

HEGEL CONTRA HEGEL. LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y LA CRÍTICA DEL COLONIALISMO

HEGEL AGAINST HEGEL. THE HAITIAN REVOLUTION AND THE
CRITIQUE OF COLONIALISM

ANGELO NARVÁEZ LEÓN

Universidad Católica Silva Henríquez,
Instituto de Filosofía Juvenal Dho
General Jofré 462, Santiago, Chile
anarvaez@ucsh.cl

RESUMEN

En este artículo analizaremos la relación de Hegel con la Revolución haitiana y su lugar en el contexto narrativo de la filosofía de la historia mundial. Para esto nos enfocaremos en las nociones de coherencia, consistencia, validez y representatividad como criterios lógicos e históricos para analizar la ambigüedad de la filosofía hegeliana y su pretensión explícita de universalidad. Para ello, el artículo aborda la conceptualización hegeliana de la economía política –como marco general de su análisis del colonialismo– y propone un panorama de la recepción de la Revolución haitiana en la escena intelectual alemana de comienzos del siglo XIX, con el fin de exponer los repliegues

lógicos que dicha revolución supone para la filosofía hegeliana de la historia mundial.

PALABRAS CLAVES: Hegel, Haití, revolución, modernidad, colonialismo.

ABSTRACT

This article analyzes Hegel's relation to the Haitian Revolution and its place in the narrative context of Hegel's world-historical philosophy. To this end, it focuses on the notions of coherence, consistency, validity, and representativeness considered as logical-historical criteria to analyze the ambiguity that inhabits Hegelian philosophy and its explicit claim of universality. To substantiate this analysis, the article suggests Hegel's conceptualization of political economy as a general framework for analyzing colonialism. Finally, it offers an overview of the reception of the Haitian Revolution in the early nineteenth century German intellectual scene to expose the logical setbacks the Haitian Revolution entails for Hegel's world-historical philosophy.

KEYWORDS: Hegel, Haiti, Revolution, Modernity, Colonialism.

Recibido: 17/05/2022

Aceptado: 22/08/2022

I. INTRODUCCIÓN

Desde mediados del siglo XIX, la recepción de la filosofía hegeliana ha tenido puntos de inflexión que anudaron tramas analíticas y políticas que transformaron los escenarios en que la lógica especulativa tenía hipotéticamente algo que decir. En algunos casos, los estudios especializados tendieron a cerrarse sobre sí mismos y a enfocarse prioritariamente en el análisis de la coherencia y consistencia de la lógica hegeliana, suponiendo la posibilidad de una constante corrección en su exposición, mientras las lecturas que surgieron desde los márgenes, o por fuera de los estudios especializados, impugnaron su validez y representatividad. En un contexto de recepción temprana, por

ejemplo, Engels explicitó la tensión entre ambas dimensiones al discutir la validez de la modernidad como categoría para referir la disputa entre el ateísmo y el panteísmo (77). Para Engels y su generación, el panteísmo moderno era sinónimo de ateísmo y, subsecuentemente, de constitucionalismo republicano. La frase de Engels, “la importancia de Hegel no debe evaluarse por el significado filosófico que tenga para la eternidad, sino por la importancia práctica que tenga para el presente” (34), puede leerse en ese sentido. A su manera, Hegel había propuesto un gesto similar algunos años antes, cuando en el “*spinozismo o ninguna filosofía*” (*Geschichte der Philosophie* 157) remitía a la disputa por el panteísmo y a los debates sobre la trascendentalidad del poder político durante el último cuarto del siglo XVIII.

Con matices, diferencias, e incluso con la pretensión de poner la lógica hegeliana sobre sus pies (20), una parte del siglo XIX continuó confiando en ese horizonte. El *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Engels cerró el siglo celebrando la potencia de la filosofía hegeliana, y solo algunos años después Lenin celebraba el carácter “materialista” de la *Ciencia de la lógica* (212). Lukács, que con *Historia y conciencia de clase* puso a Hegel en el centro de la tradición marxista occidental del siglo XX, veía los límites de la filosofía hegeliana en una dimensión subjetiva, psicológica e individual, y no en su composición lógica. Así como Engels decía que Hegel era un “Júpiter olímpico” que nunca dejó de ser un “filisteo alemán” (*Ludwig Feuerbach* 23), Lukács insistía en que Hegel nunca comprendió del todo los acontecimientos políticos y económicos que tenía ante sus ojos, porque estaba atrapado en las redes de la subjetividad burguesa provinciana. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando no es un aspecto particular de la lógica hegeliana o de la subjetividad individual de Hegel lo que habría que ampliar, modificar o corregir, sino que la lógica misma, su forma y estructura serían en última instancia el problema?

Desde esta perspectiva, el problema no se tradujo en una discusión sobre la comprensión correcta o incorrecta que Engels haya tenido de Hegel (o Hegel de Spinoza), sino en cómo Engels interpretó la lógica especulativa con un propósito completamente diferente al hegeliano. En parte, lo mismo podría decirse del epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*, donde un aspecto importante del problema radica en cómo

leyó Marx la lógica hegeliana en el contexto narrativo de la crítica de la economía política, y en el valor simbólico que adquirirían las categorías en el espacio público del II Reich. Las críticas de Engels y Marx, diferentes entre sí, rompieron la continuidad del hegelianismo –con su extensión y comprensión lógica– para reformular una noción de crítica cuya finalidad era plantear problemas en principio informulables por Hegel. Entrelíneas, y paradójicamente, la crítica marxiana de la economía política parecía decir que la única forma de seguir siendo hegeliano era dejar de serlo. Con esa paradoja en consideración, la diferencia entre los *Alt* y *Junghegelianer* podría no radicar en una diferencia entre posiciones políticas de izquierda o derecha, ambiguas e imprecisas a mediados del siglo XIX, sino entre la pretensión de ampliar los márgenes representativos de la matriz epistemológica hegeliana para incluir en la sistematicidad lógica las experiencias científicas y sociales imprevistas por Hegel, y un proyecto de reformulación del modo en que la lógica especulativa planteaba las condiciones de representación de la realidad. Para Feuerbach, Strauss, Bauer, Marx y otros pensadores, el problema no era que la liberación del trabajo no tuviera un lugar en la *Fenomenología del espíritu* o en la *Filosofía del derecho*, o que la liberación de la mujer y de las clases subalternas tampoco lo tuvieran en la trama narrativa de la filosofía hegeliana en general; el problema era que tal como se presentaba a sí misma, la lógica hegeliana impedía concebir otras formas de liberación. La hipótesis central de los *Junghegelianer* era que, si bien la lógica hegeliana se escribía a sí misma, al avanzar también se borraba, ya no de manera autocorrectiva como insistían los *Althegeleaner*, sino de un modo autodestructivo. Esa crítica, que suponía una lectura de la lógica hegeliana contra ella misma, le dio en parte el ritmo a las interpelaciones estructurales de los siglos XX y XXI.

Cuando Moishe Postone decía en *Tiempo, trabajo y dominación social* que el espíritu hegeliano es equivalente al capital como universal concreto, señalaba que la *raison d'être* de la libertad en la historia era la realización del capital como la lógica primaria de la modernidad (69). La crítica de Carla Lonzi al espíritu patriarcal de la *Fenomenología del espíritu* asumía una posición lógica análoga, porque incluso la representación estratégica de

Antígona no obstaba para que el espíritu hegeliano expresara la realización patriarcal de la modernidad (31). Los estudios subalternos y latinoamericanos sumaron otra complejidad al interpretar la filosofía hegeliana de la historia como una ontología de la realización de la libertad de un sujeto que, en su pretensión de representatividad abstracta, saltaba desde la particularidad a la universalidad mediante subsunciones racializadas. A pesar de sus diferencias, en los tres casos el aspecto común estuvo en leer la libertad del espíritu como una transposición de la particularidad a la universalidad, donde se configura una identidad que no asume las diferencias, sino que las relega como un plus de diferencias irresolutas. En el sistema de referencias primario de la filosofía hegeliana el mundo aparecía determinado por la *liberté* de los propietarios, la *égalité* de los europeos y la *fraternité* de los varones.

Estas críticas implicaron, como conjunto, una interpelación en una dimensión fundamental de la filosofía hegeliana (¿cómo rescatar a la lógica hegeliana de sí misma, de su estructura lógica y de su literalidad narrativa?), pero también abrieron la posibilidad de una reformulación de la crítica desde el plano de la ausencia narrativa, donde lo no dicho cumplía una función significativa tanto o más importante que lo dicho. Desde esta perspectiva, lo que nos proponemos exponer es la manera específica en que la ausencia narrativa de la Revolución haitiana en la filosofía hegeliana de la historia mundial supone un problema que recae en una dimensión tanto histórica como lógica, a la vez que esa ausencia representa una tensión sobre las posibilidades de la noción de universalidad y de la crítica de la universalidad en el concepto de la historia mundial. Para esto, dividiremos el trabajo en tres apartados: i) uno dedicado a la conceptualización hegeliana de la economía política como marco epistemológico de la caracterización de los procesos coloniales de la modernidad, específicamente determinados por el capital como dimensión vinculante de la particularidad de la experiencia social, ii) otro enfocado en el complejo entramado político, económico e ideológico de la recepción de la Revolución haitiana en la escena intelectual alemana, determinada por la influencia simbólica de las *Befreiungskriege* en el proceso y, iii) finalmente, uno enfocado en la discusión sobre la función de la universalidad en la crítica de la modernidad y, particularmente, en la

crítica de las formas normativas de representación de la modernidad en la filosofía hegeliana de la historia.

2. LA TEORÍA HEGELIANA DEL COLONIALISMO

Después de años de un ostracismo incomprensible, y también de algunos otros hegemonizados por la lectura del marxismo occidental, primero de Plejánov, y luego de Lukács, la conceptualización hegeliana de la economía política como marco epistemológico de la representación de los procesos de expansión espacial del capital a comienzos del siglo XIX, se encuentra hoy en un momento de ampliación de los márgenes de discusión (Narvéez y Pulgar 192). En un contexto que comenzó a transformarse en los años setenta, no solo la filosofía sino también la economía y la geografía encontraron en la *Filosofía del derecho* de Hegel un escenario propicio para la crítica de los procesos de producción espacial de la modernidad. El economista Albert Hirschman, por ejemplo, interpretó el sistema de las necesidades como una crítica autónoma de la ley de precios de Say y como una anticipación lógica de la dinámica subconsumo/sobreproducción de Sismondi (Hirschman 3); poco después, David Harvey vio en ese mismo contexto un problema —el *spatial fix* del capital— que no solo habría sido desatendido por Marx en *El capital*, sino también por las teorías marxistas clásicas del imperialismo como las de Bujarín, Lenin, y Luxemburg (5). Uno de los subtextos de la hipótesis de Harvey advertía que la conceptualización hegeliana era lógicamente más consistente y, en ese registro, políticamente más provechosa que la conceptualización marxista de comienzos del siglo XX. Sin embargo, la pregunta que ahí quedaba abierta, era por qué había tanta confianza en la hipótesis hegeliana.

Si dejamos de lado algunos matices, la hipótesis desarrollada por Hegel en la *Filosofía del derecho*, es más o menos la siguiente: las sociedades determinadas económicamente por la dialéctica (*Grundlinien* § 246) del principio de particularidad (§ 186), la división (§ 196) estamentaria (§ 201) y clasista (§ 253) del trabajo socialmente necesario para la producción de riqueza nacional (§ 199), y la abstracción del mercado determinado por el

dinero (§ 299), tienden a generar un plus poblacional improductivo (ajeno y extraño) que excede la codificación económica-política de la sociedad burguesa y del Estado: el surgimiento de la plebe (*Pöbel*) lleva al límite la representatividad del pueblo (*Volk*), y obliga una secuencia de ensayos paliativos que no modifican el no-lugar de los excluidos de la dinámica producción/distribución/consumo/acumulación en la codificación social (§ 244). Los impuestos y la beneficencia solo desplazan cuantitativamente una expresión –la marginalidad imponderable– que se fundamenta en una relación cualitativa –el capital–. El aumento de la productividad no modifica la distribución desigual de la ganancia que, a su vez, determina la posibilidad de participación en la división social del trabajo (§ 200), de modo que estas sociedades, dice Hegel, nunca son lo suficientemente ricas (§ 245) para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Ante esa imposibilidad, estas sociedades son forzadas a satisfacer sus necesidades virtualmente infinitas (§ 187) por fuera de sí mismas (§ 245), cuando lo hacen de manera aleatoria y esporádica son las mismas poblaciones las que migran, y cuando lo hacen de manera sistemática (§ 248; *Vorlesungen I* 167), el Estado media esa expansión. Esta segunda posibilidad, además, sucede bajo la forma de la conquista o de la colonización (*Philosophie der Geschichte* 110), como en los casos ibéricos y anglogermanos, respectivamente.

Aquí la noción de protoimperialismo permite diferenciar la expansión económica de los Estados en el sentido específico de la tendencia a la acumulación capitalista de la expansión comercial del colonialismo y del tardocolonialismo. Intuitivamente, Hegel atisba este problema cuando distingue entre la administración económica y política de España e Inglaterra, porque si bien el proceso español significó un momento extraordinario de atesoramiento de riquezas, Inglaterra logró con una extensión menor transformar la ganancia mercantil en acumulación capitalista, subsumiendo y subordinando las rutas y los espacios comerciales de los ciclos neerlandeses y noritalianos precedentes de acumulación de capital. Implícitamente, para Hegel, como para el amplio espectro de la crítica marxiana de la economía política, que el discurso eurocéntrico de la modernidad surja con la expulsión de las comunidades judías y musulmanas de Europa y con la conquista de

América, no significa que la tendencia comercial del mercado mundial esté determinada por el capital. La distinción hegeliana entre inicio –*Anfang*– y principio –*Prinzip*– es fundamental en este sentido: si bien el mercado mundial *inicia* con un enjambre de experiencias geopolíticas que a fines del siglo XV entrelazaron el Mediterráneo con el Atlántico y el Caribe, el *principio* económico de la modernidad estriba en un nuevo patrón de acumulación abstracto que surge de diferentes procesos concretos, incluso contradictorios entre sí, en diferentes unidades geográficas y culturales. Esa misma distinción sitúa a Hegel de un lado, y a Max Weber y Ernst Troeltsch de otro en el análisis de la religión como determinación primaria de la modernidad capitalista. Si para Weber y Troeltsch la colonización de América por comunidades puritanas le dio el ritmo a la configuración del espíritu capitalista del *homo economicus* moderno, para Hegel la conquista de América es expresión de un antecedente del protoimperialismo que le da la norma a la modernidad desde un plano de inevitabilidad de la lógica del capital. Es decir, para Hegel, la expansión protoimperialista es expresión del capital y no su causa.

Paralelamente, lo interesante de la hipótesis de Hegel en su contexto histórico y filosófico, es que a diferencia de la posición de Fichte en *El Estado comercial cerrado*, el vínculo economía-Estado-sociedad ya no aparece como un sistema proteccionista de producción intensiva (cameralista, fisiócrata o mercantilista), sino como una tendencia inherente del capital como mediación de la riqueza incluida en ella, como concepto, la diferencia distributiva. Además, a diferencia de Kant (8), la tendencia expansiva no constituye una posibilidad más o una inversión comercial posible determinada por la ganancia retributiva, sino una necesidad estructural de la particularidad –*Besonderheit*– como principio lógico de la sociedad burguesa moderna. Lo que Hegel deduce –en su conceptualización de la economía política clásica– es que el capital no tiende al atesoramiento sino a la acumulación y que esa tendencia es estructuralmente expansiva. Hasta aquí la tesis que Hirschman y Harvey veían con tan buenos ojos, y aquí también el repliegue de la exposición hegeliana, porque cuando Hegel piensa la expansión inherente de los mercados nacionales modernos, se enfrenta

a la vez a los límites de su conceptualización de los Estados particulares en competencia por el mercado mundial¹.

El Estado hegeliano, del que quizás se insiste demasiado en su aspecto universal para criticar su falta de representatividad concreta o su idealidad abstracta, se comporta económica y políticamente de acuerdo con el mismo principio de particularidad de la sociedad burguesa, expresando a su manera, forma y escala una relación con el mundo escindida entre la singularidad y la universalidad. En el escenario de la historia mundial, la idea de Estado es concebida en la trayectoria expositiva del proceso de realización infinita del espíritu, donde la universalidad aparece en su concepto, pero el Estado existente –*daseiende*– no es universal o, al menos, no lo es en el sentido en que lo es para sí misma la idea de Estado (*Grundlinien* § 344). En este sentido,

el poder del Estado es un medio para los fines particulares, [y] este es precisamente el orgullo de la libertad inglesa. En el desarrollo del fin particular radica también el *impetu colonizador*. Los ingleses sienten la mayor indiferencia hacia los fines particulares de otros pueblos; dejan incólumes todas las costumbres y creencias extrañas. (*Lecciones* 678)

Los ingleses, insiste Hegel, “son en todos los pueblos los misioneros de la industria y la técnica, y ponen al mundo entero en relación por medio del tráfico comercial sometido a normas jurídicas” (678).

¹ La idea de repliegue o de inflexión en la filosofía hegeliana refiere, en general, al reconocimiento de la imposibilidad de formalización anticipatoria de las categorías que representan lógicamente la realidad. Así, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostiene que “Universalidad, particularidad y singularidad son, según lo que antecede, los tres conceptos determinados, *si es que en efecto se pretende contarlos*” (*Wissenschaft* 288); y luego, “Es en este punto de inflexión del método donde el decurso del conocer retorna a sí mismo. Esta negatividad es, en cuanto contradicción que se asume a sí, restauración de la inmediatez primera, de la simple universalidad; pues es inmediatamente lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, lo positivo, idéntico, universal. Dentro de la integridad del transcurso, es este segundo inmediato, *en caso de que en general se desea contar numéricamente*, el tercero, respecto del primer inmediato y al mediato” (*Wissenschaft* 564). En términos históricos, el repliegue lógico pretende representar “la necesidad de la posibilidad” de las trayectorias sociales y, por lo tanto, las limitaciones de las propias categorías hegelianas en su contexto lógico (Narvárez 87).

Aquí la filosofía hegeliana de la historia y del derecho dista por mucho de situarse en una posición economicista o monodeterminista, pero tampoco puede desconocerse que la idea material de mundo, diferente del mundo espiritual (*Philosophie der Geschichte* 175), está determinada por la referencialidad a un todo constituido por el capital. La idea material de mundo y su expresión concreta como propiedad privada excluyente y enajenable es, de hecho, necesaria para la realización de la conciencia de la libertad como finalidad de la historia mundial (*Philosophie der Geschichte* 32). En este sentido, la historia mundial es por definición también universal o, al menos, pretende serlo, porque su objeto es la libertad abstracta. Sin embargo, la libertad abstracta no tiene un registro significante variable o aleatorio, sino que está determinada como abstracción universal por la configuración de los márgenes constitutivos del sistema de referencias de la modernidad, como son la codificación del derecho y la distinción estructural entre la sociedad, el Estado y los poderes del Estado. El argumento de Hegel es abstracto y universal, pero no es trascendental en el sentido kantiano, porque, en su realización, las ideas de Estado y libertad carecen de validez si no se expresan *en y como* una realidad concreta determinada por el capital:

La existencia material de Inglaterra se funda en el comercio y en la industria y los ingleses se han identificado con la gran característica de ser los misioneros de la civilización en todo el mundo; pues su espíritu comercial los impulsa a explorar todos los mares y todos los territorios, a hacer alianzas con los pueblos bárbaros, a despertar en estos nuevas necesidades y el conocimiento de la industria y, sobre todo, a crear en ellos unas condiciones de trato humano, a saber, el abandono de los actos de crueldad, el respeto a la propiedad y a la hospitalidad. (*Lecciones* 358)

Aquí el argumento hegeliano comienza a contraerse aún más, porque la distinción tajante entre sociedad burguesa y Estado (*Grundlinien* § 258-259) se diluye cuando se ve forzado a reconocer en su propia conceptualización que, por ejemplo en India, “Los ingleses, o, mejor dicho, la Compañía de

las Indias Orientales, son los amos del país, pues el destino inevitable de los reinos asiáticos es quedar sometidos a los europeos y, una vez más, India deberá rendirse a esta suerte” (*Philosophie der Geschichte* 179). En la lógica hegeliana, sin embargo, esa subordinación es civilizatoria en el sentido que expande globalmente la norma abstracta del Estado de derecho moderno a pesar de las diferencias singulares y, siguiendo esa norma, la pulsión de liberación de una India colonizada está en el horizonte de la liberación. La colonización sistemática, concluye Hegel, no constituye una finalidad sino un medio para la realización universal de la libertad en su dimensión abstracta y, en tanto medio, debe necesariamente subvertirse bajo la forma de la liberación, de la *Befreiung* moderna (*Grundlinien* § 264). Ahora, si la libertad se realiza en la historia, pero en la historia las relaciones están determinadas en parte por relaciones que imposibilitan su realización, perpetuando la tensión de la particularidad, primero, tenemos a la vista un problema de tránsito de la particularidad a la universalidad y, segundo, un problema sobre qué entenderemos por universalidad. O, dicho de otro modo, así como la sociedad burguesa produce un excedente poblacional codificado como una otredad por fuera de los límites endógenos del Estado, así también los Estados en competencia signan y significan Estados exógenos determinados por la particularidad y no por la universalidad de la historia mundial. Este es, precisamente, el problema: la particularidad de los Estados y la ambigüedad de la universalidad en la filosofía hegeliana de la historia. ¿Qué distingue o diferencia una particularidad de otra en la escala civilizatoria de valores que Hegel explícitamente reconoce en el ímpetu colonial de la modernidad, determinado por la expansión inherente del capital como patrón de acumulación?

3. LA REVOLUCIÓN HAITIANA EN LA ESCENA INTELECTUAL ALEMANA

El largo proceso de reconfiguración geopolítica que circunscribe el “cambio en el puesto de mando” de la economía mundial en el siglo XIX (Arrighi 212), no tuvo un momento único de inscripción narrativa. Entre la

Declaración de Independencia estadounidense de 1776 y el Congreso de Viena de 1815, no solo cambiaron las relaciones políticas y económicas que le dieron forma a los nuevos centros globales, cambiaron también las narrativas históricas producidas por las tensiones que surgieron desde lo que parecían ser los márgenes del imaginario eurocéntrico de la modernidad. Los acontecimientos del nuevo espectro global abrieron brechas y desajustes en la imagen autocomplaciente del proyecto civilizatorio de la modernidad que, por ejemplo, veía en el abolicionismo una ampliación de los sujetos de derecho de la promesa moderna, solo a condición de que ese abolicionismo sustentara la producción intensiva mediada por el *coolie-trade* transnacional, del que los Estados latinoamericanos también formaron parte.

En ese contexto de transformación radical de la realidad y de las narrativas, el lugar del lenguaje en el espacio público expresó las ambigüedades y matices de las representaciones con las que el público ilustrado europeo interpretó los acontecimientos globales de los que ya no formaban parte de manera necesariamente directa (D'Aprile "Aufklärung" 159; *Die Erfindung* 76). Uno de los casos paradigmáticos de la fractura del imaginario ilustrado, pero también de su resignificación e insistencia, fue por supuesto el de la Revolución haitiana que, en ese contexto, tuvo un sentido particular por la manera en que desplazó los márgenes del "proyecto civilizatorio de la modernidad" (Pierre-Charles 189). La imagen de la "erupción volcánica del Caribe" (Kappeler 6; Dubois 225) tenía para el público ilustrado europeo la particularidad de transmitir el sentido simbólico de la violencia autofagocitante de una revolución incontrolable y de un proceso de descomposición política producido por la ausencia forzada de la cultura civilizatoria ante el ascenso disruptivo de los "negros incivilizados" (Maher 109; Fischer 17). La famosa frase con la que Johann von Archenholz presentaba "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo" en *Minerva*, la principal revista de entrada al análisis de los acontecimientos históricos para el público alemán, expresaba una suerte de ambigüedad inaugural en la representación de la diferencia política. La frase "hoy los ojos del mundo están puestos en St. Domingo", continuaba con una crítica severa del horizonte político de los "negros rabiosos" (340).

Algunos años después, en 1827, *Minerva* calificaba a Toussaint y Dessalines como los “déspotas negros de Haití” (232).

Al igual que en el caso de *Minerva*, pero con un registro más amplio, la revista *Frankreich* de Johann Friedrich Reichardt decía que, “pocas veces durante toda la Revolución francesa fue más tensa que ahora la expectación [...] sobre el desenlace de los acontecimientos en Santo Domingo. Sea lo que sea, de ahí surgirá un cambio importante para la humanidad” (72). Algunos años después, el *Miszellen für die neueste Weltkunde* de Aarau, decía que, “la liberación de los esclavos [...] sacudió los cimientos del sistema colonial” (204). Por supuesto que, entre *Minerva* y *Frankreich*, media una diferencia de perspectiva que ya no situaba la Revolución haitiana en la historia francesa, sino en la historia mundial. El *Frankreich* dio un paso más allá en la formulación del problema al sostener que Haití bajo la conducción de Toussaint sería la “cuna de la libertad para la raza africana” (73), tensionando una forma diferente y divergente de universalidad².

La Constitución de 1805, que decretaba la libertad de todos los esclavos, también imposibilitaba la propiedad privada de los blancos, exceptuando mujeres, sus hijas e hijos, alemanes y polacos nacionalizados. Sin embargo, un aspecto importante para la discusión filosófica, es que el artículo 14 de la

² Desde su estallido en 1792, la representación alemana de la Revolución haitiana osciló entre el barbarismo y el infantilización: en el primer caso la voz cantante en la Alemania culta la llevaron el texto inaugural de 1792 de Friedrich Döhners, *Des Aufbruchs schreckliche Folge, oder Die Neger*, y el panfleto anónimo de 1805 *Dessalines, Tyrann der Schwarzen und Mörder der Weissen auf St. Domingo: ein Gemälde aus der Gallerie politischer Ungeheuer*. En el segundo, la producción de una recepción transida por la imagen del buen salvaje rousseauiano se debió en gran parte a la circulación en Alemania de *Adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale, suivi de Zoflore ou la bonne négresse* de Jean-Baptiste Picquenard y de *Adonis, ou Le bon nègre: mélodrame, en quatre actes, avec danses, chansons, décors et costumes créoles* de Louis-François-Guillaume Béraud. La versión alemana anónima del relato de Adonis se publicó en 1811 como *Adonis und Zerbine, oder die Leiden einer edeln Familie auf St. Somingo*, con el subtítulo “für gebildete junge Leser von 10 bis 16 Jahren”. Ese mismo año se publicó la novela de mayor repercusión posterior sobre la Revolución haitiana, *Die Verlobung in St. Domingo*, de Heinrich von Kleist. A pesar de la aproximación temprana del periodismo y la literatura, el primer estudio historiográfico alemán dedicado exclusivamente a la revolución, *Geschichte des Freistaats von St. Domingo (Hayti)*, de Karl Ferdinand Philippi, se publicó recién en 1826.

Constitución estipulaba que todo ciudadano haitiano sería por ley decretado *noir* (cit. en Janvier 32), incluidos los alemanes y polacos que se habían ganado el derecho de ciudadanía por haber pertenecido al ejército de Toussaint durante la invasión napoleónica conducida por Leclerc en 1801 (Schüller 277). Más allá de la discusión sobre la posibilidad real –*wirklich*, en sentido hegeliano– de decretar por ley la libertad, lo que aquí se juega es el entramado concreto de los procesos de abolición y liberación, y cómo esos procesos tensionaron la noción eurocéntrica monoidentitaria de historia universal, a la vez que situaron en un plano empírico la validez de los acontecimientos políticos caracterizados por fuera de los límites francocéntricos.

La relación de la intelectualidad y la opinión pública alemana con la Revolución haitiana fue de las más constantes dentro de los márgenes europeos. Entre la declaración de independencia de 1804 y el reconocimiento francés en 1825, una parte importante de la imagen político-histórica haitiana estuvo determinada por un vínculo simbólico asociado a la liberación de las invasiones napoleónicas (Pestel 80). El paralelo entre la *Revolution* y las *Befreiungskriege* facilitó relaciones políticas y militares informales, que incluso supusieron un trabajo de propaganda organizada del gobierno de Henry Christophe en Europa para legitimar los vínculos institucionales (83). Pero, lejos de una imagen revolucionaria, el gobierno de Christophe pasó a representar una idea de estabilidad política monárquica constitucional frente a la administración republicana del sur de Haití; esa imagen por completo integrada en el panorama europeo del orden internacional posnapoleónico, se tradujo en una preocupación por la influencia que la revolución podía tener en los movimientos antimonárquicos de Portugal, España e Italia, y en la radicalización de los movimientos independentistas latinoamericanos como escenario de las incipientes inversiones transcontinentales (Thibaud)³.

El Congreso de Viena, que de hecho y de derecho le entregó el control de las rutas comerciales globales a Inglaterra, inauguró una economía politizada (Pestel 89) especialmente entre Haití y Alemania,

³ Para un panorama preciso de la imagen de la Revolución haitiana en otros contextos políticos diferentes al alemán, ver las investigaciones de Alejandro Gómez, Dominique Rogers y Anja Bandau.

que vio en el Caribe una puerta de entrada al comercio con el Atlántico. Ante la diversidad comercial que se abría bajo el modelo victoriano de competencia expansiva, desde los años veinte los territorios alemanes comenzaron a elaborar tratados comunes que decantarían posteriormente en la Zollverein de 1834, y que tuvo un momento inaugural con la fundación de la Rheinische-Westindische Compagnie de Eberfeld en 1821, cuyo primer socio comercial fue precisamente Haití. El *Österreichischer Beobachter* del 10 de marzo de 1822 decía, por ejemplo, “ya no hay dudas de que la industria alemana puede competir [en Haití] con las industrias inglesa y francesa, [...] y desde ahí podría llegar a Buenos Aires y México” (cit. en Pestel 86). Especialmente en el período posterior al Congreso, debido a la supresión de la censura temática de la revolución impuesta sobre los periódicos alemanes en los territorios ocupados por el ejército napoleónico, la presencia de Haití en la prensa alemana distó por mucho de ser marginal. De acuerdo con Pestel (82), entre 1804 y 1813 se publicaron 69 artículos sobre Haití, pero entre 1814 y 1825, nada menos que 1.326. La importancia del acontecimiento revolucionario, sin embargo, no se redujo a una dimensión cuantitativa, ni a una representatividad política local suscitada por lo intereses comerciales de la Rheinische-Westindische Compagnie.

Precisamente por la magnitud del acontecimiento, Friedrich Buchholz publicó en el volumen I de 1804 de *Geschichte und Politik*, un artículo titulado “Über den Verlust St. Domingo’s und die politische Wichtigkeit dieser Insel”, inaugurando una perspectiva que retomó un año después con *Der neue Leviathan*. Ahí, Buchholz se distancia de la lectura francocéntrica de la revolución, viendo en ella una tensión en lo que llamó las *Gravitationsgesetzen* de la historia mundial, que implicaba procesos de desplazamiento de los centros económicos, culturales y políticos.

La inflexión que operaba de trasfondo histórico estaba en que el vínculo comercial de Inglaterra con Estados Unidos propiciaba su nueva posición hegemónica más que con el antiguo control colonial centralizado. Ese trasfondo sugería dos variables, una enfocada en la manera en que los Estados Unidos se beneficiarían del comercio con Inglaterra en un

período posterior, y otra en cómo esa nueva forma de relación económica implicaba preguntarse por la función de las independencias nacionales y la modernización de los Estados en la reconfiguración del mercado mundial.

Friedrich Alexander Bran, el segundo editor de *Minerva*, dedicó una parte importante del tercer volumen del *Ethnographisches Archiv* al movimiento abolicionista, especialmente a la Pennsylvania Abolition Society, y la influencia que podría tener en la transformación de la producción estadounidense (216). En última instancia, Bran tenía un interés muy preciso por el aumento de las importaciones que, solo en Baltimore, pasaron de 13.564 toneladas en 1790 a 103.444 toneladas en 1810 (220). La importancia de la economía estadounidense concluía Bran, radicaba en que esas masas de capitales modificarían las trayectorias migratorias y forzarían una ampliación de la influencia abolicionista como condición para abrir los mercados (221). Lo que Bran veía en ese contexto era la pretensión hegemónica estadounidense que, como dice Susanne Zantop distaba por mucho de las “fantasías coloniales” alemanas. Desde la perspectiva de Bran, que adquirirá un recorrido propio en una parte importante de los estudios especializados en la historia del abolicionismo estadounidense (Huston 487; Burnard y Riello 3), el atesoramiento por esclavización en los estados del Sur operó como una condición de posibilidad de la acumulación productiva-industrial en los estados del norte, a la vez que fueron los estados del Norte los que le dieron el sentido de magnitud económica a los del sur en el largo proceso de subsunción de una zona comercial en otra durante el siglo XIX. Paralelamente, entre 1804 y 1861, es decir durante el período de configuración del abolicionismo *ante bellum* estadounidense (Bourhis-Mariotti 7), una de las principales constantes de transnacionalización de las influencias políticas y culturales estuvo en la expansión del imaginario revolucionario haitiano (Dahl 633), y en la transferencia simbólica del *noir libre* como sujeto paradigmático de la transformación de la noción de libertad (Léonard 216). La presencia creciente de los discursos abolicionistas tuvo eco en Alemania especialmente a través de los trabajos de Therese Huber sobre la “cultura haitiana” para el *Morgenblatt für gebildete Stände* de Stuttgart (Lentz). Con matices, la presencia de los Estados Unidos en el

nuevo mercado mundial era una referencia obligada en los análisis políticos y económicos alemanes sobre Haití.

John Adams, el segundo presidente de los Estados Unidos, decidió en primera instancia reconocer el proceso independentista de Haití –aunque luego Thomas Jefferson lo desconoció– afirmó, en julio de 1801, que mataría “de hambre a Toussaint” (cit. en Scherr, “Jefferson’s” 252). Jefferson insistió en desconocer la independencia haitiana y decretó un embargo que redujo el comercio de \$ 6,7 millones en 1806, a \$ 1,5 millones en 1808, con el que esperaba contener la influencia de los “caníbales de la república terrible”, como ya los había denominado en una carta a Aaron Burr de febrero de 1799 (254). Los esclavistas estadounidenses veían como un peligro la Constitución de 1805 porque representaba la posibilidad de una migración masiva desde los estados del Sur hacia Haití para después retornar como *noirs libres* a los estados del Norte. En 1820, Thomas Mann Randolph Jr., Gobernador de Virginia, y yerno de Jefferson, propuso deportar a “Santo Domingo o África [...] a todos los negros libres” para reducir la influencia del abolicionismo, y elaboró un proyecto de ley inconcluso que estipulaba “transportar a ultramar” a los esclavos que se liberaran en Estados Unidos (cit. en Scherr, “Light” 204). La persecución de los *noirs libres* en Haití después de 1809 produjo una “primera crisis de refugiados” (Zitomersky 283; Cadorette) por la migración forzada de al menos diez mil personas que dejaron la isla rumbo a Nueva Orleans y Luisiana a través de Cuba y Jamaica (Gaffield). La presencia de las y los refugiados en los estados del Sur contribuyó a su vez al recorrido histórico del abolicionismo estadounidense, que tanto temía Thomas Mann Randolph, incidiendo en los discursos y rebeliones de Denmark Vesey en 1822, de Sophie Doin en 1825, y de Nat Turner en 1831 (Hunt 107; Kadish 108).

Algunos años después, la Doctrina Monroe de 1823, según la cual “por la condición libre e independiente que los continentes americanos han asumido y sostenido, ya no serán considerados de aquí en adelante objetos de ninguna colonización futura por ninguna potencia europea” (cit. en Renahan 6), adquiere en este contexto un matiz filosófico particular porque el dominio sobre Haití expresaba una forma paradójica de reconocimiento

en el que una noción hegemónica de libertad era interpelada por una noción abyecta de liberación. James Monroe interpretó la magnitud y consecuencias de la Revolución haitiana desde una dimensión geopolítica inaugural que situó al imperialismo como la lógica gravitacional de la disputa por el control del ciclo de acumulación de capital durante el largo siglo XIX, del que la Conferencia de Berlín de 1884 será una suerte de respuesta tardía en un escenario donde el PIB estadounidense ya doblaba al del Imperio alemán y al del Imperio francés. Cuando Marx relata en *El capital* el viaje de los asesores económicos de la corona británica por Estados Unidos a mediados de los años sesenta, “la transformación del régimen del capital y la propiedad de la tierra” (9) aparecen como las primeras medidas *post bellum* en lo que Inglaterra veía como un proceso de modernización con el que debía competir. En última instancia, insistía Marx, la esclavitud le permitió a los Estados Unidos competir por una posición en el mercado mundial, pero fue la subsunción capitalista del “trabajo libre” lo que posibilita subvertir la posición hegemónica de Inglaterra mediante una diversificación de los distintos *ersatz d’esclavage* (Benot 19).

4. LA HISTORIA OTRA VEZ: SOBRE LA NOCIÓN DE UNIVERSALIDAD

El lugar de la Revolución haitiana en el espacio público europeo tuvo aristas y matices de los cuales aquí solo hemos referido los que remiten directa o indirectamente a la configuración de la escena intelectual en la que la filosofía hegeliana tuvo una posición. Es precisamente en virtud de esa escena intelectual que la filosofía hegeliana de la historia aparece como un sistema de referencias epistemológicas inconsistente, porque la pretensión de la representación de la realidad y la radicalidad de la transformación quedan en suspenso en relación con la magnitud de la Revolución haitiana de una parte, y a la influencia que ejerciera en el abolicionismo como inflexión de la reconfiguración de la economía global de otra. Cuando Hegel sostiene que los Estados Unidos es la “tierra del futuro” y que “su importancia en la historia mundial está por verse”, daría a entender una suerte de intuición

exploratoria de la transposición de los ciclos sistémicos de acumulación; pero, paradójicamente, en la exposición filosófica hegeliana ambas aseveraciones son seguidas por la exclusión del presente temático de la historia mundial, “como país del futuro no es en absoluto nuestro asunto aquí” (*Philosophie der Geschichte* 114). Por supuesto, el propósito de este análisis no está en elaborar una escala de relevancia de los acontecimientos históricos a partir de la presencia analítica, la extensión de esa presencia o también la ausencia de diversos acontecimientos determinantes para el decurso posterior del siglo XIX en su compleja tendencia a la mundialización. Lo que nos interesa, en retrospectiva, es lo que la dinámica presencia/ausencia implica en términos lógicos.

Por ejemplo, en el primero aspecto, Friedrich von Raumer le criticaba a Hegel, al *philosophus modernus* (12), haber desatendido los hechos históricos según la conveniencia y coherencia de su sistema. Sin embargo, no estaba diciendo que la historia debiese ser narrada de un modo exclusivamente positivo, sino que no podría haber filosofía de la historia desconociendo la historia positiva; o, en términos del propio Hegel (*Philosophie der Geschichte* 83), von Raumer le critica que en la *Weltgeschichte* las *res gestae* estuvieran adecuadas a la *rerum gestarum*. Algo similar sucederá con las críticas de Humboldt a la interpretación hegeliana del Bhagavad-Gītā (Messling 35; Quillien 239). En esa misma perspectiva, Pierre-Franklin Tavarès pone el énfasis en el carácter eurocéntrico no solo de la idea de *Weltgeschichte*, sino también de los documentos y materiales con los que Hegel trabajó la historia negra, a la vez que muestra cómo en esos mismos años (y en la misma Universidad de Berlín) Carl Ritter trabajó con archivos y escrituras “propriadamente africanas” del reino de Ardra (Tavarès 209). La insistencia de Tavarès radica también en que parece incomprensible que Hegel hablara de “pueblos sin escritura” mientras obvia los “textos etíopes, los bamum, de los arabistas negros (Al Saadi [Es Saâdi], Mamud Kati [Mahmoûd Kâti]... etc.) y los de los negros de América y el Caribe (además de la abundante literatura de los esclavos de Santo Domingo)” (cit. en Seye 153).

En el segundo aspecto, el problema es conceptual. Desde la matriz hegeliana, la liberación en general —y la haitiana en particular— constituye

siempre un exceso pulsional y un *más allá* de la institucionalidad realmente existente, que en la *Weltgeschichte* representan expresiones del terror revolucionario previo a la libertad como institución jurídica universalmente reconocida. Sin embargo, la paradoja filosófica de este reconocimiento no está en que Hegel no le haya dado un lugar a la Revolución haitiana en la *Weltgeschichte*, como tampoco se lo dio explícitamente a la Revolución española de 1820, que también incidió directamente en la trayectoria histórica del Caribe bajo el espectro hegemónico estadounidense. Cuando Tavarès sostiene que en la *Weltgeschichte* hegeliana la Revolución haitiana está invisibilizada (491), tiene razón en un sentido empírico por la evidente ausencia temática del largo proceso revolucionario; pero, conceptualmente, el acontecimiento revolucionario solo es comprensible hegelianamente como una expresión singular del jacobinismo que, con todos sus matices, tampoco es el principio lógico prioritario en cuestión. El jacobinismo lejos de ser un modelo primario que se haya replicado en Haití o Latinoamérica es, en realidad, una expresión histórica (y, por tanto, particular y específica) del fanatismo donde la política converge con la religión y que, en su autocomprensión de la liberación, se traduce en una libertad negativa y absuelta, o en el puro terror revolucionario que “solo en cuanto destruye algo, esta voluntad negativa tiene el sentimiento de su existencia; ciertamente se imagina querer algún estado de cosas positivo, p. ej., el de la igualdad universal o de la vida religiosa universal” (*Grundlinien* § 5). En este sentido, lo que a Hegel se le puede criticar es haber signado a toda revolución que no fueran la inglesa de 1688 o la protestante alemana como un exceso de la arbitrariedad (*Willkür*) pulsional traducida como un *dictum* dictatorial.

En el contexto narrativo de la filosofía hegeliana, el desplazamiento continuo del horizonte institucional *post bellum* se expresa en la multiplicidad de formas políticas incapaces de concebir la contingencia política desde una dimensión universal. La libertad negativa necesita destruir sus propios límites representativos porque, de no expandirse, se juzga y descabeza a sí misma, siguiendo el modelo icónico de Robespierre. Esa libertad absuelta y negativa es lo que Hegel entiende lógicamente como el mal infinito que se extiende cuantitativamente sin un límite que constituya un vuelco cualitativo, o lo

que en el siglo XX se entendió como revolución permanente. El límite de la expansión, la contracción del pulso abstracto de la infinitud negativa, aparece fenoménica e históricamente en el contexto europeo como un proceso de liberación del terror napoleónico popularizado culturalmente como *Befreiungskriege*. La diferencia fundamental de la liberación europea con la liberación haitiana, es que las *Befreiungskriege* se tradujeron en las codificaciones nacionales europeas del derecho moderno como margen de la idea de libertad, mientras que la liberación de Haití se tradujo en una permanente subversión (*Umsturz*) sin vuelco cualitativo. En este sentido, es en la imposibilidad de la matriz hegeliana para conceptualizar de manera autónoma los matices y contradicciones de la liberación, la emancipación y la abolición más allá de los márgenes europeos de la libertad constitucional donde radica la colonialidad (Quijano) de su narrativa histórica.

Desde hace algunos años, la publicación de *Hegel y Haití* de Susan Buck-Morss ha generado una gran cantidad de estudios que ampliaron y complementaron su hipótesis inicial. La importancia que habría tenido la Revolución haitiana para el desarrollo lógico de la dialéctica del amo y el esclavo en el contexto narrativo de la *Fenomenología del espíritu*, sugería una transposición del carácter eurocéntrico asociado con la filosofía hegeliana (Heller; Jenson), que implicaba repensar en retrospectiva el concepto de filosofía de la historia universal desde los márgenes invisibilizados y proscritos de una suerte de historia universal en fuga: “la experiencia haitiana”, dice Buck-Morss, “no fue *también* un fenómeno moderno; lo fue *primero* que todo” (191). Los “sucesos de la Revolución haitiana”, continúa Buck-Morss, “no pueden contenerse dentro de un relato de redención histórica: hegeliana, marxista, musulmana o de cualquier otro tipo” (199), porque “no surge ninguna narrativa histórica si lo vemos desde el medio de la rebelión esclava” (199). Si la historia universal, “nos exige liberarnos [...] de los fenómenos históricos [y] también de nuestra propia imaginación” (205), “el proyecto de la historia universal nunca llega a un fin”, porque “siempre comienza de nuevo, en algún otro sitio” (207).

Un aspecto fundamental de la hipótesis de Buck-Morss está en que si de una parte niega la representatividad y validez de la historia universal

(hegeliana), de otra afirma la necesidad de trascender sus límites y de reformular su coherencia y consistencia lógica desde una matriz que tributa a la crítica que esgrimiera Adorno a Hegel en *Dialéctica negativa*. La universalidad de la historia mundial, dice Hegel, no está en los hechos concretos particulares que configuran la materialidad de las *res gestae*, sino en la realización de la libertad que narra la *rerum gestarum*. Esta relación es tan importante para leer la filosofía hegeliana de la historia contra sí misma, como para pensar una idea de historia mundial. Cuando Hegel sostiene que la finalidad de la historia es la libertad, lo hace a condición de asumir que “esta libertad... sigue siendo algo indeterminado y una palabra infinitamente ambigua” (*Philosophie der Geschichte* 33). La polisemia de la libertad puede leerse como la contracara lingüística de la “pulsión de perfectibilidad” (74), según la cual la historia avanza “hacia lo mejor” solo a condición de que “lo mejor” sea algo “tan indeterminado como la misma variabilidad” del espíritu (75).

Si bien Hegel signa y nombra los momentos de esa variabilidad en su relato histórico, la idea misma de narración histórica supone la necesidad (y no solo la posibilidad) de una completa transformación e impugnación de la validez y representatividad del relato. La historia, insiste Hegel en última instancia, “carece de fin y término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado”. Que en la filosofía hegeliana de la historia la realización (*Verwirklichung*) sea indeterminada no significa que no tenga determinaciones, sino que estas no agotan la determinación de la experiencia. La tesis de Adorno, según la cual “la historia universal [*Universalgeschichte*] debe construirse y negarse” (294), podría leerse en este sentido como la conceptualización de un vínculo posible entre la universalidad y la ambigüedad de la idea de historia mundial como expresión del horizonte analítico de la complejidad de las transformaciones de la modernidad, donde la tendencia a la universalidad del capital y la racialización, por ejemplo, suponen a la vez una representación y crítica contrauniversal que caracterice y conceptualice la ambigüedad y arbitrariedad de la pretensión de universalidad del discurso filosófico de la modernidad.

5. CONCLUSIÓN

Después de considerar la conceptualización hegeliana de la economía política como un marco posible de la representación de los procesos coloniales a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y tras situar esa conceptualización en el contexto político y económico propio de la escena intelectual alemana, es posible plantear algunas observaciones en relación con la Revolución haitiana y la idea hegeliana de historia mundial.

Primero, que la filosofía clásica alemana en general, y la hegeliana en particular, subordinó la imagen de la Revolución haitiana a un paradigma variable pero unívoco de los procesos de liberación política. Segundo, que la escena intelectual alemana distó por mucho de tomar una posición pasiva en relación con los procesos de transformación geopolítica del Caribe, a la vez que, con matices, abogó explícitamente por una irrupción de la influencia alemana en los nuevos territorios liberados. En este segundo registro, la historiografía y la política leyeron la magnitud del largo proceso revolucionario con mayor lucidez y representatividad que la filosofía. Y, tercero, que a pesar de la lucidez de la intelectualidad alemana para identificar la magnitud global de la transformación geopolítica del Caribe, la ausencia de una perspectiva analítica enfocada en la universalidad de la reconfiguración de la modernidad implicó una transferencia directa del plano político al económico. Esta última dimensión explícita, a su vez, la manera en la que una parte de la tradición marxista y posmarxista leyó la filosofía hegeliana desde la segunda mitad del siglo XX.

Ahora bien, la paradoja de la lucidez de la dimensión económica de la crítica hegeliana del colonialismo radica en que expresa tanto la dimensión lógica universal del comportamiento colonial de la realidad que se abría con las guerras napoleónicas, como la unilateralidad epistemológica de la colonialidad (Quijano) de la representación política y filosófica de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR. *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2014.
- ANÓNIMO. *Dessalines, Tyrann der Schwarzen und Mörder der Weissen auf St. Domingo. Ein Gemälde aus der Gallerie Politischer Ungeheuer*, 1805.
- ARRIGHI, GIOVANNI. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal, 1999.
- BANDAU, ANJA. "Transatlantic Representations of the Revolution in Saint-Domingue at the End of the Eighteenth Century and the Haitian Turn". *Postcolonial Studies across the Disciplines*. Editado por Jana Gohrisch y Ellen Grünkemeier. Leiden: Brill, 2013, 185-205.
- BENOT, YVES. *La modernité s'esclavage. Essai sur la servitude au coeur du capitalism*. París: Éditions la Découverte, 2003.
- BOURHIS-MARIOTTI, CLAIRE. "'Go to our Brethren, the Haytians': Haiti as the African Americans' Promised Land in the Antebellum Era". *Revue Française d'Études Américaines*, n.º 142, 2015, pp. 6-23.
- BRAN, FRIEDRICH. *Ethnographisches Archiv*. Jena: Branschen Buchhandlung, 1819.
- BUCHHOLZ, FRIEDRICH. "Über den Verlust St. Domingo's und die politische Wichtigkeit dieser Insel". *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, n.º 1, 1804, pp. 162-90.
- . *Der neue Laviathan*. Tübingen: Cottaischen Buchhandlung, 1805.
- BUCK-MORSS, SUSAN. *Hegel, Haiti and, Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- BURNARD, TREVOR Y GIORGIO RIELLO. "Slavery and the New History of Capitalism". *Journal of Global History*, vol. 15, n.º 2, 2020, pp. 1-20.
- CADORETTE, MIKAËL. "Parcours d'un exil de Saint-Domingue dans le monde atlantique: le cas d'Henri de Ste Gême et son passage en Louisiane entre 1809 et 1818". *Cahiers d'Historie*, vol. 32, n.º 2, 2013, pp. 91-110.
- DAHL, ADAM. "The Black American Jacobins: Revolution, Radical Abolition, and the Transnational Turn". *Perspectives in Politics*, vol. 15, n.º 1, 2017, pp. 633-46.
- D'APRILE REIHE, IWAN-MICHELANGELO. "Aufklärung global - globale Aufklärungen". *Das achtzehnte Jahrhundert - Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*, vol. 28, n.º 1, 2016, pp. 159-238.

- . *Die Erfindung der Zeitgeschichte. Geschichtsschreibung und Journalismus zwischen Aufklärung und Vormärz. Mit einer Edition von 93 Briefen von Friedrich Buchholz an Johann Friedrich Cotta und Johann Georg Cotta 1805–1833*. Berlín: Akademie Verlag, 2013.
- DÖHNERS, FRIEDRICH. *Des Aufruhrs schreckliche Folge, oder Die Neger. Ein Original-Trauerspiel in fünf Aufzügen*. Viena: Jahn, 1792.
- DUBOIS, LAURENT. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Harvard UP, 2004.
- ENGELS, FRIEDRICH. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.
- . *Escritos de juventud*. México D. F.: FCE, 1981.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos, 1991.
- FISCHER, SIBYLLE. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke UP, 2004.
- GAFFIELD, JULIA. “Haiti and Jamaica in the Remaking of the Early Nineteenth-Century Atlantic World”. *The Williams and Mary Quarterly*, vol. 69, n.º 3, 2012, pp. 583-614.
- GÓMEZ, ALEJANDRO. “El síndrome de Saint-Domingue. Percepciones y sensibilidades de la Revolución haitiana en el Gran Caribe (1791-1814)”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, vol. 85, 2006, pp. 125-55.
- HARVEY, DAVID. “The Spatial Fix – Hegel, von Thünen, and Marx”. *Antipode*, n.º 13, 1981, pp. 1-12.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 1: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1981.
- . *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970.
- . *Vorlesungen über der Philosophie der Geschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986.
- . *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969

- HELLER, HENRY. "Hegel, Haiti and Revolution: the Post-Colonial Moment". *Third World Quarterly*, vol. 41, n.º 8, 2020, pp. 1442-61.
- HIRSCHMAN, ALBERT O. "On Hegel, Imperialism, and Structural Stagnation". *Journal of Development Economics*, vol. 3, n.º1, 1976, pp. 1-8.
- HUNT, ALFRED. *Haiti's Influence in Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*. Baton Rouge: Louisiana State UP, 1988.
- HUSTON, JAMES L. "Abolitionists, Political Economists, and Capitalism". *Journal of the Early Republic*, vol. 20, n.º 3, 2000, pp. 487-521.
- JANVIER, LOUIS-JOSEPH. *Les Constitutions d'Haïti*. París: Les Éditions Fardin, 1977.
- JENSON, DEBORAH. "Hegel and Dessalines: Philosophy and the African Diaspora". *New West Indian Guide*, vol. 84, n.º 3-4, 2010, pp. 269-75.
- KADISH, DORIS Y. "Haiti and Abolitionism in 1825: The Example of Sophie Doin". *Yale French Studies*, n.º 107, 2005, pp. 108-30.
- KANT, IMMANUEL. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1998.
- KAPPELER, FLORIAN. "The Chronotope of Revolution. 'Volcanic' Narrations of the Haitian Revolution". *Karib – Nordic Journal of Caribbean Studies*, vol. 4, n.º 1, 2018, pp. 1-10.
- KLEIST, HEINRICH. *Die Verlobung in St. Domingo*. Berlín: Olms, 1811.
- LENIN, VLADIMIR. *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Akal, 1977.
- LENTZ, SARAH. "Abolitionists in the German Hinterland: Therese Huber and the Spread of Anti-slavery Sentiment in German Territories in the Early Nineteenth Century". *Slavery Hinterland: Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680-1850*. Editado por Felix Brahm y Eve Rosenhaft. Woodbridge: Boydell Press, 2016, 187-211.
- LÉONARD, ROSE-MIE. "L'indépendance d'Haïti: perceptions aux États-Unis, 1804-1864". *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n.º 340-41, 2003, pp. 207-25.
- LONZI, CARLA. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- LUKÁCS, GEORG. *Historia y consciencia de clases. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución, 2013.
- MAHER, GEO. *Anticolonial Eruptions: Racial Hubris and the Cunning of Resistance*. California: University of California Press, 2022.
- MARX, KARL. *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 2008.

- MESSLING, MARKUS. "Wilhelm von Humboldt's Critique of a Hegelian Understanding of Modernity. A Contribution to the Debate on (Post) Colonialism". *Forum for Modern Languages Studies*, vol. 53, n.º 1, 2017, pp. 35-46.
- MINERVA. *EIN JOURNAL HISTORISCHEN UND POLITISCHEN INHALTS*. Editado por Johann Wilhelm von Archenholz. Digitale Sammlungen-Universitätbibliothek Bielefeld. Berlín: Johann Friedrich Unger, 1792.
- MISZELLEN FÜR DIE NEUESTE WELTKUNDE. Editado por Heinrich Zschokke. Münchener Digitalisierungs Zentrum-Bayerische Staatsbibliothek. Aarau, Sauerländer, 1807.
- NARVÁEZ, ANGELO. *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*. Valparaíso: EUV, 2019.
- NARVÁEZ, ANGELO Y PABLO PULGAR. "Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso". *Hermenéutica Intercultural*, n.º 32, 2019, pp. 187-208.
- PESTEL, FRIEDMANN. "Une restauration atlantique: légitimation politiques, cultures matérielles et mobilité entre les pays germaniques et Haïti, 1804-1825". *Annales Historiques de la Révolution Française*, vol. 397, n.º3, 2019, pp. 77-97.
- PICQUENARD, JEAN-BAPTISTE. *Adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale, suivi de Zoflore ou la bonne négresse*. París: Didot Jeune, 1798.
- PIERRE-CHARLES, GÉRARD. *Haití: pese a todo la utopía*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- PHILIPPI, KARL FERDINAND. *Geschichte des Freistaats von St. Domingo (Hayti)*. Dresden: Hilscher, 1826
- PLEJÁNOV, GEORGI. "En el 60º aniversario de la muerte de Hegel". *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, n.º 1, 2012, pp. 153-75.
- POSTONE, MOISHE. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- QUIJANO, ANÍBAL. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 20 1992, pp. 11-20.
- QUILLIEN, JEAN. "Humboldt et l'Orient. Confrontation des interprétations de Humboldt et de Hegel de la Bhagavad-Gita". *Les Études Philosophiques*, vol. 133, n.º 2, 2015, pp. 239-58.

- RAUMER, FRIEDRICH VON. *Briefe aus Paris und Frankreich im Jahre 1830*. Leipzig: Brockhaus, 1831.
- RENEHAN, EDWARD J. *The Monroe Doctrine. The Cornerstone of American Foreign Policy*. Nueva York: Chelsea House, 2007.
- ROGERS, DOMINIQUE. *Les livres de couleur dans la capitale de Saint-Domingue: fortune, mentalités, et intégrations à la fin de l'ancien régime 1776-1789*. Burdeos: Université Michel de Montaigne, 1999.
- SCHERR, ARTHUR. "Jefferson's 'Cannibals' Revisited: A Closer Look at His Notorious Phrase". *The Journal of Southern History*, vol. 77, n.º 2, 2011, pp. 251-82.
- . "Light at the End of the Road: Thomas Jefferson's Endorsement of Free Haiti in his Final Years". *Journal of Haitian Studies*, vol. 15, n.º 1-2, 2009, pp. 203-16.
- SCHÜLLER, KARIN. "Die Haitianischer deutscher Herkunft". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, n.º 28, 1991, pp. 277-84.
- SEYE, BOUCOUNTA. *L'Afrique noire jugée par l'histoire philosophe Hegel*. París: BoD, 2008.
- TAVARÈS, PIERRE FRANKLIN. *Hegel critique de l'Afrique: introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique*. Tesis doctoral de filosofía, Universidad París I, 1990.
- THIBAUD, CLÉMENT. *Libérer le Nouveau Monde. La fondation des premières républiques hispaniques: Colombie et Venezuela, 1780-1820*. Bécherel: Éditions Les Perséides, 2017.
- TROELTSCH, ERNST. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE, 2021.
- WEBER, MAX. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2004.
- ZANTOP, SUSAN. *Colonial Fantasies. Coquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*. Duke: Duke UP, 1990.
- ZITOMERSKY, JOSEPH. "Race, esclavage et émancipation. La Louisiane créole à l'intersection des mondes français, antillais et américain". *Esclavage et abolitions. Mémoires et systèmes de représentation*. Editado por Marie-Christine Rochmann. París: Karthala, 2000, pp. 283-308.