

AUSÊNCIA E ESPECTRO DOS JACOBINOS NEGROS, O TERROR E O FANATISMO NA HISTÓRIA HEGELIANA*

ABSENCE AND SPECTER OF THE BLACK JACOBINS, TERROR AND FANATICISM IN HEGELIAN HISTORY

Angelo Narváez León**

RESUMO: Neste artigo, buscamos analisar as razões pelas quais a Revolução Haitiana não tem um lugar conceitualmente explícito na filosofia hegeliana da História Mundial, apesar de interpelar diretamente os modos de representação histórica, política, econômica e cultural das identidades globais no final do século XVIII e início do século XIX. Diferentemente da célebre tese de Susan Buck-Morss, nossa posição, que esperamos abordar de uma ampla perspectiva histórica e filosófica, é que não apenas a Revolução Haitiana não tem um lugar relevante na filosofia hegeliana, nem influencia seu desenvolvimento categorial, mas a própria composição lógica da *Weltgeschichte* impede Hegel de pensar sobre os processos concretos de transformação que foram desencadeados no Caribe contra as formulações europeias contemporâneas do período pós-revolucionário francês. A anteposição de um critério epistemológico racializado eurocêntrico na análise não materializada da Revolução e a associação da cultura africana continental e diaspórica como um estado de desenvolvimento infantil da consciência são, em nossa opinião, as razões pelas quais Hegel, em última análise, evita qualquer abordagem concreta à transformação geopolítica caribenha e, portanto, evita qualquer possibilidade adicional de *Verwirklichung* racional da História Mundial além das margens dos limites já previamente estabelecidos da razão autorreferente.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Haiti; Revolução; história universal; história negra

ABSTRACT: In this paper we seek to analyze the reasons why the Haitian Revolution lacks a conceptually explicit place in Hegelian philosophy of World History, despite directly interpellating the modes of historical, political, economic, and cultural representation of global identities at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries. Unlike Susan Buck-Morss's celebrated thesis, our position, which we hope to approach from a broad historical and philosophical perspective, is that not only does the Haitian Revolution not have a relevant place in Hegelian philosophy, nor does it influence its categorial development, but the very logical composition of *Weltgeschichte* prevents Hegel from thinking about the concrete processes of transformation that were unleashed in the Caribbean against the contemporary European formulations of the French post-revolutionary period. The anteposition of a Eurocentrically racialized epistemological criterion in the non-materialized analysis of the Revolution and the association of continental and diasporic African culture with a state of infantile development of consciousness are, in our opinion, the reasons why Hegel ultimately evades any concrete approach to the Caribbean geopolitical transformation, and therefore evades any further possibility of rational *Verwirklichung* of World History beyond the margins of the already established limits of the autorefering reason.

KEYWORDS: Hegel; Haiti; Revolution; World History; Black History

I.

* Artigo convidado.

** Universidad Católica Silva Henríquez, Instituto de Filosofía. Esta pesquisa faz parte do projeto ANID Fondecyt Regular 1240044. E-mail: anarvaez@ucsh.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7320-6905>. Tradução de Hernandez Vivan Eichenberger, professor do Instituto Federal Catarinense (IFC). E-mail: jarivaway@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3463-4656>.



Um dos principais tópicos das interpretações contemporâneas da Revolução Haitiana foi a discussão sobre seu registro nas diversas trajetórias históricas que oscilam, em grandes linhas, entre o global e o local, a dependência e a autonomia, e mesmo entre a representatividade e a excepcionalidade do longo caminho das transformações políticas, econômicas e culturais posteriores a 1792. As hipóteses que viram no domínio territorial do Caribe uma espécie de condição de possibilidade das hegemonias coloniais tardias e protoimperialistas guardavam, ao mesmo tempo, um lugar privilegiado de enunciação das práticas emancipatórias caribenhas, passando da Revolução Haitiana à Revolução Cubana.¹ Do mesmo modo, a projeção de uma imagem específica do imperialismo associada ao controle do Atlântico durante os séculos XVIII e XIX, confronta-se, paradoxalmente, com os deslocamentos e as disputas expansionistas inicialmente para a África subsaariana, o Oriente Médio, o Cáucaso e a Ásia Central em fins do século XIX, e na sequência para a grande esfera de influência das rotas comerciais no Oceano Pacífico durante o século XX. Essa imagem, que em retrospectiva deu sentido e forma inaugural às disputas coloniais, também pretende registrar as contra-histórias dos espaços coloniais nos marcos de uma história política e econômica mundial e filosoficamente universal.²

No horizonte específico dos estudos hegelianos, a hipótese de Susan Buck-Morss, segundo a qual o “Haiti de fato se encontra na vanguarda da história da modernidade” e que “a experiência haitiana não foi *também* um fenômeno moderno”, mas sim “o primeiro”³, expressa uma trajetória que inscreve a Revolução Haitiana *nos* e *a partir dos* debates sobre a modernidade/modernização dos espaços subalternos. A influência que a hipótese de Buck-Morss exerce é indubitável, mesmo tomando distância ou uma oposição franca a seu trabalho, é mais que significativo o modo como *Hegel, Haiti e a história universal* abriu um campo que adquire cada vez mais autonomia e interesse a partir dos cruzamentos entre a filosofia (hegeliana, é preciso especificar), a colonialidade, a decolonialidade e a pós-colonialidade.⁴ A partir desta perspectiva, o que aqui nos propomos a explorar é uma intersecção possível entre algumas destas di-

¹ JAMES, C.L.R. *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití*. Ediciones ryr, 2013, p. 491.

² BOSCH, J. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*. Sarpe, 1985; WILLIAMS, E. *De Colón a Castro: la historia del Caribe 1492-1969*. Mora, 2012.

³ BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, 2013, p. 191.

⁴ JENSON, D. Hegel and Dessalines: Philosophy and the African Diaspora. *NWIG: New West Indian Guide*, 84(3/4), 2010; STEPHANSON, A. (2010). La isla del filósofo. *New Left Review*, 61, 2010.

mensões e trajetórias epistemológicas, como uma forma de aproximação que ensaia uma pergunta antes do que uma resposta sobre a magnitude, o lugar e a narração da Revolução Haitiana como acontecimento e processo.

Certamente não é difícil se deixar tentar por uma interpretação da Revolução Haitiana que situe o Caribe em uma dimensão global prévia às diferentes formas de tensão entre modernidade/modernização. Tal como em relação ao Egito do Sultanato Mameluco ou o Iraque do Califado Abássida, a tentação é circunscrever as experiências políticas e culturais em intercâmbios gravitacionais que explicitem uma cosmovisão concreta que já não se represente somente a si mesma e a seus espaços fronteiriços imediatos, mas que se conceba como uma realidade para além de si mesma. Isto é, que, em última instância, a ideia global de um mundo não começaria em um *além* metropolitano, mas sim em um *aquém* colonizado/invisibilizado que se narra a si mesmo desde uma posição epistemológica própria. Em grandes traços, esse é o eixo em torno do qual se desenvolvem as hipóteses sobre o Mali imperial ou sobre a antecedência analítica da história universal no *Muqadimah* de Ibn Khaldun no que diz respeito à historiografia ocidental.⁵ Ainda que essas genealogias questionem a validade e representatividade das categorias tradicionalmente eurocêntricas do curso espaço-temporal da história mundial, e em grande medida nos situamos aqui em uma posição análoga, nosso interesse não está em problematizar uma cronologia histórica diferente ou uma trajetória espacial divergente da expansão da história ou da economia-mundo a partir do Mediterrâneo europeu ao mundo globalizado, hipótese de que, certamente, nos distanciamos, mas sim no conflito da verbalização dos pontos cegos de uma história universal logicamente constituída a partir das margens da interpretação hegeliana. O que nos interessa em particular é a incapacidade de codificação epistemológica da Revolução Haitiana e como especificamente na filosofia hegeliana da história, essa incapacidade, associada a uma ausência deliberada, representa uma dimensão de retração ou suspensão narrativa da *Weltgeschichte*.

2.

A filosofia hegeliana da história foi atravessada, já desde o século XIX, pelo que poderíamos chamar de, com alguns matizes, um conflito de representações. O lugar da enunciação

⁵ GOMEZ, M.A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton University Press, 2018; POMIAN, K. **Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident**. Gallimard, 2006; CHEDDADI, A. **Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation**. Gallimard, 2006.

hegeliana da história é indubitavelmente filosófico, contudo, esse lugar de enunciação, o “*philosophische Gesichtspunkt*”⁶ não impede que a materialidade da história mantenha ou resista a um grau de autonomia relativa, precisamente porque a filosofia não pode dizer nem decidir o que seja a história⁷. As críticas contemporâneas sobre a ausência mais ou menos incompreensível de conteúdos, tramas, relatos e trajetórias históricas globais na *Weltgeschichte* tem um longo caminho que, com os avanços da historiografia especializada, tendeu a ampliar a distância disciplinar com a filosofia hegeliana. Embora a contra-resposta tenha sido tradicionalmente defender a impossibilidade material de uma antecipação filosófica em face das investigações particulares, as críticas apontaram justamente o acesso empiricamente possível dos materiais bibliográficos que, em seu tempo, já tinham uma matriz narrativa e epistemológica bastante precisa. Assim, por exemplo, as críticas de Pierre-Franklin Tavarès, uma das bases fundamentais da hipótese de Buck-Morss, não apelam ao lugar de uma enunciação decolonial de fins do século XX, mas sim à maneira em que Hegel negligencia as investigações de Carl Ritter em pleno século XIX⁸. Nesse sentido, a crítica de Tavarès não é nova em seu aspecto metodológico, e não teria porque sê-la, mas sim se inscreve em uma trajetória de distância a respeito da *Weltgeschichte* como posição narrativa privilegiada para a representação e interpretação da história mundial que, com suas diferenças, haviam sido formuladas por Friedrich von Raumer⁹ e Alexander von Humboldt nos anos trinta, um século antes.

Em uma carta a Karl Varnhagen von Ense, datada de 30 de maio de 1837, Humboldt escreveu que “os estudos históricos de Hegel me interessaram especialmente porque, até agora, tive um prejuízo selvagem contra a teoria de que cada nação deva representar uma ideia particular”¹⁰. É claro que o interesse e o prejuízo podem ser lidos aqui também como um sarcasmo que não deixa muito lugar à incerteza. Antes de uma viagem para se encontrar com o príncipe de Varsóvia, Humboldt confessava que levaria “com grande prazer” a *Filosofia da História* na bagagem, porque ali havia “uma floresta de ideias”. Contudo, terminava Humboldt:

⁶ HEGEL, G. W. F. **Werke in zwanzig Bände**. Vol. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 11. As edições da *Theorie Werkausgabe* serão citadas como TWA seguidas do volume em numeral romano e página em arábico.

⁷ HEGEL. TWA, VI, p. 26.

⁸ TAVARÈS, P.-F. La Conception de l’Afrique de Hegel comme critique. **Chemins Critiques**, 2(2), 1991; TAVARÈS, P.-F. Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue. **Chemins Critiques**, 2(3), 1992; TAVARÈS, P.-F. Hegel et l’abbé Grégoire ou Question noire et Révolution française. **Annales Historiques de la Révolution Française**, 1993.

⁹ RAUMER, F. v. **Briefe aus Paris und Frankreich im Jahre 1830**. Brockhaus, 1831, p. 12.

¹⁰ HUMBOLDT, A. v. **Letters written between 1837 and 1858, to Varnhagen von Ense**. Cambridge University Press, 2009, p. 33.

Para um homem que, como eu, é enfeitado ao solo e à sua variedade da natureza como um inseto, uma afirmação abstrata e completamente falsa de fatos e pontos de vista sobre a América e o mundo indiano se torna opressiva e inquietante.¹¹

Ora, o significado que pode ter em Humboldt o caráter opressivo (*freiheitsraubend*) e inquietante (*beängstigend*) das afirmações teoricamente abstratas da *Weltgeschichte* não deveria se enfatizar como um rechaço à representação e interpretação filosóficas da história mundial, incluídas as relações da subjetividade com o espaço geográfico, mas sim como uma crítica à subsunção imprecisa que as *res gestae* padecem na narrativa hegeliana em face da validade hipoteticamente universal da *rerum gestarum* como conceito filosófico implícito. Tal como a generalidade da nascente historiografia alemã em geral, e berlinense em particular, a crítica de Humboldt apontava para a arbitrariedade da seleção e da adequação dos acontecimentos históricos e naturais da trama filosófica da *Weltgeschichte*.

Nesse marco, a filosofia hegeliana da história não foi deslocada do imaginário científico e disciplinar da historiografia por uma espécie de contragolpe epistemológico do positivismo ou algum motivo similar, mas sim porque negligenciou a trajetória particular da historiografia para a produção própria do que Schweitzer chamou de “cosmovisão hegeliana hiperética otimista”.¹² A projeção de uma imagem otimista da história, a qual se adequam, subordinam ou subsumem os acontecimentos particulares, constitui uma linguagem comum com a qual dialogam algumas críticas da filosofia hegeliana da história. Quando Engels sustentou que o “conservadorismo” da dialética é relativo, “porém seu caráter revolucionário é absoluto”, apelava ao modo como na *Weltgeschichte* “não existe nada definitivo, absoluto ou consagrado”, ainda que com necessidade explícita de inocentar cada presente em “sua época e sob suas circunstâncias”.¹³ O subtexto do elogio de Engels está em que a filosofia hegeliana poderia pensar em retrospectiva qualquer vínculo presente/passado existente como fundamento *deste* presente necessário, porém não qualquer presente/passado possível que projetasse um presente diferente; de modo paralelo, assim como a *Weltgeschichte* concebe os diversos presentes previamente existentes, ocorre ser impossível conceber a transformação *deste* presente. Dito de outro modo, haveria na lógica hegeliana, segundo Engels, uma finalidade e um fim tão arbitrários como complacentes.

¹¹ HUMBOLDT. *Letters*, p. 34.

¹² SCHWEITZER, A. *Kulturphilosophie. II. Kultur und Ethik*. Beck, 2007, p. 214.

¹³ ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Dietz, 1956, pp. 267-268.

A imagem de uma história hegeliana complacente com o presente tem seu lugar também na crítica de Rosenzweig, ainda que, à diferença de Engels, sem espaço ao reconhecimento de algum caráter revolucionário para além do conservadorismo como configuração de um todo excludente.¹⁴ Em um momento posterior de sua exposição, Rosenzweig insiste sobre o aspecto metodológico autorreferente e a exclusão das margens não processáveis na história hegeliana, porque “a dialética de Hegel crê que pode e deve justificar-se a si mesma quando retorna. É uma outra unidade na qual agora entram os fragmentos do todo”, porém “a infinitude no sentido de que o final se transmuta repentinamente no princípio e, portanto, nunca chega a ser apreensível e compreensível como final; aquela unidade permaneceu para nós tão somente nas últimas fronteiras do nosso mundo”¹⁵.

Na crítica de Rosenzweig, o todo excludente não é somente a exclusão de tal ou qual acontecimento ou de tal ou qual povo, mas sim é também a exclusão de deus. O “cosmos *securus adversus deos*”¹⁶ contradizia a própria pretensão hegeliana de uma teodiceia que, por sua vez, será o fundo da crítica de Adorno. Segundo Hegel,

Nossa consideração é uma teodiceia, uma justificação de Deus, como a que Leibniz tentou metafisicamente com categorias ainda abstratas e indeterminadas: propôs-se a conceber o mal existente no mundo, incluindo o mal moral, e reconciliar o espírito pensante com o negativo. *E é na história universal onde toda a massa do mal concreto aparece diante de nossos olhos.* Na realidade, em nenhuma parte há maior estímulo para tal conhecimento conciliador do que na história mundial.¹⁷

Se lemos a ênfase (nossa) da citação anterior à luz do famoso quadro histórico hegeliano, “quando consideramos a história como esse matadouro no qual se sacrificou a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, surge necessariamente a pergunta de a quem e para que se fez esses sacrifícios tremendos”¹⁸, uma das principais perguntas surge a partir do plano do registro, porque, inclusive assumindo o sacrifício, qual é a função da verbalização e do relato dos sacrifícios nos processos de reconciliação? Ou, mais precisamente, considerando por exemplo a história latino-americana recente, como poderia ser pensável uma reconciliação, uma *Aussöhnung*, no espaço simbólico narrado a partir da negação institucional e a ausência reflexiva do acontecimento, do horror, do terror? Ainda que talvez tampouco se trate

¹⁴ ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. Sígueme, 1977, p. 53.

¹⁵ ROSENZWEIG. **La estrella de la redención**, p. 307.

¹⁶ ROSENZWEIG. **La estrella de la redención**, p. 56.

¹⁷ HEGEL. **TWA**, XII, p. 28.

¹⁸ HEGEL. **TWA**, XII, p. 35.

de uma excepcionalidade geopolítica, a hipótese de Adorno em *A educação depois de Auschwitz* é precisamente que o acontecimento do horror, a Shoah, não pode ser narrado a partir de uma matriz como a hegeliana porque a reconciliação nesses termos se fecha sobre si mesma antes de qualquer consideração.¹⁹

A crítica da conclusão como tentação, que como adverte Rosenkranz não está necessariamente ao final ou na realização *deste* presente particular, como sustentava Engels, mas sim se constitui inicialmente desde o começo como o pressuposto lógico hegeliano, é o argumento que Adorno retoma para opor-se a todo projeto de *Weltgeschichte*: “o conceito de história universal (...) se fez tão mais problemático quanto mais próximo se aproxima o mundo unificado a um processo global (...). A afirmação de um plano universal para o melhor que se manifesta na história e a tornaria coesa seria cínica depois das catástrofes passadas e em vista das futuras”.²⁰ Ambas as críticas, a seu modo, explicitam também uma genealogia da *Weltgeschichte* que a situava como a conclusão lógica da *Aufklärung* kantiana.

A complexidade das críticas de Rosenzweig e Adorno é que, cada um à sua maneira, remetem a novas formas de revelação e redenção às quais Hegel e a tradição hegeliana se opuseram porque representam configurações individualizadas de gramática social da modernidade. As críticas de Hegel à individualidade isolada como princípio da racionalização da realidade têm sustentação em uma oposição radical a qualquer expressão universal do *Gefühl* como função lógica de subjetivação social, precisamente por representar uma ausência *opressiva* e *angustiante* de qualquer mediação²¹, e por expressar um princípio fanático do vínculo com a realidade.²² Se, em parte, a lógica hegeliana situa a possibilidade de um cosmos *securus adversus deos* como resguardo contra dilúvios e catástrofes messiânicas-robepierrianas, ou como uma forma de secularização sem ateísmo, ao mesmo tempo se vê forçada a projetar enquadramentos narrativos para os acontecimentos políticos e culturais que operam como respostas determinadas pelo terror como categoria filosófica.

O que queremos dizer com isso é o seguinte: um critério possível para situar ou não acontecimentos particulares por dentro ou por fora das margens da *Weltgeschichte* hegeliana está na representatividade que cumprem alguns fenômenos como matrizes analíticas para a di-

¹⁹ ADORNO, T. *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*. Diesterweg, 1967.

²⁰ ADORNO, T. *Dialéctica negativa*. Akal, 2014, p. 295.

²¹ HEGEL. *TWA*, XI, p. 58.

²² HEGEL. *TWA*, III, p. 281.

ferença e a alteridade, um problema que, certamente, não é patrimônio exclusivo da lógica hegeliana.²³ Então, se de uma parte se trata do possível desconhecimento ou intencionalidade nas seleções e interpretações dos materiais históricos e bibliográficos, como criticavam Raumer e Humboldt, ou na antecipação lógica da dialética histórica hegeliana ao enfrentar processos que na narrativa da *Weltgeschichte* constituem lugares marginalizados e ausentes, como criticaram Rosenzweig e Adorno, uma possibilidade paralela é pensar uma intersecção epistemológica onde é a lógica da antecipação que configura o sentido da materialidade. Um exemplo dessa forma específica de antecipação é expresso pela Revolução Haitiana e a resposta arquetípica ante uma forma de acontecimento impróprio a uma narrativa reconciliada e fechada.

3.

A conceitualização do terror revolucionário, ou especificamente jacobino, foi objeto de análises nos contextos categoriais da *Fenomenologia do Espírito*, da *Filosofia do Direito* e das *Lições sobre a filosofia da história*, a partir de perspectivas históricas (como formas específicas de caracterização) e a partir de perspectivas filosóficas (como expressões lógicas de funções particulares de mediação ou realização do espírito), sem ser necessariamente excludentes.

Uma parte importante destes debates focou em distinguir a violência do terror revolucionário, o que supõe pensar de maneira diferencial o caráter revolucionário dos processos históricos e políticos dependendo da autonomia relativa da violência e do terror, respectivamente. O lugar e a função da violência aparece assim, em geral, como uma referência à mediação da transformação, da *Veränderung* da liberdade, uma vez que o terror representa o lugar de uma versão moderna da desmedida e o fanatismo da liberdade negativa, essa “liberdade do vazio que, elevada à forma real e à paixão”, que “no político como no religioso resulta ser o fanatismo da destruição de toda ordem social existente a expulsão dos indivíduos suspeitos de uma ordem, assim como a aniquilação de toda organização que queira ressurgir”, e que, como conclui Hegel, sua “realização é somente a fúria da destruição”²⁴, supõe o reconhecimento de um limite, de uma mediação que se configura para além da individualidade, distinguindo entre o que podemos

²³ Um caminho analítico possível aqui é a contra-crítica e a análise dos limites dos conceitos de barbárie e catástrofe em Adorno como expressão de uma posição logicamente arquetípica que negligencia os genocídios prévios aos séculos XX ou, também, situar a radical oposição de Rosenzweig ao islã. Quando Rosenzweig caracteriza o islã como uma religião arbitrária por carecer de Providência na Revelação e ao Corão como um “Talmud que não tem como base nenhuma Escritura, um Novo Testamento sem Antigo Testamento”, relega ao mundo muçulmano à superstição (ROSENZWEIG. *La estrella de la redención*, p. 159).

²⁴ HEGEL. *TWA*, VII, §5.

entender por uma vontade absoluta ou desenfreada e outra livre. O absoluto, a liberdade negativa, volta-se sobre a realidade sem mediação ou, pior ainda, pretende ser ela mesma a mediação “na medida em que esse comportamento negativo não somente permanece como um caráter e intenção interior, mas sim se dirige à realidade e se faz valer nela”, a partir de onde “surge o fanatismo religioso que, como o político, exila todas as instituições estatais e toda ordem legal enquanto barreiras restritivas inadequadas para a infinitude interior (...), como indignas do amor e da liberdade do sentimento”.²⁵ Aqui a frase “*als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt*” pode se ler como uma chave de interpretação do problema em geral.

Como nos tempos do “mais forte”, diz Hegel, a liberdade negativa aparece como um “exercício impertinente de violência, opressão da liberdade e despotismo” que rege a administração da justiça a partir da individualidade.²⁶ Em termos religiosos, claro, a posição de Hegel aqui é a identificação da reforma protestante luterana como momento de subjetivação livre e inauguração da modernidade que, em sua especificidade, o catolicismo obstrui em virtude do lugar central que outorga ao *Gefühl* como instância de subordinação e dependência, tanto ao nível social como individual.²⁷ Contudo, em termos políticos, a possibilidade de uma subjetivação livre está representada pela Revolução Francesa como acontecimento, ainda que como um momento de inadequação consigo mesma em face do surgimento de um *Gefühl* jacobino destrutivo que, embora contido ou codificado, traduz-se em uma experiência despótica que não logra abstrair nem se abstrair do resto histórico sobre o qual se fundamenta o acontecimento revolucionário.²⁸ Ainda que o termo não pertença a Hegel, e poderia remeter injustamente à linguagem de Goethe, poder-se-ia pensar esta forma específica de acontecimento que opera na *Weltgeschichte* hegeliana como um fenômeno arquetípico a partir do qual as experiências europeias mediterrâneas (Portugal, Espanha e Itália) e as experiências americanas não estadunidenses, adquirem seu não-lugar na trama de representações do espírito moderno como marginalidades ou como momentos inadequados da realização da liberdade. Ou, dito de outro modo, as revoluções, neste sentido *periféricas*, constituem expressões de uma lógica *já* inadequada na Revolução Francesa e que repetem ou realizam a fúria da destruição do *Gefühl* jacobino.

Uma crítica possível, a partir de uma posição adorniana, é que o registro de realização civilizatória da modernidade protestante luterana não somente carece de sentido no contexto da

²⁵ HEGEL. TWA, VII, §270.

²⁶ HEGEL. TWA, VII, §219.

²⁷ NARVÁEZ, A; PULGAR, P. From Nation to Religion: Hegel’s Critique of the Political Economy of Colonialism. In: Sembou, E. (Ed.), **Hegel’s Political Philosophy: Themes and Interpretations**. Peter Lang, 2021.

²⁸ HEGEL. TWA, XX, p. 296.

barbárie nacional-socialista, mas também no contexto da barbárie no interior da Europa e imperialista do século XIX. Paralelamente, a partir de uma perspectiva latino-americana, a crítica surge a partir da dificuldade de nuançar o surgimento de sociedades civis historicamente posteriores ao Estado e à codificação do direito, um aspecto fundamental da história continental após o período das independências. Em ambos os sentidos, o que acima chamamos o caráter antecipatório da *Weltgeschichte*, não remete à possibilidade do *que* da história, mas sim à necessidade lógica do *como* interpretar. Quando Hegel sustenta que “as repúblicas sul-americanas se baseiam no poder militar e sua história é uma contínua subversão”, não apela tanto à história constitucional e política (do que não há referências concretas nos manuscritos das lições), mas sim à diferença específica que distingue os Estados independentes do norte que, segundo sua própria caracterização, subordinam esse mesmo poder militar “à propriedade baseada no crescimento da indústria e da população”.²⁹ Um aspecto crucial dessa diferença está também na caracterização hegeliana do catolicismo como religião centralizada dependente que funda os espaços *conquistados* na América do Sul, e o protestantismo que funda os espaços *colonizados* na América do Norte, não somente pelo que significa a ausência das religiões autônomas na *Weltgeschichte*, mas sim porque *em e a partir* dessa ausência Hegel concebe sua versão geopolítica da *Aufklärung* kantiana. A definição kantiana da Ilustração como “superação da imaturidade culpada”, e a definição subsequente da imaturidade como “a incapacidade de usar a mente sem ser dirigido por outro” e “falta de determinação e coragem”, tem no registro hegeliano o lugar da *Entwicklung* da história, essa “determinação formal [que] é essencialmente o espírito, e [que] tem como cenário, propriedade e campo de realização a história mundial”.³⁰

Ora, a continuidade e insistência na lógica da imaturidade tem sua expressão paradigmática na impossibilidade conceitual que representa a África para a lógica histórica hegeliana, porque, se de uma parte, a “África real permaneceu fechada em sua conexão com o resto do mundo”, sendo “a terra das crianças envoltas na cor negra da noite, para além do dia da história”, de outra parte seu caráter acaba por ser “difícil de compreender, porque ao fazê-lo temos de renunciar por completo aquilo que a nós sucede em cada representação, a saber, a categoria de universalidade”.³¹ De maneira mais ou menos análoga Hegel diz sobre o mundo americano:

²⁹ HEGEL. TWA, XII, p. 110.

³⁰ HEGEL. TWA, XII, p. 75.

³¹ HEGEL. TWA, XII, p. 108.

A América foi e continua sendo física e mentalmente impotente. Porque os nativos, após os europeus desembarcarem na América, pereceram gradualmente ao sopro da atividade europeia. Nos Estados Livres da América do Norte todos os cidadãos são descendentes europeus, com os quais os antigos habitantes não podiam misturar-se, porém foram rejeitados. Os nativos, contudo, adotaram certos costumes dos europeus, incluído o de beber brandy, que teve um efeito destrutivo sobre eles. No Sul os nativos foram tratados com muito mais violência e utilizados para trabalhos mais duros do que sua força podia sustentar. A mansidão e a apatia, a humildade e a crescente submissão ao crioulo e ainda mais ao europeu, são as principais características dos americanos [do Sul], e passará muito tempo antes que os europeus possam entregar-lhes algum respeito por si mesmos. A inferioridade desses indivíduos em todos os aspectos, inclusive em tamanho [*Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe*] é evidente; somente as tribos do sul da Patagônia são de natureza mais forte, porém ainda estão em um estado natural de rudeza e selvageria.³²

O debate sobre o racismo biológico ou culturalista hegeliano tem um ponto aqui difícil de omitir. O difícil, paralelamente, é lhe dar todo o peso lógico que tem essa sentença na narrativa hegeliana, onde a diferença radical africana se expressa desde uma caracterização deliberadamente confusa, porque se concebe explicitamente na ausência do fundamento lógico da representação conceitual, isto é, no desenvolvimento da *Weltgeschichte* no continente africano se acha o dialeto incompreensível das crianças ou balbúcio mágico da barbárie. Por esse motivo, Hegel pôde sustentar que “o característico dos negros é que sua consciência não conseguiu conceber nenhum tipo de objetividade como Deus ou a lei”.³³ Preso na sua infância culpável, “o negro representa o homem natural em toda sua selvageria e rebeldia, há que se abstrair de toda reverência e moralidade se se quer entendê-lo de maneira correta, porque não há em realidade nada de humanidade que se possa encontrar nele”.³⁴ Que lugar poderia haver então para um jacobinismo negro na *Weltgeschichte* hegeliana sob esse pressuposto?

A leitura de C. L. R. James torna esse problema mais preciso ao inscrever a Revolução Haitiana na história do Caribe como uma forma particular de subversão imponderável das margens epistemológicas das transformações políticas e culturais republicanas ou monárquico-constitucionais da Europa do oitocentos e novecentos, situando-a paralelamente à história da emancipação negra. A figura pública de Toussaint como um coronel que lutou “sem deus e sem rei, em nome da realeza, tanto espanhola como francesa” dificultava a compreensão colonial,

³² HEGEL. TWA, XII, p. 108.

³³ HEGEL. TWA, XII, p. 120.

³⁴ HEGEL. TWA, XII, p. 122.

porque as coroas apareciam já então como “simples assuntos de política, e não como convicções”³⁵. Quando Antoine Chanlatte propôs a Toussaint que passasse seu exército ao lado francês, a resposta foi que “os negros desejam um rei” e que “deporiam as armas somente quando fossem reconhecidos”³⁶; contudo, como insiste James, nessa resposta não havia um princípio de subordinação voluntária, ou um princípio de amor ao opressor, como costuma se estabelecer em relação aos camponeses do Véndée, mas sim uma tensão que orbitou em torno da produção de um sujeito não representado no *homme* universal da *Déclaration*.³⁷ Em termos formais, o cenário mudou em parte pela viagem dos deputados Jean-Baptiste Bellay, Jean-Baptiste Mills e Louis-Pierre Dufay à Assembleia em janeiro de 1794.³⁸ Após suas intervenções, e sem ignorar a estratégia político-militar que o reconhecimento significava para os exércitos franceses, o decreto de abolição da escravidão foi aprovado depois de suas intervenções. Porém, como conclui James, o gesto formal do reconhecimento mediante a codificação legal da abolição resultava em última instância insuficiente em face de um processo de subjetivação cuja finalidade não recaía sobre a cidadania francesa, mas sim sobre a narração da emancipação em geral, e caribenha em particular.

4.

Um aspecto significativo que nos interessa enfatizar aqui é que, voltando à materialidade bibliográfica que sustenta as presenças e ausências da *Weltgeschichte*, para o público alemão culto a Revolução Haitiana teve um lugar relativamente privilegiado.³⁹ O que escapa então à

³⁵ JAMES. *Los jacobinos negros*, p. 180.

³⁶ JAMES. *Los jacobinos negros*, p. 181.

³⁷ KISTNER, U. & HAUTE, P. *Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon*. Wits University Press, 2020; BIRD-POLLAN, S. *Hegel, Freud and Fanon. The Dialectics of Emancipation*. Rowman & Littlefield, 2015. A Vendée, dizia Marx, “não representa a Ilustração [*Aufklärung*], mas sim a superstição [*Aberglauben*] do campesino”. MARX, K. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Dietz, 1956, p. 199.

³⁸ GAUTHIER, F. 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, p. 607-611, 1995; GAUTHIER, F. 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, p. 514-518, 1993; GAUTHIER, F. 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, p. 331-336, 1998.

³⁹ PESTEL, F. 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), 2019; ZEUSKE, M. 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, 1991; ZEUSKE, M; MUNFORD, C.J. Die Grose Furcht in der Karibik: Frankreich, Saint-Domingue und Kuba 1789-1795. *Neue Folge*, 17(1), 1991; CWIK, C.; ZEUSKE, M. Schwerpunkt der Wiener Kongress und seine globale Dimension. *Zeitschrift für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven*, 16(2), 2015.

lógica histórica é como, apesar de suas contradições e contrações, a Revolução Haitiana inaugura uma forma de realização política e de subjetivação social que não foi representada *em seu próprio tempo* nem pela constante subversão da vontade fanática negativa nem pela suposta vontade livre constituinte tematizadas por Hegel. Ou, dito de outro modo, o que o processo revolucionário explicita é uma experiência política e cultural *incompreensível* pela matriz epistemológica hegeliana, porque essa mesma matriz assume a necessidade de suprimir o pressuposto da universalidade das representações quando pretende conceber a autonomia relativa da escravidão, a emancipação e a diáspora africana, neste caso, no Caribe.

Um caminho paralelo do “caráter [incompreensível] dos negros” na *Weltgeschichte* hegeliana, culmina previsivelmente na função social da religião. Em poucos lugares Hegel deixa tão clara a associação entre a suposta incapacidade de abstração e o fanatismo como nas *Lições sobre filosofia da história*, ainda que, como em vários aspectos desse problema, isso supõe uma pequena digressão, aqui representada pelo islã. A “religião maometana”, diz Hegel, “tem sua origem entre os árabes, porque aí o espírito é mais simples”, entre os árabes “*la religion et la terreur* era o princípio [*Prinzip*], como o era *la liberté y la terreur* para Robespierre”.⁴⁰ Isso significa dizer que, mesmo apesar do lugar ambíguo que Hegel dá ao islã como subjetivação civilizatória, ele vê no “maometismo o único [elemento] que aproxima os negros à educação”.⁴¹ Assim, para Hegel, os *Neger* tem seu espaço de subjetivação religiosa, política e cultural, inseparáveis em sua cosmovisão infantil, somente na *Aberglauben* e no *Fanatismus*. O caráter destrutivo e autodestrutivo do fanatismo é aqui bastante explícito, “os negros sentem um total desprezo pelas pessoas, o que constitui em realidade a determinação básica no que diz respeito ao direito e à eticidade (...) é incrível a ausência de valor pelas pessoas, consideram comum e lícito comer carne humana (...), para o negro sensível, a carne humana não é mais que sensibilidade, carne e nada mais”.⁴²

Certamente disso não somente se segue a impossibilidade de projetar o debate hegeliano entre transubstanciação e consubstanciação, mas também a fundamentação de um fanatismo corporal porque, de fato, o corpo *africano* é corpo nada mais, porque “o fanatismo que pode se suscitar entre os negros, apesar de sua habitual doçura, supera toda crença (...) toda ideia que se arremessa aos negros é captada e realizada com toda a energia da vontade, porém ao mesmo

⁴⁰ HEGEL. TWA, XII, pp. 430-431.

⁴¹ HEGEL. TWA, XII, p. 122.

⁴² HEGEL. TWA, XII, p. 125.

tempo tudo se destrói nessa realização”⁴³, esses povos, continua Hegel, “passam muito tempo tranquilos, porém de repente fermentam e permanecem completamente fora de si. O desmoronamento subsequente de sua efervescência se deve a que não é o conteúdo ou o pensamento o que suscita esses movimentos, mas sim o fanatismo físico mais que intelectual”.⁴⁴ Finalmente um derramamento de sangue tem “[para os negros] um caráter sagrado”.⁴⁵ A partir dessa perspectiva nem sequer é possível aqui a distinção prematura entre fé e saber, mas sim somente a tirania da *Aberglauben*. Nesse cenário, obviamente, as formações religiosas caribenhas e o sincretismo cultural não têm lugar compreensivo na trama de representações hegeliana.⁴⁶ Em *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier insinuava com ironia e elegância, “o padre Labat havia dito, após sua primeira viagem a essas ilhas: os negros se comportavam como filisteus, adorando a Dogón dentro da Arca”.⁴⁷

De maneira sugestiva, *Le système colonial dévoilé* de 1814, de Jean Louis Vastey, apela a essa imagem insistindo em que “nossos cruéis inimigos alegaram em outra ocasião que a civilização da África é impossível; diriam que estes ferozes massacraram aos missionários e que, além disso, ao não ter o africano nenhuma aptidão para as ciências, seria um empreendimento sem frutos, não valeria a pena” e depois ironiza, “quem poderia crer em seus lamentáveis argumentos? Pode-se mentir a si mesmo? De boa fé se crê?”, não importa a nacionalidade, “francês, alemão ou saxão, agarra a história, lê tua origem, vê os costumes de teus ancestrais, olha o que eras e o que és hoje”.⁴⁸

A imagem hegeliana dos ingleses como “missionários da civilização no mundo todo”⁴⁹ e da colonização em geral como “valentia e poesia do ofício”⁵⁰, não se trata somente de uma diferença de critério na conceitualização da experiência colonial da modernidade, mas sim expressa uma forma muito específica de violência epistêmica que não se explica unicamente por um contexto ou (in)sensibilidade da época. O que visibiliza a Revolução Haitiana na análise de Vastey, ou o que revela em seus próprios termos, é como essa violência epistêmica, que neste

⁴³ HEGEL. TWA, XII, p. 127.

⁴⁴ HEGEL. TWA, XII, p. 128.

⁴⁵ HEGEL. TWA, XII, p. 128.

⁴⁶ TAYLOR, P. Hegel, Afro-Caribbean Religion, and the Struggle for Freedom. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 13(26), 1988; JEAN-MARIE, V. *Vudou Cosmology and the Hatian Revolution in the Enlightenment Ideals of Kant and Hegel*. University of the West Indies Press, 2018.

⁴⁷ CARPENTIER, A. *El reino de este mundo*. Compañía General de Ediciones, 1973, p. 24.

⁴⁸ VASTEY, J. L. *El sistema colonial develado*. Buenos Aires: CCC, 2018, p. 85.

⁴⁹ HEGEL. TWA, XII, p. 358.

⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, §257.

caso aparece logicamente como uma ausência narrativa na trama negro-africana das representações político-culturais caribenhas na *Weltgeschichte*, implica uma dualidade de posições excludentes: de uma parte, a filosofia moderna defende a experiência colonial ou, de outra, não compreende a infâmia colonial e a magnitude histórica do “abominável tráfico de carne humana”.⁵¹ A pergunta que Vastey põe sobre o *Schlachtbank* e a história é para quem realmente a “carne humana é carne, e nada mais” (nada mais que valor de troca, haveria que se precisar). Paradoxalmente, neste ponto, a posição de Humboldt se aproxima (ao menos em privado) à de Vastey:

De onde vem essa falta de moralidade, de onde vem esses sofrimentos, essa doença na qual todo homem sensível encontra nas colônias europeias? É a ideia mesma de colônia uma ideia imoral, é a ideia de um país que rende tributo a outro, de um país no qual não se deve chegar senão a um certo grau de prosperidade, no qual a indústria, as luzes não devem se espalhar senão até certo ponto, que todo governo colonial é um governo da desconfiança. Distribui-se a autoridade não segundo a felicidade pública dos habitantes o exige, mas segundo a suspeita que a certa autoridade pode se unir, se ligar bastante à colônia, e se tornar perigosa aos interesses da metrópole (...) em nenhuma parte um europeu deve ter mais vergonha de ser que das ilhas, seja franceses, ingleses, dinamarqueses, espanhóis. Discutir qual nação trata os negros com mais humanidade é zombar da palavra humanidade e questionar se é mais doce ser estripado ou escorchado.⁵²

Se insistimos nesse ponto é porque a caracterização de Vastey em 1814 situa a crítica a partir de uma posição narrativa irreduzível ao anticolonialismo europeu próximo a Voltaire, Montesquieu e Raynal, e também a posições herdeiras do debate inaugural de Bartolomé de las Casas com Ginés de Sepúlveda sobre a alma e a propriedade. Dito de outro modo, a crítica de Vastey apela a uma universalidade da representação da identidade que o sistema filosófico de referência da *Weltgeschichte* nega ou, ao menos, evita. Como nota Eduardo Grüner, a Revolução Haitiana não somente questionou a política de seu tempo, mas sim representa um

Questionamento *de facto* do falso ‘universalismo’ europeu e burguês moderno, feito a partir do ‘particularismo’ dos escravos negros afro-americanos, [que] pareceria uma Ilustração (muito) *avant-la-lettre* da tese da *Dialética Negativa* de um Adorno, e seu conflito irresoluto, ‘trágico’, entre o conceito geral e o objeto singular ao qual o conceito deveria “se aplicar”.⁵³

⁵¹ VASTEY. **El sistema colonial develado**, p. 140.

⁵² REBOK, S. **Alexander von Humboldt’s perceptions of colonial Spanish America**. *Dynamis*, 29, 2009, p. 53; REBOK, S. 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, 2009.

⁵³ GRÜNER, E. Haïti: una (olvidada) revolución filosófica. **Sociedad**, 28, 2008, p. 2.

Esse questionamento, conclui Grüner, tem uma expressão privilegiada na Constituição de 1805, porque para além das categorias da *Weltgeschichte*, a experiência da Revolução Haitiana supõe uma narrativa diferente, um gesto ao nomear a realidade que pode coincidir nesse aspecto formal da linguagem, porém não em seu aspecto conceitual. O momento paradigmático no processo revolucionário haitiano como momento não processável está na posição de Napoleão em 1802,

Nas colônias restituídas à França em execução do Tratado de Amiens (...) a escravidão será mantida conforme os regulamentos anteriores a 1789, [porque] sabemos como as ilusões da liberdade e da igualdade foram propagadas por esses países longínquos, onde as evidentes diferenças entre homens civilizados e aqueles que não o são e as diferenças climáticas, de cores e hábitos, [e, porque], sobretudo a seguridade das famílias europeias requerem grandes diferenças no estado político e civil das pessoas.⁵⁴

Ou, nas palavras de Denis Decrès, ministro da marina e das colônias, “a liberdade é uma comida para qual o estômago dos negros não está preparado”.⁵⁵

5.

Na crítica hegeliana da revelação, a identificação sem mediações da singularidade com o todo, com o absoluto ou com deus, segundo o contexto terminológico, desagua logicamente no delírio.⁵⁶ A “sofistaria, o escamoteio e o engano” da linguagem irreflexiva⁵⁷ não representa para Hegel outra coisa que o disparate, a *Verrücktheit* da prosa poética inconsistente.⁵⁸ O interessante desta sequência de imagens é que a revelação permanece relegada a uma dimensão simbólica violenta e imprópria, onde a palavra revelada dispara contra o existente em geral. Mais do que um sentido teológico-político, a revelação se refere aqui a um momento mítico-origenário de uma gramática social narrada a partir da sistematicidade da *Weltgeschichte*. A promessa religiosa da redenção aparece como uma condição de possibilidade da promessa secular da liberação que já não se *revela*, mas sim que se *realiza* sob condições de representação e realização históricas e teologicamente determinadas.⁵⁹ A partir dessa perspectiva, no contexto da *Weltgeschichte*, a lógica revelação-redenção não somente constitui uma sofistaria e um engano, mas também o delírio e a ofensa do excesso, a fúria destrutiva da individualidade da

⁵⁴ *Apud* MARTÍNEZ PERIA, J. **¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana**. CCC, 2019, p. 162.

⁵⁵ *Apud* MARTÍNEZ PERIA. **¡Libertad o muerte!**, p. 163.

⁵⁶ HEGEL. **TWA**, XX, p. 434.

⁵⁷ HEGEL. **TWA**, XX, p. 435.

⁵⁸ HEGEL. **TWA**, XX, p. 453; HEGEL. **TWA**, III, p. 31.

⁵⁹ HEGEL. **TWA**, XII, p. 540.

consciência que quer ser imediatamente universal.⁶⁰ A pergunta, certamente, é de que tipo de universalidade estamos falando quando, por exemplo e apesar das pretensões metropolitanas, a palavra escrita e dita da *Declaração* em abstrato não representa tanto a “l’expulsion des bourreaux”, como “le Joug de la tyrannie”.⁶¹

No contexto cultural do jacobinismo negro, o nome de Toussaint (*tous les Saints*) de Bréda projeta uma dupla função linguística, não somente porque associa a individualidade à imagem da revelação (L’Ouverture/Louverture), mas sim que também nega a condição material e simbólicas das pretensões de uma ordem natural no *ancien régime* colonial. Louis-Pantaléon, conde de Noé, transfere o apelido a Toussaint associando-o a uma toponímia significativa da cosmovisão da colônia de *Saint-Domingue*, a plantação de Bréda em Haut de Cap, ao mesmo tempo que o apelido de Bréda acaba por ser irreduzível à função de significante da toponímia, por exemplo, de von Würzburg ou von Marburg, e também à transferência histórica do ofício, como em Ritter ou Schleiermacher. O genitivo no caso de Toussaint *de* Bréda representa precisamente uma denominação de origem em um sistema de propriedade escravista que, em sua subversão *revelada*, transcende até mesmo os limites abrangentes do conceito de pseudônimo. O nome, atribuído historicamente pela economia escravista das plantações, expressa uma contração aberta ao espaço público haitiano do *fin de siècle*: Toussaint-da-plantação-de-Bréda. Com essa trama simbólica, a conversão institui também a transgressão do nome próprio, da narração e da linguagem.

Toussaint começou a utilizar publicamente o apelido L’Ouverture, ao menos desde que se tem registros, em 29 de agosto de 1793, quando explicitou a posição imponderável da emancipação caribenha às narrativas da coroa espanhola e a república francesa, “sou Toussaint L’Ouverture, meu nome é, talvez, conhecido por vós. Vinguei-me. Quero que reine em Saint-Domingue a liberdade e a igualdade. Trabalho para fazê-la realidade. Unam-se a nós, irmãos”, assinado “TOUSSAINT L’OUVERTURE, General dos Exércitos do Rei para o Bem Público”.⁶² A posição política realista do comunicado trazia a marca da linguagem contrarrevolucionária no espaço metropolitano e colonial francês, uma vez que a referência à *liberté*, à *égalité* e ao *Comité de salut public*, carregavam o imaginário imperial espanhol com o peso concreto da execução de Louis XVI.

⁶⁰ HEGEL. TWA, VII, §7; HEGEL. TWA, III, p. 281.

⁶¹ JEFFERSON, T. *The Papers of Thomas Jefferson*. Edited by Barbara B. Oberg. Princeton University Press, 2013, p. 597.

⁶² JAMES. *Los jacobinos negros*, p. 183.

Excetuando alguns casos de lucidez como as chama certamente Susan Buck-Morss⁶³, o modo em que a emancipação transita de maneira autônoma entre ambas as dimensões não somente decompõe as referências dos exércitos da Espanha e França, mas sim também problematiza as tramas epistemológicas. Um bom exemplo desse desconcerto e do conflito das representações e os lugares de enunciação é a experiência editorial de Léger-Félicité Sonthonax e Etienne Polverel em *Saint-Domingue*. Em 5 de maio de 1793, Sonthonax e Polverel publicaram na ilha o *Code Noir* de 1685 junto com uma ordem real de 1784 que tipificava como delitos alguns abusos específicos dos proprietários de escravos no Império francês, uma vez que consignava a igualdade como direito para os escravos libertados e para sua descendência. O documento impresso em *Saint-Domingue* continha, além disso, uma tradução ao créole da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1792, que ordenaram ler em voz alta à população negra das plantações.⁶⁴ Contudo, é precisamente esse exercício de tradução que explicita o caráter incompreensível da *Veränderung* e da *unendlich Vieldeutigkeit* da liberdade (hegeliana) a partir de uma matriz enraizada, no dizer de Glissant à propósito da história mundial.⁶⁵ Em outubro de 1793, Sonthonax escreveu a Polverel, “os princípios da Convenção são tão estranhos para eles, (...) que propõem nomear-me rei *em nome da República*”.⁶⁶ O desajuste da representação, o fio que se tensiona na pretensão de um atravessamento contínuo e transparente dos princípios da Convenção à multiplicidade cultural, religiosa e linguística haitiana (congos, aradas, mandingos, nagôs, aoussas etc.), *revela* uma autonomia dos acontecimentos e do processo revolucionário que a invasão napoleônica de 1802 *codifica* em termos imperiais como uma alteridade imponderável ao relato eurocêntrico da modernidade.⁶⁷ Não deixa de ser significativo que, em um contexto geopolítico global comum, porém a partir de singularidades políticas e culturais muito diferentes, Hegel tenha lido a inadequação dos princípios da Convenção na Espanha como resultado de uma constituição imposta e sustentada pela força, porém descartara de sua análise da “liberdade objetiva, do modo substancial de querer, da obrigação e o compromisso dos sujeitos”⁶⁸, a constituição que transformou a geopolítica da escravidão.

⁶³ BUCK-MORSS. *Hegel, Haïti y la historia universal*, p. 203.

⁶⁴ POPKIN, J. Revolution in Colonial Translation: From Saint-Domingue to Haiti. In: AMANN, E. & BOYDEN, M. (Eds.), *Reverberations of Revolution*. Transnational Perspectives, 1770-1850 (77-92). Edinburgh University Press, 2021, p. 78.

⁶⁵ GLISSANT, É. *Poétique de la Relation. Poétique III*. Gallimard, 1990, p. 47.

⁶⁶ POPKIN. Revolution in Colonial Translation, p. 81.

⁶⁷ JENSON, D. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution. *The William and Mary Quarterly*, 69(3), 2012, p. 636.

⁶⁸ HEGEL. *TWA*, XII, p. 444.

A Constituição de 1805 situa no centro do debate uma complexidade que chega aos limites inversos da representatividade e produtividade da linguagem. Além de mudar o nome de *Saint-Domingue* para Império do Haiti no primeiro artigo, a Constituição inaugura o conflito sobre a representação da categoria *noir* para além da contorção do que poucos anos depois se formulou como a nobreza ou a aristocracia de pele.⁶⁹ Os três artigos consecutivos sobre este conflito são ainda hoje objeto de debate pela tensão entre radicalidade e funcionalidade que expressam dentro dos marcos normativos dos direitos e das margens epistemológicas das noções de identidade e diferença. O artigo 12, no qual se sustenta que “nenhum branco, qualquer que seja sua nação, porá um pé nesse território com o título de amo ou de proprietário, e de agora em diante não poderá adquirir nenhuma propriedade” pode parecer uma contrarracialização da imagem do “homem branco”, contudo, imediatamente, é especificado que “o artigo precedente não poderá produzir nenhum efeito nas mulheres brancas naturalizadas haitianas, tampouco nas crianças nascidas ou por nascer delas”, e certamente “estão incluídos nas disposições do presente artigo os alemães e os poloneses naturalizados pelo governo”, em referência aos quase quatrocentos soldados dos regimentos napoleônicos que após a invasão de Leclerc desertaram para o lado haitiano. Nesse ponto a proibição da propriedade para os brancos tinha exceções, porém no artigo 14 a relação generalidade/exceção se tensiona completamente, porque “necessariamente deve cessar toda acepção de cor entre os filhos de uma só e mesma família onde o chefe do Estado é o pai; a partir de agora os haitianos somente serão conhecidos sob a denominação genérica de negros”.⁷⁰

Embora a proibição da escravidão tenha se mantido nas constituições seguintes, a versão de 1806 de Alexandre Pétion suprimiu o artigo 14 da formulação de 1805 após o assassinato de Dessalines; a versão de 1807 de Henry Christophe manteve a supressão e, paralelamente, suprimiu a proibição da propriedade estrangeira da terra, uma modificação que se manteve na segunda formulação de Christophe, de 1811, que além disso restituiu a realeza. Em 1816 Pétion redigiu uma nova constituição que estabeleceu um regime republicano eleitoral, a partir de onde surgiu um discurso político que situou o mulato como herdeiro privilegiado da administração do poder porque, à diferença dos “negros [que] vinham da África, e os brancos da Europa”⁷¹, o mulato expressava a experiência da tradução cultural e da representação propriamente como

⁶⁹ GAUTHIER, F. *L'Aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de couleur. 1789-1791*. CNRS Éditions, 2007.

⁷⁰ JANVIER, L.-J. *Les Constitutions d'Haïti*. Les Éditions Fardin, 1977, p. 32.

⁷¹ TROUILLOT, M.-R. Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism. *Monthly Review*, 1990, p. 126.

uma forma específica de disputa pela obrigatoriedade da universalidade e da identidade enraizada.⁷²

6.

A Revolução Haitiana, tal como outras experiências sociais, políticas, religiosas e culturais que durante os séculos XVIII e XIX questionam a validade e representatividade do discurso filosófico da modernidade, não parece conformar um resíduo ou falha do sistema de referências hegeliano, mas sim um acontecimento que revela a arbitrariedade ou o excesso narrativo do sistema a partir de seus pontos cegos. A experiência imperialista do século XIX não confirma a capacidade compreensiva da *Weltgeschichte*, digamos a partir de uma espécie de leitura realista daquilo que *efetivamente aconteceu*, mas sim expressam a incapacidade de decodificação da diferença na trama de representações/realizações da experiência na realidade global. Nesse ponto de inflexão, é necessário insistir no argumento: inclusive deixando de lado as críticas (de todo necessárias) ao caráter eurocêntrico da *Weltgeschichte* hegeliana, especialmente em relação às histórias árabes, negras e latino-americanas, o problema não é que Hegel tenha tido acesso ou não aos documentos materiais com os quais trabalhou a historiografia de sua época, mas sim que o registro epistemológico da *Weltgeschichte* torne incompreensíveis os processos de subjetivação e emancipação que não estiveram já representados pelo curso antecipatório do espírito a partir de “Jônia a Iena”, segundo as palavras de Rosenzweig.⁷³

Inclusive insistindo na matriz categorial hegeliana, o que se impõe por força no conteúdo e forma durante o século XIX, e muito além da pretensão iluminista, é o “espírito prático” que circunscreve o mundo como tal determinado pelo capital. O importante deste argumento é sua concordância com a narrativa da *Weltgeschichte* e em como a subordinação empírica da lei e da constituição às necessidades do mercado mundial constitui um aspecto crucial da conceitualização hegeliana do mundo pós-napoleônico.⁷⁴ A crítica inicial de Albert Schweitzer aponta justamente neste sentido, na medida em que o caráter “otimista hiperético” da cosmovisão hegeliana está na suposição ingênua da autonomia da política em relação ao capital e como, nessa confiança, a política da Europa Central se constitui como a imagem totêmica de referência, afirmação ou negação da identidade e da diferença.

⁷² GLISSANT. *Poétique de la Relation*, p. 53.

⁷³ ROSENZWEIG. *La estrella de la redención*, p. 52.

⁷⁴ HEGEL. *TWA*, XII, p. 538.

Ao mesmo tempo em que não há nenhum sentido em romantizar a Revolução Haitiana, especialmente caso se leve em consideração as análises situadas a partir de diferentes posições de distância crítica pela ênfase que há nos processos particulares, como a continuidade informal da escravidão racializada, o aprofundamento da estrutura econômica das plantações e a subsequente diferença distributiva que acarretou, ou as contradições políticas na continuidade de um processo com um período regressivo já nos anos vinte⁷⁵, tampouco tem sentido culpar aleatoriamente diferentes marcos epistemológicos por desatenção ou desinteresse pela Revolução. O que tem sentido é pensar sob quais condições uma filosofia da história que se assume filosoficamente universal, como a hegeliana, produz seus próprios pontos cegos a partir de ausências inconcebíveis pelo mesmo método de análise e exposição que a sustenta.

Se, de uma parte, a ausência está determinada pela racialização da experiência política, de outra o está pela antecedência formalmente representativa do *homme* da *Declaração*, onde a autonomia relativa do *noir* como subjetivação particular irrompe diante do sentido fechado do sujeito moderno. O que está em jogo em termos epistemológicos é precisamente a universalidade das representações que, sem confundir-se com uma totalidade somatória, não somente rechaça mas também suspende a alteridade e questiona a validade e representatividade lógica dessa universalidade. O mesmo acontece, nesse contexto histórico, com o lugar das narrativas das mulheres na Revolução Francesa.⁷⁶ A imagem de Antígona na *Fenomenologia do Espírito* é ambígua na medida em que remete o gesto subversivo a um momento inaugural que na modernidade somente tem uma representatividade formal. Essa modernidade filosófica, reconciliada consigo mesma, suspende a narração do conflito constituinte do *Noir* e da *Femme* porque decide antecipadamente seu sentido e seu não-sentido, sua liberdade ou seu fanatismo desenfreado.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. **Dialéctica negativa**. Akal, 2014.

ADORNO, Theodor W. **Zum Bildungsbegriff der Gegenwart**. Diesterweg, 1967.

⁷⁵ SALT, K. **The Unfinished Revolution. Haiti, Black Sovereignty and Power in the Nineteenth-Century Atlantic World**. Liverpool University Press, 2019; GLICK, J.M. **The Black Radical Tragic. Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution**. New York University Press, 2016.

⁷⁶ FAYOLLE, C. L'universalisme en conflit. Trois féministes européennes dans la Révolution française. **Comment s'en sortir?** 5, 2017; GIRARD, P. Rebelles with a Cause: Women in the Haitian War of Independence, 1802-1804. **Gender & History**, 21(1), 2009.

- BIRD-POLLAN, Stefan. **Hegel, Freud and Fanon. The Dialectics of Emancipation.** Rowman & Littlefield, 2015.
- BOSCH, Juan. **De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial.** Sarpe, 1985.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haïti y la historia universal.** FCE, 2013.
- CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo.** Compañía General de Ediciones, 1973.
- CHEDDADI, Abdesselam. **Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation.** Gallimard, 2006.
- CWIK, Christian; ZEUSKE, Michael. **Schwerpunkt der Wiener Kongress und seine globale Dimension.** Zeitschrift für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven, 16(2), 2015.
- ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.** Dietz, 1956.
- FAYOLLE, Caroline. **L'universalisme en conflit. Trois féministes européennes dans la Révolution française.** Comment s'en sortir?, 5, p. 78-92, 2017.
- 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, p. 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, p. 514-518, 1993.
- 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, p. 331-336, 1998.
- GAUTHIER, Florence. **L'Aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de couleur. 1789-1791.** CNRS Éditions, 2007.
- GIRARD, Philippe. **Rebels with a Cause: Women in the Haitian War of Independence, 1802-1804.** Gender & History, 21(1), p. 60-85, 2009.
- GLICK, Jeremy Matthew. **The Black Radical Tragic. Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution.** New York University Press, 2016.
- GLISSANT, Édouard. **Poétique de la Relation. Poétique III.** Gallimard, 1990.
- GOMEZ, Michael. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa.** Princeton University Press, 2018.
- GRÜNER, Eduardo. **Haïti: una (olvidada) revolución filosófica.** Sociedad, 28, p. 1-19, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22.** Suhrkamp, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in zwanzig Bände.** Suhrkamp, 1986.
- HUMBOLDT, Alexander von. **Letters written between 1837 and 1858, to Varnhagen von Ense.** Cambridge University Press, 2009.

- JAMES, Cyril Lionel Robert. **Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití**. Ediciones ryr, 2013.
- JANVIER, Louis-Joseph. **Les Constitutions d'Haïti**. Les Éditions Fardin, 1977.
- JEAN-MARIE, Vivaldi. **Vudou Cosmology and the Haitian Revolution in the Enlightenment Ideals of Kant and Hegel**. University of the West Indies Press, 2018.
- JEFFERSON, Thomas. **The Papers of Thomas Jefferson**. Edited by Barbara B. Oberg. Princeton University Press, 2013.
- JENSON, Deborah. **Hegel and Dessalines: Philosophy and the African Diaspora**. NWIG: New West Indian Guide, 84(3/4), 269-275, 2010.
- JENSON, Deborah. **Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution**. The William and Mary Quarterly, 69(3), 615-638, 2012.
- KISTNER, Ulrike; HAUTE, Philippe. (Eds.). **Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon**. Wits University Press, 2020.
- MARTÍNEZ PERIA, Juan. **¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana**. CCC, 2019.
- MARX, Karl. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**. Dietz, 1956.
- NARVÁEZ, Angelo; PULGAR, Pablo. **From Nation to Religion: Hegel's Critique of the Political Economy of Colonialism**. In: SEMBOU (Ed.). **Hegel's Political Philosophy: Themes and Interpretations**, p. 127-152. Peter Lang, 2021.
- PESTEL, Friedemann. **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), p. 77-97, 2019.
- POMIAN, Krzysztof. **Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident**. Gallimard, 2006.
- POPKIN, Jeremy. **Revolution in Colonial Translation: From Saint-Domingue to Haiti**. In: AMANN, Elizabeth; BOYDEN, Michael. (Eds.). **Reverberations of Revolution. Transnational Perspectives, 1770-1850**, p. 77-92. Edinburgh University Press, 2021.
- RAUMER, Friedrich von. **Briefe aus Paris und Frankreich im Jahre 1830**. Brockhaus, 1831.
- REBOK, Sandra. **Alexander von Humboldt's perceptions of colonial Spanish America**. *Dynamis*, 29, p. 49-72, 2009a.
- 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, p. 75-95, 2009b.
- ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redención**. Sígueme, 1977.
- SALT, Karen. **The Unfinished Revolution. Haiti, Black Sovereignty and Power in the Nineteenth-Century Atlantic World**. Liverpool University Press, 2019.
- SCHWEITZER, Albert. **Kulturphilosophie. II. Kultur und Ethik**. Beck, 2007.
- STEPHANSON, Anders. **La isla del filósofo**. *New Left Review*, 61, p. 183-196, 2010.
- TAVARÈS, Pierre-Franklin. **La Conception de l'Afrique de Hegel comme critique**. *Chemins Critiques*, 2(2), p. 153-166, 1991.

- TAVARÈS, Pierre-Franklin. **Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue.** *Chemins Critiques*, 2(3), p. 113-131, 1992.
- TAVARÈS, Pierre-Franklin. **Hegel et l'abbé Grégoire ou Question noire et Révolution française.** *Annales Historiques de la Révolution Française*, 293-294, p. 155-173, 1993.
- TAYLOR, Patrick. **Hegel, Afro-Caribbean Religion, and the Struggle for Freedom.** *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 13(26), p. 19-32.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Haiti, State Against Nation: the Origins and Legacy of Duvalierism.** *Monthly Review*, 1990.
- VASTEY, Jean Louis. **El sistema colonial develado.** Buenos Aires: CCC, 2018.
- WILLIAMS, Eric. **De Colón a Castro: la historia del Caribe 1492-1969.** Mora, 2012.
- ZEUSKE, Michael; MUNFORD, Clarence. J. **Die Große Furcht in der Karibik: Frankreich, Saint-Domingue und Kuba 1789-1795.** *Neue Folge*, 17(1), p. 51-98, 1991.
- 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, p. 285-326, 1991.