

O DUPLO LEGADO KANTIANO: COSMOPOLITISMO E RACISMO

THE DOUBLE KANTIAN LEGACY: COSMOPOLITANISM AND RACISM

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS¹
Universidade Federal de Minas Gerais
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Kant é o rosto da Ilustração. Na memória de uma filosofia e historiografia tradicional, seu nome é facilmente vinculado a palavras como: luz, razão, progresso e até cosmopolitismo. Contudo, perde-se de vista o fulcral papel que este filósofo desempenhou na postulação de uma hierarquia racial e seus inflamados discursos em favor do colonialismo e da escravidão. Como face da Ilustração, Kant também serve de um lembrete de que precisamos pensar o moderno e o colonial de forma

Abstract: Kant is the undoubtedly face of the Enlightenment. In the memory of a traditional philosophy and historiography, his name is easily linked to words such as: light, reason, progress and even cosmopolitanism. However, the central role that this philosopher played in the postulation of a racial hierarchy and his passionate speeches in favor of colonialism and slavery has been often forgotten. As the face of the Enlightenment, Kant also serves as a reminder that we need to think the modern and the colonial

¹ Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel, Licenciado e Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. Contato: dantechagas@ufmg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6804-3443>.

dialética. O objetivo deste trabalho, portanto, é realizar um esforço hermenêutico através da História Intelectual, para compreender o clássico pilar das luzes como parte e expressão de seu tempo, de modo a identificar em sua filosofia da história um duplo legado que perpassa o seu próprio tempo: o ideal cosmopolita de uma paz perpétua e as chagas do racismo.

dialectically. The objective of this work, therefore, is to make a hermeneutic effort through Intellectual History to understand the classic western pillar of enlightenment as part and expression of its time, in order to identify in its philosophy of history a double legacy that permeates its own time: the cosmopolitan ideal of perpetual peace and the wounds of racism.

Palavras-chave: Kant;
Cosmopolitismo, Racismo.

Keywords: Kant;
Cosmopolitanism, Racism.

Introdução

O século das luzes idealizou a Liberdade como um conceito supremo, universal — uma antítese a toda perversidade existente. Nossa realidade, todavia, é sempre marcada pela contradição e esses conceitos não eram aplicados nem considerados para indivíduos de origem não-europeia. Ideais de liberdade, igualdade e progresso estavam sendo proferidos simultaneamente à conquista de outros territórios e à submissão e escravização de outros povos, impondo nestes uma marca de inferioridade (Buck-Morss, 2011).

O nome de Immanuel Kant é sempre lembrado por suas contribuições às noções de liberdade e dignidade humana. Mas tão lapidar quanto a sua influência em nossa Filosofia do Direito e compreensão do indivíduo, é o caminho que ele pavimentara com maestria para o racismo. À luz de seu tempo, Kant em um primeiro momento, foi um dos agentes que elaborou a tradição responsável pela construção de um não-lugar geo-histórico de África e de uma inferioridade do sujeito africano. O filósofo das luzes foi também um ideólogo da raça.

Em outro, mais próximo ao fim de sua vida, o caráter iluminista homogeneizador e universal ganha uma forma um

tanto mais coerente em nome da sua “paz perpétua”. Se antes seu ideal cosmopolita estaria atrelado a uma ordem colonial, depois o mesmo ideal pressupõe uma autodeterminação dos povos. Abraça-se uma universalidade abstrata cujas leis todos os povos deveriam seguir em direção ao que poderia ser melhor para o mundo e para a humanidade. Este parece ser o esforço das organizações que se pretendem internacionais hoje, como a ONU, o FMI e o Banco Mundial, por exemplo, que surgem ao fim da Segunda Guerra.

Se é possível a existência de autodeterminação e pluralidade diante de um projeto de paz universal operado por essas instituições, a história não nos permitiu ver e parece, na verdade, demonstrar seu fracasso. O que nosso tempo demonstra é um imperialismo cultural operado pelo pensamento único neoliberal — que se apresenta como absoluto e incorrigível — a partir do Império dos Estados Unidos da América (Unger, 2005; Horta, 2017; Almeida, 2018; Chagas, 2024.)

O presente é sempre fruto das ideologias, contradições e disputas pretéritas. Nosso olhar para Kant serve, por conseguinte, para compreender tanto uma pré-história do racismo científico em sua intrínseca relação com a face colonial da moeda moderna, quanto um ideal pressuposto a se buscar em nome de uma paz perpétua. Nesse sentido, o presente texto propõe, nos marcos da história intelectual², escrutinar esses dois legados do kantismo em uma análise que dê conta de situar o filósofo e sua filosofia da história no cataclísmico tempo da modernidade.

Para tanto, precisamos, inicialmente, estabelecer os marcos fundantes do racismo e a atividade intelectual comum ao período colonial/moderno que permitiu a Kant erigir sua própria concepção de raça.

² Nosso objetivo é olhar para a obra kantiana à luz de sua vida e do contexto no qual sua filosofia estava inserida. Como salienta Wasserman, o estudo dos intelectuais “extrapola as análises baseadas exclusivamente na relação entre os sujeitos e as estruturas econômico-sociais, bem como supera aquelas abordagens que procuram estabelecer uma autonomização irrestrita desses agentes” (2000, p. 70).

A sequeia moderna/colonial: o racismo

No século XIX, o Imperialismo surge como uma demanda da sociedade burguesa e emprega um capitalismo etnocidário (Césaire, 1978), que traz consigo uma latente dimensão colonial. Mas em um mundo posterior à Revolução Francesa e às Revoluções Liberais, quando ideais de liberdade e autodeterminação já preenchiam o imaginário social, uma expansão colonial capitalista industrial precisaria de uma justificativa (Arendt, 2013).

O racismo científico nasce como arcabouço ideológico para legitimar as ações imperialistas no período, tendo como principais expoentes dessa ideia autores como Arthur de Gobineau, Robert Knox, Josiah Nott, Richard Wagner, Ludwig Scheman, entre tantos outros (Bethencourt, 2018, p. 369-395). Se como conceito o racismo surge à luz do Imperialismo, ele tem, contudo, uma pré-história que remonta aos séculos XV e XVI, quando a raça surge como um fenômeno que vai constituir todo o período moderno, de modo que Kant possui um papel definidor nessa virada para o racismo científico, com passagens que poderiam causar inveja, ou inspiração, para Gobineau ou qualquer outro determinista do Dezenove.

Ao longo do século XX, uma vasta produção de intelectuais anticoloniais dedicou-se a salientar a íntima e dialética relação entre a modernidade e colonialismo de modo a compreender o racismo como parte desse projeto colonial-moderno. O filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (2014) concebe o colonialismo como um período trágico que se inicia no século XV e se estende até a primeira metade do século XX. Período marcado, dentre outras coisas, pelas “resistentes e duradouras ideologias e práticas de predomínio cultural europeu (etnocentrismo) e de supremacia ‘racial’ (racismo)” (2014, p. 1).

Esse longo período colonial/moderno constitui o que Eze chama de Era da Europa, tendo seus albores no ano de 1492 (ou 1415 quando se conquistou Ceuta). O que define esse tempo são seus avanços nas esferas políticas, econômicas, sociais e culturais

possíveis, mas também uma produção intelectual e filosófica que justificava o colonialismo e a escravidão.³

Há uma relação circunstancial entre as demandas europeias para com África e as imagens que passam a ser construídas na modernidade. Quando a colonização na América se adensou, houve um aumento da necessidade por mão de obra escrava, que deu início a um processo de inferiorização do continente africano e do que veio a ser a “raça negra”. A ideia de sub-humanidade africana nasceu desse imbróglio para legitimar a exploração e açoitamento de seus povos. O etnocentrismo e o racismo não são meros acidentes do acaso na filosofia moderna, mas, sim, um preço caro pago em função do colonialismo.

Aníbal Quijano (2009) argumenta que a partir do século XVII começa uma produção específica de conhecimento que se adequa às necessidades cognitivas de um dito *capitalismo emergente*: a medição, a quantificação, a objetificação e a naturalização das experiências, identidades e da organização geocultural do poder capitalista global. Esse eurocentrismo, que traz consigo um entendimento de que essa produção de conhecimento é a única racionalidade válida, símbolo da modernidade, ganha um novo capítulo, durante o século XVIII, com o Iluminismo. Criou-se a ideia de que a Europa, de alguma forma teria desenvolvido a modernidade e a racionalidade antes mesmo do capitalismo colonial e que, por isso, estariam em um ponto mais avançado de uma imaginária marcha linear rumo ao progresso. Daí que os povos estivessem classificados entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.

³ Desde o atlas, *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), de Abraão Ortélio, passando por José de Acosta (1540-1600); Francis Bacon (1561 - 1621); Theodor de Bry (1528 - 1598), entre muitos outros, produziram-se obras que tanto reforçavam uma ideia de superioridade europeia, quanto uma noção de que os territórios dos povos não-brancos eram na verdade uma natureza à serviço do homem a ser conquistada. Por outro lado, também tivemos vozes dissonantes a essas ideias como Bartolomé de Las Casas (1484 -1560); A Escola de Salamanca; Michel de Montaigne (1533 - 1592) que repudiavam uma ideia de inferioridade e defendiam a autodeterminação dos povos vítimas da atividade colonial. (Mignolo, 2017; Bethencourt, 2018).

Com a modernidade/colonialidade houve a produção de um novo padrão de poder, um novo sistema de dominação e de exploração social, que trouxe consigo seu elemento fundador: a raça (Quijano, 2005). Esta seria uma categoria social constitutiva da modernidade que se apresenta como arcabouço ideológico que legitima a dominação — um produto mental e social específico do conflito e destruição de mundos não-europeus.

Esse des/encontro da Europa com a África e a América significou a dizimação e escravidão de indígenas e o tráfico e escravização de pessoas africanas para a América, reduzindo diversas etnias às identidades raciais: índio e negro. Naturaliza-se, assim, “a ideia de que os dominados são o que são não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material, e por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural.” (Quijano, 2005, p. 17) Dessa maneira, essa ideia de raça e a primeira classificação social global surge, então, com a Conquista. Inicialmente, para dar sentido às relações de poder entre “índios” e ibéricos, ainda sob a perspectiva político-militar e religiosa da Reconquista que concebera que os caracteres culturais e religiosos seriam transmitidos através do sangue. É no século XVIII que cor e raça se imbricam em uma categoria racial (Quijano, 2005, p. 18-19).

No século XVIII o centro de conhecimento desloca-se da física para a biologia (Santos, 2002). Buscava-se desvendar os mistérios do mundo e descrever as singularidades e os indivíduos. Dentre esses mistérios, estava a natureza humana. O homem não se separaria da natureza e precisaria ser observado e descrito como todos os seres presentes nela. A humanidade não apenas faria mudanças na natureza através da razão, mas seria modificada e determinada por ela. Biologia, indivíduo, sociedade e cultura tornam uma só coisa.

Apesar das diferenças que pensadores monogenistas e poligenistas possuíam em relação à origem dos distintos tipos de homem, percebe-se que esses intelectuais relacionavam as diferenças anatômicas e culturais ao clima⁴. Assim, as diferenças

⁴ Sempre lembrado quando se menciona o poder tripartite, poucos autores discutiram tanto a associação entre o clima e o comportamento dos indivíduos quanto Montesquieu (1996), que atava um laço entre a natureza humana e as

raciais corresponderiam às diferenças geoclimáticas e aos costumes e, por conseguinte, inferiam em diferentes tipos de sociedades. A isso, soma-se o ideal de perfectibilidade que, presente no ideário iluminista, estabelecia que determinadas gentes estariam mais ou menos guiadas pela razão e avançadas rumo ao progresso.

Como aponta Érico Andrade (2017), a filosofia moderna teria colocado no mesmo patamar de certezas as verdades científicas das ciências naturais e o conhecimento de diferentes povos, traçando um horizonte branco e europeu a ser alcançado para se chegar à maioria da razão. Desse modo, o Iluminismo tornou-se um tribunal autoproclamado que definiria quais sociedades e culturas seriam ou não emancipadas, tendo como único ponto de vista da autodeterminação a realidade social, política e cultural europeia. Nessa lógica, o único caminho possível para se chegar à dita “maioria da razão” seriam as luzes iluministas cujas sombras deram lugar a sequela pior do etnocentrismo: o racismo.

Nesse contexto, um grave problema do discurso iluminista é que ele reifica a razão e confere-lhe um estatuto próprio capaz de converter padrões culturais contingentes – os padrões europeus – em padrões universais para os quais não há escolha por parte das outras culturas senão a sua aceitação, sob pena de não estarem na direção do horizonte da racionalidade. Nesses termos, o etnocentrismo dá lugar ao racismo (Andrade, 2017, p. 305).

Sobretudo, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2014) argumenta que a modernização é fundamentalmente a expansão dos impérios coloniais europeus, de forma que a história da modernidade é a história da colonização. Ou seja, modernidade e colonialidade são fatores estreitamente interligados e a modernidade periférica o anverso do Iluminismo. Assim, para uma análise aprofundada do período moderno seria necessário ter em mente que “permanecerá inacabada a crítica da modernidade,

características sociais a uma condição geoclimática. Montesquieu tem um papel definidor para a história alemã e sua tendência a estabelecer determinismos (Reil, 1975).

enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgir do princípio da raça e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação” (2014, p. 104).

A filosofia kantiana precisa ser lida à luz dessa contradição. Em Kant temos a História concebida “como a progressiva realização do fim dado antecipadamente na ideia pela razão ou, em outras palavras, como a progressiva conquista da liberdade” (Herrero, 1991, p. 7). Mas essa tentativa de se construir uma história progressiva da liberdade esbarra nos limites empíricos das fontes de seu tempo cujas informações sobre África limitavam-se aos relatos dos viajantes.

Sob os auspícios de coroas europeias, companhias de comércio, sociedades geográficas e etnográficas, os viajantes não tinham a menor pretensão de neutralidade e deram vazão “à fantasia, ao inverossímil, ao preconceito e, em certos casos, mentiram, alguns mais que os outros” e produziram relatos sobre África viciados em prestígio e audiência, ajustando sua narrativa “às expectativas de seus protetores e/ou leitores” (Corea, 2008, 13). Havia uma circulação dessas informações e os relatos eram recebidos como verdades em si mesmas, por serem considerados de testemunhas oculares, quando na verdade a atividade europeia na África pré-colonial raramente passava das praias (Correa, 2008, p. 14).

As publicações dos relatos fizeram sucesso e atraíram a atenção de todos, alfabetizados ou não, dando azo a uma tradição entre os séculos XVIII e XIX que pensou uma África sem história ou em um estado inercial. Caso de Voltaire, Hume, Kant, Schiller, Hegel, que estavam situados em um contexto o qual não se empregava um olhar cauteloso nem crítico a essas fontes.

Nesse imbróglio que amarra fontes precárias e inclinações políticas, a história enquanto progresso é construída criando hierarquias, e povos e culturas foram biologicamente fixados em narrativas que os colocavam abaixo de uma suposta linha evolutiva antropológica e racial. Constroem-se sistemas de classificação cuja pretensão seria descrever os diferentes grupos humanos — baseados em estereótipos — e criar hierarquias supostamente naturais.

Para isso, os intelectuais buscaram descrever os fenótipos, estabelecer graus de inteligência, hábitos e comportamentos para explicar as diferenças e “recolheram-se e mediram-se crânios; compararam-se esqueletos; e estabeleceu-se uma distância dos símios” (Bethencourt, 2018, p. 343). Essas falsas medidas deram azo a um status pseudo-científico da raça, pois “as características fenotípicas desafiavam a influência das circunstâncias externas, ao passo que as capacidades morais e intelectuais estavam inextricavelmente ligadas à aparência física” (ibidem).

O intelectual congolês Valentin-Yves Mudimbe (2013) chama a atenção para o fato de que nesse período, anterior ao Imperialismo, coexistiam dois mitos contraditórios que giravam em torno de duas imagens do continente africano: uma África hobbesiana, que seria marcada pelo primitivismo e selvageria, e uma África de um tempo de ouro rousseaueneana que gozaria de plenos direitos e ideais liberais, vivendo em plena harmonia. Kant reproduz confortavelmente uma visão hobbesiana de África, como veremos. Ademais, insere-se numa tradição que se inicia com Christoph Meiners (1747 - 1810) que deliberadamente retira a África e Ásia da História da Filosofia. De acordo com Peter K. J. Park (2013), a filosofia da história kantiana deu-se de modo racial e antropológico, importando e reproduzindo as ideias de Meiners em relação a esses continentes, sem muitas mudanças.

O pilar das luzes da modernidade

Immanuel Kant foi um filósofo da antiga Prússia que nasceu em 1724 e morreu em 1804 na mesma cidade, Königsberg. Nos seus quase 80 anos de vida, o pensador se consolidou na história da filosofia e foi evidentemente o apogeu do Iluminismo e um marco para o pensamento ocidental. Nele temos “os segredos da época moderna, suas virtudes e suas limitações” (Ortega y Gasset, 1973, p. 3). Isso porque Kant amarrou racionalismo e empirismo em um projeto que não era nem racionalista nem empirista propriamente, mas herdeiro destes: uma filosofia crítica que rastreia os limites da razão por meio dos sentidos, e os limites dos sentidos por meio da razão — discutindo as condições de possibilidade do conhecimento humano.

Kant insere-se num contexto intelectual, social e político de profundas transformações e contradições. Karine Salgado, jusfilósofa mineira, ressalta que, de um lado, temos uma Alemanha cujo horizonte parecia cristalizado, sem possibilidade de avanços, com uma burguesia inexpressiva e ofuscada diante de Frederico II. Por outro lado, há às vistas de Kant a Revolução Francesa que inaugurou um mundo até então que não parecia possível. Esta foi recepcionada pelo filósofo da Prússia de forma dual. Do mesmo modo que lhe desperta “profunda admiração em virtude de seus ideais éticos, arranca-lhe também duras críticas, já que a reforma, e não a revolução, é para ele o meio adequado de transformação e evolução dos Estados” (Salgado, 2008, p. 20).

Em termos intelectuais e filosóficos é preciso destacar os novos contornos que a História ganhou nesse período. Se na Antiguidade havia somente um esboço de um corpus filosófico dedicado à história, na Idade Média há uma “teo-filosofia da história cristã” que privilegiava o horizonte de expectativa, o futuro, como o tempo da experiência humana. Essa postura “determina tanto o caminho que as filosofias da história tomaram, quanto as tentativas de superação” (Ambrósio, 2015, p. 17-22). Por fim, no período moderno, em meio aos cataclismas e acelerações, o filósofo buscou dar ordem (ou talvez enxergar um sentido) no tempo e na história.

O Século das Luzes estava imerso em ideias como o dever da matéria, evolução das espécies, liberdade e progresso dos seres humanos. É nesse contexto que a filosofia da história ganha forma no século XVIII, com pensadores como Voltaire, Kant e Condorcet que acreditam “num movimento ascendente da humanidade em direção a um Estado ideal” e buscam dar sentido à história à luz das efervescências sociais e cisões modernas que chegam a um novo patamar no tempo das revoluções (Bourdé e Martin, 1983, p. 44).

Guy Bordé e Hervé Marti (1983) entendem que desde Platão existe a projeção de um sentido da história entendendo que “a) há ordem no universo; b) tudo é ordenado tendo em vista o melhor resultado; c) uma inteligência ordenadora aplica ao mundo esta concepção; d) o melhor situa-se ao nível intelectual e

não material; e) existe um Verdadeiro, um Bem, um Belo em si” (1983, p. 44).

Bossuet e Rousseau teriam feito contribuições importantes a essa forma de pensar que seria reconciliada em Kant. O primeiro imbrica teleologia e teologia ao dizer “que Deus fez o encadeamento do universo e quis que o curso das coisas humanas tivesse a sua continuação e as suas proporções; que a divina Providência preside ao destino dos Impérios, ao seu desenvolvimento e à sua queda” (ibidem, p. 45). Rousseau, todavia, teria uma postura pessimista, a dizer, a passagem da humanidade do estado natural para o estado civil colocaria a história como uma “abstração (o negativo da natureza) que é colocada ao serviço de uma demonstração moral” (ibidem).

Nesse sentido, Brauer nos lembra que a filosofia da história de Kant está “vinculada à razão prática e, por essa razão, funda-se nos conceitos éticos do filósofo, principalmente na liberdade.” (Bauer apud Ambrósio, 2015, p. 243). Nas palavras de Herrero, a filosofia prática de Kant seria uma filosofia da liberdade, “isto é, seu tema está nos princípios de ação que se seguem ao conceito de liberdade” (Herrero, 1991, p. 10).

A liberdade é o ponto central do pensamento de Kant. No âmbito da moral, a liberdade se apresenta como autonomia e autodeterminação, na capacidade humana de ser legisladora de si mesma. É justamente nessa tarefa racional sobre si, a razão prática, que se desvela o valor inestimável do homem, a sua dignidade, de modo que a dignidade humana seria também tema central explorado na esfera da moral, do direito, do Estado: uma condição fundamental para a efetivação da paz. Haveria, dessa forma, uma íntima articulação entre liberdade, dignidade, história e paz, que é consequência da tomada de consciência que respeita o indivíduo como ser portador de dignidade (Salgado, 2008, p. 19).

Contudo, o conceito de liberdade não começa na Razão Prática, mas na Razão Teórica: “é sobretudo digno de menção o fato de que o conceito prático de liberdade se fundamenta na ideia

transcendental de liberdade”⁵. Há, em Kant, uma unidade sistemática entre os dois conceitos de liberdade que ele deixa explícita em sua *Crítica da Razão Pura* (Herrero, 1991, p. 11).

A razão teórica diz respeito à maneira como a razão pensa o compreender, as estratégias que a razão cria para dar sentido ao real, para criar normas ou leis que organizam a experiência fenomênica. Kant se dedica a ela em sua *Crítica da Razão Pura* (2001) e estabelece a distinção entre a coisa em si e o fenômeno, bem como a limitação do conhecimento aos fenômenos. Aqui a razão é regulativa e estabelece as regras que orientam o nosso entendimento e a nossa sensibilidade, condicionando a maneira como recebemos as impressões sensíveis.

No entanto, por mais que a razão se esforce, ela não produz conhecimento sem compreender um objeto cuja experiência se dá pela sensibilidade. A razão depende da experiência para construir conceitos. Sobre a coisa em si (*noumenon*) não se dá para falar, somente sobre o seu fenômeno (Salgado, 2008). É o caso do conceito de Liberdade que, por ser um conceito puro da razão, é transcendente para a razão teórica, de uma forma que, inicialmente, não poderia ser conhecida empiricamente.

A Razão, contudo, não se limita a um conhecimento condicionado e parte rumo ao incondicionado, para além da experiência, em direção a um conhecimento fruto da própria razão. Mas aqui no âmbito do conhecer, ela não consegue ser constitutiva, somente regulativa; por mais que se chegue à ideia, ainda não se tem o suficiente para se fazer ciência.

Somente na razão prática, que diz respeito ao agir, é que a razão pode ser constitutiva, de modo que “se tornou possível mais uma diferenciação entre o conhecer limitado ao mundo dos fenômenos, e o pensar, que está para além deste mundo” (Salgado, 2008, p. 23-24), o transcendental. É a Razão Prática que traz à realidade um objeto supra-sensível, a liberdade. Esta é algo que se sabe *a priori* e é condição para a lei moral. Logo, se na teoria temos a Razão num esforço de pensar nas leis por meio das

⁵ Válido destacar que se trata de uma única e mesma razão, mas com usos e interesses distintos.

quais ela observa, trabalhando com objetos irracionais, na prática, entramos no campo da moralidade, um âmbito onde ela dá leis para um objeto que é pura razão, ela própria, o sujeito racional.

Por conta disso, a filosofia kantiana se vê imersa em dualismos, mas não desiste de tentar ser sistêmica e totalizante. Para Herrero, por mais que Kant tenha destruído a possibilidade de se chegar ao absoluto, ele jamais “renunciou à exigência filosófica de chegar a ele” e teria aberto a possibilidade de se chegar ao absoluto por meio da história. “Até ele, a colocação da pergunta pelo absoluto tinha lugar na razão *teórica*” (Herrero, 1991, p. 9), mas como o homem realiza sua existência por meio da ação, o âmbito da razão prática nos dá a possibilidade de se realizar o absoluto de forma prática. A História seria obra da liberdade do homem e em Kant ela é essencialmente política, mostrando “apenas um aspecto da totalidade a realizar” (ibidem).

Mas a história também é vista dentro do campo da moral e nos leva a outro campo de realização do absoluto que é a religião. Assim, “ambos os aspectos, história e religião, são objetos da liberdade humana” e estão no campo prático da razão (ibidem). Daí temos que:

De um lado, a história futura deve ser baseada nos conteúdos morais da razão prática, de outro, a construção dessa história não é feita levando em conta a ação individual, mas “a faculdade de pensar o particular enquanto contido no universal”, ou seja, por meio de uma ação que, ao mesmo tempo, une as partes (indivíduos, Estados) ao todo, à espécie (Ambrósio, 2015, p. 76).

Em suma, como um conceito puro da razão, a liberdade é transcendente para a razão teórica e não pode ser conhecida empiricamente de modo a ser, inicialmente, em sua *Crítica da Razão Pura* uma “ideia, como espontaneidade, como causa incausada” (Salgado, 2017, p. 38).

A causalidade, vale dizer, tem um papel importante para a compreensão da liberdade. Kant aceita que o mundo submetido às leis naturais conhece tanto a causalidade natural quanto também exige uma causalidade através da liberdade para se explicar os fenômenos. Contudo, essas causalidades apresentam-se em espaços definidos.

Para Kant, a causalidade natural não é suficiente, posto que ela estabelece uma série regressiva entre os fenômenos e os aloca como a consequência temporal de uma causa primeira. O problema é que essa série regressiva possui um limite. Como se explica a origem do mundo, então? Se houve uma causa primeira e criadora, ela então está fora da série regressiva do tempo. Ou seja, o que poderia ter gerado a causa primeira da criação? O que temos aqui são “começos subalternos” de uma série que não se completa, portanto. Mas como já foi apontado, a razão não se contenta com isso, a um conhecimento condicionado, e por isso ela parte do condicionado ao incondicionado, porquanto pressupõe que “se o condicionado é dado, também é dada a soma de todas as condições e com ela o incondicionado absolutamente” (Herrero, 1991, p. 11).

Nesse sentido, há uma contradição na natureza em seu princípio de causalidade. Como tudo é determinado e acontece por uma causa, é preciso que exista um outro tipo de causalidade que explique as causas primeiras e não-determinadas, que não dependem de uma sequência temporal. A esta causalidade Kant chama primeiro de “espontaneidade absoluta”, em sequência “começo absoluto” e então “liberdade transcendental”. Essa causalidade inicia por si uma sequência fenomenológica que decorre segundo as leis naturais, de modo que “o próprio conceito de causalidade segundo a natureza exige o princípio de uma causalidade por liberdade” (ibidem, p. 12).

Ou seja, os fenômenos são efeitos da liberdade, mas não rompem com o curso das leis da natureza. Para Kant, não há uma contradição aqui, posto que um sujeito pode ter uma causalidade tanto inteligível quanto sensível: “como inteligível segundo seu ato como coisa em si, e como sensível segundo os efeitos do ato como fenômeno no mundo sensível”, tendo lugar juntos e um mesmo efeito (ibidem, p. 13).

Dessa forma, Kant supera “o simples conceito negativo de liberdade”, desdobrando-o como “autodeterminação, o que equivale dizer: livre é aquele que não se determina por nada exterior, é aquele que se autodetermina” (Salgado, 2017, p. 38). A autodeterminação pressupõe uma ação livre de agentes

exteriores, mas não qualquer ação, esta deve sempre estar condicionada à razão.

O contrário disso, a ação pelo instinto, não se trata de liberdade. Com Kant, o elemento da autonomia é essencial, essa noção considera “como ser livre somente aquele que se determina por sua própria razão, ou, no dizer de Kant, aquele cuja máxima de ação pode ser erigida a lei universal” (ibidem). O que nos permite inferir, a partir de Herrero, que Kant dá primazia à filosofia prática em relação à filosofia teórica, porquanto “a razão prática pode e deve prescrever fins e metas que se devem realizar na história com caráter obrigatório” (1991, p. 6-8). A História é, assim, o lugar onde se realiza a razão prática.

Herrero salienta que “a prática só tem sentido, valor e realidade efetiva na medida em que surge do conceito de dever”, o dever possui “os princípios que possibilitam e prescrevem a práxis” e exige que entendamos a teoria como aplicável e cabe à humanidade criar as condições concretas para que as metas da razão se efetivem fenomenicamente (1991, p. 117-118).

Mas o que será que a Razão exige do mundo? Quais são os *imperativos categóricos* postos por ela? Joaquim Carlos Salgado (2008, p. 14-15) aponta que o primeiro deles é que o homem “age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. O segundo imperativo trata-se da sociabilidade, quando se sai do estado de natureza e se convive com “outros seres racionais numa sociedade juridicamente ordenada e organizada”. Contudo, não é um processo simples, não se sai simplesmente do estado natural é preciso que, enquanto cidadãos, os seres humanos construam um estado civil edificado por uma república cujas “leis jurídicas sejam postas pela comunidade”. Se os imperativos anteriores se dirigem ao homem individual, o último se dirige aos Estados: “É dever do Estado sair do estado de beligerância e ingressar no convívio de uma paz perpétua”. Tal como o direito pôs fim ao estado natural de todos contra todos, é preciso que também o direito assuma uma forma jurídica interestatal que supere os conflitos dos Estados, tal é a precondição da paz perpétua.

Desse modo, o soberano bem político é um dever posto pela razão e não tem como objetivo a felicidade de todos

indivíduos e Estados, mas sim garantir a “unificação das liberdades segundo uma lei universal de direito, e, portanto, de coação realizada na Constituição cosmopolita, pois o direito tem em vista apenas a forma de relação entre os livres-arbítrios” (Herrero, 1991, p. 122). Trata-se de um “dever incondicional que deve ser realizado na história” e esta tem de ser concebida como “a história da realização do fim político” (ibidem). Portanto, o fim último atribuído à natureza pela razão que se realiza no homem é a cultura. Isto é, “a condição formal subjetiva, a saber, a aptidão para colocar a si mesmo fins em geral” (p. 126), usando a natureza “conforme as máximas de seus fins livres em geral, como meio, o qual a natureza pode orientar para o fim-término, que reside fora dela, e que, portanto, pode ser visto como seu fim último” (Ibidem).

O fim da natureza apresenta a dupla característica de ser seu próprio fim, mas também por preparar o homem para o seu “fim-término incondicional”, de modo que a humanidade assuma “os fins morais como meta de sua ação e os realize no mundo”, a saber, a liberdade externa, o direito, posto que a natureza “deu ao homem liberdade e razão para não limitar essa liberdade a não ser por sua própria legalidade universal e em verdade externa, a qual se chama direito civil” (p. 127).

Uma história universal

Liberdade e História, então, estão intimamente interligadas. Em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), é possível compreender que a ação do homem é livre e não governada por forças externas. Essa autonomia está atrelada à racionalidade humana, dada pela natureza para que a humanidade se guiasse não pelo instinto, mas pela razão para que pensasse por si e extraísse tudo de si, a fim de alcançar os objetivos dados pela natureza que se vale dessas ações para o seu desenvolvimento e progresso. Isso porque a natureza é teleológica e, com suas disposições naturais, destina-se a desenvolver-se completamente. Algo que se aplica a todas as criaturas, sobretudo a humanidade.

As ações humanas seriam manifestações da liberdade da vontade e um acontecimento natural condicionado às “leis

naturais universais”. A História, por sua vez, ocupa-se da narrativa das ações humanas e através dela encontramos um curso regular de uma forma que “o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais” (Kant, 1784, p. 3-4).

A natureza teria dado somente a razão ao homem. Todo o resto, todo o mundo da cultura, deveria ser construído por ele e assim “todo o deleite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua subtileza, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua” (*ibidem*, p. 7), de sorte que o plano da natureza seria o desenvolvimento da humanidade ao ponto de seu comportamento ser digno de conforto e paz.

Porém, a razão levaria bem mais do que apenas uma vida humana para se desenvolver, por conseguinte, só é possível observar o seu desenvolvimento no que se refere à espécie, não ao indivíduo. E é justamente essa longa duração que daria sentido à História: uma responsabilidade da espécie se desenvolver.

Causa sempre surpresa que as velhas gerações se empenhem aparentemente nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estádio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam. Embora isto seja muito enigmático, é ao mesmo tempo necessário, se alguma vez se conjecturar que uma espécie animal deve ter razão e, como classe de seres racionais, sujeitos à morte no seu conjunto, chegará todavia à perfeição do desenvolvimento das suas disposições. (Kant, 1784, p. 7)

Esse desenvolvimento liga-se ao que Kant chama de insociável sociabilidade. Isto é, uma competitividade entre os indivíduos que vivem em sociedade. Isso ocorre a partir de duas necessidades contraditórias: a de ser o mais livre possível e a de proteger-se das liberdades alheias, uma vez que em sociedade o

homem se sentiria como homem e teria todo o “desenvolvimento de suas disposições naturais” (ibidem, p. 9). Contudo, é também nela que se encontraria resistência por todos os lados, pois não se pode ter tudo aquilo que se almeja.

Esse antagonismo interno à sociedade seria a mola propulsora do desenvolvimento da espécie humana, porquanto sem essa contradição e embates egóicos, “todos os talentos ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco” (ibidem, p. 8), o homem seria tal como uma ovelha domesticada. A História é aqui apresentada como um reino de tensões e contradições, guiadas para o melhoramento através do embate entre a sociabilidade e a insociabilidade, até que se alcance um equilíbrio, algo que permita limitar a insociabilidade e garantir o convívio e o pleno desenvolvimento das potências humanas.

A natureza, dessa forma, impele o ser humano à construção de “uma sociedade civil que administre o direito em geral” (ibidem, p. 9), de modo a edificar “uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa” (ibidem), que regule e estabeleça um equilíbrio entre as liberdades individuais, controlando seus impulsos e garantido a liberdade e o pleno desenvolvimento que a natureza planeja para a espécie. São os “germes da natureza” que forcem a insociabilidade humana a ser sociável e desenvolver a cultura, a arte e toda ordem social. A frente de uma constituição civil justa é preciso um chefe de estado também justo. Essa tarefa, por mais impossível que pareça, também nos é imposta pela natureza.

Nesse sentido, em Kant, a história da natureza “começa pelo bem, porque ela é obra de Deus”; já a história da liberdade “começa pelo mal, porque ela é obra do homem” (Bourdé e Martin, 1983, p. 46). Uma liberdade negativa circunscrita às vontades imediatas e paixões humanas, de modo que temos, por um lado, um ganho para a natureza no que diz respeito a orientação de um fim reservado à humanidade enquanto espécie, mas uma perda para o indivíduo.

Contudo, “por isso, o indivíduo tem motivos para imputar-se como culpado de todos os males (*Übel*) que sofre e de todo o mal (*Böse*) que comete”, mas também “como membro de um todo (uma espécie), tem da mesma forma motivos para se admirar e exaltar a sabedoria e a finalidade do arranjo” (Kant, 2010, p. 144): Assim, Kant busca compreender uma história real, de modo a vislumbrar o sentido da vida humana, ao passo que conclui ser possível empiricamente enxergar no acúmulo dos fatos históricos uma finalidade que é concebida por um plano da natureza “que realiza os seus fins através dos homens” (Bourdé e Martin, 1983, p. 46).

Haveria um plano oculto da natureza que coincidiria com o fim da razão. Herrero demonstra que a concepção kantiana de história é edificada sobre dois pilares. A razão prática que dá a “meta e o fim que a história deve seguir como mandamento incondicional” (1991, p. 134) e a natureza cujo plano oculto coincide com o fim da razão. Isso porque a “razão prescreve o fim que a própria natureza impõe” (ibidem, p. 135).

Desse modo, a história é “o lugar de desenvolvimento” das disposições naturais que estão destinadas a se realizar plenamente. Enquanto concebida filosoficamente, a história é “a conexão que unifica as ações fenomênicas e as vê como se se dirigissem progressivamente para o fim da razão, orientada pelo fim que a natureza impõe” (ibidem). Há um fio condutor na história, ou melhor, ela é em si esse fio condutor estabelecido *a priori* pela razão e posto à concretização pela natureza por meio da atividade humana.

Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação. Os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência

geral, de que brotam tantos males, mas que repetidamente impelem também, todavia, a novas tensões das forças, portanto a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam de igual modo o ordenamento de um sábio Criador; e não, por exemplo, a mão de um espírito mau que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificente (Kant, 1784, p. 9).

Para alcançar a constituição perfeita, no entanto, é preciso mais. A relação entre os Estados seria análoga a dos indivíduos, antagônica e conflituosa, mas que precisa de uma “relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última” (ibidem, p. 11). A Natureza se vale mais uma vez da insociável sociabilidade também para desenvolver o Estado, de modo a atingir não só uma constituição interna perfeita, mas também uma constituição externa, que formaria uma Liga de Estados, uma federação unificada pela paz.

A natureza destrói para poder construir. Trata-se de um plano oculto e a história é a execução desse plano que se vale do imperfeito para chegar ao perfeito: um “estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano” (ibidem, p. 17). É preciso que, à luz da razão e conforme à natureza, o direito seja universalizado e que a humanidade não pense em si regionalmente, mas universalmente, cosmopolitamente, como uma grande pólis.

Em sua nona proposição, por fim, Kant constata que é possível uma história universal do mundo, uma filosofia da história, e que a história seria progressista. O homem, por sua vez, faria parte da natureza, e teria uma condição inata racional dada por Deus. O que possibilitaria “um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil no gênero humano” (1784, p. 18).

Kant propõe, então, um caminho que se dá desde os gregos, passando pelos romanos e às expedições germânicas e que chegaria até os dias dele acrescentando “episodicamente a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilustradas”

(ibidem). Tal narrativa permitiria deduzir que há “um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo” e que provavelmente a Europa “algum dia dará leis a todas as outras” (ibidem). A questão é como a Europa faria isso?

Aqui existem dois pontos que precisam da nossa atenção. O primeiro é o caminho proposto por Kant, no qual a narrativa histórica inicia-se com os gregos. O segundo é justamente um paradoxo, que demorou a ser superado por Kant: a contradição de propor a paz através de um direito universalizado e uma federação de Estados, ao mesmo tempo que se defendia a colonização e uma hierarquia entre as raças. Como veremos, o peso desse oxímoro foi tamanho que o pensamento kantiano precisou superá-lo para, entre outras coisas, apostamos, ter coerência.

O filósofo das raças e seu sonho cosmopolita

Como expusemos, Kant está situado em um tempo o qual as filosofias da história começam a ganhar corpo. Mas não podemos perder de vista que ao elaborar essas filosofias da história, — ao situar diferentes povos no tempo e espaço rumo ao progresso —, o que acabamos por ter é a construção de uma narrativa que põe a Europa como aquilo que é belo, virtuoso, desenvolvido, espiritualizado, iluminado, civilizado; o caminho em relação a um outro temporal, cultural e racialmente inferior. Todo o percurso que a história teria trilhado levaria àquela Europa, e os Estados, povos e culturas teriam sido experiências menos perfeitas ou inferiores no progressivo caminhar da humanidade.

Lea Ypi traz ênfase que Kant reconcilia duas tendências presentes no século XVIII relacionadas às pré-disposições e aos germes, entendendo que diferentes raças se desenvolvem como um resultado de diferentes germes que entram em contato com diferentes ambientes. Não à toa, a história é entendida “como o processo de realização das pré-disposições e germes que são inatos nos organismos naturais” (2014, p. 111) e se explica somente à luz da suposição de uma conformidade natural para determinados fins. Os germes teriam em si pré-disposições para

se desenvolverem em qualquer ambiente e o fariam de acordo com o espaço em que estão inseridos.

Esses germes explicariam as diferenças inerentes das raças dentro da mesma espécie humana, pois seriam frutos da influência de um “ambiente específico, o tipo do solo, ou determinadas condições atmosféricas que estabelecem diferenças nas características humanas” (ibidem). Dessa forma, eles servem de explicação para as diferenças biológicas, físicas, cognitivas e mesmo morais que seriam inatas de cada raça, enquanto as pré-disposições são compartilhadas por toda humanidade, mas se desenvolvem “mais devagar ou mais rapidamente, dependendo das circunstâncias empíricas em que elas se envolvem” (ibidem).

A hierarquia racial kantiana e sua história humana se desenvolvem em etapas relacionadas. Isso porque “se a teoria dos germes (*keime*) explica as diferentes habilidades das raças humanas, a pré-disposição (*Anlage*) para a insociável sociabilidade se desenvolverá para uma dimensão maior ou menor a depender dos diferentes agentes que operam em meios geográficos e culturais distintos” (ibidem). Isso permite a Kant postular, em seus *Discursos sobre antropologia*, que pessoas não-brancas sejam incapazes de produzir cultura. Logo, embora as raças ditas selvagens tenham os germes necessários para serem civilizadas tal como um parisiense, elas não se desenvolveram ainda.⁶

Pauline Kleingeld (2014) entende que no contexto de produção do *Ideias de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant era um fiel defensor e justificador do colonialismo europeu. Aqui, quando ele diz que a Europa daria leis para as outras partes do mundo, no seu discurso teleológico da história, é preciso que concebamos que seu ideal cosmopolita na verdade se trata de uma ordem colonial europeia. Isso porque, segundo a autora, nesse contexto, entre a década de 1770 e os

⁶ “Who has seen a savage Indian or Greenlander, should he indeed believe that there is a germ innate to this same [being], to become just such a man in accordance with Parisian fashion, as another [would become]? He has, however, the same germs as a civilized human being, only they are not yet developed. (Kant, 2012, p. 227)”.

anos iniciais da década de 1790, discursos que viam com bons olhos a colonização e/ou que endossavam uma hierarquia racial eram definitivamente comuns em seus textos, uma vez que não eram temas isolados em sua obra. Na verdade, colonialismo e racismo estavam intimamente interligados em seu pensamento e Kant terá um papel primordial na construção do conceito de raça.

Em ensaios como *Das Diferentes Raças Humanas* (1775, 1777) (Kant, 2010); *Determinação do Conceito de uma Raça Humana* (1785) (Kant, 2012); *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788) (Kant, 2013), e na vastidão de seus *Discursos sobre a antropologia* ao longo da década de 1780, Kant reforça uma superioridade branca frente a uma caracterização das raças não-brancas como inferiores e incapazes de se auto-governarem, enquanto ele se debruça sobre as vantagens de utilizar os recursos e territórios dessas raças ‘deficientes’ em função dos brancos europeus, que poderiam inclusive torná-los mais felizes⁷.

O curioso é que todo o discurso de Kant sobre a dignidade humana (segundo o qual nenhum ser humano poderia ser visto como um meio, somente como um fim) possuía um limite claro nos padrões brancos e europeus. Essa contradição latente vai perdurar em seu pensamento até a metade dos anos 1790, de modo que em *A Paz Perpétua* (1795), Kant passa a repudiar o colonialismo e a estender a noção de dignidade e autodeterminação a todos os povos e nações.

O que leva a essa mudança de pensamento ainda é um ponto a ser respondido, segundo Kleingeld. Algumas apostas da autora estão na Revolução Francesa e todo o debate sobre os direitos do homem que dela se extrapolam, mas também a Revolução do Haiti que edifica uma república negra em uma América colonial e escravista. Somado a isso, acreditamos que se deva levar em consideração os debates abolicionistas que já começavam a ganhar corpo⁸, bem como as vozes dissonantes que

⁷Kant chega a dizer que o destino da Índia como nação seria mais feliz sob o reino de Inglaterra ou França (Kleingeld, 2014).

⁸Em meio às mudanças estruturais vividas em Europa, aos vários levantes e revoltas de escravizados diante do intenso tráfico de pessoas e à escravidão,

coexistiam no tempo de Kant e que eram contrárias às ideias defendidas outrora pelo filósofo e que inclusive com ele discutiam (como no caso de Herder e George Forster). Desse modo:

[o] projeto de paz perpétua traçado por Kant é um projeto da humanidade, não de uma geração ou de um povo específicos, mas da espécie que está unida de modo inexorável nesta caminhada rumo ao progresso. A realização da paz perpétua não admite exceção ou discriminação. A efetivação deste sumo bem político só se dará quando todos, sem qualquer tipo de exclusão, tiverem reconhecida sua liberdade, a sua dignidade, que faz do homem fim em si mesmo. De nada adianta o progresso de uma ou algumas nações diante do retrocesso e da barbárie de outras (Salgado, 2008, p. 150).

Contudo, o legado que os discursos racialistas e colonialistas de Kant deixam para a posteridade exigem atenção, de modo que tal fase de seu pensamento não pode ser simplesmente deixada de lado; muito menos poderíamos assumir que o filósofo não teve papel fundamental na edificação de uma hierarquia que se vê até hoje na sociedade contemporânea. O passado continua a gritar para os ouvidos que se insistem surdos e a saltar aos olhos dos que se fingem cegos e Kant e seu legado segue sendo uma discussão parcial.

Em Kant temos a construção de uma hierarquia racial, junto a uma articulação entre raça, forma de governo e costumes. Ele postulou 4 raças distintas: “1) a raça dos brancos, 2) a raça negra, 3) a raça huna (mongolóide ou calmuca), e 4) a raça hindu ou indiana” (Kant, 2010, p. 13). Não à toa, Robert Bernasconi (2001) vê em Kant um dos fundadores das teorias raciais e defende que a sua teoria das raças se consolida e perpassa o Dezenove.

bem como a difusão de autobiografias de ex-escravizados como a de Olaudah Equiano, sobretudo pós-Revolução do Haiti, os debates sobre a abolição ganhavam cada vez mais força e uma exigência para se tornar realidade (Bethencourt, 2018, pp. 313- 339).

Relacionado a isso está a prevalência da Grécia como um pilar para filosofia. O intelectual Peter Park (2013) reflete sobre essa concepção de que o início da filosofia teria sido na Grécia e percebe que esta era uma opinião bem minoritária até o século XVIII. Na verdade, até o pensador naturalista e poligenista alemão Christoph Meiners (1747–1810).

Meiners acreditava que atribuir aos antigos asiáticos ou africanos a origem de qualquer coisa, sobretudo a transferência de ciências e artes aos gregos, seria um “entusiasmo a-histórico” e uma doença mental (Park, 2013, p. 76). Assim, a partir de Meiners inicia-se uma tradição que perpassa por seu amigo Dieterich Tiedemann (1748–1803), Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761 – 1819), entre outros, até culminar, naquela época, em Kant que atribui à Grécia o início da filosofia e a classifica como o centro da raça humana e sua benfeitora.

Para Kant, então, seria impossível que os gregos pudessem ter se inspirado nos egípcios, tendo em vista que estes seriam “crianças comparados aos gregos” (ibidem, p. 90). Na *Reflexão 1520*, Kant atesta que o que importa da história antiga é necessariamente a história dos entendidos por ele como brancos: “Egípcios. Persas. Trácios. Gregos. Celtas. Citas. (Não Índios, Negros)” (ibidem, p. 95). Diferentemente das raças não-brancas, “a raça branca contém em si todos os incentivos e talentos”. Não à toa:

Toda a Europa, os Turcos e os Calmucos pertencem à raça branca. Sempre que ocorreram revoluções, elas sempre foram trazidas pelos brancos, e os hindus, americanos e negros nunca participaram delas. Sob os brancos poderíamos dividir os tipos Oriental e Ocidental. Em terceiro lugar, pode-se contar também a nação finlandesa aqui (Kant, 2012, p. 321).

Sendo assim, Kant coloca os povos não-brancos numa dimensão de inferioridade e passividade em sua filosofia da história, ao passo que reforça uma hierarquia racial que situa os povos brancos como superiores e exclui a África e a Ásia como possíveis ancestrais do conhecimento filosófico. Sem rodeios, temos um pensador que solidifica as balizas do discurso sobre a raça cuja filosofia também foi eurocêntrica e racista. Temos

assim, como legado, dois projetos distintos: o da paz perpétua e o do racismo. Se o primeiro pode nos encher de esperança (pelo menos para o padrão cosmopolita europeu de pensamento), o segundo ainda nos assombra e não pode ser considerado um ponto menor de seu pensamento e de seu legado, ainda que o pensador tenha mudado de opinião nos anos finais de sua vida.

A África e o africano na ótica kantiana

Kant acreditava que apesar de haver uma unidade da humanidade no que se refere à espécie, existiria uma diferença racial “cujo caráter especial pertence à geografia física” (Kant, 2012, p. 327). O *caráter* teria a ver com talentos e mentes e se daria em relação, entre outras coisas, à longa duração e ao clima. Nesse sentido, em diversas passagens, Kant reforça uma “incapacidade oriental” de pensar através de conceitos, especializando-os como seres sensíveis e passionais que possuiriam “uma linguagem infantil da humanidade”, enquanto o Ocidente “abandonou a sensibilidade muito antes” criando para si “conceitos do entendimento”. O Oriente é posto em oposição ao Ocidente⁹, de uma forma que o primeiro é postulado como a “terra da sensação”, enquanto o último seria a terra “do som e da razão pura” (ibidem, p. 363).

Eu admito que muitas gerações foram necessárias, desde o tempo do início da espécie humana, para a completa conformação a um clima, por um desenvolvimento gradual das disposições nela existentes e que então a difusão da mesma sobre a parte mais considerável da terra, forçada na maioria das vezes por uma violenta revolução natural, poderia ter acontecido com uma escassa multiplicação da espécie (Kant, 2013, p. 230).

A África foi concebida à luz dessa imaginação kantiana em relação ao Oriente. As nações orientais possuiriam uma diferença essencial se comparadas às ocidentais, uma vez que as primeiras não teriam qualquer capacidade de explicar nenhuma propriedade de moral ou justiça através de conceitos, porque a

⁹ A propósito, sobre o debate das categorias Ocidente e Oriente v. Said (2012).

moralidade nestes espaços seria baseada na aparência. E como só conseguiriam representar algo a partir da intuição e da forma, os orientais seriam incapazes de alcançar o conceito e de produzir filosofia. Por isso, por não serem capazes de produzir conceitos, mas sim de criar imagens intuitivas e metafóricas do espírito, tendem a se “degenerar no fanatismo” (p, 107-112).

Parece que, para grande parte da raça humana, a natureza lhes falhou no que diz respeito à faculdade de julgar por conceitos. Todos os povos orientais pertencem a esta parte. Disso se segue que com eles toda a moralidade não pode ser pura, porque deve ser conhecida a partir de conceitos. O conceito moral puro está ausente em sua moralidade, portanto, no caso deles, nada pode surgir do princípio da moralidade. O desejo de honra do povo oriental é completamente diferente do desejo de honra do povo do Ocidente. Com estes últimos, o conceito de honra é um conceito verdadeiro, mas os orientais buscavam sua honra, por exemplo, na autoridade, portanto, da sensibilidade e não dos conceitos (ibidem, p. 111).

De seu gabinete, a África por se tratar de um lugar de calor úmido e de rico suprimento alimentar, teria um indivíduo descrito como um sujeito que seria preto, fedorento, “indolente, mole e desocupado”. Mas de um modo bem *Get Out*¹⁰ de ler a África e o sujeito africano, Kant entende que o clima do continente favoreceu o “forte crescimento dos animais” e fez com que o negro se adaptasse ao clima como alguém “forte, corpulento e ágil” (2010, p. 21). Desse modo, não há qualquer constrangimento do pensador quando concorda com a desumana opinião de David Hume:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou

¹⁰ Película de 2017 dirigida por Jordan Peele.

em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. **Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas** (Kant, 2018, p. 114. Grifos nossos).

Como fica claro em seu pensamento, haveria germes e predisposições em cada raça de modo que elas se adequariam à longa duração da situação geoclimática de seus territórios. Essa adequação ao clima impediria que houvesse uma mudança de seus talentos e características caso eles migrassem de uma região para outra, sobretudo as de clima quente para o de clima frio. Kant, então, postula que negros migrados para as regiões de clima frio jamais teriam se empenhado a “em sua descendência dar um tipo útil, para o cultivo domiciliado da terra ou para o trabalho manual” (2013). Kant aprofunda esse argumento pondo-se contrário à abolição:

[...] um perito alega que, entre os milhares de negros livres que se encontram na América ou na Inglaterra, ele não conhece nenhum exemplo de qualquer um que se dedique a uma ocupação que, propriamente, se possa chamar trabalho, pelo contrário, quando chegam à liberdade, imediatamente renunciam a um ofício fácil, que antes foram forçados a exercer como escravos, para se tornarem mascates, estalajadeiros miseráveis, serviços livres, que vão à pesca ou à caça, numa palavra, errantes (ibidem, p. 229).

Não há qualquer consideração sobre a condição social dos negros, a violência da diáspora e a desumana exploração escravista, além de um completo descolamento histórico. Como

diabos um recém-liberto exerceria qualquer tipo de “trabalho útil” quando sua humanidade foi desconsiderada e sua liberdade foi negada em todas as esferas possíveis? Kant é insensível e desconsidera que a única experiência produtiva que as vítimas do tráfico transatlântico tiveram no ambiente europeu foi a escravidão, de modo que o único contato com este mundo branco se deu pela violência e pela dor.

Para Kant não se tratava disso. Faltaria aos negros assiduidade e haveria um desinteresse para a atividade devido a sua raça desenvolvida num clima em que esses impulsos não puderam ser desenvolvidos, tendo em vista que “em seu antigo país natal”, isso não seria necessário “para sua conservação” porque o “tinham recebido da natureza”. Dessa forma, “se extinguiu essa disposição interna tanto quanto a visível externamente.” Ou seja, essencializa-se o negro como preguiçoso e vadio porque “as necessidades extremamente diminutas naqueles países e o pouco esforço que se exige para também garanti-las não demanda grandes disposições para a atividade” (Kant, 2013, p. 229).

Nesse sentido, Kant concebeu o negro como uma raça “tão frágil para o trabalho pesado, tão indiferente ao assíduo, e incapaz de toda cultura” que ocuparia “o mais baixo de todos os demais níveis daquilo que nós nomeamos diferença de raças” (ibidem, p. 230) Para o ilustrado, os negros não seriam suscetíveis a qualquer civilização, embora tivessem — à base da paulada — instinto e disciplina (2012, p.276).

Ele define que a única cultura aceita pelos negros seria a da escravidão, porquanto “permitem-se a serem treinados” e “muitos incentivos, também são sensitivos, temerosos de apanhar, e também fazem muitas coisas desonrosas” (ibidem, 320). O negro foi desconsiderado a tal ponto que para Kant demonstrar sua discordância a um possível relato de uma pessoa, ele se limita a dizer que: “É bem possível haver, nessas palavras, algo que deva ser levado em conta; só que, para ser breve, esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse” (2018, p. 117).

É preciso lembrar que esses discursos estão situados num contexto em que o tráfico de pessoas chegava a níveis galopantes

e que no meio das revoltas escravas e da Revolução do Haiti as discussões acerca da abolição ganham novos contornos. Kant parece atento ao debate da época sobre a escravidão cujo pensamento predominante se dividia entre os que defendiam uma abolição gradual ou de sua completa negação. Este é definitivamente o caso do ilustrado que entende que a abolição não deveria acontecer de forma alguma.

Como sabemos, a abolição não veio acompanhada da extensão de direitos para os libertos. O primeiro passo da liberdade não foi seguido pelo passo da igualdade. O que se tem no pós-abolição são regimes de trabalhos compulsórios, as populações negras jogadas às margens da sociedade e submetidas a um processo de encarceramento em massa. A exclusão e não a inclusão foi o passo dado pelas nações no dia seguinte de proclamarem a liberdade. O que nos cabe perguntar é o quanto o discurso de um filósofo tão importante contribuiu para o adiar da igualdade. Sobretudo, o quanto a discussão racial preencheu seu imaginário e seu sistema de pensamento.

Considerações finais

O racismo é um fenômeno moderno, sequela da dialética entre a modernidade e a colonialidade e, portanto, antes de ser concebido como um conceito no século XIX, ele possui uma pré-história na qual Kant teve uma lapidar importância. Se não é possível pensar o Moderno sem pensar o Colonial, como nos ensina Mbembe e Quijano, é preciso que vejamos as produções desse filósofo à luz de seu tempo, como reprodução e produção das limitações documentais e de suas próprias inclinações políticas. Não se trata de discursos isolados, mas de imagens que são criadas e reproduzidas com base nos relatos dos viajantes e da pretensão etnocêntrica e racista europeia de se colocar como centro de todo o desenvolvimento histórico.

A raça aqui não é um mero acidente, ou uma verdade a qual simplesmente podemos fechar nossos olhos, mas um fator determinante para a construção filosófica etnocêntrica e racista desse filósofo. Kant é um dos expoentes de um grande movimento que ajuda a sustentar a nossa sociedade contemporânea. Seus pensamentos e formas de conceber a

realidade persistem e fomentam pessoas, ideias e movimentos ao longo do tempo.

O que se edifica do legado kantiano é uma África idealmente condenada por um determinismo geoclimático, de modo que sua condição geohistórica é a pior possível e faz produzir um sujeito que teria tudo de oposto ao branco, o negro. Nessa relação de alteridade, nesse discurso que nutre a filosofia da história de Kant, os povos não-brancos encontram-se sempre numa condição inferior. Não há como ignorar o peso dessas imagéticas. Muito menos aceitar uma postura de que tal fator seja uma questão pontual ou minoritária em sua obra, dada a recorrência do tema em várias obras como demonstramos.

O pilar das luzes da modernidade é um dos responsáveis pela reprodução e produção de preconceitos que fomentou e justificou hierarquias e barbáries. Sob o discurso de liberdade e civilidade, a África e o negro foram inventados à luz do horror, dando mais um passo na projeção das sombras modernas. Não é exagero dizer que Kant pavimentou o caminho para que Robert Knox e Arthur de Gobineau pudessem andar, e que o racismo muito deve a esse pensador. Por outro lado, a sua mudança de opinião ao final da vida nos deixa como legado um deficitário projeto de paz perpétua cujo cosmopolitismo universal e abstrato tem grande dificuldade em reconhecer a pluralidade. Contudo, devemos reconhecer que, apesar de sua limitação, a ideia de paz preenche muitos corações de esperança, sobretudo em um cenário geopolítico em plena erosão.

Este trabalho, obviamente, não tinha por objetivo propor um “cancelamento” *à posteriori* de Kant e de seu pensamento, mas talvez fazer um convite para que se reflita sobre o filósofo e sua filosofia em sua totalidade. Faz parte do ofício do historiador lembrar aquilo que muitos buscam esquecer (Nora, 1993). Este é, por fim, apenas um lembrete.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Crítica da Razão Antiutópica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2018.

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. **Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Minas Gerais, 2015.

ANDRADE, Érico. A Opacidade do Iluminismo: O racismo na Filosofia Moderna. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 137, ago./2017, p. 291-309.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Schwarcz S.A., 2013.

BERNASCONI, Robert. Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In: _____. **Race**. Oxford: Blackwell, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**; trad. Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. — 1ª edição — São Paulo: Companhia das Letras, 2018

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Trad. Ana Rabaça, estúdios P.E.A. Éditions du Seuil, 1983.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos estudos**. CEBRAP, nº 90, Jul. 2011, pp. 131-171.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. **No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo**. 2024. 147 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

CORREA, Sílvio M. de S. Evidências de história nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial. **Aedos**, UFRGS, v. 1, n. 1, 2008, pp.

EZE, Emmanuel Chukwudi. **A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano**. Tradução por Marcos Carvalho Lopes, para uso didático. Redenção: Universidade da Integração

Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, 2014. Disponível em: https://filosofiapop.com.br/wp-content/uploads/2014/11/A-filosofia-moderna-e-o-colonialismo-africano_-Emmanuel-Eze.pdf. Acesso: 31.03.2025.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e História em Kant**; Trad: José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

Horta, José Luiz Borges. A subversão da História e a falácia do fim do Estado. In: _____. **História, Estado e idealismo alemão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

KANT, Immanuel. DAS DIFERENTES RAÇAS HUMANAS. Trad. Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

_____. DETERMINAÇÃO DO CONCEITO DE UMA RAÇA HUMANA. Trad. Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 28-45, jul.-dez., 2012

_____. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Trad. Artur Morão. Covilhã: LusoSofia press, 1784.

_____. Início conjectural da história humana. Trad. Joel Thiago Klein. **Studia Kantiana**, Curitiba, nº 10, 2010, pp. [1786].

_____. **Lectures on Anthropology**. Ed. Allen W. Wood, Robert B. Loudon; Trad. Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel, Allen W. Wood. Cambridge: University Press, 2012

_____. **Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime. Ensaio Sobre as Doenças Mentais**. Trad. Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.

_____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Trad. Marcio Pires. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan./Abril, 2013.

KLEINGELD, Pauline. Kant's second thoughts on colonialism. In: _____. **Kant and Colonialism**. Historical and Critical Perspectives [Livro eletrônico] 1 ed. Oxford University Press : UK, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.** v. 2, n. 94, 2017, pp. 1-17.

MONTESQUIEU, C.S., **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MUDIMBE, V. Y. **Invenção de África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Trad. Ana Medeiros. Mangualde, Portugal: Ed. Pedagogo, Lda, 2013.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. Trad. Yara Aun Khoury. **Prof História**,

São Paulo v. 10, dez. 1993, pp. 7-28.

ORTEGA Y GASSET, José. **Kant, Hegel, Diltthey**. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.

PARK, Peter K. J. **Africa, Asia, and the history of philosophy : racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830**. Albany: State University of New York Press, 2013

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: _____. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Ed. Almedina, 2009.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Trad. Gênese Andrade. In: **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, 2005, pp. 9-31.

REIL, Peter Hanns. **German Enlightenment and the Rise of Historicism**. University of California Press: Beerkeley e Los Angeles, 1975

SALGADO, Karine. **A Paz Perpétua de Kant**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

_____. SALGADO, Karine. Ilustração e Dignidade Humana. In: _____. **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros** – São Paulo: Educ/Fapesp. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

UNGER, Mangabeira. **O que a esquerda deve propor?** Trad. Antônio Risério Leite Filho. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

WASSERMAN, C. História Intelectual: Origem e Abordagens. **Tempos Históricos**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 63–79, 2000. 10.36449/rth.v19i1.12762, p. 70. Disponível em: revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/12762.

YPI, Lea. Commerce and Colonialism in Kant’s Philosophy of History. In: _____. **Kant and Colonialism**. Historical and Critical Perspectives [Livro eletrônico] 1 ed. Oxford University Press: UK, 2014.

Recebido em: 15/07/2025

Aprovado em: 29/09/2025