de ser**

Para Fanon no se trata solo de potencialidad, sino de la actualidad del 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. [...] Sartre quita en mí toda ilusión. Yo soy apertura fundamental. Incluso no solo apertura al otro, sino también al cosmos. No me defino por una negatividad, un vacío, una carencia de ser. (ibídem: 175)

<sup>3</sup> No menciona la marginación de la mujer, pero Fanon se refiere de modo explícito a la mujer negra.

Por otra parte, 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 mecanismo. Mis manos, lianas intuitivas, reconstruyen, edifican, lo que había sido despiezado. (ibídem: 178)

En nota a pie de página, Fanon alude a la obra de Sartre *El ser y la nada*, observa que su análisis se refiere a una existencia enajenada y agrega: «su aplicación a una conciencia negra es falsa» (Fanon, 1970: 178).

Tal vez su 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» (ibídem: 183). Fanon afirma que el otro, el blanco, hace que el negro «se avergüence de su existencia» y él responde orgullosamente: «Soy negro; soy negro; soy negro»; rechazo «la amputación de mi ser» (ídem).

Sin embargo, en su ensayo Fanon obvia un pasaje en el que 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. (Hegel, 1981: 135)

Ya hemos podido apreciar cómo Fanon dice que el blanco crea un arquetipo del negro; el negrismo fabricado por el blanco, y desde el cual lo mira y hace que el negro se mire a sí mismo. Por su parte, W. E. Dubois, sin asumir los prejuicios de Hegel, 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>4</sup> (Gilroy, 2014: 172).

### **Sobre el concepto de negritud**

Como parte básica de la labor de la filosofía es la clarificación conceptual, concluiré 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*» (Ianni, 2006: 53). Los africanos se convierten en *negros* bajo el régimen económico de la esclavitud. Es decir, estamos en presencia de 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 epíteto *negro* para los ojos blancos, epíteto que, como ha mostrado Fanon, es discriminatorio en tanto 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. (Citado por Moreno, 2006: 342)

En el 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:

<sup>4</sup>De hecho, aunque en este trabajo nos hemos circunscrito a Franz Fanon por su pertinencia para la teoría decolonial, se puede seguir la huella hegeliana en los estudios sobre la negritud.

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).<sup>5</sup> (ibídem: 356)

Aimé Césaire, que es quien 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 *nègritude*. Había en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra *nègre* y en la palabra *nègritude*. (Césaire, citado en Depestre: 357)

Poco tiempo después el propio Césaire habla de los peligros de hablar de *nègritude*, hasta reconocer que se puede convertir en ideología. Rechaza, además, lo que se denominó *panegrismo*, y parece circunscribir el término *nègritude* 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» (ibídem: 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» (ídem). 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 este 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,

<sup>5</sup>El senegalés Leopold Senghor se une al grupo un poco después.

que igualmente discriminatorio resulta decir que el negro es Calibán y Próspero es blanco. Ante esta perspectiva, Depestre prefiere despedirse del equívoco concepto de negritud:

El hecho es este: 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 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. (ibídem: 362)

Coincidente parece ser la opinión de Moreno Fragnals, quien reconoce «el gran grito de dignidad *negritud*», pero agrega que «con el tiempo deviene, paradójicamente, en un dócil instrumento neocolonialista» (2006: 33).

Le tomo la palabra a Moreno Fragnals y prefiero el uso del término negritud como resistencia, en función de la defensa de la dignidad del ser humano, del negro y su cultura. En cambio, el término *negrismo* se ha usado en formas muy diferentes y puede entenderse como mera ideología. Negrismo sería `el modo como el blanco se refiere al negro y su cultura´.

## BIBLIOGRAFÍA

- FANON, F. (1970). *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra, (s.o.d.e)
- GILROY, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- HEGEL, J.G.F. (1981): *Lecciones sobre filosofía de la historia*. México: FCE.
- IANNI, O. (2006). «Organización social y alienación». En: Moreno, M. *África en América Latina*. México: UNESCO/Siglo XXI, 4.<sup>a</sup> Edición.
- MALDONADO, N. (2015). «La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio y colonialidad». En: *Epistemologías del sur*. Madrid: Boaventura de Sousa Santos, María Paula Meneses (eds.).
- MORENO, M. (2006). *África en América Latina*. México: UNESCO/Siglo XXI, 4.<sup>a</sup> Edición.