

LA ISLA DEL FILÓSOFO*

Por lo que sabemos, Hegel mencionó Haití exactamente una vez, en una vida no marcada por la taciturnidad; pero fue una gran idea reunir a ambos. El emparejamiento conlleva una estimulante polémica. Buck-Morss insiste en que Hegel conoció la Revolución haitiana por lo que fue, un acontecimiento profundamente moderno en la vanguardia de la historia mundial; insiste en que la revolución desempeñó un papel central en su articulación de la dialéctica amo/esclavo, y, finalmente, en que hay una lección que aprender de todo ello en lo que se refiere al «proyecto humanista sin complejos» que considera políticamente necesario para nuestro momento actual. Buck-Morss tiene razón en que Hegel sabía de Haití, pero está equivocada sobre la dialéctica amo/esclavo, mientras que su apelación a algún universalismo sincrético es cuestión de opiniones. Por mi parte, sigo sin estar convencido. Sin embargo, reducir la obra a unas cuantas proposiciones es desvirtuarla. Hay otro montón de argumentos alusivos y elusivos, conjuntos de puntos en un gráfico o constelaciones de destellos en el cielo, conectados por «itinerarios» que pretenden explicar lo que está pasando.

La forma en sí misma es importante: dos ensayos principales, de los cuales el segundo, «Historia universal», es un extenso comentario del primero, «Hegel y Haití»; ambos enmarcados por introducciones que, a su vez, constituyen comentarios autorreflexivos, principalmente de la primera intervención. Escrito en el autoprofesado espíritu de una historia filosófica y política fragmentaria, «Hegel y Haití» está concebido en sí mismo como una «historia de misterio» en la que los ejemplos proporcionan las pistas. El resumen es difícil. Éste es un libro que anuncia su audacia. Hay que considerarlo con ese criterio

«Hegel y Haití» apareció por primera vez en 2001 como un controvertido artículo en *Critical Inquiry* y se reproduce prácticamente igual. Buck-Morss ahora lo describe, un poco exageradamente, como «un aconteci-

* Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

miento intelectual». El mundo (los mundos) de los estudiosos de Hegel prestó escasa atención, pero hubo otros que ciertamente encontraron el argumento revelador, sobre todo porque devolvía la Revolución haitiana al lugar que le corresponde entre las monumentales transformaciones de su época, después de que en gran medida haya estado ignorada en los clásicos relatos eurocéntricos. Vinculándola con Hegel, el supremo filósofo del mundo-histórico, Buck-Morss subrayó su importancia con fuerza y con el mayor entusiasmo polémico. Debemos empezar, pues, por esa conexión. El interés de Hegel por Haití, oscurecido pero claramente evidente desde su punto de vista, proporciona el drama central de toda la secuencia. Desde luego, infinidad de autores han reflexionado sobre la Revolución haitiana y sobre la esclavitud en términos hegelianos. De hecho, ha sido difícil pensar en la esclavitud de cualquier otra manera, como ha sido difícil pensar en la identidad y la diferencia fuera de esa dialéctica hasta el frontal asalto de Gilles Deleuze sobre la propia dialéctica en nombre del (nietzscheano) asalto frontal. En el contexto caribeño, específicamente en el francés, hay un distinguido linaje de interés por Hegel que se remonta por lo menos a Aimé Césaire a principios de los años cuarenta. Siempre estamos ya en Hegel, como el incondicionalmente antihegeliano Michel Foucault una vez dio a entender. Lo que es nuevo en el relato de Buck-Morss no es que uno pueda interpretar con provecho la relación amo/esclavo haitiana en términos hegelianos, sino que, en 1807, el propio Hegel, en su primera gran obra, *Fenomenología del Espíritu*, interpretó esa relación en términos haitianos.

Presentar a Hegel no solamente interpretando los acontecimientos de Haití sino sacando de ellos precisas conclusiones filosóficas no es una proposición fácil, ya que no dijo nada de ellos hasta 1830, el año anterior a su muerte, cuando elogió a los haitianos por haber creado un verdadero Estado, legal y, además de ello, cristiano. Por ello, sobre este tema, Buck-Morss necesita presentar un argumento más sólido que sobre cualquier otro. No es suficiente con ser sugerente; lo relevante del conjunto de su relato es la relación, la conexión, no las precisiones sobre filosofía hegeliana o sobre las particularidades de la historia de Haití. Es un paso prudente pero problemático. A Hegel se le han dedicado vidas enteras (a menudo productivamente); se pueden reunir bibliotecas solamente sobre la dialéctica amo/esclavo. Pero lo que Buck-Morss quiere establecer es que la forma y el contenido de esa dialéctica se deriva de Haití. En consecuencia, tiende a ser más precisa sobre Hegel que sobre los acontecimientos de Haití, que presenta generalmente en extensas notas a pie de página, el género de la siempre-presente advertencia. Ella sabe que la revolución no es un acontecimiento único y que la historiografía está llena de controversias y temas difíciles. No se proporciona ninguna «opinión» o sinopsis.

El argumento empírico se establece por medio de una glosa del monumental trabajo de David Brion Davis en las décadas de los años sesenta y setenta: la masiva presencia conceptual en la Ilustración de la «esclavitud» como antítesis de la «libertad», por parte de la adecuadamente autónoma

libre voluntad del Yo, contrasta con la sorprendente falta de interés por la esclavitud realmente existente; por así decirlo, un caso supremo de olvido ideológico que fracasa estrepitosamente en ver que la institución de la esclavitud fue parte integral de todo el funcionamiento de «Europa», que, de hecho, fue una condición económica para la posibilidad de aparición de la propia burguesía ilustrada. En la Revolución francesa, esta paradoja (¿es una paradoja?) se expresó de la forma más acusada, gracias a la sublevación de los esclavos en Santo Domingo que estalla en agosto de 1791. Santo Domingo, en vísperas de la Revolución de 1789, era menos la joya de la corona que una parte considerable de las cuentas bancarias de la expansiva burguesía francesa. La isla era la envidia suprema de todo empresario marítimo rapaz en Europa: con diferencia la mayor máquina de hacer dinero del mundo colonial. Quinientos mil esclavos, la mayoría nacidos en África e importados a un ritmo acelerado en la década de 1780, producían la mitad de todo el azúcar y el café que se consumía en Europa y en las Américas. Las políticas mercantilistas aseguraban que la Francia metropolitana obtuviera enormes beneficios del negocio de la reexportación, y probablemente por encima del millón de personas dependían casi con toda seguridad de la colonia para obtener sus recursos; pero el comercio también era estratégico, los beneficios financiaban la expansión naval. En la década de 1760, para Francia tenía cierto sentido conceder sus posesiones en Canadá a cambio de asegurar Santo Domingo y las pequeñas colonias del Caribe. Fue esta valorada posesión la que se perdió después de una guerra, o de un conjunto de guerras, extremadamente sangrientas que empezaron en 1791 y finalizaron con la declaración de independencia el 1 de enero de 1804, cuando Santo Domingo fue rebautizado como Haití/Hayti de acuerdo con un antiguo nombre amerindio.

El momento de la independencia haitiana –la primera y única revuelta de esclavos políticamente triunfante en el Nuevo Mundo– llega cuando Hegel estaba en Jena pensando sobre la reciprocidad y la lucha por el reconocimiento dentro del contexto convencional smithiano de la propiedad, el intercambio y la división del trabajo. Aquí lo que le interesa a Buck-Morss son las formas decisivas en las que se intensifica en Hegel el problema del reconocimiento, por así decirlo, desde el marco smithiano hasta una lucha potencialmente letal entre el amo y el esclavo; que gira, de hecho, alrededor del evidente contraste entre «libertad o muerte» tan amado por los revolucionarios liberales occidentales. Esto es lo que sucede en Haití, como el asombroso producto final de una lucha que asistió, en esencia, a la derrota de tres de las más eminentes potencias europeas, España, Gran Bretaña y Francia. Por lo tanto, hay una cierta *correspondencia* entre la reconceptualizada lucha de Hegel por el reconocimiento y el despliegue de los acontecimientos haitianos entendidos como una victoriosa lucha a muerte en nombre de la libertad.

Hegel era un ardiente lector de las noticias sobre los acontecimientos de su tiempo y siempre consideró el pensamiento, la filosofía, fundamentalmente como una condensación del presente. Habida cuenta de que Haití

era noticia, Hegel no pudo dejar de prestarle atención y, una vez que nos damos cuenta de eso, la *Fenomenología* debe leerse de una manera nueva. La prueba A del relato de Buck-Morss es *Minerva*, una revista alemana de información general que leía Hegel. Políticamente simpatizante de los girondinos franceses, mostró un temprano interés por Santo Domingo. Su primer número, publicado en 1792, contenía un artículo relativamente documentado sobre la sublevación; la revista regresó al tema de manera consistente e incisiva a partir de finales de 1804, periodo que coincide con la génesis de la *Fenomenología*. (Los lectores que deseen repasar su *Frakturschrift* alemana pueden examinar esto por sí mismos, ahora que *Minerva* está convenientemente disponible en línea en facsímil.) Tras la Declaración de Independencia en 1804, la publicación señalaba que, una vez más, «los ojos del mundo se dirigen hacia Santo Domingo», añadiendo condescendentemente que uno no podía llamar una verdadera república a esa aglomeración de residentes negros. El veredicto introducía lo que realmente era un malicioso panfleto de propaganda encargada por el propio Napoleón. Un año más tarde, el tono cambió notablemente cuando *Minerva* publicó un extracto extremadamente halagador –C. L. R. James lo llamó una hagiografía– de Marcus Rainsford sobre Toussaint L'Ouverture, el preeminente líder negro. Ahora el editorial de *Minerva* señalaba que «los negros aparecen aquí bajo una luz muy diferente» y Toussaint L'Ouverture era «un hombre admirable, realmente un gran hombre», cuya triste suerte era muy lamentable. En esencia, la cuestión era que, mientras los propios franceses habían regresado a la barbarie y al terror, el régimen de Toussaint mostraba moderación, educación y humanidad. Con menos entusiasmo, *Minerva* también publicó documentos y análisis relativos al sucesor de Toussaint, el todavía más drástico y brutal Jean-Jacques Dessalines.

¿Cómo se explica entonces el silencio de Hegel? Podríamos pensar que habría algún residuo textual en alguna parte, algún fragmento, *algo*. No hay nada. La respuesta de Buck-Morss al tema de su silencio es, primero, sugerir que semejantes materiales han podido ser editados fuera del *Nachlass* [legado] y, segundo, decir que la ausencia de Haití no es más extraña que la ausencia de la Revolución francesa, que, por otra parte, todo el mundo (o casi todo el mundo) da por presente. Ambas omisiones pueden explicarse por la combinación de la censura y de la precaria situación de Hegel en 1806. En ese momento, Hegel es más bien un pensador poco conocido en un principado alemán que a los 36 años todavía está luchando por encontrar un adecuado trabajo académico y escapar de ser el adlátere filosófico de Friedrich Schelling; una figura, en resumen, con razones para ser cuidadosa y que está muy lejos del reconocimiento académico nacional que alcanzaría más tarde. La naturaleza codificada de su relato también podría tener algo que ver con sus conexiones masónicas. Por lo que respecta a Buck-Morss, es una obviedad: ¿cómo podía haber escrito Hegel sobre amos y esclavos y la inversión dialéctica sin tener presente el monumental vuelco haitiano? Se muestra indignada de que los estudios sobre Hegel hayan ignorado durante dos siglos esta evidente característica, pero no le sorprende.

Es cierto que Hegel seguía la actualidad de su tiempo y debió ser consciente de la Revolución haitiana, pero lo que hizo con ella es otro tema. A este respecto hay que decir que no sólo no hay ninguna evidencia real de que Haití estuviera presente en la dialéctica amo/esclavo, sino que semejante idea no tiene sentido dentro del razonamiento filosófico de la *Fenomenología*. Además, Hegel vivía en una era en la que sucedían cosas. La Revolución en Francia estalló cuando era un impresionable muchacho de diecinueve años que vivía en Tubinga a lo largo del Rin, compartiendo habitación con Friedrich Hölderlin, ambos pronto acompañados por el niño prodigio de Schelling en lo que debió ser uno de los pisos compartidos más estimulantes de todos los tiempos. No es sorprendente que Hegel considerara la Revolución francesa y sus repercusiones como el acontecimiento central, histórico-mundial de su época. Aunque extremadamente crítico, de una manera casi burkeana, con la tendencia a la abstracción, a la inmediatez y al terror, siempre vio la validez de la Revolución como ruptura histórica, como algo cualitativamente nuevo brillando en el proceso en desarrollo del *Weltgeist* [espíritu del mundo] hacia la Libertad. Cada 14 de julio, año tras año, brindaría por la Revolución. En definitiva, había mucho sobre lo que meditar en la actualidad de 1789-1806, año en que Hegel finalizó la *Fenomenología* en Jena, la tarde anterior a que empezara la gran batalla. También fue en Jena donde Hegel tuvo la conocida ocasión de ser testigo de la propia *Weltseele* [alma del mundo] invasora montada en su caballo, el potenciador y ampliador de lo Nuevo, «*der Grosse Staatsrechtslehrer*» acabando con la insignificante esencia alemana. Si Napoleón, la personificación de la Historia Universal, había sido rotundamente superado por los revolucionarios negros, hubiera habido una razón para que Hegel considerara su lugar en la Historia. ¿O no?

Por así decirlo, el silencio de Hegel no dice nada en sí mismo. El pensador no tenía el hábito de poner nombres a las cosas. Lo que uno saca de Hegel es mayoritariamente Hegel: páginas y páginas sin un nombre propio a la vista. Amos y esclavos, o siervos sin duda, pero no ejemplos reales de cómo funcionan. (Las conferencias publicadas póstumamente son otro tema.) Considerando la a menudo soporífera abstracción de Hegel, su lenguaje filosófico casi privado y lo que uno podría llamar su circunspección a la hora de decir algo explícito sobre cualquier cosa, su silencio sobre Haití simplemente puede ser algo de esperar. ¿O no? Llegados a este punto, hay que decir que, en la *Fenomenología*, la sección sobre «Libertad y terror absolutos» critica con toda claridad a Francia y a la voluntad general sin mediación de Rousseau. Si Hegel podía ser tan explícito sobre Francia, ¿por qué no podía haber sido un poco más comunicativo sobre los acontecimientos de Haití, por remotos que fueran desde cualquier perspectiva alemana? *Minerva*, lectura del monarca prusiano, evidentemente no tenía ninguna limitación en este aspecto. Una explicación más sugerente es que la profunda fascinación de Hegel por Napoleón y por su significado histórico convirtió la ruptura haitiana en indigerible o, en cualquier caso, en algo menos notable de lo que realmente fue.

Es cierto que los estudiosos de Hegel no prestan atención a la Revolución haitiana (una excepción es el intelectual franco-africano Pierre-Franklin Tavares); pero, de nuevo, tampoco la mayoría de ellos prestan demasiada atención a la Revolución francesa o, de hecho, a cualquier otro acontecimiento que no sea la «historia» puramente intelectual. El «contexto», cuando importa, generalmente se comprende como si tuviera que ver con el desarrollo que va desde Kant a Hegel pasando por Fichte y Schelling, quizá con algunas excursiones por caminos más apartados a Herder y a Schiller. Hasta donde llega, esto es desde luego bastante apropiado: la sombra de Kant se proyecta sobre la secuencia posterior y Fichte inventó toda la problemática del reconocimiento. Aquí es donde la pasión de Buck-Morss se supera a sí misma: la referencia haitiana no es «obvia»; es contraproducente sostener que, a causa de su obvedad, también es una equivocación recurrir, por ejemplo, a Aristóteles, a los clásicos o a Fichte. ¿Cómo pudo Hegel, arraigado en los clásicos como estaba, ser capaz de disociar su pensamiento del bagaje aristotélico, del punto de referencia taxonómico para cualquier razonamiento occidental sobre el dominio y la esclavitud? Potencialmente, montones de cosas podían haber entrado en la teorización de Hegel; ¿cuáles de hecho lo hicieron?

Podemos razonar más o menos plausiblemente sobre silencios y ausencias; otro tema es razonar sobre la base de lo que realmente se encuentra en la *Fenomenología*. Dadas las dificultades del texto, eso es cualquier cosa menos sencillo, pero hay un elemento fundamental que parece jugar en contra del relato de Buck-Morss. La dialéctica del amo/esclavo de Hegel no finaliza, notoriamente, en nada distinto, ciertamente no en una lucha a muerte o en una inversión real en la línea del modelo haitiano, cualquiera que sea la forma en que uno la construya. La dialéctica amo/esclavo, recordemos, aparece en una secuencia de configuraciones, o de «figuras», que tienen que ver con el desarrollo de la «propia conciencia», la nueva etapa después de la inmediatez de la «conciencia» como tal, y está derivada específicamente de una postulada lucha por el reconocimiento. La lucha a muerte, potencial o real, no aparece en la relación amo/esclavo sino en la estructura precedente de la otrora igualdad entre dos figuras que, en ausencia de comunidad y autoridad general, se están moviendo hacia la conciencia de la propia identidad: deseando, de hecho requiriendo, el reconocimiento del otro para alcanzar la certeza del yo y poniendo en juego sus vidas para ello. Ellas se reconocen la una a la otra como mutuamente reconociendo una a otra, pero necesitan luchar para probar que están por encima y más allá de la mera vida, de la mera existencia. Sin embargo, la muerte real, como opuesta al riesgo de la muerte, hubiera evitado la dialéctica y, así, el valor de la mera vida regresa cuando la más débil de las dos elige, racionalmente, convertirse en el esclavo o el siervo de la otra.

Esta etapa o momento posterior, la dialéctica amo/esclavo resultante, genera la famosa ironía por la cual el amo, la persona esencial, dominante, al ser totalmente reconocido por su esclavo (Hegel normalmente se refie-

re a él con un neutral «ello», pero la traducción conlleva el género), realmente se encuentra a sí mismo carente de un verdadero reconocimiento, insatisfecho en su deseo de él, al mismo tiempo que sus recursos son auténticamente dependientes del esclavo; éste, gracias a su trabajo, gracias a las cosas que produce para el amo, empieza a reconocer su posición no esencial como auténticamente válida, genuina y realmente esencial. La relación aparentemente estable, «reconocida», se vuelve falsa. Sin embargo, ello no supone una lucha a muerte. El esclavo no «triunfa» matando al amo u ocupando su lugar; cualquiera de las dos soluciones detendría el desarrollo dialéctico. En vez de ello, vence alcanzando cierta autonomía. De hecho, lo que surge en la siguiente sección no es la revolución sino, elocuentemente, la figura del estoico, que sugiere algún esclavo estoico que *se retira* del mundo y, con una suprema autonomía filosófica, encuentra una manera de pensar su mundo por ese camino. Esto, a su vez, va seguido, primero, por el advenimiento del «escepticismo» y, segundo, por «la conciencia infeliz», la sensibilidad dualística constitutiva del primer cristianismo.

El que, en esta secuencia, Hegel tuviera en su mente cualquier cosa concretamente histórica, o que estuviera siendo completamente abstracto, está sujeto a un intenso y polarizado debate. Por mi parte, creo que Michel Foster está en lo cierto cuando dice que sí, que Hegel, probablemente bajo la influencia del historiador del mundo antiguo J. F. Reitemeier, se está refiriendo al despliegue del histórico-mundo con que la Antigüedad clásica –Athenas principalmente– llega hasta el momento del cristianismo romano; con la salvedad de que también piensa que este proceso o lógica puede estar presente en otras épocas y que la historia, en cierto modo, trata de la progresiva atenuación de esa posible relación, entendida más generalmente como una de dominación y servidumbre, *Herrschaft und Knechtschaft*. En ese sentido, Hegel está siendo simultáneamente diacrónico y sincrónico. Una alternativa distinta pero relacionada, propuesta por Fredric Jameson en *The Hegel Variations*, su próximo comentario sobre *Fenomenología*, es que la dialéctica amo/esclavo tiene el carácter de un mito en consonancia con el contrato social de Rousseau: ni estrictamente histórico, ni estrictamente abstracto. En ambos casos, se puede decir que la configuración estaría disponible como una inspiración de un modelo «aplicado» a acontecimientos actuales y, por ello, a Haití. Sin embargo, el problema, incluso con esa forma menos sólida de razonamiento, es que esos acontecimientos no se corresponden, de hecho, con la estructura del relato de Hegel, ni diacrónica ni sincrónicamente. La revolución en Haití no fue una retirada hacia una conciencia de sí mismo estoica: fue un caso de pura sustitución como la que más; no supuso ningún reconocimiento.

Buck-Morss no está interesada en la continuación estoica y no ve la dificultad. Cita la afirmación definitoria de Hegel de que sólo jugándose la vida en la lucha uno se convierte en «una persona», que parece encajar como un guante con la concisa acusación de Dessalines de que la muerte es, en todos los aspectos, preferible a la esclavitud. Sin embargo, esa

afirmación, de hecho, no es parte de la sección amo/esclavo. Es parte del momento anterior de la emergente conciencia de la propia identidad y del mutuo reconocimiento que, después de la ya mencionada lucha a muerte, *resulta* en la nueva relación de subyugación. Haití no encaja. Uno desearía que lo hubiera hecho. La revolución en Santo Domingo fue realmente una lucha por la libertad o la muerte: el tema, de principio a fin, fue la esclavitud y solamente se convirtió en una lucha de independencia nacional en 1802, cuando Napoleón cometió el error fatal de tratar de reintroducir la esclavitud, un intento que «re-racializó» el conflicto. Así pues, fue una lucha sobre la manera más radicalmente deshumanizadora de extraer trabajo excedente. El interés de Hegel por el trabajo esclavo, por «importante» que éste sea, es finalmente idealista en el sentido de que la fuerza conductora es la necesidad de reconocimiento, una idea de intersubjetividad que se desarrolla espasmódicamente en el despliegue de la libertad en la historia. En la década de los años cincuenta, Franz Fanon tuvo una perentoria respuesta para este idealismo filosófico. El amo, dice Fanon, ni necesita ni desea el reconocimiento, genuino o falso, del esclavo. Lo que el amo necesita y desea es trabajo y producción, y punto. No hay reciprocidad en términos idealistas hegelianos ni nuevos desarrollos. Fanon de Martinica, donde, a pesar de su abolición en 1794, la esclavitud siguió existiendo, propone un juego de suma cero mucho más en consonancia con los acontecimientos reales en Haití que el de Hegel. Más tarde, en el contexto de las posesiones francesas del norte de África, Fanon desarrollaría para la situación específicamente colonial una idea de una dialéctica espacialmente atrofiada donde la segregación frustra cualquier interacción real y la lucha se convierte en una lucha de ocupación, reemplazo o sustitución.

¿Qué decir con los acontecimientos reales en Haití? En Santo Domingo, la rica economía de las plantaciones no era, en primer lugar, un sistema *simple*. La producción de azúcar requería recursos, infraestructura, producción intensiva y extensiva, en resumen, requería capital combinado con un trabajo esclavo variable. Durante la década de 1780, se importaron más de 30.000 esclavos anuales, de diferentes lugares y diferentes culturas lingüísticas. Dada la complejidad de la producción y del tratamiento del azúcar de caña, el trabajo esclavo se utilizaba para una variedad de tareas. La estructura social y racial resultante no estaba claramente dividida en esclavos y hombres libres, blancos y negros. Había entre 30.000 y 40.000 blancos, en su mayoría viviendo en las ciudades, un buen número de ellos auténticamente pobres y que se ganaban la vida a duras penas en los intersticios de la economía colonial. También había casi 30.000 *gens de couleur*, a menudo descritos como «mulatos» pero realmente un grupo legal más que social, definido internamente de acuerdo con una escala asombrosamente detallada del grado de mezcla. Algunos de ellos poseían plantaciones, principalmente de café más que de azúcar, y esclavos, alrededor de unos cien mil, una quinta parte del total. También había negros libres como la figura central de la década de 1790, Toussaint L'Ouverture, que en el inicio de la revuelta también poseía esclavos. Si a este mapa

social, de ninguna manera exhaustivo, se añaden tres regiones topográficamente separadas, el panorama general es cualquier cosa menos transparente. Solamente estaba clara la centralidad del trabajo esclavo y la producción en plantaciones.

En 1789, llega la Revolución francesa y, dos años más tarde, la Revolución en Santo Domingo, que acabaría en la independencia de Haití: dos secuencias monumentales de acontecimientos cuya relación tampoco es transparente. La Revolución haitiana de ninguna manera fue una *función* de la francesa. Tuvo su propia dinámica y no estaba envuelta en los mismos razonamientos ideológicos. A pesar de los Derechos del Hombre, a los revolucionarios franceses la esclavitud colonial les causaba problemas, como la propia naturaleza del imperio. Desde la variada perspectiva del Santo Domingo negro, no estaba claro en las primeras etapas cómo relacionarse con los acontecimientos de la metrópoli. Así, por ejemplo, se rumoreó que la Revolución había frustrado la benevolente intención del rey de garantizar a los esclavos tres días de trabajo en sus propias parcelas. Toussaint, después de la sublevación de los esclavos, se alió con la Corona española y solamente se cambió de bando después del Decreto de Emancipación francés de principios de 1794; ese decreto no se hubiera promulgado si seis meses antes no se hubiera dictado otro similar en Santo Domingo. Al mismo tiempo, ni «Francia» ni «Santo Domingo» eran entidades cerradas en sí mismas. En términos franceses, Santo Domingo era un elemento estructural de la propia burguesía metropolitana sin la cual no había revolución. Por ello, no era tan inverosímil que en Santo Domingo los esclavos se mostraran escépticos frente a los revolucionarios metropolitanos. Aun así, los comisionados franceses en la isla desempeñaron un papel importante para iniciar la emancipación, aunque se puede discutir si se vieron empujados a ello o realmente quisieron provocarla. Léger-Félicité Sonthonax era tan radical como cualquier esclavo sublevado.

La geopolítica y la guerra fueron desde el principio un factor decisivo. Gran Bretaña, aliada con los propietarios de las plantaciones, intervino y ocupó Santo Domingo, como había hecho España. Francia, con una permanente revolución en casa y una guerra europea fuera de ella, no tenía capacidad real para controlar los acontecimientos de su principal colonia. Así, por defecto, París vino a apoyarse en el insólito Toussaint L'Ouverture y en comandantes mulatos como André Rigaud. Fueron sus fuerzas las que en nombre de Francia repelieron y finalmente en 1798 expulsaron a los británicos, que sufrieron enormes pérdidas. Los propietarios blancos de plantaciones, los propietarios *franceses*, habían estado deseando alcanzar la «independencia» bajo los auspicios británicos, no los antiguos esclavos negros o *gens de couleur* libres. Esto proporcionó a Toussaint cierto reconocimiento en la metrópoli: se convirtió en ayudante del gobernador y comandante en jefe. C. L. R. James ha dejado un inolvidable retrato suyo en el todavía fascinante *The Black Jacobins* (1938), pero hay que decir que Toussaint difícilmente era un jacobino. En todo caso, se inclinaba hacia los girondinos, pero se puede decir que siguió siendo una figura del

ancien régime. Cuando en 1791 comenzó la sublevación, tenía cuarenta y ocho años y llevaba 15 siendo un hombre libre. Los relatos favorables de la época tienden a convertirlo en un prototipo de Nelson Mandela, conciliador con los blancos, capaz de una clarividente circunspección al tratar a los enemigos derrotados, etc. De hecho, era un sorprendente y brillante profesional de la política del poder del siglo XVIII, con una sagaz comprensión de toda la panoplia de medios políticos y militares a su disposición.

La secreta traición de Toussaint al plan para incitar a la rebelión esclava en Jamaica, a tiro de piedra de Santo Domingo, podría utilizarse en cualquier libro sobre realismo clásico: conservar las relaciones existentes con las poderosas fuerzas navales británicas era más importante que cualquier solidaridad racial o política con los esclavos de Jamaica. La despiadada eliminación de Rigaud y de sus fuerzas autónomas en el sur es otro ejemplo, como lo es, en una línea diferente, la astuta manera en que Toussaint envió a funcionarios blancos aliados a París para librarse de ellos, después de acosarlos o de convencerlos para que lo representaran en la metrópoli. Lo que no llegó a comprender (¿por la misma regla?) fue quizá el funcionamiento autónomo de la ideología. C. L. R. James le critica por su silencio, por no levantar a las masas, por guardar obsesivamente cartas en la manga. Esto es descriptivamente cierto, pero asume no demasiado convincentemente que Toussaint tenía alguna ideología de liberación coherente que expresar. Fue realmente claro sobre la abolición de la esclavitud y así lo decía. Sin embargo, cuando en 1801 ocupó por razones estratégicas el vecino Santo Domingo, de hecho no hizo nada importante para eliminar la esclavitud existente.

La decisión de invadir lo que entonces era técnicamente una posesión francesa pero todavía esencialmente española y el anuncio de una Constitución para Santo Domingo durante ese mismo año se demostraron errores de cálculo. Ambos hechos enfadaron realmente a Napoleón, ya en el poder, que, en secreto, también estaba al tanto de los diversos acuerdos que Toussaint había alcanzado con Gran Bretaña y Estados Unidos. Se puede discutir sobre las razones que llevaron a Napoleón a tomar la decisión final de intentar la reconquista de Santo Domingo y la eventual reintroducción de la esclavitud, lo que fue un error de cálculo todavía mayor. En 1802, se formó una gigantesca fuerza, la mayor armada francesa que había cruzado los mares; la provisional Paz de Amiens con Gran Bretaña había abierto las puertas a la operación, que inicialmente fue un éxito y acabó en un desastre absoluto. Si bien el propio Toussaint pronto estuvo encarcelado en Francia, su segundo, Dessalines (que realmente lo había traicionado), destruyó las fuerzas francesas ayudado por las enfermedades y la falta de apoyo logístico. El 1 de enero de 1804, Dessalines proclamó la independencia y, con un notable gesto simbólico, llamó al nuevo país con el antiguo nombre amerindio «Haití». El propio Toussaint permaneció leal a Francia hasta su penosa muerte, hambriento y aterido de frío en una remota prisión alpina en 1803. Napoleón, languideciendo

mucho menos penosamente en el Atlántico sur algunos años después, lamentó toda la operación militar, dándose cuenta de que hubiera resultado preferible su antigua idea de invertir su dinero en Toussaint.

Esta condensada historia –de confección propia pero con una gran deuda hacia David Geggus y otros más en el floreciente campo de la historia de Haití– salta sobre gran parte del aspecto «material». Aquí, Santo Domingo tenía dos «valores», uno potencial y otro real. El primero era geopolítico. En la edad de las velas y los vientos, se situaba en la entrada del pasaje hacia el Caribe interior. Ésta es la razón por la que los acuerdos de los británicos con Toussaint le prohibían crear una armada. El poder negro autónomo no era algo que entusiasmara a Londres; había que limitarlo a la tierra o, si se presentaba una manera conveniente, eliminarlo por completo. Su misma existencia era una amenaza para todos los regímenes esclavistas de la región. El segundo «valor», aparte del propio comercio de esclavos, era la gran rentabilidad del cultivo del azúcar y del café, que a su vez necesitaba la importación de productos alimenticios. Las sublevaciones y la abolición de la esclavitud no destruyeron por completo la producción, pero nunca se recuperó por la sencilla razón de que no había ningún régimen, negro, blanco o mulato, que pudiera hacer que la gente trabajara para mantenerla. Todos los gobiernos lo intentaron, principalmente por medio de regulaciones laborales represivas y protomilitares. En vez de ello, los antiguos esclavos eligieron la agricultura de subsistencia. Nadie podía obligarlos a hacer otra cosa. En el mejor de todos los mundos posibles, algún sistema auténticamente cooperativista hubiera sido preferible, unido a una transición hacia una agricultura más diversificada, pero la revolución eliminó la esclavitud, no la propiedad como tal o la existencia de una clase dirigente. Haití, limitada y aislada, fue superada en el mercado mundial capitalista por los regímenes esclavistas de Cuba, Jamaica y Brasil. En Haití, la «última instancia» triunfó con la mayor claridad.

¿Qué podría haber hecho Hegel con esto o qué podía extraer de ello? ¿Cómo podía haber comprendido, en concreto, el aspecto específicamente histórico-mundial? Buck-Morss piensa que Hegel vio la novedad de Haití y el significado que tenía para su reelaborada idea de la lucha por el reconocimiento, y los utilizó. Mis presentimientos, nada más que eso, son que si en 1806 se le hubiera presionado sobre el asunto, más bien hubiera dicho lo mismo que iba a decir en la década de 1820 sobre la esclavitud en África. Hegel consideraba la esclavitud un error completo, un error transhistórico, pero, igual que sucedía con otros fenómenos semejantes en retrospectiva, había aparecido por una razón racional, el movimiento desde la conciencia a la vida en concordancia con su potencial y su concepto. La esclavitud debía abolirse, pero gradualmente (Hegel, como enfatiza Tavares, era un seguidor de los abolicionistas franceses Raynal y Grégoire). Sin embargo, el «bien» dialéctico de este «mal» había sido sacar a los africanos de su estática e infantil inmediatez, de su esencialmente ahistórica vida en África, para llevarlos a condiciones modernas

a través del océano; unas condiciones brutalmente deshumanizadoras y horribles, sin duda, pero a pesar de todo modernas, que hacían posible la eventual inversión, como dijo en 1830, hacia un Estado moderno con leyes y cristianismo. Por así decirlo, la lección transhistórica es la necesidad de exposición a la Historia y a la disciplinarización: un error ahora que la lechuza ha volado, pero correcta en retrospectiva. Cuando Hegel menciona Haití, no es en términos de relaciones amo/esclavo, de su abolición o eliminación, sino de negros que son capaces de constituir un Estado.

Argumentos de este tipo reaparecerían con fuerza en seguidores de la dialéctica hegeliana como Marx y Engels: el colonialismo es, en términos absolutos, malo, pero, en términos relativos, sirve para sacar a los campesinos de su idiotez rural y refundirlos en una clase para sí. Los peligros de semejante criterio progresista están claros. De manera más inmediata, hay que hacer hincapié en que Hegel, al avanzar la progresión del desarrollo, estaba evitando el racismo biológico, como de hecho ya lo había evitado en *Fenomenología* con su ataque a la frenología. Lo que le interesaba no era la raza como tal sino el lugar y la Historia. Sin embargo, al mismo tiempo estaba siendo burdo, rudimentario y erróneo sobre África. No reflejó simplemente la ignorancia de su época. En Berlín, Hegel tenía acceso, acceso inmediato, a un conocimiento muy superior que demostraba que el «África real» ciertamente no se parecía nada a su condescendiente y tonta imagen de *das eigentliche Afrika*, del sur del Sahara, donde, por así decirlo, se encontraba la Verdad de África. Buck-Morss, siguiendo correctamente a Robert Bernasconi, fustiga a Hegel por estos defectos, pero los interpreta, lógicamente en sus propios términos, como una regresión desde las primeras percepciones de *Fenomenología*. Mi opinión es que el filósofo de lo histórico-mundial siempre fue propenso a pensar de esa manera.

Reflexionando sobre lo histórico-mundial, Buck-Morss intenta una separación radical de Hegel. Rechaza su esquema histórico, la transcendencia sintética y el despliegue progresivo. Desde la perspectiva de otra clase de historia universal, quiere conservar (o iluminar) algunas de las conexiones más sorprendentes de Hegel con Haití. Aquí, sus «hallazgos» centrales, apasionadamente perseguidos, son la francmasonería y el vudú. Resulta que, en esta historia, todo el mundo es masón o ha podido serlo: Toussaint y muchos otros miembros de las elites negra y mulata; Napoleón, Rainsford y muchos abolicionistas franceses; el propio Hegel o, por lo menos, muchos de sus colegas filósofos y políticos. La propia *Minerva* era un órgano de la masonería. Lamentablemente, ninguna política en especial se derivó de la pertenencia. Como señala Buck-Morss, todo dependía de las logias individuales. Describe la masonería finalmente como el «paranoico significativo vacío». A pesar de todo, lo que le entusiasma de ella es que ofrecía un modelo de inclusión no verbal a través de grandes espacios, abierto y realmente sincrético, aditivo y mutante en vez de sintetizador. Animada por el trabajo de Alfred Métraux y Joan Dayan, encuentra correspondencias con el vudú haitiano, la práctica igualmente sincrética abierta, aditiva y no dogmática de inclusión de extranjeros en un

colectivo ficticio pero real, en el que la diferencia coexiste y nunca se ve trascendida en nombre de una totalidad; realmente superior a la masonería porque no busca el conocimiento eterno ni los símbolos eternos. Es, usando su imagen favorita, poroso, sin bordes definidos.

Estos modelos le ofrecen una oportunidad de ir más allá de Hegel y Haití para llegar a la idea de un humanismo universal. Hegel es un sintetizador totalizante con un imponente esquema de la Historia. Mientras tanto, Haití no es un relato de redención. De hecho, pensándolo bien, dice que «no surge ninguna narrativa histórica clara de ningún tipo». Sin embargo, lo que la Revolución haitiana significa, junto a algunos momentos de clarificadores destellos en la ruptura, es el principio de emancipación humana, la inequívoca destrucción de la esclavitud, racial y de otro tipo. Por ello, Haití rompe los límites de la Ilustración y este momento fundamental pertenece a todos. La «humanidad común», dice, «existe a pesar de la cultura y sus diferencias»; no hemos sido capaces de ver esa humanidad «suficientemente inclusiva». Además, semejante humanismo en el espíritu de la historia universal rompe tanto con el modelo de historia de la vieja víctima-vengadora como con la idea de una vanguardia «en posesión de una verdad global», una vanguardia en la que curiosamente se incluye a Dessalines, Bin Laden, Lenin y George W. Bush. Por así decirlo, el fuego amigo está finalmente dirigido a la posmodernidad y su contrapunto marxista, que, cada uno a su manera, son reprendidos por no haber sido capaces de trascender la particularidad de lo dado.

Necesitamos, pues, pensar de manera diferente y ver las chispas cuando aparecen. El libro finaliza con una apoteósica exhortación: «Los límites de nuestra imaginación necesitan desmontarse ladrillo a ladrillo, minando la incrustación cultural que predetermina el significado del pasado de manera que nos retiene cautivos en el presente. Existimos detrás de fronteras culturales cuya defensa es de gran provecho para los políticos». ¿Qué se puede decir de esto? Sin duda, nos falta poder imaginativo y estamos encerrados en nuestras restringidas culturas, ¿pero es realmente ese nuestro problema fundamental? El voluntarismo de Buck-Morss es idealista en todos los sentidos. También está falto de contenido estratégico, ya que bajo su indiferenciada «humanidad» no puede aparecer nadie. Podemos postular un interés universal en la línea de que «a todo el mundo le interesa que el mundo no se destruya en una guerra nuclear», o «todo el mundo tiene interés en que el clima no se arruine hasta el punto de que todos nos ahogemos». Sin embargo, la universalidad de la antiesclavitud es de un orden diferente. Ese principio fue establecido, o iluminado, después de una lucha letal de esclavos y antiguos esclavos contra fuerzas que trataron de conservar o reimponer el sistema, principalmente porque era inmensamente rentable. Era un tema de clase imbricado en la raza. El sistema fue reemplazado por el «trabajo libre» que Marx, provocadoramente, llamó la esclavitud del salario. Éste es el sistema que impera ahora en nuestra propia época, en la que, como diría Hegel, la negación está perdida y las páginas de la Historia vacías. Lo que revelan los acontecimientos

tos de Haití, de la manera más cruda posible, no es el significado de «humanidad» como tal, sino la persistencia de las clases y de las contradicciones de clase. Después de la esclavitud, los desdichados campesinos haitianos han seguido oprimidos y explotados durante dos siglos, pero éste no es un problema que se pueda resolver abriendo la imaginación a las chispas de nuestra común humanidad.

Buck-Morss puede objetar con razón que lo crucial de la historia universal es que no trata de intereses. De hecho, ella dice que la historia universal no es la «historia comprendida como un proceso», a la manera hegeliana; por el contrario, es un «método». También ofrece algunas generalizaciones sobre la globalización e insinúa rizomas y multitudes nunca aclarados. Por ello, el mundo-histórico, sincrético o sintético, permanece esquivo en medio del proyecto humanista. De hecho, la Revolución haitiana resultó ser histórico-mundial en un sentido dialéctico inesperado y extraño. Al frustrar a Napoleón, permitió a Estados Unidos comprar muy barato el vasto y amorfo territorio conocido como «Luisiana» y así emprender desde temprano su camino para convertirse en un poder auténticamente transcontinental; un poder que Hegel, en un contexto diferente, consideraba como un posible futuro centro de la historia mundial aunque se negara a hacer predicciones. Económicamente, la expansión de Estados Unidos se vio transformada por una mercancía muy rentable, producida de maneras novedosas y que también llevó a un buen grado de industrialización en Gran Bretaña y, por extensión, en Europa: el algodón. El masivo crecimiento de la producción de algodón, el motor de la «modernización» junto al vapor y los ferrocarriles, dio a la esclavitud un nuevo impulso y abrió el camino no sólo para la expansión territorial sino también para la lucha a muerte en Estados Unidos que se conoce como la Guerra Civil.

Mientras tanto, una de las grandes dudas es saber qué hubiera pasado si en 1802 Napoleón hubiera elegido unir sus fuerzas a las de Toussaint, propagando el poder multirracial francés en la región junto con lo que entonces representaba el mejor ejército de América del Norte. Hegel, el filósofo de la «necesidad», rechazó semejantes conjeturas inútiles; pero es difícil no saborear la imagen del gran propietario de esclavos liberal en la Casa Blanca teniendo que afrontar semejante saludable pesadilla. Mientras tanto, Guadalupe y Martinica, donde finalmente la esclavitud no se abolió hasta 1848, todavía están bajo mandato francés. Estas islas del Caribe son así, curiosamente, parte de «Europa», más exactamente parte de esa suprema construcción ideológica conocida como la Unión Europea que gusta desfilarse como *das eigentliche Europa* [la genuina Europa]. Por cortesía de los subsidios y del turismo metropolitano, están funcionando bastante bien en su papel subalterno, repletas de euros y eurodiputados. Sin embargo, la verdad de Hegel se encuentra en otra parte.