

La categoría raza como límite: crítica decolonial de Fanon al reconocimiento hegeliano¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.08>

MIGUEL ÁNGEL NACIÓN PANTIGOSO²

<https://orcid.org/0000-0001-7524-1640>

Universidad Nacional Federico Villareal³, Perú

miguelnacionp@gmail.com

Cómo citar este artículo: Nación Pantigoso, M. A. (2026). La categoría raza como límite: crítica decolonial de Fanon al reconocimiento hegeliano. *Tabula Rasa*, 59, 175-192.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.08>

Recibido: 20 de marzo de 2026

Aceptado: 28 de mayo de 2026

Resumen:

El presente artículo analiza los límites ontológicos de la dialéctica del reconocimiento de G.W.F. Hegel a la luz de la crítica decolonial de Frantz Fanon. A través de un enfoque filosófico-hermenéutico y crítico-comparativo, se sostiene que la «categoría de raza» opera como un esquema epidérmico-racial que bloquea la reciprocidad intersubjetiva, confinando al sujeto colonizado a una «región del no-ser». El análisis demuestra que la propuesta hegeliana, centrada en la mediación del trabajo y el deseo de prestigio, presupone una simetría ontológica básica inexistente en la relación colonial, donde el encuentro está signado por una negación previa de la humanidad del otro. En lugar de buscar una asimilación al canon occidental, este trabajo propone un «sabotaje» conceptual y una «canibalización» productiva del legado hegeliano, interpretando su sistema como un «retrato de la modernidad desnuda» marcada por el capitalismo racial. Se concluye con la necesidad de transitar desde una política del reconocimiento formal hacia una «pedagogía de la descolonización del ser», capaz de reconstruir la subjetividad frente a las estructuras de poder heredadas.

Palabras clave: reconocimiento; Hegel; Fanon; raza; decolonialidad; sabotaje.

¹ El artículo es parte de la investigación teórica del autor sobre las críticas de las filosofías del sur a la teoría crítica y sus fuentes.

² Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

³ Profesor Auxiliar adscrito al Departamento Académico de Filosofía.

The Category of Race as a Boundary: Fanon's Decolonial Critique of Hegelian Recognition

Abstract:

This article analyzes the ontological limits of G. W. F. Hegel's dialectics of recognition in light of Frantz Fanon's decolonial critique. Through a philosophical-hermeneutic and critical-comparative approach, we argue that the "category of race" operates as an epidermal-racial schema blocking intersubjective reciprocity, confining colonized subjects in a "non-being zone." Our analysis shows that the Hegelian proposal, focusing in the mediation of work and the desire for recognition presupposes a nonexistent basic ontological symmetry in the colonial relationship, where any encounter is marked by a prior denial of the other's humanity. Instead of Rather than seeking to conform to the Western canon, this work proposes a conceptual "sabotage" and a productive "cannibalization" of the Hegelian legacy, presenting this system as a "portrait of naked modernity," marked by racial capitalism. We conclude that we need to shift from a policy of formal recognition toward a "pedagogy of decolonizing being" that enables us to rebuild subjectivity face to inherited power structures.

Keywords: Recognition; Hegel; Fanon; race; decoloniality; sabotage.

A categoria raça como limite: crítica decolonial de Fanon ao reconhecimento hegeliano

Resumo:

Este artigo analisa os limites ontológicos da dialética do reconhecimento de G.W.F. Hegel à luz da crítica decolonial de Franz Fanon. Por meio de uma perspectiva filosófica-hermenêutica e crítica-comparativa, argumenta-se que a «categoria de raça» opera como um esquema epidérmico-racial que bloqueia a reciprocidade intersubjetiva, confinando o indivíduo colonizado numa «região do não-ser». A análise demonstra que a proposta hegeliana, centrada na mediação do trabalho e o desejo de prestígio, pressupõe uma simetria ontológica básica inexistente na relação colonial, em que o encontro está marcado por uma negação prévia da humanidade do outro. Em vez de buscar uma assimilação ao cânone ocidental, este trabalho propõe uma «sabotagem» conceitual e uma «canibalização» produtiva do legado hegeliano, interpretando seu sistema como um «retrato da modernidade nua» marcada pelo capitalismo racial. Conclui-se com a necessidade de transitar desde uma política do reconhecimento formal para uma «pedagogia da descolonização do ser», capaz de reconstruir a subjetividade diante das estruturas de poder herdadas.

Palavras-chave: reconhecimento; Hegel; Fanon; raça; decolonialidade; sabotagem.

Introducción

El concepto de reconocimiento ocupa un lugar central en la filosofía de Hegel y ha sido releído críticamente por autores contemporáneos como Habermas (1984) y Honneth (1997). En la *Fenomenología del espíritu*, desempeña un papel fundamental en la constitución de la autoconciencia, cuando Hegel concluye que su determinación solo se realiza mediante un proceso dialéctico en el que el sujeto necesita ser reconocido por otro para afirmarse y validar su condición de ser autosuficiente. De este modo, la estructura formal del reconocimiento es una relación intersubjetiva. Sin embargo, históricamente esta intersubjetividad deviene en una relación desigual y jerárquica entre autoconciencias, lo que impide la validación mutua. Esto se ejemplifica en la dialéctica entre el señor y el siervo.

En tiempos más recientes, Habermas incorpora la noción de reconocimiento a su *Teoría de la acción comunicativa*. En este marco, sostiene que el diálogo racional y democrático constituye el medio para validar las pretensiones e intereses de los grupos sociales y para construir la esfera social pública como espacio intersubjetivo de legitimación entre ciudadanos libres e iguales. Posteriormente, Honneth retoma el tema de la intersubjetividad y subraya su papel como principio normativo y empíricamente observable en la formación de la identidad y el sostenimiento de la justicia. A través de la lucha por el reconocimiento en esferas como el amor, el derecho y la solidaridad, los sujetos buscan constituirse como individuos plenos y libres. No obstante, autores como Amy Allen (2016) han señalado que este marco de la teoría crítica, aunque emancipador en apariencia, sigue anclado en una noción de «progreso» eurocéntrica que ve a la modernidad occidental como la culminación de un proceso de aprendizaje superior. Allen sostiene que, para descolonizar la base normativa de la justicia, es necesario reconocer que los estándares de racionalidad que Habermas y Honneth consideran universales están históricamente situados y han servido para justificar, por omisión o acción, la hegemonía imperial.

En el debate contemporáneo, el reconocimiento resulta crucial para pensar la identidad, la libertad y la intersubjetividad dentro de la tradición filosófica occidental. En lo que respecta a la identidad, funciona como mediación para la construcción intersubjetiva de una identidad auténtica. Esto tiene implicancias para la libertad, que ya no puede entenderse como mera autonomía individual, sino como participación en relaciones de validación recíproca. La intersubjetividad se convierte así en el entramado normativo y comunicativo donde se configuran los sujetos libres y sus vínculos sociales.

A pesar de su relevancia en la teoría crítica y en los debates actuales sobre justicia y libertad, el alcance del concepto de reconocimiento se encuentra enmarcado en los límites de la historia europea. En consecuencia, su potencial crítico se ve

restringido frente a condiciones históricas no europeas o postcoloniales, donde las relaciones se estructuran a partir de una oposición radical entre colonizador y colonizado. Esta oposición impide suponer una igualdad originaria entre las partes, como la que presupone el ideal de reconocimiento mutuo. Se trata de identidades coloniales racializadas que configuran un orden jerárquico entre sujetos considerados radicalmente diferentes.

Desde el contexto colonial, Frantz Fanon describe el desencuentro radical entre colonizado y el colonizador en *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Según Fanon, el colonizado no aparece ante la mirada del colonizador como sujeto, sino como objeto en el que se proyectan prejuicios que delimitan la frontera de lo humano. Por ello, la identidad racializada se experimenta como un sufrimiento alienante que deshumaniza.

La desigualdad entre colonizador y colonizado parece asemejarse, en un primer momento, a la relación entre señor y siervo. En ambos casos existe una distribución desigual del poder. Sin embargo, mientras que en Hegel la lucha está orientada por el ideal normativo del reconocimiento recíproco, en el contexto colonial esta posibilidad queda radicalmente cuestionada. Surge entonces la pregunta: ¿puede la dialéctica hegeliana del reconocimiento, basada en el trabajo y la reciprocidad, satisfacer las condiciones de autodeterminación de las identidades coloniales y racializadas? Siguiendo a Fanon, se sostendrá que la experiencia colonial revela un límite fundamental de la dialéctica del reconocimiento. Mientras que en Hegel el conflicto entre autoconciencias se orienta hacia una posible reciprocidad, la relación colonial descrita por Fanon muestra una estructura de negación de la subjetividad que bloquea dicha posibilidad de reconocimiento.

Este artículo sostiene que la dialéctica del reconocimiento de Hegel encuentra un límite ontológico insalvable en la «categoría raza», la cual opera como un esquema epidérmico que bloquea la reciprocidad intersubjetiva y confina al sujeto colonizado a una «región del no-ser». A diferencia de las lecturas que buscan una mera asimilación de Fanon al canon occidental, este trabajo argumenta que la libertad en contextos postcoloniales no puede alcanzarse mediante la búsqueda de validación por parte del opresor, sino a través de una «canibalización» productiva y un «sabotaje» del legado hegeliano. Al concebir el sistema de Hegel como un «retrato de la modernidad desnuda» —marcada por el capitalismo racial—, se propone transitar desde una política del reconocimiento formal hacia una pedagogía de la descolonización del ser, capaz de reconstruir una subjetividad auténtica frente a las estructuras de poder heredadas.

El trabajo adopta un enfoque filosófico-hermenéutico y crítico-comparativo con el propósito de reconstruir conceptualmente la dialéctica del reconocimiento y confrontarla con la crítica decolonial de Fanon para examinar los límites de dicha

categoría en contextos coloniales. El análisis se despliega en tres momentos: en primer lugar, se realiza la exposición reconstructiva de la dialéctica entre señor y siervo como un retrato de la modernidad; en segundo lugar, se aborda la interpretación crítica de la experiencia del sujeto colonizado y su fragmentación ontológica; y, finalmente, se contrastan ambas perspectivas para proponer el «sabotaje» y la «canibalización» productiva del legado hegeliano como el horizonte necesario para una auténtica descolonización del ser.

Promesas y límites de la dialéctica del reconocimiento

El concepto de reconocimiento constituye uno de los aportes más significativos de Hegel a la reflexión contemporánea sobre la identidad, la intersubjetividad y la estructura normativa de la sociedad. Habermas ha señalado que, en Hegel, la autoconciencia no es una unidad puramente reflexiva, sino una relación intersubjetiva fundada en la validación recíproca. En este marco interactúan lenguaje, trabajo y normas jurídicas como mediaciones en la formación del espíritu autoconsciente. En consonancia con esta lectura, Honneth vincula el reconocimiento con tres esferas normativas —amor, igualdad jurídica y solidaridad— en las que los sujetos buscan afirmarse superando las patologías sociales que impiden su plena integración. No obstante, esta reconstrucción normativa, centrada en la validación mutua, ambos autores se enfrentan al desafío de contextos postcoloniales donde la «línea de lo humano» no es un presupuesto compartido, sino un límite trazado por criterios raciales que Hegel no llegó a teorizar.

Los orígenes del concepto de reconocimiento pueden rastrearse en los escritos de Jena (1802/03), desarrollarse sistemáticamente en la *Fenomenología del espíritu* (1807) y culminar en la *Filosofía del derecho* (1821). En la *Fenomenología*, el reconocimiento estructura el proceso de formación de la conciencia, que transita desde la singularidad sensible hasta el saber absoluto. En la transición del capítulo de la *Conciencia* al de la *Autoconciencia*, Hegel sostiene que el reconocimiento unilateral resulta insuficiente para la autodeterminación. La autoconciencia necesita otra autoconciencia que niegue su pretensión de autosuficiencia inmediata y, al hacerlo, legitime su afirmación. Esta relación es mutua y simultánea, y constituye el concepto de *espíritu*. Sin embargo, en la experiencia concreta aparece marcada por la desigualdad, como lo muestra la figura del señor y el siervo.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que la autoconciencia no es una unidad puramente reflexiva, sino una relación intersubjetiva que requiere de otra autoconciencia para legitimar su pretensión de autosuficiencia. Inicialmente, el sujeto intenta afirmar su identidad a través del deseo (apetencia), buscando negar la independencia del objeto para satisfacer su propia certeza; sin embargo, este impulso fracasa al reducir la conciencia a una existencia biológica que no logra trascender la naturaleza. El fracaso del deseo marca la transición necesaria

hacia el escenario del *espíritu*, donde la verdad de la autoconciencia solo se realiza mediante un «movimiento duplicado» de reconocimiento mutuo, configurando una sustancia absoluta donde el yo se reconoce y valida en el otro. Es crucial advertir que este «nosotros» hegeliano presupone una simetría ontológica básica; una premisa que Fanon denunciará como inexistente en la relación colonial, donde el encuentro no es entre dos autoconciencias, sino entre un sujeto que mira y un objeto racializado que es fijado por esa mirada.

Este encuentro intersubjetivo se manifiesta inicialmente como una lucha a muerte, impulsada por la exigencia de cada autoconciencia de confirmar su independencia absoluta frente a un otro que percibe como dependiente. No obstante, la muerte del adversario anula la posibilidad misma de obtener el reconocimiento, convirtiendo la relación en una «unidad muerta» carente de mediación. Para preservar la vida como soporte esencial de la conciencia, la dialéctica se fragmenta en dos figuras asimétricas: la conciencia independiente (el señor), cuya esencia es el ser para sí, y la conciencia dependiente (el siervo), cuya esencia es el ser para otro. Es fundamental notar que, mientras en Hegel esta lucha es una disputa por el prestigio entre pares que arriesgan la vida, en el contexto colonial la disputa es previa: se trata de una lucha por la afirmación de una humanidad que ha sido negada de antemano. Por consiguiente, el trabajo que para Hegel es formativo, en la crítica de Fanon deviene en una confirmación del estigma racial que bloquea el retorno de la conciencia sobre sí misma, configurando lo que el autor denomina la «región del no-ser». Esta inversión revela que la universalidad hegeliana presupone un sujeto cuya humanidad no ha sido previamente negada por estructuras coloniales.

Un giro contemporáneo fundamental en la interpretación de la dialéctica hegeliana entre señor y siervo es el propuesto por Susan Buck-Morss (2014), quien sugiere que este pasaje no es una abstracción, sino que está inspirada en los eventos históricos de la Revolución haitiana. Esta lectura busca vindicar a Hegel al situar su pensamiento en el corazón de una lucha antiesclavista real; sin embargo, como analiza Grant Brown (2024) esta contextualización histórica no resuelve la ruptura fundamental señalada por la crítica decolonial.

A pesar de que Hegel pudiera haber tenido en mente a los revolucionarios de Haití, la crítica de Fanon permanece vigente porque identifica un «punto ciego» que la dialéctica clásica no logra asimilar: «la fenomenología de la carne racializada». Para Fanon, el problema no se agota en la falta de libertad física o en la lucha por la autonomía política, sino en una estructura donde el siervo negro no es reconocido como un igual humano en potencia, sino que es reducido a la condición de cosa u objeto ante la mirada del colonizador. Esta distinción es crucial, pues mientras Hegel presupone un encuentro entre autoconciencias que buscan validación mutua, la experiencia colonial revela una negación ontológica previa que bloquea cualquier posibilidad de reciprocidad. En consecuencia, para

comprender el límite de Hegel, es necesario profundizar en cómo la mirada colonial fragmenta la subjetividad del colonizado, un proceso que Fanon detalla como la imposición de una identidad alienante.

Bajo esta luz, la dialéctica hegeliana no debe leerse como un error histórico, sino como lo que Jamila Mascot (2024) denomina un «retrato de la modernidad desnuda». Hegel nos ofrece la radiografía de un sistema —el capitalismo racial y colonial— que, lejos de ser ignorado, requiere de un «desencanto generativo» para ser saboteado desde dentro. Identificar el «punto ciego» de la raza en Hegel es, por tanto, el primer paso para una reapropiación crítica que permita buscar la libertad más allá de sus límites eurocéntricos.

La «región del no-ser» y la fragmentación del sujeto colonizado

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon describe la identidad del sujeto colonizado como una imposición externa desde la mirada del sujeto colonizador. Es decir, el negro y el blanco, respectivamente. En este sentido, la mirada del blanco actúa sobre el negro imponiendo una imagen distorsionada que lo define y lo limita. La observación sirve para clasificarlo, juzgarlo y reducirlo a la condición de objeto. De esta forma, el negro es despojado de su subjetividad y de su humanidad.

La mirada del colonizador fija, define y encierra en un esquema racial y corporal al colonizado. Esta identidad racializada define al vínculo colonial y es vivida por el negro como una imposición degradante de su humanidad. En ella se experimenta la absoluta diferencia de ser objeto frente a un sujeto. Por eso, el colonizado no es otro sujeto, sino un otro absoluto, o, la otredad del sujeto colonizador, entre los cuales no hay un medio para el reconocimiento mutuo.

La relación entre negros y blancos es entre diferentes, opuestos, y, además, desiguales; porque la imposición de la identidad colonizada se hace desde la perspectiva dominante. En ella el negro no tiene agencia, sino más bien, recibe pasivamente el juicio del único sujeto, el colonizador blanco. Al respecto, Fanon señala: «el negro no tiende ya a ser negro, *sino a ser frente al blanco*. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene existencia ontológica frente a los ojos del blanco». (Fanon, 2009 p. 340, cursivas en el original) En una sociedad donde la relación colonial esté abolida, el negro se relacionaría con el blanco desde su propia capacidad de afirmación; pero al no ser esa la situación, la relación entre ambos solo sirve de medio de dominación para confirmar la objetivación y pérdida de autonomía del sujeto colonizado.

La experiencia de la identidad racializada es una sobredeterminación externa. El negro vive su identidad sobredeterminada como negación de su capacidad subjetiva de afirmarse. Solo el blanco tiene esta capacidad ya que es el único sujeto

en la relación colonial. Entonces, la identidad del negro es definida desde el otro a partir de sus prejuicios y estereotipos raciales. En esta línea Fanon señala: «No soy esclavo de “la idea” que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia». (Fanon, 2009, p. 115). Esta apariencia del negro construida desde la dominación colonial se materializa en descripciones como: ser negro es ser inferior o ser bárbaro, o, ser tomado como una latente amenaza a todo lo civilizado y al progreso.

La consecuencia de la identidad sobredeterminada es el sentimiento de inexistencia y de inferioridad del sujeto colonizado. A través de su identidad, el negro es consciente de su cuerpo en una forma negativa. El cuerpo es percibido como un objeto extraño y amenazante que, en lugar de ayudar a formar una identidad integral, se aliena del sujeto colonizado. Este experimenta su propio cuerpo como un esquema epidérmico-racial, debido al cual su identidad ya no se define por su humanidad o por su ser integral, sino por su piel y los estereotipos raciales asociados a ella.

Junto con la alienación de su cuerpo convertido en un esquema epidérmico-racial, el negro experimenta la fragmentación de su ser. Aquí Fanon habla en primera persona para explicar como la vivencia de ser negro implica la pérdida de su individualidad para convertirse en un símbolo y/o representante de su raza.

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros, y sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical». (Fanon, 2009, p. 113).

Así, la fragmentación del ser para el negro significa perder su individualidad y experimentar una forma de alienación: la experiencia de su identidad racial como una imposición de su piel y del pasado sedimentada de su raza. La vivencia de la identidad racializada en el sujeto colonizado se experimenta como una lucha interna, en la que se busca reconciliar el deseo de afirmar su humanidad con la imagen que se le impone desde afuera. Otra vez Fanon habla en primera persona de esta vivencia:

Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos. [...] Quería ser hombre y nada más que hombre. Algunos me relacionaban con mis ancestros, esclavizados, linchados: decidí asumirlo. A través del plan universal del intelecto comprendí ese parentesco interno; yo era nieto de esclavos por la misma razón que el presidente Lebrun lo era de campesinos dóciles y sumisos. (Fanon, 2009, p. 113)

Sin embargo, la sociedad colonial demanda del sujeto colonizado que actúe de acuerdo con los patrones dominantes. Esto puede significar dos sentidos diferentes, pero ambos negativos para la afirmación de la subjetividad del negro. En un sentido, la demanda es actuar de acuerdo con la identidad sobredeterminada del negro, es decir, reproducir los estereotipos y prejuicios dominantes. En el otro sentido, la demanda es actuar de acuerdo con los patrones de vida del sujeto dominante, vale decir, vivir imitando al blanco. En ambos casos no existe una salida viable para la identidad del sujeto colonizado, ya que ser negro es asumir la negación de su subjetividad e implica el rechazo de los negros que imitan la vida del blanco. Mientras que vivir imitando al blanco implica el rechazo de su ser negro profundizando la fragmentación y la lucha internas. De este modo, la experiencia de la identidad del negro se caracteriza por el aislamiento y la desesperación.

En el negro el deseo de afirmar su humanidad termina siendo contraproducente. Lo lleva a asumir patrones de la sociedad dominante, como costumbres, valores y formas de vida del blanco; y, en un grado máximo de alienación, incluso a rechazar y odiar la identidad negra. Su aspiración máxima es acercarse lo más posible a ser blanco casándose con blancos y lograr que los hijos vayan diluyendo su raza negra. Como consecuencia de esto se pierde la solidaridad racial y cultural que sostiene las posibilidades de resistir el dominio colonial. En resumen, los negros no quieren ser negros. Más bien, aspiran a pasar por blancos; y, por eso, rechazan cualquier vínculo que los identifique con su raza. Fanon vive esta experiencia como una lucha interna. Por un lado, desea afirmarse como negro y reivindicar su identidad racial, mientras se enfrenta al dolor de ser rechazado por aquellos que comparten su experiencia de opresión. Este conflicto lo lleva a cuestionar su lugar en el mundo y a sentirse atrapado en un círculo de exclusión:

La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color ... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal.

Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos... Quien sabe, poco a poco, quizá... (Fanon, 2009, p. 116, cursivas en el original)

La identidad alienada del negro es un síntoma de la incapacidad del sujeto colonizado por afirmar su ser. Esto implica carecer de los medios de expresión para resistir el lenguaje de la dominación. Así, la identidad del colonizado descansa sobre la destrucción de las estructuras culturales, sociales y espirituales que podrían

permitirle al colonizado construir su ser desde su propia cosmovisión. De este modo, el mundo colonial se sustenta en la imposibilidad de la afirmación ontológica del sujeto colonizado. No es posible ninguna afirmación del ser para el negro dentro del mundo colonial. Ambos son excluyentes, porque el mundo colonial implica una cosmovisión que vacía de sentido al sujeto colonizado, constantemente escindido entre su deseo de afirmar su humanidad y el rechazo de su identidad.

La oposición entre racionalidad e irracionalidad ejemplifica bien la exclusión que vive el sujeto colonizado. En la sociedad colonial el negro no tiene posibilidad alguna de expresarse a través del lenguaje racional. El sistema de pensamiento lógico y universal es una herramienta de dominación que clasifica y separa a su opuesto: lo irracional. Esta clasificación es también una jerarquía porque subordina lo irracional a lo racional. En la sociedad colonial el hombre blanco se expresa a través de la razón. En ella encuentra el medio de identidad y relega al negro a lo irracional, a lo salvaje y bárbaro. Y, no obstante, el lenguaje racional es caracterizado como rasgo universal de todo ser humano sin distinción de razas. Por eso, el hombre negro es teóricamente un ser humano, pero en la práctica se le niega la posibilidad de participar plenamente en el mundo racional.

Sin embargo, el negro ha sabido hacer de la marginación un espacio de resistencia. Desde el anticolonialismo, la irracionalidad no es lo opuesto de la razón, sino lo diferente. Es el medio donde el negro encuentra una forma de ruptura con los sistemas de pensamiento impuestos por el blanco. Así, por este medio puede afirmar su identidad y su humanidad sin estar sujeto a las normas de la racionalidad excluyente. Además, le permite resistir a las demandas de adaptación a la cultura dominante, pero, sobre todo, recurrir a su propia cultura, historia y espiritualidad como el ritmo, la emoción y la conexión con la naturaleza. En la irracionalidad el negro se descubre diferente al blanco, no como un inferior.

Las críticas decoloniales al reconocimiento: «sabotaje» y «canibalización»

Desde la experiencia de la identidad del sujeto colonizado descrita por Fanon, se puede criticar la pertinencia de la dialéctica del reconocimiento entre señor y siervo para entender los contextos postcoloniales. El señor y el siervo son sujetos, por eso, la relación entre ambos es intersubjetiva. En cambio, la relación entre el colonizador y el colonizado consiste en una relación entre un sujeto y un objeto. El colonizador cumple el papel de sujeto que impone su mirada sobre el colonizado. Esta mirada produce un objeto que no puede cumplir ninguna función de agente, ni puede dar sentido a su propia acción.

En Hegel, la relación entre señor y siervo es el resultado del encuentro de dos autoconciencias que buscan la autodeterminación para confirmar su autosuficiencia respecto del otro. La posibilidad de que esta confirmación se realice supone el

reconocimiento recíproco. No obstante, este ideal normativo se ve frustrado porque el encuentro entre ambas autoconciencias consiste en una lucha a muerte que concluye en una relación desigual: el señor y el siervo. Entonces, queda el ideal ético-político del reconocimiento mutuo como orientador para corregir las relaciones desiguales.

Para Fanon el problema de la desigualdad en los contextos poscoloniales no puede entenderse en los términos hegelianos. La desigualdad entre el colonizado y el colonizador es producida por la mirada que éste impone sobre el primero. La mirada del colonizador produce al otro de la relación y lo clasifica como su opuesto absoluto. Es decir, lo define como objeto frente a un sujeto. Entonces, la relación de desigualdad entre colonizador y colonizado no es de carácter ético-política, sino ontológica. El colonizador y el colonizado no son desiguales por un conflicto histórico entre pares, sino por la relación colonial que define la diferencia absoluta y la subordinación de uno frente al otro.

La desigualdad ontológica entre colonizador y colonizado sirve para impugnar el carácter mediador del trabajo en la relación entre el señor y el siervo en los contextos postcoloniales. Para Hegel el trabajo es la relación que caracteriza al siervo. A través del trabajo, el siervo se relaciona con el señor y aprende a limitar su deseo a la vez que impone su dominio sobre el objeto. Así, el siervo aprende los elementos básicos de la relación de interdependencia: limitar su deseo para ser libre. No obstante, el siervo aún permanece dentro de la relación de subordinación y desigualdad, por lo que la libertad que reconoce aún está esencialmente en el señor. El papel que juega el trabajo consiste en dar un paso más en el camino de descubrimiento del significado práctico de la libertad, y para ello, aún tiene que llegar a la realidad ética del espíritu objetivo.

Dentro del proceso de reconocimiento mutuo el trabajo tiene un papel mediador del aprendizaje en la práctica de la libertad. No es su punto culminante, pero sí es un nivel donde el sujeto aprende a contenerse por temor, pero a la vez a imponer su dominio sobre la naturaleza. De este modo, para Hegel el trabajo es el primer nivel donde el siervo pueda distinguirse de la cosa. A partir del trabajo se concretiza la diferencia entre objeto- naturaleza y sujeto-trabajador. Desde aquí se levanta el mundo simbólico-cultural donde la autoconciencia puede pensar la libertad, practicarla y validarla a través de razones.

Desde la experiencia colonial, Fanon impugna este rol del trabajo como mediador e iniciador en la determinación de la libertad. En contextos coloniales el trabajo funciona como un medio que determina ontológicamente la desigualdad y la posición subordinada del colonizado frente al colonizador. Como trabajador el colonizado experimenta la imposición de una serie de prejuicios que deforman y niegan su humanidad para identificarlo con lo opuesto al mundo del colonizador.

Esto se produce porque el concepto de trabajo va de la mano con el concepto de raza. La raza materializa la diferencia entre el colonizador y el colonizado, y así, justifica la deshumanización del trabajador. El trabajador racializado deviene el otro opuesto al colonizador, es decir, un otro objeto al cual solo se le puede dominar y explotar.

El dominio del colonizador sobre el trabajador racializado no implica para este último experimentar el dominio sobre el objeto, sino más bien, el rechazo de la propia identidad. Los colonizados no quieren que se los identifique como trabajadores racializados, por eso, buscan imitar los hábitos y prácticas del colonizador. Fanon lo describe de forma contundente: buscan blanquearse. Aquellos que no pueden hacerlo o no tienen esa aspiración no tienen una mejor opción: solo les queda realizar el estigma de la identidad del colonizado, es decir, ejemplificar lo irracional y bárbaro.

La identidad del trabajador racializado se experimenta como una alienación entre sus aspiraciones de humanidad y sus prácticas. Por eso, en los contextos coloniales, en lugar de que el trabajo funcione como el soporte desde el cual emerge la cultura, más bien, confirma el prejuicio del colonizador exponiendo la vida irracional del trabajador racializado. Hegel no pudo dar cuenta del papel deshumanizante del trabajo porque él no concibió que éste pueda estar asociado a la raza. Menos aún, Hegel no pudo anticipar que el binomio trabajo-raza sirva para excluir de la afirmación simbólica al trabajador racializado. En este sentido, la mediación del trabajo no describe ninguna vía para su autodeterminación. En consecuencia, el diálogo con Fanon no busca simplemente descartar la mediación del trabajo, sino operar un «sabotaje» conceptual. Al revelar que el binomio trabajo-raza sirve para excluir al sujeto, se hace posible «canibalizar» las categorías hegelianas para forzar una apertura hacia ese «nuevo humanismo» que la modernidad colonial intentó clausurar.

Por otro lado, la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología* supone un razonamiento eurocéntrico porque la lucha por el reconocimiento históricamente ubicable se toma como un rasgo universal de la subjetividad. Al momento del encuentro de las dos autoconciencias el deseo de la autodeterminación como ser autosuficiente es planteado por Hegel como lo distintivo a todo sujeto. Así, este deseo se convierte en un *a priori* de la relación de reconocimiento históricamente desarrollada, que moviliza la lucha por la determinación de la libertad. De este modo, la historia de este sujeto se convierte en la historia universal. Esto tiene implicancias sociales, políticas, culturales e incluso religiosas. Todas ellas vinculadas con la formación institucional europea-occidental, o lo que también se podría llamar espíritu objetivo.

El pensamiento decolonial critica la historia universal de la autodeterminación individual. La afirmación de la libertad individual aparece en la historia europea como parte de un proceso más amplio de cambios estructurales a nivel económico, político y social. Autores como Aníbal Quijano afirman que la historia no es un proceso unívoco de afirmación de la libertad individual, sino un proceso complejo de relaciones de poder, donde desde los albores de la modernidad, por lo menos se pueden distinguir una nueva clasificación colonial del poder basada en la «categoría de raza». Esto implicó la deshumanización del otro no-occidental y significó relaciones sociales desiguales. Los no occidentales vivían dentro de relaciones donde se les trataba bajo criterios raciales y deshumanizadores; mientras que los occidentales vivían en relaciones modernas caracterizadas por la interdependencia entre individuos (Quijano, 2000). En esa misma línea Fanon muestra como el sujeto abstraído de su contexto y colocado en el plano teórico se contradice con las relaciones históricas que han constituido el orden colonial, donde la «categoría raza» permite la deshumanización del sujeto colonizado.

De acuerdo con Fanon la «categoría raza» funciona como un esquema epidérmico que sobredetermina la identidad del sujeto colonizado. Es decir, el sujeto colonizado vive su identidad como la materialización de los prejuicios del sujeto colonial. Por eso, a pesar de que en un plano teórico y abstracto se afirme la igualdad de la especie humana, en la práctica las relaciones coloniales clasifican quienes son los humanos y quienes son ejemplos de deshumanización. En este sentido, la raza del colonizado le impide asumirse como individuo moderno. Dentro del mundo colonial para ser un individuo moderno y llevar a cabo una lucha por la autodeterminación, el sujeto colonizado tiene que dejar de ser quien es y asumir la identidad dominante del sujeto colonial. Entonces, inicia el sufrimiento de la alienación de su propia identidad y la tensión de tratar de imitar una identidad opresora, o, resignarse a ser ejemplo de barbarie y vivir estigmatizado por la sociedad colonial en su conjunto.

En consecuencia, en el mundo colonial la «categoría raza» aparece como lo opuesto a la categoría individuo. Esto no puede verse desde la lucha por el reconocimiento hegeliano, porque la lucha ahí es entre dos sujetos o dos autoconciencias dentro de la determinación de relaciones humanas. En ningún momento la conciencia servil experimentó la deshumanización o tuvo que enfrentarla. Su lucha tiene como objetivo validar su presunción de autoconciencia, es decir, de su autosuficiencia, no de su humanidad.

Asimismo, el objetivo de la lucha en los contextos de pasado colonial no debe ser el reconocimiento, sino la descolonización. Para Hegel el ideal del reconocimiento expresa la autodeterminación de la libertad individual dentro de relaciones de interdependencia. Al momento que la autoconciencia descubre que la naturaleza no puede ser el género al que pertenece y los objetos no pueden ser

los medios del reconocimiento de su autosuficiencia, llega a la conclusión que solo otra autoconciencia puede mediar y validarla. Así, el reconocimiento ideal consiste en determinar relaciones con los otros que afirmen la libertad individual. Estas relaciones cambian en el tiempo porque la afirmación individual exige la reevaluación constante de las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, en contextos postcoloniales la dialéctica del reconocimiento es limitada porque se centra en la búsqueda de validación por parte del opresor. Esto ha sido analizado contemporáneamente por Glen Sean Coulthard (2014). En el contexto de los pueblos indígenas de Canadá, Coulthard sostiene que el reconocimiento otorgado por el Estado colonial no es un paso hacia la libertad, sino una forma de gobernanza colonial que busca domesticar las demandas de soberanía de las naciones originarias. Según este autor, cuando el intercambio de reconocimiento se produce en contextos de dominación estructural, los términos de la acomodación son determinados unilateralmente por el socio hegemónico —el Estado—, perpetuando el desposeimiento bajo una apariencia de justicia multicultural.

Para salir de esta trampa se debe abandonar la búsqueda del reconocimiento del otro imperial y enfocarse, más bien, en la autoafirmación colectiva basada en las propias tradiciones y cosmovisiones —lo que Glen Sean Coulthard denomina normatividad enraizada (*grounded normativity*) (Coulthard, 2014)—. Esta perspectiva refuerza la idea de que la verdadera libertad política no surge de ser «incluido» en el orden existente, sino de la destrucción de las estructuras mentales y materiales que mantienen al sujeto en una posición de subordinación permanente.

Ese fue el sentido original de la lucha en Fanon. En *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963), sostiene una transformación completa, donde se involucra la subjetividad, la identidad y la estructura social. A esto le llamó descolonización y su objetivo es una revolución ontológica, por la cual el sujeto colonizado no sólo se libera del dominio externo, sino también, se rehace a sí mismo como un sujeto autónomo y auténtico. Solo a través de la lucha por la descolonización, el sujeto colonizado puede escapar de la «región del no-ser», que es el estado de deshumanización y negación estructural impuesto por la violencia del orden colonial.

La revolución ontológica de la descolonización implica una violencia liberadora de la dominación colonial, que sea capaz de reconstruir la autoestima del sujeto colonizado. Por eso, trae consigo no solo una destrucción material sino también simbólica del orden colonial. Esto significa la destrucción de las estructuras mentales coloniales, el racismo y los estereotipos que incapacitan al colonizado para concebirse plenamente libre. En resumen, la revolución ontológica trae consigo la descolonización de la mente que libera de las máscaras blancas y las falsas identidades impuestas.

Este horizonte de descolonización abre un intenso debate en la teoría social contemporánea sobre la tensión entre el universalismo y la particularidad. Como analiza Dustin J. Byrd (2020), existe hoy una disputa intelectual sobre «de quién es Fanon», donde autores como Slavoj Žižek intentan rescatar un Fanon universalista que trascienda las políticas de la identidad (Zalloua, 2019). Sin embargo, desde una perspectiva decolonial, Byrd sostiene que intentar «limpiar» a Fanon de sus particularidades raciales y coloniales para hacerlo encajar en el canon universalista europeo constituye una forma de violencia epistémica que ignora que la «geografía de la razón» debe ser desplazada, no simplemente ampliada.

En sintonía con esta crítica, Lewis R. Gordon (2021) sugiere que el proyecto decolonial no busca un aislamiento en lo particular, sino una descolonización de la filosofía misma. Para Gordon, esto implica rechazar el parroquialismo provincial de la razón europea que se presenta como universal, para transitar hacia una «razón más allá de la razón» que reconozca la humanidad de aquellos que han sido históricamente excluidos de la categoría de individuo. Desde una vertiente mediadora, Karen Ng (2024) propone que la teoría de Fanon no abandona la universalidad, sino que emplea un concepto concretamente universal de la humanidad como orientación normativa. Bajo esta lectura, la lucha decolonial no es un fin en sí mismo, sino el medio para crear un «mundo de reconocimientos recíprocos» donde la dignidad humana no sea una abstracción formal, sino una realidad palpable nacida del riesgo y la lucha por la libertad.

Esta lucha decolonial, entendida como medio para un reconocimiento recíproco, confirma que el pensamiento decolonial no renuncia a Hegel, sino que lo «canibaliza» de forma productiva. El objetivo no es la asimilación al canon, sino intervenir los esquemas ontológicos heredados para dismantelar las estructuras de poder que Hegel, en su retrato de la modernidad, contribuyó a racionalizar.

Conclusiones

El artículo ha propuesto un diálogo entre la dialéctica del reconocimiento de Hegel y la experiencia del sujeto colonizado según Fanon, para mostrar los límites de este concepto cuando se aplica a contextos postcoloniales. A partir de la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, se expuso que Hegel concibe el reconocimiento como una relación intersubjetiva que permite la autodeterminación de la conciencia, especialmente en la figura del siervo que se transforma a través del trabajo.

Sin embargo, la dialéctica del reconocimiento, aunque útil en contextos europeos, no puede aplicarse directamente a las relaciones coloniales, debido a la radical desigualdad entre colonizador y colonizado. Fanon, desde su obra

Piel negra, máscaras blancas, muestra que el sujeto colonizado vive una identidad sobredeterminada impuesta desde la mirada del colonizador, lo que genera alienación, fragmentación del ser y sufrimiento ontológico.

En consecuencia, se identificó el límite crítico en el reconocimiento: la presunción de una simetría intersubjetiva que ignora el esquema epidérmico-racial. El aporte de este trabajo consistió en señalar que la raza no funciona como un simple prejuicio corregible mediante la validación mutua, sino como una categoría que vacía de ser al sujeto colonizado, situándolo en una «región del no-ser» donde el reconocimiento hegeliano resulta inoperante.

En la dialéctica del reconocimiento de Hegel el trabajo es la mediación que permite al siervo alcanzar autoconciencia y libertad: al transformar el objeto, se reconoce en su obra y supera su dependencia. Sin embargo, esta experiencia no es un rasgo universal de la subjetividad, sino una narrativa situada en la formación institucional de Europa. Al confrontarla con Fanon, se hace evidente que la historia universal de la autodeterminación ha ocultado, bajo el ideal de reciprocidad, una clasificación colonial del poder que deshumaniza sistemáticamente al otro no-occidental para sostener la interdependencia de los sujetos modernos.

Por eso, la libertad en contextos postcoloniales debe ser repensada: no surge únicamente de la transformación técnica del objeto a través del trabajo —que bajo el dominio colonial solo refuerza la alienación— sino de una violencia liberadora de las estructuras mentales impuestas. La verdadera libertad política se define, por tanto, como la destrucción de las «máscaras blancas» y la reconstrucción de una autoestima colectiva capaz de sostener una subjetividad auténtica y autónoma.

Fanon traslada el problema del reconocimiento al plano ontológico. La vigencia de su crítica radica en que la fractura colonial no es un evento del pasado, sino una estructura persistente en las sociedades contemporáneas. Mientras que los marcos de justicia actuales suelen enfocarse en la redistribución material, el diálogo propuesto demuestra que sin una sanación de la subjetividad racializada —aquella que Hegel no pudo prever al omitir la «categoría de raza» en su análisis del trabajo— cualquier intento de reconocimiento mutuo será meramente formal y no ontológico.

En este sentido, el diálogo propuesto entre Hegel y Fanon no debe conducir necesariamente al abandono definitivo de la tradición dialéctica, sino a lo que Jamila Mascát (2024) define como un «desencanto generativo». Mascát sostiene que la filosofía contemporánea debe optar por estrategias de apropiación crítica y «sabotaje» del legado hegeliano, utilizándolo no como un modelo normativo de «progreso», sino como una herramienta para captar las contradicciones más agudas de la modernidad colonial. Al concebir el sistema hegeliano como un

«retrato de la modernidad desnuda», es decir, del capitalismo racial y colonial, es posible «canibalizar» sus conceptos para dismantelar las estructuras de poder que Hegel mismo contribuyó a racionalizar.

Esta postura de «canibalización» productiva refuerza la tesis central de este trabajo: que la libertad en contextos postcoloniales exige ir más allá del reconocimiento formal para intervenir activamente en los esquemas ontológicos heredados. De este modo, el pensamiento decolonial no solo denuncia los límites de Hegel, sino que utiliza sus propias categorías para forzar una apertura hacia ese «nuevo humanismo» que Fanon vislumbró.

Finalmente, a partir del contraste entre Hegel y Fanon, se abre una línea de investigación necesaria para la filosofía política latinoamericana: la necesidad de transitar desde una política del reconocimiento hacia una pedagogía de la descolonización del ser. Futuros estudios deberán examinar cómo las instituciones del Estado postcolonial pueden fomentar espacios de autodeterminación que no exijan al sujeto racializado el abandono de su propia cosmovisión para ser validado como ciudadano moderno.

Referencias

- Allen, A. (2016). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Brown, G. (2024). Phenomenology of flesh: Fanon's critique of Hegelian recognition and Buck-Morss' Haiti thesis. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 40. <https://doi.org/10.20415/rhiz/040.e03>
- Buck-Morss, S. (2014). *Hegel, Haití y la Historia Universal* (J. Espinoza, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Byrd, D. J., & Miri, S. J. (Eds.). (2020). *Frantz Fanon and emancipatory social theory: A view from the wretched*. Brill.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (1963 [1961]). *Los condenados de la tierra* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas* (P. Moleón Alonso, I. Álvarez Moreno, & A. Useros Martín, Trad.). Akal.
- Gordon, L. R. (2021). *Freedom, justice, and decolonization*. Routledge.

Habermas, J. (1984). Trabajo e Interacción. En: *Ciencia y técnica como ideología* (T. M. Jiménez Redondo & M. Garrido). Trotta

Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa* (T. McCarthy, Trad.). Trotta.

Hegel, G. W. F. (1967 [1807]). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.

Mascot, J. M. H. (2024). Hegel, colonialism and postcolonial Hegelianism. *Hegel Bulletin*, 51(1), 121–143. <https://doi.org/10.1017/hgl.2023.29>

Ng, K. (2024). Fanon and Hegel on the recognition of humanity. *Hegel Bulletin*, 51(1), 1–27. <https://doi.org/10.1017/hgl.2022.25>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533–580.

Zalloua, Z. (2019). Decolonial particularity or abstract universalism? No, thanks!: The case of the Palestinian question. *International Journal of Žižek Studies*, 13(1), 84–100. <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/1108>