

O Haiti como exemplo da universalidade hegeliana

Renato Paes Rodrigues, Dr. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil

Resumo

Este artigo tem por objetivo problematizar a ideia de ser a América Latina um espaço do *puro contingente*, como defende o filósofo argentino Enrique Dussel. Recorrendo a um evento extraordinário do século XIX, a Revolução Haitiana, defendemos a ideia que, mesmo no espaço colonial, é possível encontrar a circulação e a defesa de ideias universais. Mais do que isso, essa revolução apresenta um bom exemplo de como podemos refletir sobre a *universalidade hegeliana*, elaborada por dois grandes pensadores contemporâneos: Susan Buck-Morss e Slavoj Žižek.

Palavras-chave: Dussel; Buck-Morss; Žižek; universalidade hegeliana.

Abstract

This article aims to problematize the idea of Latin America being a space of *pure contingent*, as defended by the Argentine philosopher Enrique Dussel. Using an extraordinary event from the 19th century, the Haitian Revolution, we defend the idea that, even in the colonial space, it is possible to find the circulation and defense of universal ideas. More than that, this revolution presents a good example of how we can reflect on the *Hegelian universality*, elaborated by two great contemporary thinkers: Susan Buck-Morss and Slavoj Žižek.

Key-words: Dussel; Buck-Morss; Žižek; hegelian universality.

Introdução

Para nós, sem dúvida alguma, Hegel é o grande pensador da modernidade, pois refletiu sobre as várias dimensões desse processo (formal, filosófica, histórica) como talvez mais ninguém tenha feito. Por outro lado, ele é também um dos principais autores contestados pelas teorias que se firmaram no pós Segunda Guerra Mundial, como o pós-estruturalismo, o pós-modernismo, o pensamento pós-colonial e decolonial.

Na verdade, uma grande polêmica sobre sua obra diz respeito ao último capítulo da *Fenomenologia do Espírito, o saber absoluto*, em que o tempo aparece suprassumido pelo sistema (atemporal), e para os críticos do filósofo alemão isso significa a supressão da própria história (contingência). Toda história posterior do hegelianismo passa por responder essa espécie de aporia entre a história (temporal, contingente) e o sistema (atemporal), sobre a chance ou não de um futuro da filosofia hegeliana (para falarmos nos termos de Catherine Malabou¹). No caso das teorias citadas acima, até existe o reconhecimento da importância da dialética como uma forma de análise da realidade, mas que rejeita qualquer tipo de suprassunção (*Aufhebung*) ou fechamento metafísico e/ou material.

Se voltarmos nossa atenção para a recepção de Hegel na América Latina, vários autores (Herceg² 2010) afirmam que uma crítica a ele começa logo no processo de independência e formação das identidades nacionais, intensificada ao longo do tempo, que chega ao seu ápice com as críticas decoloniais da segunda metade do século XX. Diante do problema entre sistema e história, esse pensamento decolonial vai de encontro às posições dos hegelianos de esquerda do século XIX, de Martin Heidegger, do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, que é o de dar mais ênfase ao *contingente*³. Seu principal representante é o filósofo argentino Enrique D. Dussel (1934), que pelo menos desde os anos de 1970, desenvolve reflexões em torno da libertação da filosofia latino-

1 Ver sua tese de doutorado: *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (1996).

2 Para mais detalhes ver HERCEG, José Santos. Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía. *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.o 15 (2010): 43-61.

3 No contexto europeu, numa linha mais conservadora, há ainda outras críticas ao absoluto de Hegel. Esse é o caso de Odo Marquard, que no artigo *En defensa de lo accidental* (1996), de acordo com os pressupostos da antropologia filosófica, diz que o ser humano (de modo geral) é muito mais o resultado de acidentes (contingência) do que de suas escolhas. Segundo ele, o projeto da modernidade radicado pelos filósofos foi o de justamente desfazer-se do accidental, sobretudo com Hegel, que quis construir a imagem do ser humano absoluto. "... Pretende, acima de tudo, 'desfazer-se' dos acidentes para que os homens sejam (uso a fórmula que Sartre emprega em *Ser e Nada*: 'a escolha que eu sou'), sem exceção, não seus acidentes, senão o que escolhem ser".

americano do eurocentrismo⁴, tendo como objetivo central superar a dialética hegeliana, tanto que seu mais famoso livro se chama *Método para uma filosofia da libertação* – superação analética da dialética hegeliana (1974). Nesta obra, Dussel criticará a ideia absoluta de Hegel, da identidade do *em si* e do *para si* presente no saber absoluto, uma ontologia da identidade que englobaria o *Outro*; em substituição, propõe o movimento antropológico que afirma um novo âmbito do pensar, metafísico, ético e alterativo: é uma dialética pedagógica da libertação.

Neste artigo, nosso objetivo é justamente problematizar essa suposta superação da dialética hegeliana de Dussel, recorrendo a um evento extraordinário da história latino-americana: a independência do Haiti (1791-1804), a primeira revolução escrava bem sucedida da América. Para tanto, nos valem dos estudos de Susan Buck-Morss sobre as relações entre Hegel e o Haiti, bem como das lições tiradas disso que Slavoj Žižek realiza para concluir que, inspiradas nos ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa, a Revolução Haitiana foi um movimento que lutou por pautas universalistas (intrigando os próprios franceses). Se, então, podemos verificar experiências universalistas na América Latina, a tese de Dussel de pensar nesse espaço como o do puro contingente parece não se sustentar.

Desse modo, nossa ideia é dialogar com essa crítica decolonial de Dussel que, de modo geral, propõe a superação da dialética hegeliana, de que esta seria imperativa, supressora da alteridade (indígena, negra, latino-americana, etc.) em favor de dar mais espaço ao *puro contingente*, ao *Outro*, às múltiplas narrativas. Em contraposição a tal ideia, defendemos que Hegel continua atual justamente pelo alcance universal da lógica dialética, que não é um desdobramento puramente formal e nem mesmo um método, senão a própria forma de desdobramento da realidade, que amiúde relaciona o universal (formal, lógico) ao contingente da experiência (história).

Desenvolvimento

Em *Método para uma filosofia da libertação*, Dussel realizará toda uma digressão histórica para demonstrar que, no próprio seio do idealismo alemão, havia quem criticasse a dialética hegeliana. De Friedrich Schelling, por exemplo, assimila a ideia de que para além da dialética da identidade entre *ser* e *pensar* encontra-se a positividade do

⁴ Sobre a questão do eurocentrismo, ver outro importante trabalho de Dussel: Europa, modernidade e eurocentrismo. In: *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

impensável. “O Schelling definitivo volta-se contra Hegel, indicando, como também para Kant, que a representação por si mesma não dá existência a seu objeto” (DUSSEL 1985: 191). Dessa perspectiva, a questão é que Hegel apresenta apenas uma filosofia negativa, em que o ato se dá apenas na esfera do conceito, enquanto essa filosofia positiva de Schelling emergiria da existência, do próprio *ato ser*. Ludwig Feuerbach segue o caminho de Schelling, criticando a ideia que o *ser é o pensar*. Para ele, se a verdade fosse mesmo que o ser é o pensar, tudo se resumiria no pensar divino, porque se o pensar absoluto é a ideia, e se esta é Deus, recuperar a existência seria necessário negar tal Deus, passando da teologia para antropologia, ou seja, para o ateísmo. Ele parte de um método sensível, recuperando uma dimensão perdida com o cartesianismo. “Negar o homem como exclusivamente razão é passar da possibilidade à existência; é redescobrir o homem sensível, corporal, carne, que Descartes havia negado” (DUSSEL 1985: 192). Dussel reconhece aqui a importância de Feuerbach como aquele que indica o caminho da alteridade, a partir do sensível como o verdadeiro lugar da existência, do real, do encontro do homem com outro homem (antropologia), entretanto, ele ainda estaria preso a uma ideia de totalidade humana. Karl Marx continua nessa ideia do primado do sensível, mas também do produzido para além da mera sensibilidade: “... o erro principal de todos os materialismo até agora (incluindo o feuerbachiano) consiste em ter captado o objeto, a realidade, o ser objeto da sensibilidade, sob a forma de um objeto ou de uma intuição, não porém como ação humana sensível, como *praxis*, como sujeito” (MARX *apud* DUSSEL 1985: 192-193).

Søren Kierkegaard vai por outra direção, criticando Hegel por fazer o homem particular se perder dentro da totalidade do ser e do pensar, da visão histórico mundial (questão estética). A totalidade concebida por ele diz respeito apenas à escolha interior do indivíduo, é uma totalidade subjetiva. Por fim, ele pensa na alteridade a nível teológico, porque para além da ética, encontra-se a fé existencial, que permite aceder à realidade como exterioridade. “O objeto da fé é a realidade daquele que ensina que ele existe realmente (...). O objeto da fé, é, então, a realidade de Deus do outro como uma possibilidade, mas como o absurdo, o incompreensível” (DUSSEL 1985: 194). Kierkegaard reintroduz a fé como um absurdo que supera o saber da totalidade, que seria a pretensão hegeliana na visão de Dussel.

Todas essas críticas a Hegel vão ter um caráter decisivo com Emmanuel Levinas, autor fundamental para Dussel radicalizar ainda mais a ideia de alteridade, o que para nós parece indicar uma ideia de que os homens não são constituídos pela mediação (no

sentido dialético), soando mesmo como um solipsismo, quando ele afirma que o “*Outro* está para além do pensar”:

Na seção de sua obra *Totalidade e infinito*, que denomina “Rosto e sensibilidade”, assume e supera Feuerbach: o “rostos” do outro (no face a face) é sensível, mas a visibilidade (mesmo que inteligível) não somente não esgota o outro, mas em verdade nem o indica naquilo que tem de próprio. Este “rostos”, contudo, é um rostos que interpela, que provoca à justiça (e nisto fica assumido Marx, como a antropologia cultural do trabalho justo). Esta é uma relação alterativa antropológica, que seguindo a trilha de Feuerbach, deveu primeiramente ser atea da totalidade ou de “o mesmo” como ontologia da visão, para expor-se ao outro, (passagem da teologia hegeliana para antropologia pós-moderna). Mas o outro, ante o qual nos situamos no face a face pelo *désir* (expressão afetiva que intelectualmente corresponde à *fé*), é primeiramente um homem que se revela, que diz sua palavra. A *revelação* do outro a partir de sua subjetividade não é a *manifestação* dos entes em meu mundo. Com isso Levinas efetuou a passagem antropológica indicada por Feuerbach e “saltou” por sobre Schelling, Kierkegaard e Jaspers. O outro, antropológico e teológico (teologia que está condicionada pelo ateísmo prévio da totalidade, posição fecunda de Feuerbach e Marx), fala partindo de si, e sua palavra é um *dizer-se*. O outro está além do pensar, da compreensão, da luz, do *lógos*; além do fundamento, da identidade: é um *an-archos* (DUSSEL 1985: 196).

Se foi Levinas quem pensou o absolutamente *Outro*, para Dussel isso ainda repousa numa perspectiva meramente abstrata, que ele acredita fazer-se empírica ao dizer que esse *Outro* não pensado é o indígena, o africano, o asiático e, mais precisamente, o povo oprimido e pobre da América Latina em relação à totalidade europeia. Aqui, ele sugere trocar o método dialético, pressuposto como um caminho que realiza sua totalidade em si mesmo, pelo *método analético*, que pensa no *Outro* livre além da totalidade.

O método dialético é expansão dominadora da totalidade *desde si*; a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para servi-lo criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira dialética” (há pois uma *falsa*) parte do

diálogo com o outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”. A verdadeira dialética tem um ponto de apoio analético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dia-lético” (DUSSEL 1985: 196-197).

O método analético não leva em conta apenas o rosto do *Outro*, mas se coloca a serviço dele, sempre tendo a perspectiva de uma história por detrás, uma época, e isso tem significação política, econômica e antropológica. Para Dussel, esse é o rosto do pobre indígena dominado, do mestiço oprimido, do povo latino americano que repousa a filosofia latino-americana, que tem todo potencial de ser uma nova forma real de fazer filosofia. “Este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade” (DUSSEL 1985: 197).

Numa linguagem claramente heideggeriana, Dussel elenca cinco passos do método analético: 1. parte-se da realidade ôntica e dirige-se dialética e ontologicamente para o fundamento; 2. demonstra os entes como possibilidades existenciais; 3. um desses entes é irreduzível a uma dedução ou demonstração, é o rosto do outro que permanece trans ontológico, metafísico e ético; 4. essa passagem (ontológica) ao outro é analética, que revela o outro a partir do outro mesmo, renunciando a totalidade; 5. “... o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica e se adiantam como ‘serviço’ na justiça” (DUSSEL 1985: 198).

Por isso, aplicar o método analético⁵ significa para Dussel aceitar o *Outro a priori*, de uma opção ética para além da teoria, de o indivíduo negar a totalidade e aceitar sua

5 Dussel procura fundamentar seu método investigando as origens da palavra analogia. No radical da palavra, encontra-se o *logos*, que significa para totalidade reunir, coletar, expressar, definir (no sentido grego que Heidegger soube descobrir), que no grego traduz do hebraico *dabar*, que significa inversamente, dizer, falar, dialogar, revelar, e também algo como ente; trata-se aqui apenas da *analogia verbi* (analogia da palavra) como revelação do homem, que é fonte da palavra, da liberdade, não apenas expressadora, mas reveladora. “*Analogia verbi* ou *analogia fidei*, não deve ser confundida com a analogia *nomini*, uma vez que esta última é a palavra-expressiva, enquanto a primeira é a palavra que revela ante a totalidade que escuta com con-fiança (com fé antropológica), na ob-ediência disciplinar” (DUSSEL 1986: 199-200). Analogia é ela mesma analógica, e analogia do ser e do ente (diferença ontológica) não é analogia do próprio ser (distinção metafísica), e esta última distinção que faz Dussel ir além de Heidegger: “O ‘próprio ser’ é análogo e, por isso, o é duplamente o ente, uma vez que a ‘coisa’ (*res* para nós não é *ens*) mesma é analógica. A diversidade do ser numa e noutra significação originariamente dis-tinta denominá-la ‘distinção metafísica’. Não que apenas o ser como fundamento se diga de maneiras analogicamente diferentes, mas, o próprio ser como fundamento da totalidade não é o único modo de predicar o ser. O ser como o mais-alto (*ânô*) ou por sobre (*aná-*) a totalidade, o outro livre como negatividade primeira, é ana-lógico em relação ao ser do *noeîn*, da razão hegeliana, ou da com-preensão heideggeriana. A totalidade não esgota os modos de dizer ou de exercer o ser. O ser como *fysis* ou subjetivamente, como totalidade, é um modo de dizer o ser; o ser idêntico e único funda a analogia do ente. Em troca, o ser como liberdade abismal do outro, como

finitude. Exige-se do filósofo, no lugar da postura teórica/professoral, uma postura ética, que significa ouvir o *Outro*, para que de fato se tenha a possibilidade da libertação, condição prévia para o saber servir (o outro); isso é se abrir para o pobre, para o oprimido, etc. Logo, seria uma compreensão ôntica inadequada o método dialético de querer interpretar *Outro*, incluindo-o na totalidade racional ontológica. Já pela via analética, o filósofo seria um servidor de um projeto ontológico novo, do *Outro* revelando sua palavra, e isso ainda estaria por ser feito. Para não ser violento com esse *Outro*, deve se partir das analogias do nosso mundo, mas resguardando a diferença que é respeitar a analogia da revelação, e num caso concreto é ouvir o indígena, a mulher, o operário, o oprimido, dando-lhes confiança e fé em suas verdades. Esse é compromisso da nova filosofia, libertada do quadro europeu, que se estende da Rússia aos EUA, uma etapa que Dussel acredita que nós, latino-americanos, assumamos o protagonismo, em que o filósofo para continuar querendo ser o mestre, tem de primeiro ouvir, que as diferenças sejam preservadas e não assimiladas na universalidade concreta ou universalidade abstrata, que vive agora a quarta fase, pós-moderna, livre e antropológica.

Apesar de discordamos desse método analético de Dussel, ao escrever nos anos de 1970, acompanhando as críticas do pós-estruturalismo e do pós-modernismo de seu tempo à modernidade (e Hegel obviamente), sem dúvida alguma, ele parece ainda mais atual para os dias atuais se pensarmos nas pautas dos movimentos sociais como a dos negros, das mulheres, da comunidade LGBTQI+, quando reivindicam suas identidades, o *lugar de fala*, o empoderamento, etc. Contudo, para aqueles que enxergam a história como um processo dialético, não apenas no sentido hegeliano, é difícil aceitar que a analética de Dussel realmente tenha plausibilidade. Dentro de sua lógica, esse *Outro* (seja coletivo ou individual) aparece como se tivesse uma essência intrínseca, inata, resistente às transformações que ocorrem na interação entre os seres humanos. Neste sentido, é preciso insistir que a visão dialética hegeliana não é um método de análise, senão a própria forma que a realidade se desdobra, ou seja, pela atividade constante de negação dos entes entre si. Em outros termos, significa dizer que os homens se formam

alteridade, é um modo de dizer o ser verdadeiramente ana-lógico e dis-tinto, separado, que funda a analogia da palavra (como primeiro modo que se nos dá da analogia da coisa real: a *analogia fidei* é propedêutica para a *analogia rei*, [...]). O ser único e idêntico em si mesmo da analogia do ente, graças à 'diferença ontológica', funda a expressão (*lógos apofantikós*) da totalidade. O ser analógico do outro como alteridade meta-física, graças à 'distinção', origina a revelação do outro como pro-criação na totalidade. O *lógos* como palavra ex-pressora é fundamentalmente (em relação ao horizonte do mundo) unívoco: diz o ser único. *Dabar* (em hebraico 'palavra') como voz reveladora do outro é originalmente aná-loga. A ana-logia, porém, quer indicar uma palavra que é uma revelação, um dizer cuja presença patenteia a ausência, que, no entanto, atrai e pro-voca, do 'significado': o outro mesmo livre e como projeto ontológico alterativo; agora ainda incom-preensível, trans-ontológico" (DUSSEL 1986: 202-204).

na interação uns com os outros e que não há nenhuma essência *a priori* que se possa atribuir a eles.⁶ No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, ao dizer sobre a desigualdade da consciência entre o *Eu* (sujeito) e a *substância* (que será suprassumida no último capítulo do livro, o *saber absoluto*), Hegel revela o negativo (ou dialética), como o motor da alma:

Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o vazio como motor. De fato, o que conceberam foi o motor como negativo, mas não ainda o negativo como o Si. Ora, esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito (HEGEL 2012: 46-47).

Todo o esforço da *Fenomenologia do Espírito*, no fim das contas, é demonstrar os vários momentos necessários de falha do espírito para reconciliar-se com a *substância* e isso ocorre no último capítulo, o *saber absoluto*, que é o reino tranquilo da liberdade, da quietude do ser, que também tem uma dimensão ética⁷, já que aí o indivíduo não precisa jogar mais o jogo dialético. Em outras palavras, o sujeito não precisa mais impor suas demandas sobre o mundo, mas simplesmente aceitar sua plena responsabilidade como indivíduo autônomo, onde a *substância* se faz também *sujeito*, ou seja, que o absoluto é internalizado pelo ente finito (ser humano). Isso responde, em certa medida, que a dialética não é a violência sobre o *Outro*, mas o meio pelo qual o sujeito passa necessariamente até o momento que não impõe mais seus projetos sobre a realidade.

Transitando agora desse alcance mais abstrato da dialética hegeliana para um caso concreto, vejamos o que parece solapar a tese de Dussel sobre a história latino-

6 Aqui nos lembramos de um importante hegeliano brasileiro, Henrique C. de Lima Vaz. Se nas ciências humanas o *Outro* é feito objeto, como tanto incomoda Dussel, na realidade concreta, afirma Lima Vaz, ele tem que ser reconhecido como sujeito, na relação do diálogo, e aqui podemos evocar a dialética como a própria forma da realidade se desdobrar. Por isso que para Lima Vaz, a natureza da história humana é a comunicação das consciências no tempo pela mediação da cultura, a forma mais radical de consciência histórica, no âmbito de uma mundividência comum, estabelecendo um sentido universal, que penetra em maior e menor medida todas as culturas. Não é a imposição a priori da razão, senão a convergências dos sentidos múltiplos das obras culturais do ser humano que se integram nessa totalidade, e só assim as consciências podem se comunicar. Do contrário, Vaz acredita que não haveria história, senão a forma puramente gregária do grupo animal e de seus mecanismos de comportamento distintivo. “... a possibilidade última da história está dada na comunicação das consciências, e esta, por sua vez, se torna possível em referência – implícita ou explícita – ao plano da consciência teórica, à aceitação comum de uma mundividência, de uma totalidade coerente de explicações e valores”. (VAZ 2012: 255).

7 Ver nossa tese de doutorado: *A atualidade da filosofia da história hegeliana nas obras de Fukuyama e Žižek*. Rio de Janeiro, 2022.

americana, que vem ironicamente de um processo de independência: a revolução escrava de São Domingos (Haiti), que provavelmente inspirou a *dialética do senhor do escravo* de Hegel ou, no mínimo, serviu-lhe como um complemento empírico de seus postulados sobre a *universalidade concreta*.⁸ Os créditos desta reflexão devem ser dados à Susan Buck-Morss, com seu importante artigo *Hegel e o Haiti*.⁹ Atenta às transformações intelectuais de Hegel, ela afirma que:

Antes de escrever *A fenomenologia do espírito*, Hegel havia abordado o tema do reconhecimento mútuo em termos de *Sittlichkeit* [eticidade]: criminosos contra a sociedade ou as relações recíprocas na comunidade religiosa ou afeição pessoal. Agora, porém, esse jovem professor, ainda no início de seus 30 anos, teve a audácia de rejeitar essas versões anteriores (mais aceitáveis para o discurso filosófico estabelecido) e inaugurar, como a metáfora central de seu trabalho, não a escravidão oposta a algum estado mítico de natureza (como todos aqueles entre Hobbes e Rousseau haviam feito antes dele), mas escravos contra senhores, trazendo para dentro de seu texto a realidade presente, histórica, que o cercava como uma tinta invisível (BUCK-MORSS 2000: 143-144).

Isso indica para Buck-Morss que a dialética do senhor e do escravo de Hegel teve influência de eventos históricos, especialmente a Revolução Haitiana. Para um importante hegeliano como Žižek, esse estudo de Buck-Morss é um complemento da teoria do reconhecimento em Hegel (apesar de sua leitura da *Fenomenologia do Espírito* não se restringir a tal problema).

Em *Hegel e o Haiti*, Buck-Morss faz uma observação pertinente: de que no século XVIII a escravidão era metáfora para todo o mau, e a liberdade, sua antítese, o valor supremo universal. O momento de maior expansão da escravidão foi também o de expansão do discurso iluminista, que lhe contradizia por definição, havendo assim uma clara assimetria entre as ideias e o mundo das relações sociais. Na verdade, a escravidão

8 De modo geral, o conceito de universalidade concreta hegeliana significa a interação da universalidade abstrata com cada situação histórica (singular) que ela se depara. É assim, por exemplo, que Žižek entende a atualização do conceito de comunismo: “A única maneira de compreender a verdadeira novidade do novo é analisar o mundo pela lente do que era ‘eterno’ no velho. Se o comunismo é mesmo uma ideia ‘eterna’, então serve de ‘universalidade concreta’ hegeliana: é eterna não no sentido de uma série de características universais e abstratas que podem ser aplicadas em toda parte, mas no sentido de que deve ser reinventada a cada nova situação histórica” (ŽIŽEK 2011: 19).

9 Quase uma década depois, ela publica uma extensão deste trabalho com o livro *Hegel, Haiti, and Universal History* (2009).

era aceita pelos próprios pensadores iluministas, defensores da liberdade, mas que não pareciam ter preocupações com os homens subjugados do outro lado do Atlântico.¹⁰

Essa contradição no discurso dos pensadores europeus já podia ser encontrada entre os chamados defensores do *direito natural* (ou *jusnaturalismo*). Em Thomas Hobbes (*Leviatã*), por exemplo, a escravidão será vista em termos seculares, consequência da guerra de todos contra todos, parte inalienável do poder (e ele mesmo estava envolvido com a escravidão na Virgínia, através de seu patrono Lord Cavendish). John Locke também não fica muito atrás, pois se condenava algum tipo de escravidão, não era a dos negros na América, amplamente justificável para ele do ponto de vista da propriedade privada, mas sim uma metáfora para tirania do governo inglês.

Mais ou menos meio século depois de Hobbes e Locke terem desenvolvido suas teorias sobre a sociabilidade e política humana, a escravidão se expandia cada vez mais com a fomentação da (proto) indústria de açúcar por toda América. Só em 1767, São Domingos havia produzido 63 mil toneladas de açúcar, exigindo cada vez mais escravos; segundo Buck-Morss, o número de escravos em São Domingos aumentou dez vezes no século XVIII, e boa parte da burguesia francesa dependia das atividades realizadas por esses cativos.

Se um iluminista como Jean Jacques Rousseau pensava em temas elevados como a liberdade ou a questão da propriedade privada, “pouco lhe importava o sangue vital da economia escravista”.¹¹ Ele podia se referir aos problemas em todas as partes, mas não da escravidão de negros na América, e mesmo na própria França havia que tinha seus escravos. Além disso, Buck-Morss acredita que poucos trabalhos tem a coragem de apontar para esses problemas em escritos iluministas, até pelo medo do anacronismo que podem lhe atribuir (embora ela admita que há exceções como o trabalho de filósofo catalão Louis Sala Molins sobre Rousseau).

Nos EUA, por exemplo, o discurso de Locke será mobilizado do mesmo modo que ele pensava, agora aplicado ao processo de independência. Paradoxalmente, a

10 Surpreende a autora que o paradoxo do discurso da liberdade e da prática da escravidão marcou também ascensão da história nacional de muitas potências. Trabalhos como o da historiadora cultural Simon Schama, *The embarrassment of riches* (1987) falam da história holandesa, de sua bravura pela liberdade, e do preconceito aos judeus, mas em nada sobre a escravidão, o tráfico, que foi fundamental para a riqueza acumulada pela Holanda. Buck-Morss até levanta a hipótese de perdôá-la, porém os escravos também não eram estranhos à vida interna holandesa do período estudado pela autora, e não faltam fontes, como uma pintura de Franz Hals de 1648.

11 “O homem nasce livre e por toda a parte vive acorrentado”, escreveu Rousseau nas primeiras linhas de seu *Contrato social*, publicado pela primeira vez em 1762. Nenhuma condição humana lhe parece mais ofensiva ao coração ou à alma do que a escravidão. E mesmo Rousseau, santo padroeiro da Revolução Francesa, ao implacavelmente condenar a instituição, reprime da consciência os milhões de escravos realmente existentes sob o jugo de senhores europeus” (BUCK-MORSS 2000: 136).

constituição que ficaria conhecida como a constituição da liberdade, permitiria também a prática da escravidão, embora houvesse todo tipo de luta contra isso: movimentos abolicionistas, escravos tentando sua alforria, etc. A luta dos EUA pela liberdade admirava franceses como Denis Diderot, enquanto nas próprias colônias francesas a questão da escravidão só poderia ser alterada por muita luta e não pelos discursos dos iluministas. Por isso, considera Buck-Morss, a liberdade universal se realizou pela luta dos escravos, e o centro foi São Domingos.

Em 1794, os negros armados de Saint Domingue forçaram a República Francesa a aceitar o *fait accompli* da abolição da escravatura na ilha (declarada pelos comissários coloniais franceses Sonthonax e Polverel, que agiam por conta própria) e a universalizar a abolição em todas as colônias francesas. De 1794 a 1800, como homens livres, esses antigos escravos envolveram-se numa luta contra forças invasoras britânicas, das quais muitos colonos proprietários de terras de Saint Domingue, brancos e mulatos, esperavam o restabelecimento da escravidão. O exército negro, sob o comando de Toussaint Louverture, derrotou militarmente os britânicos, numa luta que fortaleceu o movimento abolicionista na Grã Bretanha e preparou o terreno para a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807. Em 1801, Toussaint Louverture, o antigo escravo que se tornou governador de Saint Domingue, passou a suspeitar que o Diretório Francês poderia tentar rescindir a abolição. Mesmo assim, ainda leal à República, escreveu uma constituição para a colônia que se adiantou a qualquer outro documento dessa natureza no mundo — se não em suas bases democráticas, certamente com relação à inclusão racial pressuposta em sua definição de cidadania. Em 1802, Napoleão de fato buscou restabelecer a escravidão e o *Code Noir*, ordenando a prisão e a deportação de Toussaint à França, onde morreu aprisionado em 1803. Quando Napoleão enviou tropas francesas sob o comando de Leclerc para subjugar a colônia, lançando uma guerra brutal contra a população negra “que chegou ao ponto de uma guerra genocida”, os cidadãos negros de Saint Domingue mais uma vez pegaram em armas, demonstrando, nas palavras do próprio Leclerc, que “não basta deportar Toussaint, há 2.000 outros líderes que também teriam de ser deportados”. Em 1º de janeiro de 1804, o novo líder militar e escravo de nascimento Jean Jacques Dessalines deu o passo final ao declarar independência da França, combinando, assim, o fim da escravidão com o fim da condição colonial. Sob a bandeira Liberdade ou Morte (tais palavras foram inscritas na bandeira vermelha e azul, da

qual a faixa branca da tricolor francesa havia sido removida), derrotou as tropas francesas, eliminou a população branca e estabeleceu em 1805 uma nação independente e constitucional de cidadãos “negros”, um “império” à imagem daquele do próprio Napoleão, ao qual deram o antigo nome Arawak da ilha, Haiti. Esses eventos, culminando na completa liberdade dos escravos e da colônia, não tinham precedentes. “Jamais uma sociedade escravista havia sido capaz de derrubar sua classe dirigente” (BUCK-MORSS 2000: 138-139).

Apesar dos desdobramentos trágicos, sufocada posteriormente, a Revolução Haitiana deixou pelo menos uma mensagem, que o objetivo da liberdade humana parece provar que a Revolução Francesa não é só um fenômeno europeu, senão que teve efeitos na história marginal da Europa, provando ser uma busca universal, surpreendente até mesmo para os pensadores iluministas. Se a Revolução Francesa era contra a escravidão, em São Domingos, a liberdade estava em jogo mais do que em qualquer outro lugar, e poderia significar uma série de coisas: se livrar da França, acabar com a escravidão, ou poderiam os negros (livres e fazendeiros) de São Domingos ser franceses? “... somente a lógica da liberdade poderia oferecer à revolução a legitimidade nos termos universais nos quais os franceses se enxergavam a si mesmos” (BUCK-MORSS 2000: 140). A Revolução Haitiana era a prova de fogo do Iluminismo francês, não por acaso, o público leitor europeu se voltou para o que ocorria em São Domingos, através de periódicos como o *Minerva* (fundado e editado por Archenholz), cobrindo esse caso de outono de 1804 ao fim de 1805, falando dos acontecimentos e, também, dos dez anos que antecederam. Buck-Morss destaca a importância e prestígio desse periódico alemão por sua qualidade, por seus correspondentes, além da qualidade de seus leitores, como rei Frederico Guilherme III da Prússia, Schiller, Goethe e nada mais nada menos que Hegel.

Aqui, finalmente, nos deparamos com a pergunta chave de Buck-Morss: de onde vem a dialética do senhor e do escravo de Hegel? Muitos especialistas se debruçam sobre isso, e ela traz algumas respostas:

Os que se ocupam da história das ideias da filosofia alemã conhecem apenas um lugar onde procurar pela resposta: nos escritos de outros intelectuais. Talvez tenha sido Fichte, escreve George Armstrong Kelly, apesar de que “o problema do senhorio e da servidão é essencialmente platônico”. Judith Shklar toma o caminho convencional de vincular a discussão hegeliana a Aristóteles. Otto Pöggeler — e

difícilmente haverá nome mais sofisticado na literatura alemã sobre Hegel — diz que a metáfora sequer provem dos antigos, sendo na verdade um exemplo totalmente “abstrato”. Apenas um estudioso, Pierre Franklin Tavarès, chegou a realmente estabelecer a conexão entre Hegel e o Haiti, baseando seu argumento na evidência de que Hegel havia lido o abade francês abolicionista Grégoire. (Seu trabalho, escrito no início da década de 1990, foi, até onde sei, retumbantemente ignorado pela comunidade hegeliana.) Mas mesmo Tavarès trata do Hegel tardio, após a concepção da dialética do senhor e do escravo. Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa — revistas e jornais. Porém, esse mesmo Hegel, nesse mesmo período de Jena, durante o qual a dialética do senhor e do escravo foi concebida pela primeira vez, fez a seguinte anotação: (p. 142) “Ler o jornal no início da manhã é uma espécie de prece matinal realista. [No primeiro caso], nos afastamos do mundo e nos dirigimos a Deus, ou [no segundo caso] nos dirigimos ao mundo, àquilo de que ele é feito. Ambas nos oferecem a mesma segurança, uma vez que deixam cientes de onde nos encontramos” (BUCK-MORSS 2000: 143).

Diante disso, Buck-Morss vê apenas duas conclusões: ou Hegel era muito alienado do seu tempo ou elaborou seu esquema no contexto contemporâneo. A autora opta pela segunda opção, baseada também em outros autores¹², no amadurecimento do próprio Hegel com a rejeição do *Sistema da Eiticidade*, e no fato que os europeus estavam bem cientes do que se passava em São Domingos, porque desafiava o racismo da época, e mesmo seus inimigos reconheciam sua importância, já que ali estava o tema da liberdade universal. Ela encontra uma das evidências da influência de São Domingos num trecho da *F.E.*, que Hegel prevê a autolibertação do escravo somente através de uma prova de morte. “O indivíduo que não arriscou sua vida pode, sem dúvida, ser reconhecido como uma pessoa (a agenda dos abolicionistas!); mas ele não alcança a verdade desse reconhecimento como uma autoconsciência independente” (BUCK-MORSS 2000: 145).

Certa dos laços entre Hegel e o Haiti, Buck-Morss se pergunta: por que nesses últimos duzentos anos os hegelianos passaram longe do problema? Para ela, uma das principais razões é a apropriação marxista, lida desde o jovem Marx, como uma metáfora

12 Ver KELLY, George Armstrong. “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”. In: *Hegel’s dialectic of desire and recognition: text and commentary* (ed. John O’Neill). Albany: State University of New York, 1996, e TAVARÈS, Pierre Franklin. “Hegel et l’abbé Grégoire: question noire et révolution française”. *Révolutions aux Colonies*, pp. 155-173.

social (luta de classes), tendo poderosos nomes no século que continuaram nesta linha, como Georg Lukács, Herbert Marcuse e, especialmente, Alexandre Kojève. O problema desse tipo de leitura está no fato de que dentro do marxismo, não importa qual época, a escravidão é vista como instituição pré-moderna, banida e relegada ao passado; isso só poderia ser plausível se Hegel considerasse que a história se esgotava na Europa. Mais enfática, Buck-Morss afirma que o marxismo (branco) oficial é, em certa medida, racista em sua visão etapista e teleológica da história, e isso fica evidente quando não admitem, por exemplo, ver a escravidão na América como uma parte do moderno sistema capitalista (Eric Williams em *Capitalism and slavery*). Se há uma reprovação entre hegelianos dessa leitura de luta de classes como algo anacrônico, Buck-Morss também os censura de lerem a dialética do senhor e do escravo sem seu contexto social:

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*. A revolução real e bem sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade (BUCK-MORSS 2000: 147).

Ela aposta que exista também outros indícios de que Hegel estava atento à escravidão moderna e que um mundo realmente livre não poderia ter escravidão (*Filosofia do Direito*); em obras tardias como *A filosofia do espírito subjetivo* (1821), ele menciona a revolução Haitiana.¹³ Aqui Hegel¹⁴ teria sofrido influência da maçonaria, porque o próprio

¹³ “A *Filosofia do espírito subjetivo* de Hegel (parte 3 da *Encyclopedia* [1830]) é um documento crucial, especialmente as seções ‘Antropologia’ e ‘Fenomenologia’; contêm as consequências das conferências de Hegel sobre a filosofia da história, com seu preconceito contra a cultura africana e mais afirmações racistas sobre negros; contêm também uma descrição mais extensa sobre a dialética do senhor e do escravo do que aquela encontrada na *Fenomenologia do espírito* de 1807. Aqui, *Sklave* e *Knecht* ainda são utilizados de modo indiferente; aqui, a trajetória histórica é codificada, com a escravidão europeia se referido aos antigos; aqui, a luta até a morte ainda é necessária: “assim, é preciso *lutar* pela liberdade [...] colocar a própria vida, assim como a dos outros, em perigo”, enquanto os negros ‘são vendidos e se permitem vender sem qualquer reflexão sobre se isso é certo ou errado’. E ainda: ‘Não se pode dizer que sejam ineducáveis, pois não somente chegaram a aceitar ocasionalmente o cristianismo com a maior gratidão [...] como também chegaram a formar, no Haiti, um estado baseado em princípios cristãos’” (BUCK-MORSS 2000: 167-168).

¹⁴ Apesar de Buck-Morss ver com entusiasmo a relação de Hegel com o Haiti na *F.E.*, ela não deixa de ser crítica do filósofo alemão, que teria recuado de suas posições com a coruja de Minerva na *Filosofia da História*: “Notoriamente condenando a cultura africana à pré história e culpando os próprios africanos pela escravidão no Novo Mundo, Hegel repetia o argumento banal e apologético de que os escravos viviam em condições melhores nas colônias do que em suas pátrias africanas, onde a escravidão era ‘absoluta’, e corroborava o gradualismo: ‘A escravidão é a injustiça em si e por si só, pois a essência da humanidade é

editor do jornal, Georg Foster, era um membro dessa sociedade secreta, notada pelo hegeliano francês Jacques D'Hont que, entretanto, ignorou as relações entre a maçonaria e o levante de São Domingos. Há evidências ainda que filhos de fazendeiros mulatos de São Domingos que estudavam na Europa, também tinha acesso à maçonaria, onde a segregação como a racial poderia ser superada, ao menos temporariamente. É muito provável que tais encontros entre os jovens caribenhos com a maçonaria se deram de forma recíproca.¹⁵

Já na fase final do texto, Buck-Morss reflete sobre a importância de encerrar o silêncio sobre a relação entre Hegel e o Haiti, muito mais significativa para os propósitos da história universal humana do que a própria filosofia da história do alemão. É neste ponto que Žižek também identifica todo potencial da reflexão de Buck-Morss, não para confirmar que de fato a dialética do senhor e do escravo de Hegel foi desenvolvida em relações diretas com a experiência haitiana, mas, como a revolução em si traz lições sobre a ideia de universalidade e relações coloniais, e que no nosso entender, enfraquece a tese do *puro contingente*. Em *Primeiro como tragédia depois como farsa*, Žižek afirma que Buck-Morss, indo além de Kant e Hegel, demonstrou que, a revolta escrava bem-sucedida no Haiti foi o ponto silencioso da dialética do senhor e do escravo, como se um pertencesse ao outro, e talvez seja também a fórmula mais sucinta do comunismo. O perturbador aqui é que os filósofos iluministas lutavam contra a escravidão, exceto onde ela realmente existia, e quando os escravos do Haiti se apoderaram, ocorreu o impensável:

Os ex-escravos do Haiti entenderam os lemas revolucionários franceses de modo mais literal que os próprios franceses: ignoraram todas as restrições implícitas que abundavam na ideologia do Iluminismo (liberdade, mas só para os sujeitos racionais 'maduros', não para os bárbaros selvagens e imaturos, que antes tinham que de passar por um longo processo de educação para merecer liberdade e igualdade...). Isso levou a momentos "comunistas" sublimes, como quando os

Liberdade; mas, para tanto, o homem deve amadurecer. A abolição gradual da escravidão é, portanto, mais sábia e mais equitativa que sua súbita supressão" (BUCK-MORSS 2000: 149). Isso era apenas o conservadorismo de Hegel em Berlim ou uma reação aos eventos do momento? O Haiti estava novamente em pauta, incluindo o *Edinburgh Review*, o britânico *The morning chronicle* e o *Minerva*, apesar dos excertos do primeiro não tratarem do Haiti, seria evidente que ele estava exposto a essa nova fase da história do Haiti. Por isso, não é possível afirmar que sua visão sobre a escravidão nesse momento tem relação com Haiti (o grande experimento), mas Buck-Morss acredita que ele se tornou mais tolo justamente no momento que tinha mais material empírico para falar da África.

15 Um exemplo é a referência ao vodu, "... culto secreto dos escravos dominguenses que gerou o maciço levante de 1791 — como 'uma espécie de maçonaria religiosa e cerimonial'" (BUCK-MORSS 2000: 149).

soldados franceses (enviados por Napoleão para reprimir a rebelião e restaurar a escravatura) se aproximaram do exército negro de escravos (auto)libertos: ao ouvir um murmurinho de início indistinto no meio da multidão negra, os soldados supuseram que fosse algo do tipo de canto de guerra tribal; contudo, quando se aproximaram, perceberam que os haitianos cantavam a *Marselhesa* e, em voz alta, perguntavam aos soldados se eles não estavam lutando do lado errado (ŽIŽEK 2011: 98).

Seguindo Buck-Morss, para quem a noção de humanidade surge justamente em momentos de descontinuidades, Žižek acredita que ela nos ensina sobre a poesia pós-moderna da diversidade, muito fácil de ser assumida, mas que revela uma inumanidade da mesma forma que o suposto monismo universal. Na versão dessa pós-modernidade (e por que não de Dussel), uma análise dos negros do Haiti cantando a *Marselhesa* provavelmente privilegiaria a posição de que eles estariam numa situação subordinada em relação ao colonizador, o que para Žižek implicaria em erro duplo: primeiro, porque é muito fácil para a potência colonizadora cantar canções do colonizado como sinal de tolerância, respeito paternalista. E mais importante, ao cantar a *Marselhesa*, os haitianos deixam uma mensagem perturbadora ao colonizador, de que eles, mesmo na condição escravizada e subalterna, conseguem imitar a cultura do opressor, e até elevá-la. “Nesta batalha, somos mais franceses que vocês, franceses; representamos as consequências mais secretas de sua ideologia revolucionária, as próprias consequências que vocês mesmos não conseguiam assumir” (ŽIŽEK 2011: 99).

Žižek é perspicaz em perceber que quando o Ocidente é atacado, a reação não é, como se poderia supor de autodefesa, mas o autoexame, onde surge a admissão da culpa dos males do mundo: pobreza do Terceiro Mundo, a violência terrorista, etc. Há uma inversão da forma positiva do homem branco civilizador pela forma negativa do fardo do homem branco, em que Ocidente continua protagonista. Ou seja, eles passam de forma absoluta da posição de senhores benevolentes e superiores para serem a fonte privilegiada do mal, privando todos os outros da responsabilidade por seus próprios destinos “... (quando um país do Terceiro Mundo comete crimes terríveis, a responsabilidade nunca é inteiramente dele, é sempre um efeito colateral da colonização: estão apenas imitando o que os senhores coloniais costumavam fazer etc.)” (ŽIŽEK: 2011, 100).

De outro lado, para o Terceiro Mundo, mais que os próprios crimes cometidos pelo Ocidente, o que irrita mais é a posição autocrítica do Ocidente, convidando os outros a

participarem. Žižek nos convida a pensar que o legado do Ocidente não é, entretanto, apenas o imperialismo senão também o exame crítico da violência e da exploração, e a exportação de modelos sociais quando, por exemplo, países colonizados encenam uma volta às raízes, essa forma já é Ocidental pela via do Estado-nação. Portanto, “em sua própria derrota (a perda das colônias), o Ocidente vence, impondo ao outro sua forma social” (ŽIŽEK 2011: 101). É nessa linha de raciocínio que homens como Frantz Fanon podem ser um estorvo ao pós-colonialismo politicamente correto.¹⁶ Ensina-nos como no caso da imigração, a verdade do grande capital (neoliberal¹⁷) é multiculturalista, porque daí que vem a mão de obra terceirizada, enquanto o conservadorismo vem da reação da classe trabalhadora local, identificando o imigrante, por exemplo, como um fura greve, ou pior, aquele que chegou para roubar seu emprego.

Voltando ao caso do Haiti, o que parece marcante para Žižek é a excepcionalidade da revolução que, diferente de uma posição óbvia, inverte a lógica do colonizador/colonizado para o colonizado/colonizador:

A questão não é estudar a Revolução Haitiana como extensão do espírito revolucionário europeu, isto é, examinar a importância da Europa (da Revolução Francesa) para a Revolução Haitiana, mas antes afirmar *a importância da Revolução Haitiana para a Europa*. Não só não é possível entender o Haiti sem a Europa, como não se pode entender o alcance ou as limitações do processo de emancipação europeu sem o Haiti. O Haiti foi uma exceção desde o princípio,

16 Nas palavras do próprio Fanon: “Sou um homem, e o que tenho de recuperar é todo o passado do mundo. Não sou responsável somente pela revolta escrava de São Domingos. Sempre que um homem contribui para a vitória da dignidade de espírito, sempre que um homem disse não à tentativa de subjugar o próximo, senti solidariedade por esse ato. De modo algum minha vocação básica tem de vir do passado dos povos de cor. De modo algum tenho que me dedicar a reviver uma civilização negra injustamente ignorada. Não farei de mim o homem de um passado qualquer. [...] Minha pele negra não é repositório de valores específicos. [...] Será que não tenho nada melhor a fazer na Terra, além de vingar os negros do século XVIII? [...] Como homem de cor, não tenho o direito de esperar que haja no homem branco a consolidação da culpa pelo passado de minha raça. Como homem de cor, não tenho o direito de buscar modos de pisotear o orgulho de meu ex-senhor. Não tenho o direito nem o dever de exigir compensação por meus ancestrais subjugados. Não existe missão negra, não existe fardo branco [...] Não quero ser vítima da Astúcia de um mundo negro [...] Vou pedir aos brancos de hoje que respondam pelos negociantes de escravos do século XVII? Vou tentar por todos os meios disponíveis fazer brotar a culpa de sua alma? [...] Não sou escravo da escravidão que desumanizou meus ancestrais. [...] Seria de enorme interesse descobrir uma literatura ou uma arquitetura negra do século III antes de Cristo. Ficaríamos muito contentes de saber se existe correspondência entre algum filósofo negro e Platão. Mas não podemos absolutamente ver como isso mudaria a vida de meninos de oito anos que trabalham nos canaviais da Martinica ou de Guadalupe. [...] Encontro-me no mundo e reconheço que só tenho um único direito: o de exigir comportamento humano do outro”. (FANON *apud* ŽIŽEK 2011: 102).

17 Žižek já deixou claro em muitos momentos que, em sua perspectiva, não existe propriamente neoliberalismo, pelo fato do Estado se mostrar mais do que nunca, pós-queda do socialismo real, intervencionista, não para fins sociais, mas como grande parceiro do grande capital.

desde a luta revolucionária contra a escravidão que terminou com a independência em 1804... (ŽIŽEK 2011: 105).

Sabemos que depois da revolução, muito pelo que se lutou não pôde ser concretizado, e Žižek não vê isso como se fosse um fracasso, porque o Haiti provou estar à frente de seu tempo, servindo de modelo para a sociedade moderna assalariada, pois depois do fim da escravidão, o governo negro haitiano impôs o militarismo agrário para manter intacta a exportação da cana-de-açúcar, e os ex-escravos se viram obrigados a continuarem a trabalhar nas antigas fazendas sob ordens dos mesmos proprietários, mas agora, pelo menos em teoria, como trabalhadores livres. “A tensão que caracteriza a sociedade burguesa (o entusiasmo democrático e a liberdade pessoal coexistindo com a disciplina escravagista do trabalho), essa escravidão *na* igualdade surgiu no Haiti em sua forma mais radical” (ŽIŽEK 2011: 107).

Parece claro agora como a Revolução de São Domingos é importante à história universal, uma verdadeira quebra de paradigma, independentemente se ela inspirou ou não a dialética do senhor e do escravo de Hegel. A própria Buck-Morss admite a dificuldade de estabelecer uma relação segura entre Hegel e o Haiti, pelo fato deste ter se mudado repetidas vezes de cidade (de Württemberg para Tübingen, Berna, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nürnberg e Heidelberg), antes de se fixar definitivamente em Berlim e, mais importante: “... ele mesmo tomou o cuidado de destruir muitos documentos antes de morrer, incluindo escritos pessoais. Seu filho (legítimo) Karl responsabilizou se por arquivar seus documentos após sua morte e pode ter ocultado algumas fontes” (BUCK-MORSS 2000: 163).

De qualquer modo, podemos ler a Revolução Haitiana em si mesma como um exemplo da universalidade hegeliana, ou seja, de que os grupos humanos são capazes de superarem seus particularismos culturais em defesa de pautas universais. Na verdade, quando falamos de *universalidade concreta*, o que se coloca é uma relação viva entre particularidade e universalidade, ou, em última análise, a forma mesma como o processo histórico se desenvolve.

Conclusão

Portanto, a experiência revolucionária haitiana é um exemplo suficientemente claro de como a luta por um a pauta universal pode ocorrer em qualquer circunstância particular, de como essa luta pelo universal busca a construção de um mundo mais justo, fraterno e ético. É neste aspecto também que não só Hegel, mas o projeto da

modernidade, de forma geral, pode e deve ser defendido. Se podemos localizar esse projeto nascendo na Europa séculos atrás (e como isso justificou séculos de colonialismo e imperialismo), lutar pelo legado da modernidade e de sua universalidade hoje significa ir muito além de alguma coisa historicamente localizada, de algo eurocêntrico. Ao contrário, significa, por exemplo, a defesa dos direitos humanos, a cooperação global em pautas como a do meio ambiente, o respeito à pluralidade cultural, etc.

Talvez para alguns pensadores latino-americanos mais céticos, isso soe ser um idealismo ingênuo, que assimila de forma acrítica e colonizada a tradição europeia. Obviamente, a história latino-americana tem suas especificidades que não podem ser ignoradas como o passado colonial, o problema do subdesenvolvimento, que por muito tempo foi identificado como atraso, da escravidão indígena e africana, que ainda surte grandes efeitos em termos de desigualdade social e econômica, etc. Isso explica, em certa medida, o motivo pelo qual, entre nós, exista uma série de teorias que buscam se afastar da tradição europeia como é o caso de Dussel (mesmo ele tendo sido um grande leitor dessa tradição), mas precisamos admitir também que boa parte dos debates que foram travados por aqui, pelo menos desde a segunda metade do século XIX, dizem respeito a forma pelo qual poderíamos nos modernizar e isso sempre teve relações com a Europa. Sim, a América é indígena, africana e, queiramos ou não, europeia. Talvez isso marque nossa maior especificidade e potencialidade de concretizar uma modernidade verdadeiramente plural, como o próprio Dussel almejava através do seu projeto de transmodernidade (em alternativa ao conceito de pós-modernidade). Reconhecer isso não nos obriga a ter que rejeitar pensadores europeus como Hegel, ou de qualquer outro lugar, mas pensá-los sempre de forma crítica.

Referências bibliográficas

BUCK-MORSS, Susan. (2011) Hegel e Haiti. *Novos Estudos*, 90. Julho, p. 131-171.

DUSSEL, Enrique. (1986) *Método para uma filosofia da libertação* – superação analética da dialética hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. Edições Loyola - São Paulo.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1995) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, v. 1-3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2012) *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 7º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HERCEG, JOSÉ SANTOS. (2010) Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía. *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.o 15: 43-61.

MARQUARD, Odo. (1996) “En defensa de lo accidental”. *Fractal* n° 2, julio-septiembre, año 1, volumen I, pp. 11-26.

VAZ, Henrique C. de Lima. (2012) *Ontologia e história: escritos de filosofia VI* – 2 ed. - São Paulo: Edições Loyola.

ŽIZEK, Slavoj. (2013) *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução Rogério Bettoni, Editora Boitempo;

ŽIZEK, Slavoj. (2011) *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução Maria Beatriz de Medina. - São Paulo: Boitempo.