

NOTAS PARA UNA CRÍTICA FANONIANA DEL PRESENTE¹

Confidencias contextuales

Corría la década del noventa y en mis últimos años de la Licenciatura en Filosofía, me arriesgaba a exponer en un evento académico dedicado a la temática de los genocidios y los derechos humanos. Como lo constaté luego, mi presentación se demoraba demasiado en especulaciones sobre algo así como el mal y la condición humana desde distintos abordajes. De ese momento, me queda un recuerdo. En el calor de la exposición, un hombre del público me interpela con una opinión aplastante. Al límite de la ira, se expresa sobre lo inapropiado de pensar con abstracciones sobre la condición humana y sobre la necesidad imperiosa de asumir que ese mal al que yo pretendía teorizar, “tenía nombre y apellido”.

El tiempo transcurrió entre la escuálida apropiación de textos filosóficos con los que me iba encontrando, la mayoría traducidos del alemán, del francés y del inglés, y la obsesión por comprender realmente la opinión del hombre impertinente (que luego supe que se trataba de

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en: Alejandro De Oto (ed.) y Bidaseca Karina (ed.). *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*. Guaymallén, Qellqasqa, 2022. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/16/130/369-1>

un historiador muy afamado). Previsiblemente, comencé a sentir decepción por la teoría, lo que luego pude calibrar como la experiencia de percibirme extraña en el universo en el que me había forjado, concretamente en el ámbito de la filosofía europea.

Como expresé, no fue corto el período en el que permanecí bajo el influjo de esa sensación. Por esos años el fervor por lo “gringo” experimentaba una suba contundente. Como dije, corrían los noventa. Personalmente me había enamorado de lo que para mí era la excepción, de la jerga, del tono y de la asombrosa intertextualidad de la escritura del filósofo francés Gilles Deleuze, y de unos raros libros suyos escritos junto a un psiquiatra, Félix Guattari. Para obtener el reconocimiento en la academia argentina, especialmente en el ámbito de los estudios deleuzianos, había que hacerse un viaje a París. Lo hice. Ansiaba respirar la atmósfera en la que alguna vez habían escrito mis filósofos y comprender en el idioma original ¿Qué es la Filosofía? (1993), un libro al que en esas épocas y en una provincia alejada de la capital, como es la que vivo, se podía conseguir solo entre sus más acérrimos cultores.

Hice mi tesis doctoral sobre la filosofía de la creación en Deleuze. Transitando esta odisea, me encontré obviamente con las críticas a lo que se nombraba desde hacía rato como postestructuralismo. Me encontré con Gayatri Spivak, emblema de la deconstrucción utilizada al servicio de la diáspora india, con Julie Wuthnow, defensora de las políticas indigenistas, ambas críticas del nomadismo deleuziano; pero también me encontré con Néstor Perlongher, con Luis Orlandi, con Gregorio Barenbleitt, con Eduardo

Viveiros de Castro (mirado desde hoy, esto que parece un museo de nombres, va mostrándose cada vez con más nitidez como una pulseada entre la deconstrucción y la antropofagia). Y en medio de esa obra gigantesca que es *El Antiedipo* ([1972] 1998), en el calor de un entreverado análisis sobre el inconsciente, me encontré con Fanon: el autor de unos libros potentísimos, el psiquiatra que precedió a Guattari en la Clínica de Saint Albain, el militante de la lucha por la independencia argelina, el autor de artículos explosivos del periódico del Frente de Liberación Nacional Argelino *El Moudjahid*. En esta obra aparece citado dos veces. Los autores están interesados, sobre todo, en los relatos de Fanon de las y los pacientes que al momento de la clínica formaban parte de las milicias a favor de la independencia argelina. Tengamos en cuenta que este libro enorme de Deleuze y Guattari se escribe mucho después de que uno de los libros de Fanon ha sido censurado en Francia.

Evidentemente no se trataba de cualquier autor. Ya en los setenta, la obra del martiniqués² circula ampliamente en el ambiente intelectual francés. La referencia del autor a los sueños de las y los pacientes, la escritura de esos relatos al servicio de la lucha en nombre de *Los condenados*

2 En noviembre de 1959 se publica en París *L'an V de la révolution algérienne*, con la edición de Francois Maspéro en la colección *Cahiers libres*. Al español fue traducido como *El año V de la revolución argelina, o Sociología de la revolución* (1968). Este libro es prohibido por atentar contra la seguridad nacional. Una reseña comentada de la obra de Fanon puede encontrarse en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf

de la tierra que la escritura de Fanon deja palpitando en el aire, no son episodios cualquiera en dicho contexto. Pero, así y todo, la mayoría de los textos filosóficos del espectro académico francés de las décadas siguientes, pasan por alto esta referencia. Por eso, encontrarnos con Fanon en escrituras que en nuestros sures recibimos absolutamente empaquetadas en lo que se llama filosofía occidental, causa sorpresa y curiosidad. Fanon es la referencia al momento en el que Deleuze y Guattari se topan con ciertos límites³ de la clínica psi. Obviamente no se trataba de una referencia más. Nos permitía palpar la violencia epistemológica colonialista, la consistencia etnocéntrica de la psicología y de la antropología, nos hacía sentir el tufillo de una ontología que al fin dejaba ver más de lo que hasta ese momento había mostrado.

De los textos deleuzianos al universo de los estudios filosóficos caribeños, la sensación de extrañeza fue cediendo su lugar y dando cauce a otra: la del presentimiento del nombre y apellido de ese mal, ¡de su cuerpo!, hasta ese momento verdaderamente impalpable e inocuo para mí y que a partir de la obra fanoniana comenzaba a atisbarse, a escribirse.

No quiero decir con todo esto, que mi sola experiencia justifique la relevancia de una obra, de su importancia para los procesos emancipatorios y de subjetivación contempo-

³ Utilizo el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

ráneos, en absoluto. Pero sí que es un problema nuclear propio de aquellas y aquellos que hemos sido forjados en la filosofía occidental. En mi paso por la docencia me he encontrado recurrentemente en la circunstancia que yo misma viví como estudiante. Repito el problema en otros términos: la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos⁴. Aunque este ensayo tampoco pretende ser una denuncia a aquellos y aquellas docentes que forjaron mi generación, ni tampoco a mis colegas que se desafían a diario por sortear obstáculos en el trabajo cotidiano de la docencia y de la investigación. Personalmente confieso que, desde hace un tiempo, dejo que el efecto fanoniano actúe y haga lo suyo. El rigor metodológico no está garantizado, aunque, creo, sí lo está algo más, el fuerte deseo de contribuir a palear la sensación de insipidez académica que asecha en nuestras instituciones. (No quiero dejar de expresar mis sospechas, de que esa sensación sea experimentada en otras latitudes). Vamos a la tarea.

¿De qué crítica hablamos?

Este volumen se inspira en la necesidad de traspasar los límites disciplinares etnocéntricos para nutrir los pro-

⁴ Como nos recuerda Lewis Gordon, en los noventa era posible estudiar a Fanon y Freire en Chile, en los cursos de Teología Política, Filosofía de la Liberación y Pensamiento Social y Político (Gordon, 2021, p. 2). Es cierto que en Argentina sucedía lo mismo, aunque no en todas las universidades del país. En la universidad a la que yo asistí, no se tuvo como un autor de referencia recurrente hasta hace unos pocos años.

cesos emancipatorios. Aun cuando estos objetivos vienen concretándose en varios escenarios académicos desde hace unas décadas, no está de más recordar que el influjo de las olas que tienden a adormecer el compromiso teórico con nuestros contextos sociales y políticos, persiste en el aire y se presenta como un factor de largo alcance en el tiempo. Aunque reconozcamos la sensación de que este adormecimiento está en procura de ser atendido, lo que demuestra la velocísima propulsión con la que se expande la ensayística sobre este problema, no obstante, muchas señales nos indican que tal efecto tiene hoy una actualidad notable. Remitámonos, por ejemplo, a la vigencia de los programas de estudio enfocados desde la filosofía occidental, ni qué decir acerca de las esferas de las comunicaciones y de la información, y, más a contraluz, a los mismos contratos sociales cuya letra, en el afán de replicar las llamadas tradiciones republicanas modernas europeas, elude en la mayoría de los casos, el archivo histórico, político y social propiamente suramericano. Por eso es que considero que el deseo de hacer proliferar la potencia fanoniana es, de alguna manera, el deseo de mantener en ebullición la lava de cierta crítica⁵.

Pero, ¿de qué crítica estamos hablando? Seguramente no es una que permanece igual a través de los procesos en los que se articula. Justamente algo del orden de las relaciones entre la gramática de la historia y la juntura

5 Aunque no puedo dejar pasar las transformaciones constitucionales que se han sucedido en nuestros países. Para una profundización de este proceso, recomiendo los trabajos Rodrigo Uprimmy (2011) y de Laura Clérico y Martín Aldao (2011).

temporal aporta a su consistencia variable. A juzgar por un archivo disponible desde hace unos años, la creencia en la posibilidad de detectar cierto factor coyuntural le es constitutiva. Pensemos en la obra de Arturo Roig (2009), a quien cito in extenso en son de evocar un tono filosófico tan querido en el Cuyo del oeste argentino:

Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (Roig, 2009, pp. 15–16).

Supongamos que basta con esta referencia para dar cuenta de la credibilidad que ha acompañado a la crítica en sus avatares suramericanos. Ahora bien, es esta creencia a priori en la efectividad de una crítica, que Eduardo Grüner pone en tela de juicio. En el enclave de la teoría acerca del proceso de sociometabolismo del capitalismo, de Istvan Mészáros, Grüner considera que asistimos hoy a tiempos que no se llevan muy bien, o no de la misma manera, con el potencial crítico de un pensamiento que pugna a favor de la emancipación de los pueblos. Escribe:

... hay algo en el propio pensamiento actual, en su propio régimen productivo, que le dificulta estar a la altura de la urgencia de la hora, como si se sintiera amilanado, anonadado, ante la tarea, probablemente de Sísifo, que tiene

por delante. Ese “algo”, en el que estamos todos implicados y complicados, es un síntoma inmenso, vinculado con algo demasiado inabarcable, innombrable: ese límite absoluto que –ya fuera que nos identificáramos con alguna variante del capital (incluida la del “socialismo real”), o con el “principio esperanza” de su derrocamiento a mediano plazo– no esperábamos alcanzar nunca (Grüner, 2011, p. 26).

En este sentido, y aunque reconociendo esta atmósfera de zozobra, Grüner no pasa por alto que una crítica ya se dio cauce sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, y nombra al propio Fanon, pero también a Mariátegui, Senghor, Samir Amin, Aijaz Ahmad, Talal Asad, Ugarte, Edward Said y Tariq Alior (2011, p. 44). Crítica de la cual, acusa Grüner, Europa no se dio por enterada, salvo por muy escasas excepciones, como la obra de Adorno y Horkheimer, como los Pasajes de Benjamin, o como la Crítica de la razón Dialéctica de Sartre (2011, p. 44). Dando cuenta de este material, Grüner habilita la reconsideración de este estado de zozobra frente a la dificultad de hacer crítica, pero desde un lugar preciso. Por supuesto que no se trata del mismo agobio al que se refiere la llamada poscrítica, que alerta desde la academia metropolitana, respecto del estado de agonía de todo pensamiento que pretenda establecer criterios de discernimiento, especialmente políticos (De Sutter, 2021). Acá nos interesa insistir sobre la posibilidad de vincular esta línea pasada por alto en la filosofía occidental, y efectuar la expansión de un presente que permanece en ebullición a través de esta crítica en particular. Una que, como se muestra en la película de

Ousmane Sembène, *Le noir de...*⁶, de 1962, señala una inflexión diferencial en una historia que de esta manera deja al desnudo su drama urgente. En la línea de estos propósitos de Grüner, procurar un pacto entre esta crítica velada y los agenciamientos vinculados a ella, es nuestra tarea.

Ahora bien, y como adelantamos, nadie que haya recibido forjamiento de la filosofía occidental puede escapar a la inmediata tentación de asociar la dupla crítica y presente con uno de sus episodios más celebrados: me refiero a los textos reunidos en torno a la pregunta sobre qué es la ilustración. Efectivamente, uno de los archivos más visitados en torno al desempeño de esta pareja categorial, es una serie de trabajos que involucran de alguna u otra manera crítica y modernidad, concretamente los que giran alrededor del artículo dedicado a la pregunta que acabo de presentar, y que se ha hecho célebre en los pasillos de la academia en los cuatros puntos cardinales. Según el recorte y el escenario que se ha construido en relación a este tema, Kant es el primero que aparece, con su célebre: *Was ist Aufklärung?* Le seguirán los abordajes de Cassirer (1932) y de Adorno y Horkheimer (1944) –al que se refiere Grüner–, y finalmente los dos que dedica Foucault, el primero de los cuales lleva como título *¿Qué es la crítica?* (*Crítica y Aufklärung*)

6 En esta película, la protagonista es una senegalesa que sueña con “la France”. Para ir a Francia decide buscar trabajo. Obtiene uno de cuidadora de niños para una familia burguesa de la metrópolis. Pero al llegar a París su función excede la pautada y se convierte en la empleada todo servicio. De a poco, se va dando cuenta que esta vida es otra que la imaginada. Al final, se acicala, empaca y cuidadosamente ubica una máscara, su máscara, sobre la maleta. Se suicida en el baño del departamento parisino.

([1990] 2006), originalmente una conferencia que el autor pronuncia en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, mientras el segundo, publicado en 1984, repite la pregunta que aparece expresamente en el título del artículo de Kant.

Hay un sector del ámbito de estudios poscoloniales, que reconoce la intención de Fanon de apropiarse de la idea ilustrada de humanidad y operar sobre ella transfiguraciones categoriales, aun a sabiendas del propio autor, de que el colonialismo y la colonialidad (el proceso histórico y la condición histórica analítica) han reducido esa idea a la figura del hombre blanco colonizador. Por otro lado, la llamada opción⁷ decolonial, propone leer a Fanon en la estela de la escritura de la desconfianza propia de quienes se levantan frente a la violencia imperial. Hasta ahí hay una plena coincidencia de términos. Pero esta última propuesta se dedica a elaborar una genealogía configurada en el espacio y en el tiempo “planetario” de la expansión imperial, y no de la modernidad articulada en la línea temporal que va Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos (Mignolo, 2008, p. 6). Entre un enfoque y el otro, me quedo con la habilitación de una serie de herramientas teóricas y metodológicas para abordar categorías que emergen en el tratamiento de las relaciones de Fanon con la ilustración, específicamente las de crítica y presente.

En el horizonte de la primera de las propuestas, Chakrabarty expresa que esta vinculación de la obra de Fanon con el texto de la ilustración, es ahora parte de la

⁷ Me refiero sobre todo al trabajo de Homi Bhabha (2002) y de Dipesh Chakrabarty (2008).

herencia global de los pensadores poscoloniales y decoloniales (Chakrabarty, 2008, p. 31). Y esto es así, como este autor propone pensar, porque no hay una manera sencilla de prescindir de estas categorías y enfoques, sin los cuales no habría ciencia social que abordase cuestiones de historia, política o justicia social moderna (2008, p. 31). Aunque admito que en cierta medida esta explicación se justifica desde el punto de vista de la inercia disciplinar, me resulta sugerente la propuesta de Homi Bhabha, que nos hace pensar en ciertas operaciones que efectúa⁸ Fanon al momento de enfrentarse con una teoría sobre la humanidad, que lo excluye y que además supone, paradójicamente, una concepción del conocimiento como procura de autonomía respecto de la opresión. Como escribe Bhabha:

Entre tú y nosotros Fanon abre un espacio enunciativo que no se limita a contradecir las ideas metafísicas de progreso o racismo o racionalidad; las distancia “repitiendo” estas ideas, las hace siniestras desplazándolas en una cantidad de ubicaciones culturalmente contradictorias y discursivamente alejadas (Bhabha, 2002, p. 274).

Esa es la tónica con que han sido estudiadas las operaciones fanonianas por la ensayística de las últimas décadas y que me interesa ahora referir. Pongo el foco en esos

8 Evoco una consideración de Mignolo que afirma esta presunción: “La formación disciplinaria tal como la conocemos hoy en la educación superior, se originó en la Europa de la Ilustración junto a la formación del estado-moderno, el concepto de democracia, el de ciudadanía y la consolidación de la economía de acumulación” (2013, p. 6).

elementos que pueden significar un posible aporte para dar cuenta de la relevancia de estas operaciones en vistas de, justamente, elaborar una crítica de la crítica.

Contrapuntos

Voy a ensayar ahora poner en contrapunto la versión kantiana y la de Foucault sobre la pregunta, con el fin de preparar el terreno para la intervención fanoniana.

A juzgar por la sola repercusión que ha tenido el artículo kantiano, evidentemente es un texto que toca alguna fibra fundamental de la filosofía occidental. En nuestras latitudes reaparece en las últimas décadas del siglo veinte, de la mano de Foucault y sus textos sobre la noción de crítica y de ilustración.

Sin duda alguna, en el artículo de Kant el protagonismo lo tiene la divisa “¡Sapere aude!” (1994, p. 7). No voy a referenciar la infinidad de nombres que han abordado este texto. Pero sí quisiera presentar a grandes rasgos la lectura mayoritaria. Para esta mayoría, el autor tiene plena conciencia que, tratándose de un periódico, debe articular la proclama en un estado de cosas ligado a la actualidad. Siguiendo esta lectura, y casi en términos cartesianos, se advierte la exhortación de Kant a tomar distancia respecto de la “conducción ajena (naturaliter majorenes)” (1994, p. 7). Pero este tono de proclama en clave del conocimiento, se complica en una segunda lectura, por la incorporación de factores coyunturales de carácter plenamente político y social. Textualmente propone definir la ilustración como el despertar de una humanidad (en realidad, de unos

hombres) que comprende, una vez que se ha liberado del yugo de la naturaleza, que debe hacerlo ahora respecto del yugo del entendimiento de otros. Liberación⁹ que cobra sentido en la toma de conciencia de la posibilidad –o de la condición natural– de asumir la responsabilidad de una obediencia legítima. ¿Qué es una obediencia legítima? La que se justifica en la condición antropológica trascendental de la razón y en la confianza del ejercicio racional de la autoridad y la civilidad¹⁰. Tratándose de una proclama anclada en los acontecimientos del día, coincidimos en resaltar que el destinatario definitivo de esta obediencia de la que habla Kant es específicamente Federico II¹¹.

Siguiendo estas lecturas a mano, y de acuerdo a la argumentación kantiana, quien no lo hace, quien no decide hacer ese uso de la razón que le es natural, además de dar muestras de su condición de perezoso, es culpable de perjudicarse y perjudicar a los demás. Y lo peor de todo es, como expresa, que esa comodidad del perezoso culpable, hace que fácilmente cualquiera se erija como conductor

9 Cito a Kant: "Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen además por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de asumir semejante control" (1994, p. 7).

10 En el texto no se distingue entre razón y racionalidad.

11 Se suele tener en consideración el aprecio que le tenía Kant a Federico II, por su tolerancia religiosa. Como escribe Schopenhauer: "No es uno de los menores méritos de Federico el Grande que bajo su gobierno pudiera desenvolverse Kant y publicar la *Crítica de la razón pura*. Difícilmente un profesor asalariado se hubiese atrevido a algo así bajo cualquier otro gobierno. Ya al sucesor del gran rey hubo Kant de prometerle que dejaría de escribir" (2003, p. 609).

(Kant, 1994, p. 7). Kant hace allí una diferenciación entre el uso público y privado de la razón. Contrariamente a lo que interpretaríamos desde nuestro uso habitual del término, el uso público es el que “alguien hace de ella en cuanto sabio ante la totalidad de un público” (1994, p. 8), mientras que el segundo tiene que ver con “el que se le permite al hombre en el interior de una posición civil o de una función que se le ha confiado” (1994, p. 8). Según la argumentación kantiana, la inercia en permanecer en la minoría de edad se justificaría en el caso de la razón pública, pero es injustificable cuando se trata de la razón cuyo uso involucra la esfera de los asuntos de estado. Kant se dirige expresamente al monarca, proponiéndole una especie de pacto. Le garantiza obediencia, siempre y cuando los principios políticos que sustenten su gobierno se basen en la razón universal.

Con respecto al escrito de Foucault, ocurre algo parecido a lo que ocurre con el de Kant. Hay una voluminosa ensayística que coincide en enfoques y propósitos. Según esta lectura, y coincidentemente con Kant, Foucault rescata esta idea de humanidad que toma conciencia de su potencial de autonomía epistemológica, política y social. En la conferencia, que luego se publica como artículo, resalta la diferenciación que realiza Kant, entre crítica e ilustración. Y da cuenta que, según esta diferenciación, mientras la primera es el trabajo sesudo de indagar en el conocimiento y sus límites, la segunda es, más que una reflexión histórica o una especulación, una especie de predicación, de llamada al coraje, al atrevimiento. En todo caso, apartándonos algo de las lecturas mayoritarias, y según lo que nos interesa

en este ensayo, Foucault termina modulando a ambas en la noción de actitud crítica, que recoge el factor de atrevimiento que aporta la idea de ilustración con el de cierto componente científico que le aporta la crítica en clave del ejercicio de auscultación de la razón trascendental kantiana (Foucault, 2006, p. 12).

Específicamente en el artículo que replica la pregunta sobre la ilustración, Foucault asocia la crítica con un tipo de reflexión filosófica que problematiza la relación con el presente y enfatiza la potencia de construcción de cada cual como individuo autónomo; destaca, por una parte, que el hilo que puede liarnos con la ilustración no es la fidelidad a elementos doctrinales, sino más bien la reactivación permanente de cierta “actitud crítica” (Foucault, 2006, p. 4). Pero se distancia de Kant. La inquietud foucaultiana abandona la consigna de articular la crítica en un tiempo histórico lineal, y propone considerarla como una investigación histórica al cruce de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. De esta manera, considera que la crítica ya no debe ser trascendental ni tener como fin hacer posible una metafísica acorde con los tiempos. La crítica se constituye en una práctica de “transgresión” que no perseguirá determinar las estructuras universales del conocimiento ni por eso los términos de una moral de la obediencia legítima (Foucault, 2006, p. 93 y 97). En la misma línea argumental propone que la crítica buscará ocuparse de los discursos que configuran nuestros pensamientos, lo que decimos y hacemos, y se plantea como una genealogía que no inferirá a partir de la forma

de lo que somos, lo que nos es imposible ser o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no ser gobernados (Foucault, 2006, p. 8). Vuelve sobre sus célebres fórmulas moduladas con las categorías de poder, saber y verdad, y enfatiza la necesidad de que esa actitud no repose en lo teórico o analítico, sino en lo experimental. Y expresa la preferencia por transformaciones que llama “parciales”, como nuestros modos de ser y pensar, sobre las relaciones de autoridad, sobre las relaciones entre los sexos. Ese “camino indefinido de la libertad” (Foucault, 2006, p. 92), diríamos, se traza más en, o mejor, entre, los cuerpos, que en la dimensión epistémico ontológica trascendental.

Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia que las intervenciones fanonianas tienen en las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en Francia, una sospecha fuerte y justificada sobreviene respecto de cierta limitación que es posible detectar en el texto de Foucault. Una limitación que nos recuerda la presunción de Lewis Gordon acerca de la eventual dificultad de algunos autores europeos de asumir la influencia de un autor que se sale de las fronteras metropolitanas¹².

12 Lewis Gordon expresa esa presunción a propósito de Sartre. Gordon elucubra que la inquietud de Sartre de pensar una dialéctica abierta, que rompa con la actitud rígida del socialismo científico, puede haber sido alimentada por la lectura del libro de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), más que por su visita a Polonia y por haber visto allí el estalinismo. Pero, según Gordon, esta referencia no se hace expresa justamente por esta dificultad a la que me refiero a propósito de Foucault (2014, p. 57).

Una ráfaga de posibilidades de ligar este texto foucaultiano con el de Fanon, disipa eventualmente la niebla del horizonte, que inmediatamente vuelve a asentarse. ¿Podríamos interpretar una sintonía entre esa actitud experimental que Foucault propone como alcance de la crítica, y la expresión de Fanon, que titula el capítulo quinto de su *Piel negra, máscaras blancas*, “experiencia vivida del negro” (2009, p. 111)? Una asimetría fundamental las distancia radicalmente. Pero nos conduciríamos por el camino de una problemática mal planteada si optáramos por interpretar que la marca de la experiencia a la que se refiere Fanon, funciona en el lugar de esta asimetría, simplemente ontologizando a un sector poblacional y desontologizando a otro. La diferencia, como intentaré argumentar, se localiza en otra lógica. Desde un enfoque que barre la condición colonialista de la modernidad, la ontologización es considerada como condición constitutiva, mientras que desde un enfoque que intercepte estos factores, vale decir, la modernidad y la colonialidad, la ontologización es una táctica de barrido de un factor muy caro a la Europa que supone el mentado pensamiento crítico. A esta tarea nos dedicamos en el próximo apartado.

En cierto sentido cualquier intervención que hoy pretenda realizarse sobre los textos occidentales, ya no puede sortear estas sospechas que vamos esbozando. Aún las aplicaciones más astutas, muestran el tiritar de la pluma de kantianas y kantianos, así como de foucaultianas y foucaultianos, y despiertan tendencias defensivas o avivan aptitudes hacia malabarismos argumentales. Aunque no quería dejar pasar que, desde hace unos años, en el

interior de grupos de estudio sobre filósofos como Spinoza, Deleuze, Guattari, incluso Kant y Hegel, se vienen barajando consignas de investigación, hipótesis inquietantes, que en cierto sentido precisan, para ser expandidas, de textos ajenos a los archivos establecidos. Pero nada se compara con la decepción frente a la posibilidad de que uno de los autores que más adulaciones cosecha hoy, no sea capaz de traspasar el paraguas de la colonialidad.

Las luces a contramano

En el año 1961, Fanon publica *Los condenados de la tierra*. En la conclusión lleva a cabo un retrato desesperado e incisivo de Europa. Comparto uno de los pasajes:

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida “aventura espiritual” ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual. Y sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo. Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura (2001, pp. 287–288).

No es un delirio aventurar que este retrato es resultado de cierta intervención al discurso de la ilustración, el mismo que recibe un impulso sustantivo en el artículo kantiano dos siglos antes. El adjetivo “desesperado” no es gratuito. Veremos luego el porqué. Por lo pronto, siguiendo la línea de Homi Bhabha, pienso que la intención allí no puede ser meramente retomar la pregunta y reformular una respuesta acorde a los nuevos tiempos. La apropiación fanoniana no resiste ser alineada con la que luego lleva a cabo Foucault, sin poner énfasis en un tema, muy sensible en relación al ámbito de los estudios foucaultianos y de la mayor parte del llamado posestructuralismo, que es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial. Volvamos a los textos de Kant y Foucault, para mostrar algunas consecuencias de estas elusiones.

Para este viaje a contracorriente, evoco de partida un fragmento de *Los condenados...* para que permanezca en la atmósfera. Fanon arenga allí a favor de un tiempo nuevo, a sacudir la noche y a avizorar el nuevo día (2011, p. 287). Con toda la franqueza del que encarna el drama que esto implica, se refiere a esa Europa “que no cesa de hablar del hombre mientras lo asesina por doquier” (2011, p. 287). Acusa expresamente el ahogo infringido por ese disfraz de “autoridad espiritual” (2011, p. 287). Y propone:

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Hu-yamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de

la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (Fanon, 2011, p. 290).

De vuelta a la escritura del Kant que hemos reseñado hasta acá restringiéndonos a repetir las interpretaciones a mano, nos encontramos con otro Kant. Esta descripción promotora de una idea de humanidad que mira al presente, de esa idea de hombre que puede otorgarse el privilegio de ser cobarde y sobrevivir una vida culposa, pero que es susceptible de levantarse por su propia naturaleza a fin al progreso, se nos presenta como la gran interpelada en esta proclama fanoniana. Kant, el filósofo prusiano, contemporáneo de la expansión imperialista en “América”, ¿ha tenido en cuenta el modo en que esa razón opera en el territorio del llamado Nuevo Mundo? Kant debía conocer, gracias a la cantidad de testimonios, el modo en el que eran gestionados los asuntos de la administración en las colonias y cómo esto involucraba políticas de explotación, saqueo y exterminio. Consideremos la investigación de Santiago Castro-Gómez, quien corrobora que Kant está bajo conocimiento de lo que ocurre. Se refiere, gracias a la constancia que deja el propio Kant en sus textos, a la familiaridad que había adquirido con la literatura de viajes y con las crónicas que informaban al público europeo

sobre los usos y costumbres de los indígenas americanos (2005, p. 41). Pero Kant igualmente elabora una gigantesca obra dedicada a la crítica de la razón auto percibida como universal y aplicada a través de la violencia sobre ciertos cuerpos, así como del barrido de ciertas culturas y memorias, y del pillaje epistemológico. Por ello, no podemos escamotear que lo que Kant hace en este texto es, además de proponer desde su pluma pública las bases del contrato entre el estado y la sociedad, adherir al mismo tiempo al contrato colonial, ya que lo universal de esa razón, como lo expone en otros textos y no corrige o rectifica en este, no alcanza, o no debe alcanzar, a los habitantes de Tierra del Fuego o de Nueva Holanda¹³. Permítanme citar un artículo de mi autoría:

Esta persistencia en la razón común, aunque selectiva, ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra

13 Reproduzco una célebre cita que da cuenta de la aplicación exclusivista de la razón: “La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestro juicio humano, que su origen es posible solo según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera solo el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera solo las relaciones exteriores finales, v. gr., la necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, v. gr., los habitantes de Nueva Holanda o los de la Tierra del Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como objeto final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo” (Kant, 1984, p. 269).

de Fuego, carente de autonomía de la voluntad, y opresora, en cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos “hombres rudos”, es lo que hace que la condición trascendental no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon (Pósleman, 2017, p. 83).

En fin, y según el objetivo de indagar la consistencia de la apelación fanoniana al texto kantiano en la conclusión de *Los condenados de la tierra*, me interesa como, después de Fanon, vemos que a lo largo de este corto, pero complejo artículo, el carácter de prescindibles que asumen los acontecimientos ampliamente conocidos que ocurren al momento en las llamadas Américas, se nos presenta con toda su fuerza performativa.

Esta Europa que se auto proclama jueza de los límites del conocimiento y que se enfrenta a la superstición endilgándole la oscuridad de la noche habitada por meras ilusiones, es al mismo tiempo, la que limita la posesión de estas facultades naturales exclusivamente al hombre blanco. Es, al mismo tiempo, la que reduce la capacidad de servirse del propio entendimiento solo al europeo naturalmente racional y valiente. Por eso, en cruce con el reclamo fanoniano por una nueva humanidad, la divisa kantiana muestra su crueldad y lo que saldrá a la luz no es la voz del mero culpable, del que no ha sido lo suficientemente valiente como para soltarse de las cadenas del yugo ajeno. De ese encuentro emerge en un efecto de claroscuro, una caricatura defectuosa y transfigurada del supuesto hombre

libre. Fanon no abandona la razón, pero es consciente de que la batalla a dar, el problema de lo que deba considerarse como crítica, enfrenta a esta razón moderna con su propia condición de crueldad e hipocresía. Una crueldad y una hipocresía, que, por supuesto no se explican con la referencia a naturaleza alguna. En este ejercicio de auscultación de la condición cruel e hipócrita de la razón, la contingencia, y no las leyes universales y necesarias, sitúan a la humanidad frente al total compromiso respecto de su condición.

Por eso cuesta lágrimas negras admitir que la escritura de Foucault, no contribuirá por ella misma a la proliferación de una crítica que estos tiempos zozobrados demandan. Puede expresarse sin rodeos, por ello mismo, a favor de una humanidad que hace de su existencia una obra de arte. Pero ¿alcanza esta idea de la vida como obra de arte la experiencia de “los condenados”? Se nos presenta una y otra vez la tentación de conceder a Foucault la gracia de haber puesto a consideración el vínculo intrínseco entre la contingencia de la historia y la necesidad siempre renovable de operar la des-sujeción respecto de la operativa de un poder-saber que inhibe toda potencia de resistencia. Pero es inevitable interpelar su mentada actitud crítica desde una postura que ponga en jaque la rápida definición de contingencia que parece serle útil. Como expresa Homi Bhabha:

Pese a su ubicación muy específica (un martiniqueño sometido a la mirada racista en una calle de Lyon) afirmo una generalidad para la argumentación de Fanon porque

habla no simplemente de la historicidad del hombre negro, sino que escribe en “El hecho de la negritud” sobre la temporalidad de la modernidad dentro de la cual la figura de lo “humano” llega a ser autorizada. Es la temporalidad de emergencia de Fanon (su sentimiento del retraso del hombre negro) lo que vuelve la cuestión de la ontología no solamente inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo imposible para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad (2002, pp. 285–286).

Por eso, la respuesta foucaultiana repetida hasta el hartazgo, en donde se jacta diferenciarse de Kant al proponer una ontología del presente que se percibe capaz de ver hasta dónde el poder permite ver, no puede ser más que considerada una muestra cabal del cinismo del colonialismo. Esa es, justamente, la imagen implorada por los condenados, imploración de la que Fanon, sin embargo, no exime al blanco. Ser moderno se presenta, en este sentido, como la alienación en un abstruso deseo de ese espejo cruel.

El panorama que se nos presenta es el siguiente. Por un lado, sobreviene la tentación de eximir a Kant, de la acusación de borrar una marca definitiva del presente que se piensa; pero sobre todo eximir a Foucault, de pasar por alto un material fundamental, a la hora de teorizar la relación entre crítica y presente. Hasta podríamos defender, dando rodeos interpretativos, que la intención de este último, dejemos a Kant por unos minutos, no es nutrir el texto del colonialismo, sino, por el contrario, dejar en evidencia

su factura cínica¹⁴. Lo que Foucault llama “ontología crítica de nosotros mismos” (2006, p. 93), sería una “crítica de lo que somos, a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (2006, p. 93). De manera tal que el compromiso con los acontecimientos del momento se presenta ineludible. Y de esta forma, el texto foucaultiano llegaría tarde o temprano a leerse en la línea de los enfoques poscoloniales. Otra vía es acusar en los textos foucaultianos, el silenciamiento a sabiendas, (ya que aún más inquietante sería considerar este silenciamiento como inconsciente), de la voz de los condenados, y entonces alertar respecto de la urgencia y la necesidad de poner a prueba las categorías que han prendido fuertemente en el contexto académico mundial y que han nutrido las teorías de la emancipación social y política, así como los procesos de subjetivación. Opto por otra vía, que no exime ni condena, pero que tampoco lo reivindica sin permitir imaginar el derrotero que habría seguido la crítica de la crítica de Foucault, si el efecto fanoniano hubiera cundido en su pensamiento. Prefiero pensar

14 El cinismo al que me refiero, tiene que ver en mucho con lo que proponen los filósofos Deleuze y Guattari. En *El Antiedipo* (1985), plantean al deseo inmanente como el diferencial del capitalismo. Según los autores, en el capitalismo, en relación a otras formaciones sociales, la economía política no se diferencia de la economía de flujos libidinales. Por eso, eligen la figura del esquizo para señalar el límite que da cuenta de lo que llaman la condición cínica del capitalismo. Límite que no habría sido detectado sin la referencia a los sueños de los militantes argelinos, que muestran “*lo que está realmente investido* en las condiciones confortables de un Edipo supuesto normal y normativo” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 103, cursivas en el original).

que, en una academia que se encuentra en tren de nuevos ordenamientos de materiales y archivos, el efecto de mala digestión que tiene la ausencia de la voz anticolonialista en el texto foucaultiano, tiene algún nivel de alivio o de aire inquietante –dependiendo cómo se la asuma–, en su obra posterior¹⁵. En efecto, en 1976 Foucault presenta la conferencia titulada *Il faut défendre la société*¹⁶. Aunque un sector de la ensayística pone énfasis en sus limitaciones, considero que esta obra ha sido la ocasión, muchas veces, de la puesta a prueba de los textos que abordan el problema de la modernidad europea cuando ésta es sustraída de lleno de su vínculo con el colonialismo y la colonialidad, en un ambiente en el que había permanecido en gran parte silenciada¹⁷. No es la intención en este ensayo leer ambos

15 Judith Butler dedica un artículo a la idea de crítica de Foucault. Allí lo defiende, contra las y los que lo acusan de esteta o de nihilista. Expresa su predilección por el tratamiento que realiza Foucault sobre el tema de la construcción de sí y de la poiesis y resalta la atinencia de estas categorías a la hora de pensar las políticas de desujeción, o los modos de existencia que no se sostiene en los regímenes de verdad. Tiendo a imaginar que la lectura que hace Judith Butler (2002) de la idea de crítica de Foucault, podría alcanzar los regímenes de verdad que sustentan la colonialidad y podría entonces nutrir una resistencia que alcanzara otras violencias.

16 Esta conferencia será publicada en 1997, por Gallimard. Su traducción al español aparece en 1992, con el título *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado.

17 Por ejemplo, Grosfoguel, quien se refiere a la interpretación de Foucault sobre el racismo, basada en la idea de que la inferioridad de una raza sobre otra al interior de un mismo grupo étnico o nacional es absolutamente nueva y significa una “transcripción” conservadora del discurso de “guerra de raza”. Como resalta Grosfoguel, Foucault se refiere a un nuevo discurso en el siglo XIX. El discurso de la guerra de razas (o, mejor, de “etnias”) en

textos en cotejo, pero era necesario aclarar esta circunstancia. Como Lewis Gordon, y confieso esto con la mayor modestia que se pueda imaginar, preferiría, y hasta precisaría, compartir una conversación de café con Foucault que dejar ir la oportunidad¹⁸.

La transgresión es un privilegio

Aunque el decir noche y decir autoridad espiritual parezca exclusivamente una manera de desempolvar los siglos de expansión europea como recurso para poner el presente en perspectiva, más interesante es pensar que esta provocadora proclama hace otra cosa que resbalarse en la línea temporal y geográfica de la modernidad. La noche fanoniana no es la continuidad de la noche de la superstición sin más, aquella que la ola del progreso se propone dejar atrás. Ni la autoridad espiritual es la posesión de las reglas de juego del tire y afloje entre el racionalismo trascendental y los materialismos que vendrán.

su transcripción revolucionaria de lucha de clases es respondida por el Estado con la otra transcripción del discurso de guerra de razas en el racismo. De esta manera, cito: "Lo importante aquí es que el discurso de discriminación religiosa de 'pureza de sangre' no era un discurso plenamente racista porque no ponía en cuestión la humanidad de las víctimas" (Grosfoguel, 2012, p. 86).

18 Lewis Gordon expresa los motivos por los que aparta a Sartre entre las y los intelectuales del "canon occidental". Y escribe: "No solo tienen (los motivos) que ver con su pensamiento, sino también porque a él, probablemente, le habría gustado tener dicha oportunidad con diferentes filósofos negros, lo cual está comprobado por el hecho de que durante su vida hizo exactamente eso con muchos filósofos, incluyendo a Fanon" (2011, p. 358).

Como decíamos, Fanon renuncia a seguir el juego de la razón puesta en el escenario de la ilustración, aunque no le da la espalda. El problema de la relación con la razón, pero también de la teoría como su herramienta, así como de la crítica y su relación con el presente, se vuelve un problema crucial cuando nos desplazamos hacia lo que Gordon llama el razonamiento en negro (2011). Como expresa Gordon, “después de todo (Fanon), ya estaba ubicado en esta historia de manera compleja” (2011, p, 366). A partir de este desplazamiento, vemos a un Fanon obstinado en hacer ver que la colonización no puede ser considerada ya más como la sola extrapolación de la razón en un territorio desierto. Lejísimo está de ser una fórmula para la cura del primitivismo, para la procura del progreso y de la paz perpetua en un baldío atestado de ruinas y basuras. Su obstinación está dirigida a enfatizar que esta extrapolación de las luces, que bastaría desacreditar por su solo sentido de arbitrariedad histórica, no resulta en una asimilación directa y pacífica. Desde el razonamiento en negro, las luces ya no pueden evitar mostrarse con el cuerpo y rostro de la farsa. La arenga kantiana a favor del atrevimiento o la foucaultiana a favor de la ética de la transgresión, dejan al desnudo que su sustento es el posicionamiento de privilegio auto asignado, tácitamente, que precede a las condiciones relativas a los límites del conocimiento. Es un privilegio ontológico que define la moral kantiana del atrevimiento o la transgresión foucaultiana –da igual a esta altura–, como una moral cómplice de la operación de auto asignación del ser como condición fundamental de la modernidad colonial. Cómo no evocar la categoría de “zona de no ser”, instante crucial

o clímax del drama de la invención de una corporalidad, de un lenguaje, de una vida:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos (Fanon, 2009, p. 49).

Es esta zona en donde se producirá esta inflexión que anuncia a la creación como única salida, y donde el razonamiento en negro tiene su motivación fundamental. Fanon muestra que la situación de los condenados tal como se presenta en relación al ámbito de las relaciones sociales, se replica con respecto al de la razón y de la teoría. Como escribe:

La razón aseguraba la victoria en todos los frentes. Me readmitieron en las asambleas. Pero tuve que perder mis ilusiones. La victoria jugaba al gato y al ratón, burlándose de mí. Como decía el otro, cuando y estoy allí, ella no está, cuando ella está, yo ya no estoy (Fanon, 2009, p. 243).

El autor expresa la necesidad de un nuevo tiempo. Pero el tiempo de la modernidad que se auto percibe como autoridad que le compete delimitar lo “humano”, ya sea en la línea kantiana como foucaultiana, eclosiona en el cruce con la temporalidad de emergencia de Fanon, ligada fundamentalmente a esta neurosis descrita en

la cita. Neurosis que muestra que tanto la intención de combatir la superstición o determinar racionalmente los límites del conocimiento, que sería la meta kantiana, como la transgresión del influjo de una razón que se pretende universal, tal como es la propuesta foucaultiana, no solo no alcanzan al hombre negro, sino de algún modo tampoco a esta humanidad que supone la propia gramática de la crítica ilustrada.

Entonces, el razonamiento en negro debe lidiar con esta neurosis como función primordial (me animo a extender esta condición a nuestra situación de inmigrantes indocumentadas e indocumentados en el pensamiento filosófico occidental). Para argumentar racionalmente, o para hacer teoría, se le exige al condenado un plus de racionalidad. Esa asimetría, ese déficit epistémico protegido y conservado a través de violencias varias, esa melancolía que atraviesa la existencia condenada, es, en definitiva, el suelo fértil para pensar hoy una crítica del presente.

Hacia una crítica epidérmica

¿Qué crítica y qué presente? Para desplegar estas notas, propuse una rápida reseña de la genealogía de la razón problematizándose a sí misma. Me remití a este capítulo de la filosofía occidental ya que se presenta como el contexto directo de la noción de crítica que circula en nuestros ámbitos de investigación. Pero me intrigaba de partida la conexión –directa o entreverada–, de la conclusión de *Los condenados de la tierra* con el texto de la ilustración. Supuse que en este terreno encontraría indicaciones para

el ejercicio de una crítica en clave fanoniana. Me encontré que, no sin ironía, Fanon lleva a cabo una réplica del llamamiento a la invención de una nueva humanidad, que se apropia de esta proclama, pero la sacude, la exprime, la marea. Si en la escritura de Kant la proclama precisa hacer explícito el adormecimiento de la humanidad de su potencia natural de valerse de su propio entendimiento para alimentar al progreso, la fanoniana deja al desnudo la violencia epistemológica que significa el otorgamiento arbitrario de la condición humana a algunos y, por eso, hace esa especie de llamamiento a despertar de otro letargo que el kantiano. Más que de un adormecimiento, el llamamiento de Fanon es a hacerse cargo de la compleja operación que implica la “oblatividad cargada de sadismo” a la que se refiere en *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p. 137). La experiencia fanoniana es la de detectar su consistencia. Una crítica debe asumirse como el pensamiento a contrapelo de esta farsa. Una crítica tal conviene que parta vivencialmente de la imposibilidad para los cuerpos racializados de la experiencia del vínculo entre el cuerpo y el mundo, que la teorización sobre la ontología del presente de Foucault supone sin mayores rodeos. El cuerpo racializado se encuentra permanentemente expuesto a violencias de todo tipo, su constitución tambalea constantemente. En este sentido, la actitud crítica no surge de un despertar frente a la condición de “producido” del régimen de verdad, sino frente a la amenaza constante de desmoronamiento del cuerpo. El cuerpo racializado es interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. La

epidermis se vuelve sintética de todas las operaciones que sobre los cuerpos racializados se llevan a cabo y se vuelve la señal, la marca, de una necesidad urgente de crear. De esta manera la escritura de Fanon llama a la asunción de una crítica epidérmica. Quizás esa sea la palabra adecuada. La actitud crítica en clave foucaultiana, que se considera como una reposición no esencialista del empoderamiento kantiano, apunta a desnudar el “régimen de verdad” que rige nuestras formas de actuar, de sentir, de pensar. La crítica en clave de Fanon apunta en todo caso a inhabilitar el “régimen de la piel”, como el sustrato oculto y siniestro de la Europa narcisista y criminal. Pero esta crítica epidérmica, es también la que puede hacer que Europa mire a otros pueblos, que rompa el espejo.

En esta línea, las consignas atrévete a saber, tanto como la de transgredir nuestros límites históricos, dejan expuesto el sustrato de arbitrariedad ontológica y epistemológica que define el ejercicio de una crítica articulada en el pensamiento moderno colonial. Pero basta percatarnos que la efectividad de la idea de crítica arraigada al tronco de la ilustración, se inhabilita cuando caemos en la cuenta que las cláusulas del linaje kantiano foucaultiano eluden más de las tres cuartas partes de la humanidad. Y nos queda resonando, como un bajo continuo, la pregunta sobre la complejidad del daño que una filosofía que permanece con los ojos apartados de sí misma puede cometer.

En cada uno de mis trabajos agradezco al historiador que irrumpió entre medio de mi presentación. Con los años comprendí que no se dirigía a mi persona. Entonces me sumé a su reclamo.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith (2002). "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". En David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy* (pp. 212–26). Londres: Basil Blackwell.
- Cassirer, Ernst (1932). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé et al. (2017). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Clérico, Laura y Aldao, Martín (2011). "La igualdad como redistribución y como reconocimiento: derechos de los pueblos indígenas y Corte Interamericana de Derecho Humanos". *Estudios Constitucionales*, 9(1), 157–198.
- Deleuze, Gilles (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix ([1972] 1998). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- De Sutter, Laurent et al. (2021). *Poscrítica*. Buenos Aires: Isla Desierta.
- Fanon, Frantz (1968). *Sociología de una revolución*. México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (1959). *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne*. París: François Maspero.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2011). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (1990). *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84(2), 35–63.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Valencia: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel ([1990] 2006). “¿Qué es la ilustración?”. En: Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (pp. 71–97). Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (2006). “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”. En: *Sobre la Ilustración* (pp. 35–52). Madrid: Tecnos.
- Gordon, Lewis (2011). “‘Quand je suis là, elle n’y est pas’: Sobre el razonamiento en negro y la inquietud del colapso en la filosofía y las ciencias humanas”. *Revista CS*, (7), 353–376. https://www.researchgate.net/publication/285029654_Quand_je_suis_la_elle_n_y_est_pas_Sobre_el_razonamiento_en_negro_y_la_inquietud_del_colapso_en_la_filosofia_y_las_ciencias_humanas
- Gordon, Lewis (2014). “Fanon, Critique du ‘fétichisme méthodologique’, entretien Hourya Bentouhami–Molino avec Lewis Gordon”. *Actuel Marx*, (55), 49–59. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-49.htm>
- Gordon, Lewis (17 de enero de 2021). “Perder las ilusiones. Fanon y la crítica de la razón”. *La marea de los dioses*. <https://intervencionycoyuntura.org/perder-las-ilusiones-fanon-y-la-critica-de-la-razon/>
- Grosfoguel, Ramón (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*, (16), 79–102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grüner, Eduardo (2011). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Trotta.

- Kant, Immanuel (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1994). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?". *Revista colombiana de psicología*, (3), 7–10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803/16619>
- Mignolo, Walter (2008). "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". *Telar* (Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos), (6), 7–38. <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/168>
- Mignolo, Walter (2013). "Nota Liminar". En: Lewis Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* (p. 6). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pósleman, Cristina (2017). "Otro Kant después de Fanon y Deleuze. Intersticios de la política y la cultura". *Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), 67–87. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18672>.
- Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Uprimmy, Rodrigo (2011). "Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos". *Revista Pensamiento Penal*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/28469-transformaciones-constitucionales-recientes-america-latina-tendencias-y-desafios>