

HAITÍ COMO NO-LUGAR: LA REVOLUCIÓN RACIALIZADA Y LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA

[HAITI AS NON-PLACE: THE RACIALIZED REVOLUTION AND THE HEGELIAN PHILOSOPHY OF HISTORY]

Angelo Narváez León *
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

RESUMEN: En este artículo analizaremos los posibles criterios epistemológicos que, en el contexto de la filosofía hegeliana de la historia mundial, circunscriben el largo proceso revolucionario haitiano en un no-lugar narrativo. Contrario al imaginario político, económico y cultural europeo de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, que vio en la Revolución haitiana un acontecimiento que directa o indirectamente repercute en las transformación geopolítica global, en los discursos abolicionistas y en la flujos comerciales a través del Atlántico, Hegel parece en principio desatender la especificidad del proceso, aunque, como sostenemos en este contexto, es posible rastrear los motivos de una exclusión deliberada que responde a una ideas precisas de libertad y terror que anteceden, y por tanto determinan, el lugar de la Revolución haitiana en la historia mundial.

PALABRAS CLAVES: Hegel, Haití, Historia universal, Revolución, Fanatismo

ABSTRACT: In this article we will analyze the possible epistemological criteria which, in the context of the Hegelian philosophy of world history, circumscribe the long Haitian revolutionary process in a narrative non-place. Contrary to the European political, economic and cultural imaginary of the late eighteenth and early nineteenth centuries, which saw the Haitian Revolution as an event that directly or indirectly impacted on global geopolitical transformations, abolitionist discourses and trade flows across the Atlantic, Hegel seems at first to neglect the specificity of the process, although, as we argue in this context, it is possible to trace the reasons for a deliberate exclusion that responds to the precise ideas of freedom and terror that precede, and thus determine, the place of the Haitian Revolution in world history.

KEYWORDS: Hegel, Haiti, Universal History, Revolution, Fanaticism

1. INTRODUCCIÓN

Tras la publicación de *Hegel, Haití y la historia universal* de Buck-Morss (2013), los estudios hegelianos especializados en colonialismo y colonialidad adquirieron un ritmo diferente a nivel global, más diverso y amplio (JENSON, 2010, 2011; MONAHAN, 2017; SNG, 2020; RENAULT, 2021). Incluso considerando antecedentes

* *Doctor en Filosofía (2016) por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Académico Investigador del Instituto de Filosofía Juvenal Dho de la Universidad Católica Silva Henríquez, donde desarrolla el fondo ANID-SIA 2023-2025, folio 85220055, enfocado en los vínculos entre los procesos tardo-coloniales y proto-imperialistas del siglo XIX, y las concepciones religiosas de la fundamentación y administración del poder. . E-mail: anarvaez@ucsh.cl*

específicos como Nesbitt (2018) o Tavares (1993; 2006), la investigación de Buck-Morss signó un antes y un después debido especialmente a la discusión sobre la consistencia y representatividad de su trabajo, volviendo de una u otra manera la Revolución haitiana un aspecto inevitable de las investigaciones que, desde el amplio espectro de la filosofía hegeliana de la historia, apelan a la necesidad de volcar las investigaciones sobre las nociones de alteridad y libertad. De manera paralela, desde comienzos del siglo XX la historiografía ha experimentado dos procesos o aristas convergentes que oscilan con diferentes énfasis entre la “creolización de la historia” (STEWART, 2007) y el “giro haitiano” (GOLDSTEIN SEPINWALL, 2017; BANDAUI, 2013; CELICIEN, 2012). Entendiendo por esa oscilación el trabajo con un conjunto de materiales y perspectivas producidas desde narrativas historiográficas propias y el análisis de documentos de época primarios y secundarios, en este trabajo asumimos una posición que se inscribe especialmente en las dimensiones posibles del “giro haitiano”, sin perder de perspectiva que la discusión que se plantea desde los estudios hegelianos especializados.

Dentro de esos márgenes, nuestro interés estriba en el análisis del discurso histórico-filosófico hegeliano como una matriz o un sistema de referencias epistemológico que sirve para explicar sus propias ausencias temáticas y los motivos decisionales de decantan en uno u otro espacio representacional de las categorías. Es decir que, teniendo en consideración las trayectorias mencionadas, la finalidad de esta exposición no está en pensar la influencia o lugar de la Revolución haitiana en la filosofía hegeliana de la historia, sino su ausencia como una forma de representación asociada a un sentido lógico que anticipa la experiencia de la narrativa filosófica. Lo que sostenemos, es que la Revolución haitiana no constituye un “motivo” de la filosofía hegeliana de la historia porque en ese mismo contexto conceptual recibe su sentido de manera derivada y lateral, de modo que la magnitud del proceso revolucionario como acontecimiento queda cerrado a cualquier análisis ulterior precisamente porque el análisis lo antecede como expresión de una forma política asociada al fanatismo revolucionario y religioso.

La imagen de un jacobinismo negro acuñada por James (2016) permite pensar en un mismo plano la autonomía relativa de los procesos políticos en el entramado mundial que comienza a reconfigurarse a fines del siglo XIX, y la perspectiva filosófica hegeliana que interpreta el jacobinismo como una matriz que, aunque variable, repite y expresa con diferentes intensidades el lugar de la individualidad como sinónimo fanático de la universalidad en la historia. Finalmente, con esta exposición esperamos contribuir a los debates actuales sobre la coherencia y representatividad de la filosofía hegeliana de la historia dialogando con las perspectivas posibles que se abren desde diversos campos de especialización.

2. EL SENTIMIENTO REVOLUCIONARIO

La conceptualización hegeliana del terror revolucionario, o específicamente jacobino, ha sido objeto de análisis en los contextos categoriales de la *Fenomenología del espíritu*, la *Filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, desde perspectivas históricas (como formas específicas de caracterización) y desde perspectivas filosóficas (como expresiones lógicas de funciones particulares de mediación o realización del espíritu), sin ser necesariamente excluyentes entre sí.

Una parte importante de estos debates se ha enfocado en distinguir de una parte la violencia en cuanto, y de otra el terror revolucionario, lo que supone pensar de manera diferencial el carácter revolucionario de los procesos histórico-políticos dependiendo la autonomía relativa de la violencia y el terror respectivamente. El lugar y función de la violencia aparece así en general como una referencia a la mediación de la transformación histórica o de la *Veränderung* de la libertad, a la vez que el terror representa el lugar de una versión moderna de la desmesura y el fanatismo de la libertad negativa (COMAY, 2004, p.

381), esa “libertad del vacío que, elevada a forma real y a pasión”, que “en lo político como en lo religioso, resulta ser el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir”, y que, como concluye Hegel, su “realización solo es la furia de destrucción” (W VII, §5) a la vez que supone el reconocimiento de un límite, de una mediación que se configura más allá de la individualidad, distinguiendo entre lo que podemos entender por una voluntad absuelta o desatada, y otra libre. Lo absuelto, la libertad negativa, se vuelca sobre la realidad sin mediación o, peor aún, pretende ser ella misma la mediación “en la medida en que este comportamiento negativo no sólo permanece como un carácter e intención interior, sino que se dirige a la realidad y se hace valer en ella”, desde donde “surge el fanatismo religioso que, como el político, destierra todas las instituciones estatales y todo orden legal cual barreras restrictivas inadecuadas para la infinitud interior [...] como indignas del amor y de la libertad del sentimiento” (W VII, §270). Aquí la frase “*als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbant*”, puede leerse como una clave de interpretación del problema en general.

Como en los tiempos del “más fuerte”, dice Hegel, la libertad negativa aparece como un “ejercicio impertinente de violencia, opresión de la libertad y despotismo” que rige la administración de la justicia desde la individualidad (W VII, §219). En términos religiosos, por supuesto, la posición de Hegel es la identificación de la reforma protestante luterana como momento de subjetivación libre e inauguración de la modernidad que, en su especificidad, el catolicismo obstruye por el lugar central que le otorga al *Gefühl* como instancia de subordinación y dependencia (MATEJČKOVÁ, 2017), tanto a nivel social como individual (NARVÁEZ y PULGAR, 2021). Sin embargo, en términos políticos, la posibilidad de una subjetivación libre está representada por la Revolución francesa como acontecimiento, aunque con un momento de inadecuación consigo misma ante el surgimiento de un *Gefühl* jacobino destructivo que, incluso contenido o codificado, se traduce en una experiencia despótica que no logra abstraer ni abstraerse del resto histórico sobre el cual se fundamenta el acontecimiento revolucionario (W XX, p. 296; FENG, 2022, p. 87). Si bien el término no pertenece a Hegel, y podría remitir injustamente al lenguaje de Goethe, podría pensarse esta forma específica de acontecimiento que opera en la *Weltgeschichte* hegeliana como un fenómeno arquetípico a partir del cual las experiencias europeas mediterráneas (Portugal, España e Italia) y las experiencias americanas no-estadounidenses, adquieren su no-lugar en el entramado de representaciones del espíritu moderno como marginalidades o como momentos inadecuados de la realización de la libertad. O, dicho de otro modo, las revoluciones en este sentido *periféricas*, constituyen expresiones de una lógica *ya* inadecuada en la Revolución francesa y que repiten o realizan la furia de la destrucción del *Gefühl* jacobino.

Una crítica posible aquí (en el sentido adorniano del término) es que el registro de realización civilizatoria de la modernidad protestante luterana no solo carece de sentido en el contexto de la barbarie nacionalsocialista, sino también en el contexto de la barbarie intraeuropea e imperialista del siglo XIX. Paralelamente, desde una perspectiva latinoamericana, la crítica surge desde la dificultad de matizar el surgimiento de sociedades civiles históricamente posteriores al Estado y la codificación del derecho, un aspecto fundamental de la historia continental tras al periodo de independencias. En ambos sentidos, la *Weltgeschichte* no remite a la posibilidad del *qué* de la historia, sino a la necesidad lógica del *cómo* de la interpretación. Cuando Hegel sostiene que “las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar, y su historia es una continua subversión”, no apela tanto a la historia constitucional y política (de la que no hay referencias concretas en los manuscritos de las lecciones), sino a la diferencia específica que distingue a los estados independientes del norte que, según su propia caracterización, subordinan ese mismo

poder militar “a la prosperidad basada en el crecimiento de la industria y de la población”, y al “orden civil y la libertad” (W XII, p. 110). Un aspecto crucial de esta diferencia está también en la caracterización hegeliana del catolicismo como religión centralizada dependiente que funda los espacios *conquistados* en Sudamérica, y el protestantismo como religión libre que funda los espacios *colonizados* en Norteamérica, no solo por lo que supone para la ausencia de las religiones autónomas en la *Weltgeschichte*, sino porque *en y desde* esa ausencia Hegel concibe su versión geopolítica de la *Aufklärung* kantiana. La definición kantiana de la Ilustración como “superación de la minoría de edad”, y la definición subsecuente de la inmadurez como “la falta de resolución y valor” (KANT, 2004, p. 83), tiene en el registro hegeliano el lugar del *Entwicklung* de la historia, esa “determinación formal [que] es esencialmente el espíritu, y [que] tiene como escenario, propiedad y campo de realización la historia mundial” (W XII, P. 75).

Ahora bien, la continuidad e insistencia en la lógica de la inmadurez tiene su expresión paradigmática en la imposibilidad conceptual que representa África para la lógica histórica hegeliana, porque si de una parte, el “África real ha permanecido cerrada a la conexión con el resto del mundo”, siendo “la tierra de los niños envuelta en el color negro de la noche, más allá del día de la historia”, de otra parte su carácter resulta “difícil de comprender, porque al hacerlo tenemos que renunciar por completo a lo que para nosotros sucede con cada representación, es decir a la categoría de universalidad”.^{1x} Lo difícil, paralelamente, es darle todo el peso lógico que tiene esta sentencia en la narrativa hegeliana, donde la diferencia radical africana se expresa desde una caracterización deliberadamente confusa, porque se concibe explícitamente en la ausencia del fundamento lógico de la representación conceptual, es decir que, en el desarrollo de la *Weltgeschichte* en el continente africano se habla el dialecto incomprensible de los niños o el balbuceo mágico de la barbarie. Por ese motivo Hegel puede sostener que, “lo característico de los negros es que su consciencia no ha logrado concebir ningún tipo de objetividad, como dios o la ley”. Preso de su infancia culpable, “el negro representa al hombre natural en todo su salvajismo y rebeldía, hay que abstraerse de toda reverencia y moralidad si se quiere entenderlo de manera correcta, porque no hay en realidad nada de humanidad que se pueda encontrar en él” (W XX, p. 120). ¿Qué lugar podría haber entonces para un jacobinismo negro en la *Weltgeschichte* hegeliana, bajo este presupuesto?

La lectura de C.R.L. James precisa este problema al inscribir la Revolución haitiana en la historia del Caribe como una forma particular de subversión imponderable a los márgenes epistemológicos de las transformaciones políticas y culturales republicanas o monárquico-constitucionales de la Europa del ochocientos y el novecientos, situándola paralelamente en la historia de la emancipación negra. La figura pública de Toussaint como un coronel que luchó “sin dios y sin rey, en nombre de la realeza, tanto española como francesa” dificultaba la comprensión colonial, porque las coronas aparecían ya entonces como “simples asuntos de política, y no como convicciones”. Cuando Antoine Chanlatte le propone a Toussaint pasar su ejército al lado francés, la respuesta fue que “los negros desean un rey” y que “depondrán las armas solo cuando sean reconocidos” (JAMES, 2016, p. 180); sin embargo, como insiste James, en esa respuesta no hay un principio de subordinación voluntaria, o un principio de amor al opresor como suele plantearse en referencia a los campesinos de Vendée, sino una tensión que orbitó en torno a la producción de un sujeto no representado en el *homme* universal de la *Déclaration* (KISTNER y VAN HEUTE, 2020; BIRD-POLLAN, 2015).^{2x} En términos formales, el escenario cambia en parte por el viaje de los diputados Jean-Baptiste Bellay, Jean-Baptiste Mills y Louis-Pierre Dufay a la Asamblea en enero de 1794 (GAUTHIER, 1998, 1995, 1993). Pero, como concluye James, el gesto formal del reconocimiento mediante la codificación legal de la abolición, resulta en última instancia insuficiente ante un proceso de subjetivación cuya finalidad no recaía sobre la ciudadanía francesa, sino sobre la narración de la emancipación en general, y caribeña en particular.

Desde esta perspectiva, nuestro interés a continuación en explorar el no-lugar o la ausencia de enunciación de la Revolución haitiana en la filosofía hegeliana de la historia como un ejemplo posible del aspecto anticipatorio de la *Weltgeschichte*. Con ese criterio en mente, pensar la ausencia como un motivo filosófico no tiene por finalidad evidenciar acontecimientos desde una u otra posición ajena a los debates disciplinares, sino ensayar una caracterización del modo general en que la filosofía hegeliana de la historia funciona como un marco de referencias anticipatorio sobre el que es preciso volver a criticar para imaginar contornos epistemológicos diferentes de una historia universal que se formule como pregunta.

3. LA REVOLUCIÓN COMO REPRESENTACIÓN

Un aspecto significativo que nos interesa remarcar aquí es que, volviendo a la materialidad bibliográfica que sustenta las presencias y ausencias de la *Weltgeschichte*, para el público culto alemán la Revolución haitiana tuvo un lugar relativamente privilegiado (PESTEL, 2019; ZEUSKE, 1991; ZEUSKE y MUNFORD, 1991; CWIK y ZEUSKE, 2015; THOMASSON, 2018). Entonces, lo que se escapa a la lógica histórica hegeliana es cómo, a pesar de sus contradicciones y contracciones, la Revolución haitiana inaugura una forma de realización política y de subjetivación social que no representada *en su propio tiempo* ni por la constante subversión de la voluntad fanática negativa, ni por la supuesta voluntad libre constituyente tematizadas por Hegel. O, dicho de otro modo, lo que el proceso revolucionario explicita es una experiencia política y cultural “incomprensible” por la matriz epistemológica hegeliana, porque esa misma matriz asume la necesidad de suprimir el supuesto de la universalidad de las representaciones cuando pretende concebir la autonomía relativa de la esclavitud, la emancipación y la diáspora africana, en este caso, en el Caribe.

Un camino paralelo del “carácter [incomprensible] de los negros” en la *Weltgeschichte*, decanta previsiblemente en la función social de la religión. En pocos lugares Hegel deja tan clara la asociación entre la supuesta incapacidad de abstracción y el fanatismo como en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, aunque, como en varios aspectos de este problema, esto supone una pequeña digresión, aquí representada por el islam. La “religión mahometana”, dice Hegel, “tiene su origen entre los árabes, porque ahí el espíritu es más simple”, entre los árabes “*la religion et la terreur* era el principio [*Prinzip*], como lo era *la liberté y la terreur* para Robespierre” (W XII, p. 430). Es decir que, incluso a pesar del lugar ambiguo que Hegel le da al islam como subjetivación civilizatoria, ve en el “mahometismo lo único que acerca a los negros a la educación” (W. XII, p. 122). Así, para Hegel, los *Neger* tienen su espacio de subjetivación religiosa, política y cultural, inseparables en su cosmovisión infantil, solo en la *Aberglauben* y el *Fanatismus*. El carácter destructivo y autodestructivo del fanatismo es aquí bastante explícito, “los negros sienten un total desprecio por las personas, que constituye en realidad la determinación básica en lo que respecta al derecho y la eticidad [...] es increíble la ausencia de valor por las personas, consideran común y lícito comer carne humana [...], para el negro sensible, la carne humana no es más que sensibilidad, carne y nada más” (W XII, p. 125).

Por supuesto, de ahí no solo se sigue la imposibilidad de proyectar el debate hegeliano entre transustanciación y consustanciación, sino también la fundamentación de un fanatismo corporal porque, de hecho, el cuerpo “africano” es cuerpo nada más, porque “el fanatismo que puede suscitarse entre los negros, a pesar de su habitual dulzura, supera toda creencia [...] toda idea que se arroja a los negros es captada y realizada con toda la energía de la voluntad, pero al mismo tiempo todo se destruye en esa realización”, estos pueblos, continúa Hegel “pasan mucho tiempo tranquilos, pero de repente fermentan y quedan completamente fuera de sí. El desmoronamiento subsecuente de su eferescencia

se debe a que no es el contenido o el pensamiento lo que suscita esos movimientos, sino el fanatismo físico más que intelectual” (W XII, p. 127). Finalmente, el derramamiento de sangre tiene “[para los negros] un carácter sagrado” (W XII, p. 128). Desde esta perspectiva, ni siquiera es posible aquí la distinción temprana entre fe y saber, sino solo la “tiranía” de la *Aberglauben*. En ese escenario, obviamente, las formaciones religiosas caribeñas y el sincretismo cultural no tienen lugar comprensivo en el entramado de representaciones hegelianas (TAYLOR, 1988; JEAN-MARIE, 2018). En *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier lo insinúa con ironía y elegancia, “lo había dicho el padre Labat, luego de su primer viaje a estas islas: los negros se comportaban como los filisteos, adorando a Dogón dentro del Arca” (CARPENTIER, 1973, p. 24).

De manera sugerente, *Le système colonial dévoilé* de 1814, de Jean Louis Vastey apela a esa imagen insistiendo en que, “nuestros crueles enemigos alegarán otra vez que la civilización de África es imposible; dirían que estos feroces matarán a los misioneros, y que además, al no tener el africano ninguna aptitud para las ciencias, sería un emprendimiento sin frutos, no valdría la pena”, y luego ironiza, “¿quién podría creer en sus lamentables argumentos? ¿puede mentirse a usted mismo? ¿de buena fe lo cree?”, no importa la nacionalidad, “galo, germano o sajón, agarra la historia, lee tu origen, ve las costumbres de tus ancestros, mira lo que eras y lo que eres hoy” (VASTEY, 2018, p. 85).

La imagen hegeliana de los ingleses como “misioneros de la civilización en todo el mundo” (W XII, p. 358), y de la colonización en general como “valentía, y poesía del oficio” (HEGEL, 2005, §247), no se trata solo de una diferencia de criterio en la conceptualización de la experiencia colonial de la modernidad, sino que expresa una forma muy específica de violencia epistémica que no se explica únicamente por un contexto o “sensibilidad” de época. Lo que visibiliza la Revolución haitiana en el análisis de Vastey, o lo que “devela” en sus propios términos, es cómo esa violencia epistémica, que en este caso aparece lógicamente como una ausencia narrativa fundamentada en el entramado negro-africano de las representaciones político-culturales caribeñas en la *Weltgeschichte*, implica una dualidad de posiciones excluyentes: de una parte, la filosofía moderna defiende la experiencia colonial o, de otra, no comprende la “infamia” colonial y la magnitud histórica del “abominable tráfico de carne humana” (VASTEY, 2018, p. 140). La pregunta que Vastey pone sobre el *Schlachtbank* e la historia es para quién realmente la “carne humana es carne, y nada más” (nada más que valor de cambio, habría que precisar). Paradójicamente, en este punto, la posición de Humboldt se acerca (al menos en privado) a la de Vastey, “¿De dónde viene esta falta de moralidad, de dónde viene este sufrimiento, este malestar que todo hombre sensible encuentra en las colonias europeas? Es que la idea de la Colonia misma es una idea inmoral, es la idea de un país que uno hace tributario de otro, de un país en el que sólo se debe alcanzar cierto grado de prosperidad, en el que la industria y la iluminación deben extenderse sólo hasta cierto punto”, de lo que se sigue, lógica y políticamente, “que cualquier gobierno colonial es un gobierno de desconfianza. La autoridad se distribuye allí no según lo requiera la felicidad pública de los habitantes, sino según la sospecha de que esta autoridad puede unirse, apegarse demasiado al bien de la Colonia, volverse peligrosa para los intereses de la madre patria. En definitiva, concluye Humboldt, “en ningún lugar un europeo debería avergonzarse más de ser europeo que en las Islas, ya sea francés, inglés, danés o español. Argumentar qué nación trata a los negros con más humanidad es burlarse de la palabra humanidad y preguntarse si es más dulce destripar o desollar” (en REBOK, 2009a; REBOK, 2009b).

Si insistimos en este punto, es porque la caracterización de Vastey en 1814 sitúa la crítica desde una posición narrativa irreductible al anticolonialismo europeo cercano a Voltaire, Montesquieu y Raynal, y también a las posiciones heredadas del debate “inaugural” de Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda sobre el alma y la propiedad. Dicho de otro modo, la crítica de Vastey apela a una universalidad de la representación de la identidad que el sistema filosófico de referencias de la *Weltgeschichte*

niega o, al menos evade. Como apunta Eduardo Grüner, la Revolución haitiana no solo interpeló a la política de su tiempo, sino que y representa un “cuestionamiento *de facto* del falso ‘universalismo’ europeo y moderno-burgués, hecho desde el ‘particularismo’ de los esclavos negros afroamericanos, [que] parecería una Ilustración (muy) *avant-la-lettre* de las tesis de la *Dialéctica negativa* de un Adorno”, y a “su conflicto irresoluble, ‘trágico’, entre el concepto general y el objeto singular al cual el concepto debiera ‘aplicarse’” (GRÜNER, 2008, p. 2).

Esa interpelación, concluye Grüner, tiene una expresión privilegiada en la Constitución de 1805, porque más allá de las categorías de la *Weltgeschichte*, la experiencia de la Revolución haitiana supone una narrativa diferente, un gesto al nombrar la realidad que puede coincidir en el aspecto formal del lenguaje, pero no en su aspecto conceptual. El momento paradigmático en el proceso revolucionario haitiano como momento im procesable está en la posición de Napoleón en 1802, “en las colonias restituidas a Francia en ejecución del Tratado de Amiens [...] la esclavitud será mantenida conforme a los reglamentos anteriores a 1789”, porque “sabemos cómo las ilusiones de la libertad y la igualdad fueron propagadas por estos países lejanos, donde las evidentes diferencias entre hombres civilizados y aquellos que no lo son y las diferencias climáticas, de colores y de hábitos” y, porque, “sobre todo la seguridad de las familias europeas, requieren de grandes diferencias en el estado político y civil de las personas” (MARTÍNEZ PERIA, 2019, p. 162). O, en palabras de Denis Decrès, ministro de marina y de colonias, “la libertad es una comida para la que el estómago de los negros no está preparada” (Ibid, p. 163).

4. LA REVOLUCIÓN COMO SINGULARIDAD

En la crítica hegeliana de la revelación, la identificación sin mediaciones de la singularidad con el todo, con lo absoluto, o con dios, según el contexto terminológico, decanta lógicamente en el delirio (W XX, p. 434). La “sofisteria, el escamoteo y el engaño” del lenguaje irreflexivo (W XX, p. 435), no representa para Hegel otra cosa que el disparate, la *Verrücktheit* del pistoletazo de la prosa poética inconsistente (W XX, p. 452; III, p. 31). Lo interesante de esta secuencia de imágenes, es que la revelación queda relegada a una dimensión simbólica violenta e impropia, donde la palabra revelada dispara contra lo existente en general. Más que un sentido teológico-político, la revelación refiere aquí un momento mítico-originario de una gramática social narrada desde la sistematicidad de la *Weltgeschichte*. La promesa religiosa de la redención aparece como una condición de posibilidad de la promesa secular de la liberación, que ya no se *revela*, sino que se *realiza* bajo condiciones de representación y realización determinadas histórica y teológicamente (W XII, p. 540). Desde esta perspectiva, en el contexto de la *Weltgeschichte*, la lógica revelación-redención no solo constituye una sofistería y un engaño, sino también el delirio y el agravio del exceso, la “furia destructiva” de “la individualidad de la conciencia que quiere ser inmediatamente universal” (W VII, §7; III, p. 281). La pregunta, por supuesto, es de qué tipo de universalidad estamos hablando cuando, por ejemplo y a pesar de las pretensiones metropolitanas, la palabra escrita y dicha de la *Declaración* en abstracto no representa tanto la “*l'expulsion de les bourreaux*” como “*le joug de la tyrannie*”.

En el contexto cultural del “jacobinismo negro”, el nombre de Toussaint (*tous les saints*) de Bréda proyecta una doble función lingüística, no solo porque asocia la individualidad a la imagen de la revelación (L'Ouverture/Louverture), sino que también niega la condición material y simbólica de las pretensiones de un orden natural en el *ancien régime* colonial. Louis-Pantaléon, conde de Noé, le transfiere el apellido a Toussaint asociándolo a una toponimia significativa de la cosmovisión de la colonia de Santo Domingo, la plantación de Bréda en Haut de Cap, a la vez que el apellido de Bréda resulta irreductible a la función significativa de la toponimia, por ejemplo, de los apellidos

von Würzburg o von Marburg, y también a la transferencia histórica del oficio, como en Ritter o Schleiermacher. El genitivo en el caso de Toussaint *de* Bréda representa precisamente una denominación de origen en un sistema de propiedad esclavista que, en su subversión *revelada*, trasciende incluso los límites comprensivos del concepto de pseudónimo. El nombre, signado históricamente por la economía esclavista de plantaciones, expresa una contracción abierta al espacio público haitiano del *fin de siècle*: Toussaint-de-la-plantación-de-Bréda. Con esa trama simbólica, la conversión instituye también la transgresión del nombre propio, de la narración y del lenguaje.

Toussaint comenzó a utilizar públicamente el apellido L'Ouverture, al menos desde que se tienen registros, el 29 de agosto de 1793, cuando explicitó la posición imponderable de la emancipación caribeña a las narrativas de la corona española y la república francesa, “soy Toussaint L'Ouverture, mi nombre es, quizás, conocido por ustedes. He emprendido la venganza. Quiero que reinen en Saint-Domingue la libertad y la igualdad. Trabajo para hacerla realidad. Unanse a nosotros, hermanos y”, firmado “TOUSSAINT L'OUVERTURE. General de los Ejércitos del Rey, para el Bien Público” (JAMES, 2016, p. 183). La posición política “realista” del comunicado llevaba la impronta del lenguaje contrarrevolucionario en el espacio metropolitano y colonial francés, a la vez que la referencia a la *liberté*, la *égalité* y al *Comité de salut public*, cargaban en el imaginario imperial español con el peso concreto de la ejecución de Louis XVI.

Exceptuando algunas instancias de lucidez como las llama certeramente Susan Buck-Morss (2013, p. 203), el modo en que la emancipación transita de manera autónoma entre ambas dimensiones no solo descompone las referencias de los ejércitos de España y Francia, sino también problematiza las tramas epistemológicas. Un buen ejemplo de ese desconcierto y del conflicto de las representaciones y los lugares de enunciación es la experiencia editorial de Léger-Félicité Sonthonax y Etienne Polverel en Santo Domingo. El 5 de mayo de 1793, Sonthonax y Polverel publicaron en la isla el *Code Noir* de 1685 junto con una ordenanza real de 1784 que tipificaban como delitos algunos abusos específicos de los propietarios de esclavos en el Imperio francés, a la vez que consignaban la igualdad de derecho para los esclavos liberados y para su descendencia. El documento impreso en Santo Domingo contenía, además, una traducción al creole de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1792, que ordenaron leer en voz alta a la población negra de las plantaciones (POPKIN, 2021; 2003). Sin embargo, es precisamente ese ejercicio de traducción el que explicita el carácter incomprensible de la *Veranderung* y de la *unendlich Vieldeutigkeit* de la libertad (hegeliana) desde una matriz epistemológica “enraizada”, a decir de Glissant a propósito de la historia mundial (2017, p. 47). En octubre de 1793, Sonthonax le escribe a Polverel, “los principios de la Convención son tan extraños para ellos, [...] que proponen nombrarme rey *en nombre de la República*” (en POPKIN, 2021, p. 81). El desajuste de la representación, el hilo que se tensa en la pretensión de un traspaso continuo y transparente de los principios de la Convención a la multiplicidad cultural, religiosa y lingüística haitiana (congos, aradas, mandingos, nagos, aoussas, etc.) (JENSON, 2012, p. 636), *revela* una autonomía del acontecimientos y del proceso revolucionario que la invasión napoleónica de 1802 *codifica* en términos imperiales como una otredad imponderable al relato eurocéntrico de la modernidad. No deja de ser significativo que, en un contexto geopolítico global común, pero a partir de singularidades políticas y culturales muy diferentes, Hegel leyera la inadecuación de los principios de la Convención en España como el resultado de una constitución impuesta y sostenida por la fuerza, pero descartara de sus análisis de la “libertad objetiva, del modo sustancial de querer, de la obligación y el compromiso de los sujetos,” (W XII, p. 444) la constitución que transformó la geopolítica de la esclavitud.

La Constitución de 1805 sitúa en el centro del debate una complejidad que lleva a los límites anversos la representatividad y productividad del lenguaje. Además de cambiar el nombre de Santo Domingo por el de Impero de Haití en el primer artículo, la

Constitución inaugura el conflicto sobre la representación de la categoría *noir* más allá de la contorción de lo que pocos años después se formulara como la “nobleza” o la “aristocracia de la piel” (GAUTHIER, 2016). Los tres artículos consecutivos sobre este conflicto son aún hoy objeto de debate por la tensión entre radicalidad y funcionalidad que expresan dentro de los marcos normativos del derecho, y de los márgenes epistemológicos de las nociones de identidad y diferencia. El artículo 12, donde se sostiene que “ningún blanco, cualquiera sea su nación, pondrá un pie en este territorio con el título de amo o de propietario, y de ahora en adelante no podrá adquirir ninguna propiedad”, puede parecer una contra-racialización de la imagen del “hombre blanco”, sin embargo, inmediatamente se precisa que, “el artículo precedente no podrá producir ningún efecto en las mujeres blancas naturalizadas haitianas, tampoco en los niños nacidos o por nacer de ellas”, y por supuesto, “están incluidos en las disposiciones del presente artículo, los alemanes y los polacos naturalizados por el Gobierno”, en referencia a los casi cuatrocientos soldados de los regimientos napoleónicos que tras la invasión de Leclerc se pasaron a los bandos haitianos (RYPSON, 2008). En este punto la prohibición de propiedad para los blancos tenía excepciones, pero en el artículo 14 la relación generalidad/excepción se tensiona por completo, porque “necesariamente debe cesar toda acepción de color entre los hijos de una sola y misma familia donde el Jefe de Estado es el padre; a partir de ahora los haitianos solo serán conocidos bajo la denominación genérica de negros” (JANVIER, 1977).

Si bien la prohibición de la esclavitud se mantuvo en las constituciones siguientes, la versión de 1806 de Alexandre Pétion suprimió el artículo 14 de la formulación de 1805 tras el asesinato de Dessalines; la versión de 1807 de Henry Christophe mantuvo la supresión y, paralelamente, suprimió la prohibición de propiedad extranjera de la tierra, una modificación que se mantuvo en la segunda formulación de Christophe, de 1811, que además restituyó la realeza. En 1816 Pétion redactó una nueva constitución que estableció un régimen republicano electoral, desde donde surgió un discurso político que situó al mulato como heredero privilegiado de la administración del poder porque, a diferencia de los “negros [que] venían de África, y los blancos de Europa” (TROUILLOT, 1990, p. 126; GOLDSTEIN SEPINWALL, 2013), el mulato expresaba la experiencia de la traducción cultural y de la representación propiamente tal como una forma específica de disputa por la obligatoriedad de la universalidad y de la identidad enraizada (GLISSANT, 2017, p. 53).

5. CONSIDERACIONES FINALES

La Revolución haitiana, al igual que otras experiencias sociales, políticas, religiosas y culturales que durante los siglos XVIII y XIX interpelan la validez y representatividad del discurso filosófico de la modernidad, no parece conformar un resto o un resabio del sistema de referencias hegeliano, sino un acontecimiento que revela la arbitrariedad o el exceso narrativo del sistema a partir de sus puntos ciegos. La experiencia imperialista del siglo XIX no confirma la capacidad comprensiva de la *Weltgeschichte*, digamos desde una suerte de lectura realista de lo que *efectivamente sucedió*, sino que expresan la incapacidad de codificación de la diferencia en el entramado de representaciones/realizaciones de la experiencia de la realidad global. En este punto de inflexión, es necesario insistir en el argumento: incluso dejando de la lado las críticas (del todo necesarias) al carácter eurocéntrico de la *Weltgeschichte* hegeliana, especialmente en relación a las historias árabes, negras y latinoamericanas, el problema no es que Hegel haya tenido acceso o no a los documentos materiales con los que trabajó la historiografía de su época, sino que el registro epistemológico de la *Weltgeschichte* vuelve incomprensibles los procesos de subjetivación y emancipación que no estuvieran ya representados por el decurso anticipatorio del espíritu desde “Jonia a Jena”, según las palabras de Rosenzweig (1998, p. 52).

Incluso insistiendo en la matriz categorial hegeliana, lo que se impone por la fuerza en contenido y forma durante el siglo XIX, y muy por lejos de la pretensión ilustrada, es el “espíritu práctico” que circunscribe al mundo como tal determinado por el capital. Lo importante de este argumento es su concordancia con la narrativa de la *Weltgeschichte*, y en cómo la subordinación empírica de la ley y la constitución a las necesidades del mercado mundial constituye un aspecto crucial de la conceptualización hegeliana del mundo post-napoleónico (W XII, p. 358). La crítica inicial de Albert Schweitzer apunta justamente en este sentido, en la medida que el carácter “optimista hiperético” (2007) de la cosmovisión hegeliana está en la suposición ingenua de la autonomía de la política respecto al capital y cómo, en esa confianza, la política centroeuropea se constituye como la imagen totémica de referencia, afirmación o negación de la identidad y la diferencia.

A la vez, no tienen ningún sentido romantizar la Revolución haitiana, especialmente si se tienen en consideración los análisis situados desde diferentes posiciones de distancia crítica por el énfasis que haya en procesos particulares, como la continuidad informal de la esclavitud racializada, la profundización de la estructura económica de las plantaciones y la subsecuente diferencia distributiva que supuso, o las contradicciones políticas en la continuidad de un proceso con un periodo regresivo ya en los años veinte (SALT, 2019; GLICK, 2016). Tampoco tiene sentido enrostrar aleatoriamente a diferentes marcos epistemológicos la desatención o el desinterés por la Revolución. Lo que sí tiene sentido es pensar bajo qué condiciones una filosofía de la historia que se asume filosóficamente universal, como la hegeliana, produce sus propios puntos ciegos a partir de ausencias inconcebibles por el mismo método de análisis y exposición que la sostiene.

Si de una parte la ausencia está determinada por la racialización de la experiencia política, de otra lo está por la antecedencia formalmente representativa del *homme* de la *Declaración*, donde la autonomía relativa del *noir* como subjetivación particular irrumpe ante el sentido clausurado del sujeto moderno. Lo que está en juego en términos epistemológicos, es precisamente la universalidad de las representaciones que, sin confundirse con una totalidad sumatoria, no solo rechaza sino que suspende la otredad que interpela la validez y representatividad lógica de esa universalidad.

REFERENCIAS

- BANDAU, Anja. Transatlantic representations of the Revolution in Saint-Domingue at the End of the Eighteenth Century and the Haitian Turn. En: GOHRISCH, Jana y GRÜNKEMEIER, Ellen, *Postcolonial Studies Across the Disciplines*. Rodopi: Amsterdam, 2013.
- BIRD-POLLAN, Stefan. *Hegel, Freud and Fanon. The Dialectics of Emancipation*. London: Rowman & Littlefield, 2015.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti y la Historia Universal*. México: FCE, 2013.
- CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. México D.F.: Compañía General de Ediciones, 1973.
- GAUTHIER, Florence. *L'Aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*. Paris: CNRS Éditions, 2016.
- CELICIEN, Joseph. “The Haitian turn”: an appraisal of recent literary and historiographical works on the Haitian Revolution, *Journal of Pan African Studies* 5(6), pp. 37, 2012.
- COMAY, REBECCA. Dead Right : Hegel and the Terror, *South Atlantic Quarterly* 103(2/3), pp. 375-395, 2004.
- FENG, Jiahui, Hegel er le républicanisme, *Philosorboone* 16, pp. 85-101, 2022.
- GAUTHIER, Florence. Inédits du comité de Sûreté générale concernant l'arrivée de la députation de Saint-Domingue à Paris. Janvier 1794, *Annales historiques de la Révolution française* 312, pp. 331-336, 1998.
- GAUTHIER, Florence. Inédits de Belley, Mills et Dufay, députés de Saint-Domingue, de Roume et du Comité de Salut public, concernant le démantèlement du réseau du lobby esclavagiste en France. Février-mars 1794, *Annales historiques de la Révolution française* 302, pp. 607-611, 1995.

- GAUTHIER, Florence. Inédits de Dufay, Santerre et Léonard Leblois, au sujet de l'arrivée de la députation de Saint-Domingue à Paris. Janvier-Février 1794, *Annales historiques de la Révolution française* 293/294, pp. 514-518, 1993.
- GLICK, Jeremy Matthews. *The Black Radical Tragic. Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution*. New York: New York University Press, 2016.
- GLISSANT, Edouard. *Poética de la relación*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- GOLDSTEIN SEPINWALL, Alyssa. Beyond “The Back Jacobins”: Haitian Revolutionary Historiography Comes to Age, *Journal of Haitian Studies* 23(1), pp. 4-34, 2017.
- GOLDSTEIN SEPINWALL, Alyssa. Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot’s “Silencing the Past”, *Journal of Haitian Studies* 19(2), pp. 75-103, 2013.
- GRÜNER, Eduardo. Haiti: una (olvidada) revolución filosófica, *Sociedad* 28, pp. 1-19, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung con 1821/22*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *Werkein zwanzig Bände*. Berlin: Suhrkamp, 1986.
- JAMES, C.R.L. *Los jacobinos negros*. Buenos Aires: RyR, 2016.
- JANVIER, Louis-Joseph. *Les Constitutions d’Haïti*. Paris: Les Éditions Fardin, 1977.
- JENSON, Deborah. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution, *The William and Mary Quarterly* 69(3), pp. 615-638, 2012.
- JENSON, Deborah. *Beyond the Slave Narrative: Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- KANT, Immanuel. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos sobre ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza, 2004.
- KISTNER, Ulrike y Van Haute, Philippe (eds.). *Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon*. Wits: Wits University Press, 2020.
- MATĚJČKOVÁ, Tereza. Hegel’s invisible religion in a modern state: A spirit of forgiveness, *Filozofija I Društvo* 28(3), pp. 507-525, 2017.
- MARTÍNEZ PERIA, Juan Francisco. *¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana*. Buenos Aires: CCC, 2019.
- MARX, Karl. *Marx-Engels Werke. Vol. VIII*. Berlín: Dietz Verlag, 1960.
- MONAHAN, Michael. *Creolizing Hegel*. Maryland: Lanham, 2018.
- NARVÁEZ, Angelo y PULGAR, Pablo. From Nation to Religion: Hegel’s Critique of the Political Economy of Colonialism. En: SEMBOU, Evangelia, *Hegel’s Political Philosophy: Themes and Interpretations*. Basel: Peter Lang, 2021.
- NESBITT, Nick. *Universal Emancipation : The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.
- PESTEL, Friedmann. Une restauration atlantique: légitimations politiques, cultures matérielles et mobilité entre les pays germaniques et Haïti, 1804-1825, *Annales historiques de la Révolution française* 397(3), pp. 77-97, 2019.
- POPKIN, Jeremy D. Revolution in Colonial Translation: From Saint-Domingue to Haiti. En: AMANN, Elizabeth y BOYDEN, Michael, *Reverberations of Revolutions: Transnational perspectives, 1770-1850*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- POPKIN, Jeremy D. Facing Racial Revolution: Captivity Narratives and Identity in the Saint-Domingue Insurrection, *Eighteenth-Century Studies* 36(4), pp. 511-533, 2003.
- REBOK, Sandra. La Révolution de Haïti vue par deux personnages contemporains : Le scientifique prussien Alexander von Humboldt et l’homme d’état américain Thomas Jefferson, *French Colonial History* 10, 75-95, 2009a.
- REBOK, Sandra. Alexander von Humboldt’s perceptions of colonial Spanish America. *Dynamis* 29, pp. 49-74, 2009b.
- RENAULT, Matthieu. Counter-violence, a Hegelian myth. Minor variations on the master-slave dialectic. *Radical Philosophy* 2(19), pp. 21-32, 2021.
- RYPSON, Sebastian. *Being Poloné in Haiti: Origins, Survivals, Development, and Narrative Production of the Polish Presence in Haiti*. Varsovia: Aspra, 2008.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sigueme, 1997
- SALT, Karen. *The Unfinished Revolution. Haiti, Black Sovereignty and Power in the Nineteenth-Century Atlantic World*. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.
- SCHWEITZER, Albert. *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur/Kultur und Ethik*. Múnich: C.H. Beck, 2007.
- SNG, Zachary. *Middling Romanticism. Reeding in the Gaps, from Kant to Ashbery*. Fordham: Fordham University Press, 2020.
- STEWART, Charles. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Londres: Routledge, 2007.
- TAYLOR, Patrick. Hegel, Afro-Caribbean Religion, and the Struggle for Freedom, *Canadian*

- Journal of Latin American and Caribbean Studies* 13(26), pp. 19-32, 1988.
- TAVARES, Pierre-Franklin. Hegel et l'Abée Grégoire : question noire et révolution française, *Annales historiques de la Révolution française* 293-294, pp. 491-509, 1993.
- TAVARES, Pierre-Franklin. Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue, *Chemins Critique* 2, pp. 113-131, 1992.
- THOMASSON, Fredrick. Sweden and Haiti, 1791-1825: Revolutionary Reporting, Trade, and the Fall of Henry Christophe, *The Journal of Haitian Studies* 24(2), pp. 4-35, 2018.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haiti, State Against Nation: the Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review, 1990.
- VASTEY, Jean Louis. *El sistema colonial develado*. Buenos Aires: CCC, 2018.
- VIVALDI Jean-Marie, *Vudou Comoslogy and the Hatian Revolution in the Enlightenment Ideals of Kant and Hegel*. (Kingston: University of the West Indies Press, 2018)
- ZEUSKE, Michael. Die vergessene Revolution: Deutschland und Haiti in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Aspekte deutscher Politik und Ökonomie in Westindien, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 28, pp. 285-326, 1991.
- ZEUSKE, Michael y MUNFORD, Clarence J. Die Grose Furcht in der Karibik: Frankreich, Saint-Domingue und Kuba 1789-1795, *Neue Folge* 17(1), 51-98, 1991.

NOTAS

- 1 De manera, más o menos análoga, dice Hegel sobre el mundo americano, “América siempre ha sido, y continúa siendo, física y mentalmente impotente. Porque los nativos, después de que los europeos desembarcaran en América, perecieron gradualmente al soplo de la actividad europea. En los Estados Libres de América del Norte, todos los ciudadanos son descendientes de europeos, con los que los antiguos habitantes no podían mezclarse, pero fueron rechazados. Los nativos, sin embargo, adoptaron ciertas costumbres de los europeos, incluida la de beber brandy, que tuvo un efecto destructivo sobre ellos. En el sur, los nativos fueron tratados con mucha más violencia y utilizados para trabajos más duros de los que su fuerza podía sostener. La mansedumbre y la apatía, la humildad y la creciente sumisión al criollo, y aún más al europeo, son las principales características de los americanos [del sur], y pasará mucho tiempo antes de que los europeos puedan entregarles algún respeto por sí mismos. La inferioridad de estos individuos en todos los aspectos, incluso en tamaño [Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe], es evidente; sólo las tribus del sur de la Patagonia son de naturaleza más fuerte, pero aún están en un estado natural de rudeza y salvajismo” (W XII, p. 108), énfasis nuestro. El debate sobre el racismo “biologicista” o “culturalista” hegeliano tiene aquí un punto difícil de omitir.
- 2 La Vendée, decía Marx, “no representa la ilustración [Aufklärung], sino la superstición [Aberglauben] del campesino” (MEW VIII, p. 199).