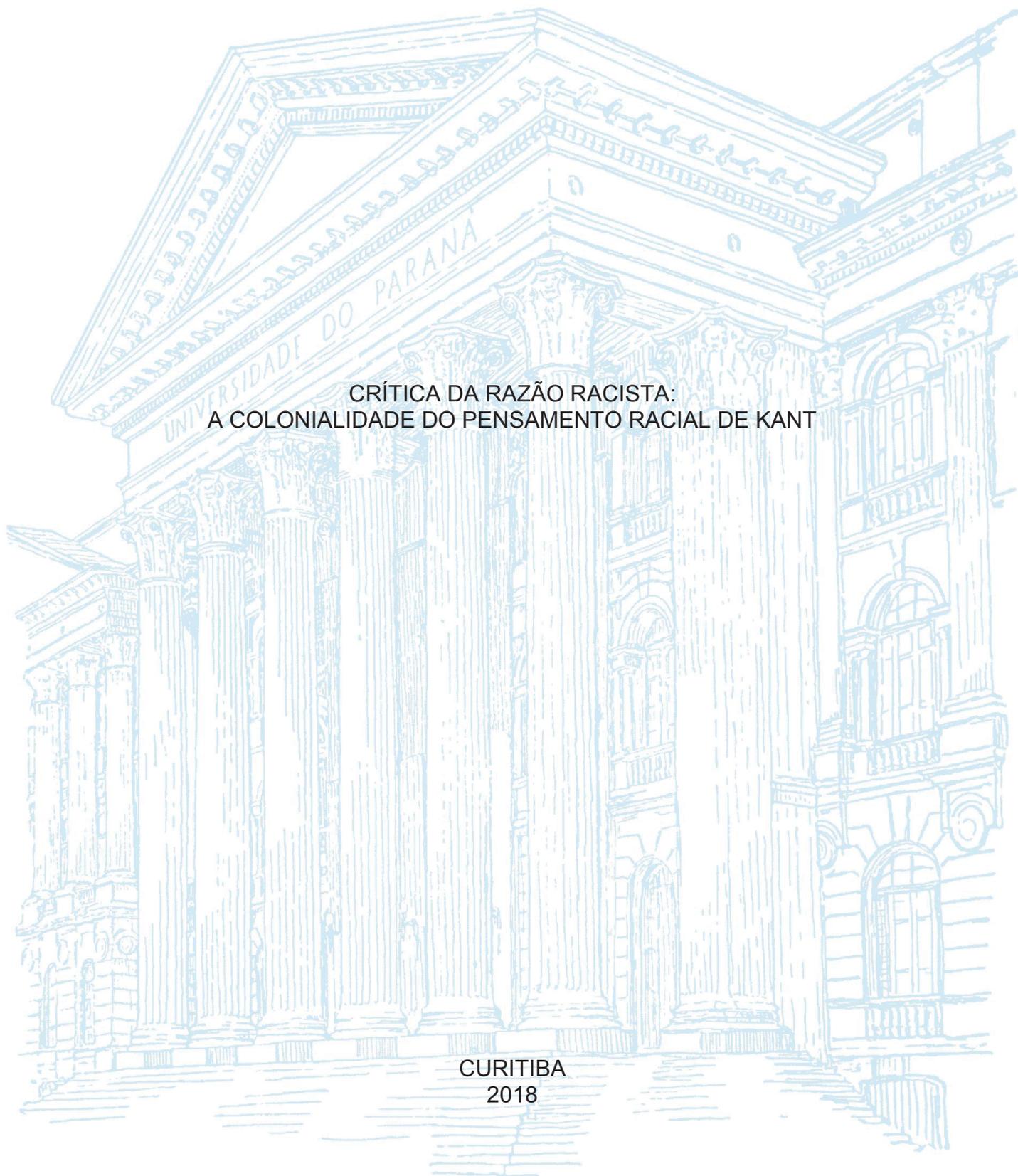


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PEDRO AUGUSTO PEREIRA GONÇALVES

CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA:
A COLONIALIDADE DO PENSAMENTO RACIAL DE KANT

CURITIBA
2018



PEDRO AUGUSTO PEREIRA GONÇALVES

CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA:
A COLONIALIDADE DO PENSAMENTO RACIAL DE KANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA
2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS /
UFPR BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

G643 Gonçalves, Pedro Augusto Pereira

Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant / Pedro Augusto Pereira Gonçalves. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Kant. 2. Racismo. 3. Colonialidade. 4. Filosofia decolonial. I. Universidade Federal do Paraná. II. Valentim, Marco Antonio. III. Título.

CDD: 121

Bibliotecária: Romilda Santos / CRB-9/1214

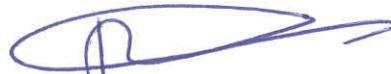
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **PEDRO AUGUSTO PEREIRA GONÇALVES**, intitulada: **CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA: A COLONIALIDADE DO PENSAMENTO RACIAL DE KANT**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 20 de Dezembro de 2018.



MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora



PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Interno (UFPR)



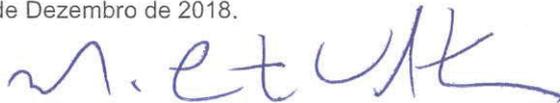
DEBORA CRISTINA DE ARAUJO
Avaliador Externo (UFES)

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

No dia vinte de dezembro de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala Sala 603, Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando **PEDRO AUGUSTO PEREIRA GONÇALVES** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA: A COLONIALIDADE DO PENSAMENTO RACIAL DE KÄNT**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UFPR), PAULO VIEIRA NETO (UFPR), DEBORA CRISTINA DE ARAUJO (UFES). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **MARCO ANTONIO VALENTIM**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A BANCA RECOMENDA A PUBLICAÇÃO DO TRABALHO EM FORMA DE LIVRO E INDICA A CONSIDERAÇÃO PELO COLEGIADO COMO CANDIDATO AO PRÊMIO ANPP DE MELHOR DISSERTAÇÃO.

Curitiba, 20 de Dezembro de 2018.



MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora



PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Interno (UFPR)



DEBORA CRISTINA DE ARAUJO
Avaliador Externo (UFES)

*Para Raphaela e Gabriel.
À memória de Lua Barbosa.*

AGRADECIMENTOS

Concluir esta etapa da vida é um grande feito que deve ser compartilhado com todas as pessoas que comigo estiveram ao longo dessa jornada tão potente e afetuosa. Passo aos agradecimentos explícitos, mas a rede de conexões está aí a toda a prova, vibrando e vibrando e vibrando...

Às pessoas que antes de mim pavimentaram o caminho para minha chegada até aqui. À força da memória de luta e de resistência que ecoam até hoje no espírito, à pena, nos acordos e no corpo. Agô e Obrigado!

À minha querida mãe, mulher forte e exemplo de batalha. Ao apoio incondicional, ao carinho, atenção, proteção, reza, alívio e salvação de um destino ruim: eu te amo profundamente e lhe sou eternamente grato pela sorte do nosso encontro. Aos meus queridos irmãos, aos quais dedico este trabalho: o nosso encontro nessa vida é o motor para o movimento de afetos que nos mobiliza e nos ensina. Muito obrigado! Amo vocês! À nossa comunidade da rua Capiberibe com os passarinhos da manhã, os amigos cães Nilzo, Brit e Nina e por um sem fim de acontecimentos: obrigado pelo movimento!

Ao querido e amado Jean, pela parceria, amor e exemplo de paciência e dedicação. O que aprendi e aprendo contigo é inestimável. Você fez e faz toda a diferença na minha vida. Calma e paixão. Eu te amo!

À Lú Soares, *Randa Ashanti*. Sem nosso encontro, penso que este texto seria impossível! Muito obrigado por ser da minha companhia!

Às amigas e aos amigos de caminhada, que andam comigo e me ensinam toda a potência inventiva do amor. Nomear este grande grupo é impossível, mas destaco Mariana Conceição e família, Fabíola Mota e família, Janine Mathias e família, Alice Barbi e família, Scheila Amorim e família, Marli Gimenez, Laize Guazina, Nicoli Scotti, Talita Andrade, Lenne Cristenson e André Daniel. Que sorte o nosso encontro!

Ao *Querida ☆ Morta!*, amada comuna que ajudou muito nos dilemas das 0 páginas, nos bares da vida e nos pequenos ódios compartilhados: Robson chefinho Costa, Aline sorriso Dias, Renato maravilhoso Cani, Ghenifer gótica trevosa Moraes, Izis instrutora de alongamento Dellatre, Luciana Lucinda do lixo

Rodrigues, Luana Lulu Medeiros e, especialmente, a Diva Aline di Giuseppe. Como eu amo vocês! Obrigado!

Às companheiras e companheiros de pós-graduação, aos quais suas pesquisas e presença no mundo fazem com que a filosofia seja da maior importância: Luis Thiago Freire Dantas, Abel Ribeiro dos Santos, Emerson Marçal, Marcos Antonio de França, Tarik Vivan, Bárbara Canto, Gustavo Fontes, Juliana Fausto, Megg Rayara, pessoal do DAESO/UTFPR e especialmente Prof. Ivo Queiroz pela alegria constante em reencontrá-lo.

Às incríveis pessoas da caminhada da gestão pública da Cultura. Obrigado pelo aprendizado e pela batalha por fazer acontecer esse importante direito!

Ao querido Prof. Paulinho que ministrou a primeira aula que eu assisti na graduação em filosofia (justamente sobre a lógica de Kant – o mundo dá voltas, não é mesmo...) e que esteve presente com bastante generosidade no exame da qualificação. Sua generosidade e amor pela filosofia são exemplos!

À querida amiga e Professora Débora Cristina de Araujo. Ainda me faltam palavras para agradecer o imenso apoio e carinho nas palavras, no olhar atento e aos comentários mais que pertinentes ao meu texto da qualificação. Espero que o presente texto esteja à altura da sua importante presença no final deste ciclo. Muito obrigado! Ah, Pedro está feliz!

Ao excelente e genial Marco Antonio Valentim, querido orientador e generosíssimo mestre. A você todo o meu reconhecimento e carinho. Certamente, as pessoas que têm a oportunidade de estar contigo transformam, às vezes radicalmente, os mundos afora. Viva sua força agenciadora!

Às pessoas que contribuem com impostos que puderam financiar 12 meses desta pesquisa por intermédio da Capes. Que nós, estudantes de universidades públicas, continuemos brigando por este espaço que precisa ser autônomo, formador de cidadãos e cidadãs emancipados e que lutam pela garantia de direitos. Que a vida possa ser vivida sem temer!

Às pessoas que virão.

Axé!

Esse era o meu privilégio, saber um pouco de tudo. Só quando percebi isso foi que comecei a ligar uma coisa à outra, a pensar melhor na união sobre a qual o Fatumbi tanto falava, que um acontecimento, assim como as pessoas, estava ligado a outro e, mesmo acontecendo em épocas ou lugares diferentes, eles acabavam influenciando a vida de todo mundo, em todos os lugares.

Ana Maria Gonçalves em *Um Defeito de Cor*.

*Falo assim sem saudade,
Falo assim por saber.
Se muito vale o já feito,
Mais vale o que será.
Mais vale o que será!
E o que foi feito é preciso
Conhecer para melhor prosseguir.
Falo assim sem tristeza,
Falo por acreditar.
Que é cobrando o que fomos
Que nós iremos crescer.
Nós iremos crescer!
Outros outubros virão
Outras manhãs, plenas de sol e de luz.*

Milton Nascimento, Fernando Brant e Márcio Borges em *O que foi feito deverá*

RESUMO

Esta dissertação de mestrado pretende investigar, a partir dos escritos raciais do filósofo do iluminismo Immanuel Kant, como seu pensamento está implicado em conceber distinções qualitativas no interior da espécie humana por meio do desenvolvimento do conceito de raça. Ao relacionar escritos canônicos de Kant aos escritos menos conhecidos do autor sobre a raça, é possível identificar um grande problema da filosofia do kantismo, a saber, a coexistência entre o conceituado racismo explícito de Kant com sua postulação de uma moral universal comandada por um princípio racional, também universal. A hipótese interpretativa é que, por meio de uma análise detalhada e articulada entre os escritos de Kant, é possível não só explorar a problemática da coexistência, mas propor que o autor, ao lançar algumas bases conceituais que antecedem as teorizações do racismo científico, reforça a postura iluminista de excluir as outras existências não europeias e relegá-las a um estatuto ontológico menor na medida em que a Europa se lançava às explorações coloniais. A partir desta primeira análise, esta dissertação discute a questão do racismo que, gestado no período em que Kant escrevia e que até hoje extermina populações em uma herança pérfida do colonialismo, pode ser combatido ao se prestar contas com sua gênese epistemológica em um esforço descolonizatório da filosofia.

Palavras-chave: Kant, racismo, colonialidade, filosofia decolonial.

ABSTRACT

This work intends to investigate, from the racial writings of the enlightenment philosopher Immanuel Kant, how his thought is implicated in conceiving qualitative distinctions within the human species through the development of the concept of race. By relating Kant's canonical writings to the author's lesser-known writings on race, it is possible to identify a problem for philosophy of kantism, namely, the coexistence of Kant's conceptualized racism with his postulation of a universal moral commanded by a rational principle, also universal. The interpretive hypothesis is that, through a detailed and articulated analysis of Kant's writings, it is possible not only to explore the problem of coexistence, but to propose that the author, by laying some conceptual bases that precede the theorizations of scientific racism, the Enlightenment stance of excluding other non-European stocks and relegating them to a lesser ontological status as Europe embarked on colonial explorations. From this first analysis, this study discusses the question of racism which, generated in the period in which Kant wrote and which until today exterminates populations in a perfidious legacy of colonialism, can be counteracted when rescuing its epistemological genesis in a decolonizing effort of philosophy.

Keywords: Kant, racism, coloniality, decolonial philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE HOMEM EM KANT E SEU PENSAMENTO RACIAL	25
1.1 O homem separado do animal pela razão	26
1.2 A demarcação da dignidade humana.....	29
1.3 Os escritos raciais de Kant como justificação da diferença	34
1.4 Determinar o conceito de raça e reafirmar a diferença.....	41
1.5 O racismo como regime epistemológico	45
1.6 O estatuto do conceito de raça no sistema filosófico de Kant	54
2 O PENSAMENTO RACIAL DE KANT À LUZ DOS COMENTADORES	57
2.1 O primeiro que denuncia: Emmanuel Eze	57
2.2 Os que primeiro defendem: Hill e Boxill	60
2.3 As <i>subpessoas</i> e a diferença ontológica: Charles Mills	63
2.4 Em consonância a Eze e contra Hill e Boxill, Robert Bernasconi	66
2.5 Outra defesa de Kant e sua filosofia contra o racismo: Adriana Serrão.....	71
2.6 De além-mar à discussão no Brasil: Ricardo Terra	74
3 CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA	78
3.1 A política da razão transcendental	80
3.2 A relação entre a raça e o trabalho	83
3.3 Discurso racista da supremacia branca	85
3.4 Da humanidade exclusiva à humanidade imanente?	91
CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS	100
<i>Textos de Kant</i>	100
<i>Fontes secundárias</i>	101

INTRODUÇÃO

*A vida é tudo aquilo que a luta conseguir
produzir.*
Achille Mbembe

Esta pesquisa, como tantas outras, não é apenas o resultado, ainda que preliminar, do processo do mestrado. Ela vem sendo construída há pelo menos 4 anos desde que, em uma das aulas da graduação em Filosofia, no núcleo das disciplinas voltadas à docência, ouvi um professor apresentar a seguinte ideia – ainda que não seja exatamente nesta formulação, mas ainda assim sob aspas: “o povo brasileiro é atrasado porque os índios que aqui estavam tinham uma vida mais simples. Fazia calor e era só estender o braço para as árvores que a fruta que os alimentavam estava à mão. Já o povo europeu precisou raciocinar bem mais para poder sobreviver dadas as condições climáticas de seu território. Não é de se espantar que a Europa seja mais organizada e evoluída que nós. É só ver que lá todo mundo respeita o trânsito e ninguém fura filas”.

Na ocasião desta fala, estava começando a me enveredar pelas leituras de certa tradição antropológica que, a partir do pensamento ameríndio, criticava a produção epistêmica e ontológica do ocidente filosófico. Logo, não poderia ter-me causado menos espanto ao ouvir da boca de um dos professores algumas ideias que eu já não defendia dada essa aventura do pensamento ameríndio e as reflexões que a Antropologia tece a ele. Posto isso, foram fundamentais as disciplinas que puderam oferecer a potente crítica aos processos colonizatórios expressos pelos textos filosóficos. Até então, ainda que me visse diante de passagens como as de David Hume¹ à época de estudá-lo no primeiro ano da graduação e a todo o momento ler, aqui e ali, textos em que apareciam a figura dos selvagens e bárbaros em contraposição às formas políticas ocidentais, ainda considerava a filosofia como um campo fascinante que estava livre de violências simbólicas e discursivas. Ou seja, ainda acreditava que a filosofia ocidental poderia me fornecer a superação do

¹ Exatamente na seção II, “Da Origem das Ideias” de sua *Investigação acerca do entendimento humano* de 1748, onde pode-se ler Hume dizer que um lapão ou um negro, “por deficiência de espírito” são incapazes de ter noção do gosto de um vinho. (Cf. Hume, 2004, p. 37).

senso comum justamente por criticar as formas de violência e opressão que atingem pessoas ao longo dos anos.

Não era mais possível sair ileso daquela crítica que condenava a filosofia a ser uma das produtoras das segregações, ainda mais aos povos ameríndios. Em angústia, pedi orientação ao professor Marco Antonio Valentim que prontamente disponibilizou uma quantidade razoável de bibliografia e que hoje, após alguns anos, ainda mobilizam este trabalho.

Aliado a isso, mobilizam este texto duas situações históricas muito flagrantes. A primeira, em 13 de maio de 1891, três anos após a famosa assinatura que “libertaria” os negros da escravidão criminosa, Alencar Araripe, então Ministro da Fazenda, assinava a circular nº 29 que determinava a incineração total dos livros e arquivos relacionados com a comercialização de pessoas escravizadas em território nacional². A segunda, menos de um século depois, dizimava pelo menos 8350 indígenas de diversas etnias durante o também criminoso golpe militar de 1964³. Estes dois fatos, de forma alguma isolados e únicos, demonstram o verdadeiro esforço institucional brasileiro em sistematicamente promover o apagamento histórico da presença e morte de inúmeras pessoas que construíram o que hoje se entende por nação brasileira. Diante desses infelizes episódios e aos muito mais que se somam nos anais racistas brasileiros, esta pesquisa também se coloca como forma de tornar presentes todas estas pessoas que padeceram, padecem e ainda padecerão pelo descaso institucional, cultural e histórico promovido pela estrutura racista.

Sendo assim, o costume de pensar a filosofia a partir de seu potencial libertador e formador de pessoas críticas foi sendo contraposto à ideia de que os filósofos pouco ou nada pensaram sobre a questão colonial e muito menos sobre suas vítimas. A figura que trouxe mais espanto foi Immanuel Kant por ser um dos pais do direito dos homens e ter pensado, de forma tão estruturada, a

² Para mais detalhes, cf. LACOMBE, Américo Jacobina; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de. **Rui Barbosa e a queima dos arquivos**. Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

³ Entretanto, lembremo-nos, cf. Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade, que “o número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas” (BRASIL, 2014, p. 205). [KEHL, Maria Rita. Texto 5 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas In: BRASIL. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. Volume II – Eixos Temáticos. Brasília: Imprensa Nacional, 2014].

produção do conhecimento – notadamente a moral e o direito. Quando, então, me deparei com passagens explicitamente racistas de Kant, a hipótese de um universalismo exclusivo e também de uma humanidade exclusiva, foi tomando o corpo que, agora, na pesquisa de mestrado proposta, tenta se estruturar ainda mais daquela apresentada em minha monografia de conclusão de curso de 2015.

O Brasil apresenta níveis muito alarmantes de pessoas que perdem suas vidas (após já terem perdido todos os outros direitos sociais) em razão da cor de sua pele. Povos indígenas e pessoas negras, têm constantemente sofrido intensas expropriações racistas que limitam ao máximo seu potencial de vida. Pensando que atualmente as relações sociais tendem a se enrijecer ainda mais, principalmente frente aos intensos ataques neocoloniais aos povos em maior vulnerabilidade social, é muito urgente poder revisitar nosso campo de estudo e prestar contas com certos modos de fazer, entender e tratar pessoas que não as brancas e europeias, ou seja, fazer calar o discurso racista da morte.

Ainda a respeito de tal ponto, é importante dizer que o estudo em voga pretende, muito além de uma obrigação acadêmica, mostrar como a filosofia ocidental pôde ser um lugar de produção de segregação e exclusão e, então, apresentar figuras como Kant que ajudaram a compor o corpus do racismo científico e epistêmico – até mesmo lançando suas bases.

Espero ser possível, ao final do texto, apresentar uma prestação de contas com certa história muito valorizada do fazer filosófico ocidental, este que aparentemente se preocupa em edificar conhecimentos sólidos que conduzam as pessoas à autonomia e liberdade, mas que, se analisados do ponto de vista das pessoas que têm seus direitos e humanidades interdidas, nada mais demonstram que uma prática de produzir exclusão.

Então, a posição filosófica expressa neste estudo vem carregada de inquietação e contestação, posição que se alinha às demais que lutam pela produção de existências mais plurais e participativas, com a defesa da legitimidade da vida, essencialmente. Diante do abismo do qual cada vez mais nos aproximamos, o que temos feito para contribuir, a partir do nosso fazer filosófico, espiritual, afetivo, corporal, relacional e social, além de privilégios acadêmicos e intelectuais, com a garantia de que todas as entidades do

planeta, ainda que não convivam em plena harmonia, possam se afirmar e viver? Eis o grande desafio que tentarei articular a partir de um ponto de vista específico: o combate ao racismo filosófico, científico e epistemológico.

Muito ancorado no corpus literário que denuncia o racismo, machismo, especismo e as violências cotidianas, ancorado também na vivência de certas militâncias que necessariamente pensam e se articulam em promover formas mais plurais de existência, bem como por viver na pele e sentir junto aos meus as cruéis violências raciais brasileiras e curitbanas, esta pesquisa vem sendo construída numa trajetória de muita reflexão e transformação, num verdadeiro esforço de *descolonização filosófica* (DUSSEL, 2010).

Esta pesquisa, portanto, pretende investigar, no primeiro momento, a noção do racismo em Immanuel Kant compreendido não como desvio ou preconceito de época, mas como parte fundamental de seu sistema filosófico. Por meio das análises dos seguintes textos: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Sobre a Pedagogia* (1803), *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), *À paz perpétua* (1795), *Resenha do escrito de Moscati* (1771), *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785), *Das diferentes raças humanas* (1775 e 1778) e *Sobre o uso dos princípios teleológicos na filosofia* (1788), bem como por passagens da *Metafísica dos costumes* (1797), *Resposta à questão – o que é o esclarecimento* (1784) e *Observação sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), é possível perceber o problema da coexistência entre os escritos explicitamente racistas dos ensaios sobre a raça e o universalismo do kantismo consolidado pela história da filosofia. Melhor formulada na pergunta de Robert Bernasconi, “como poderia seu racismo coexistir com seu universalismo moral?” (BERNASCONI, 2003 p. 14).

Logo, motivados pela problemática da coexistência entre o racismo e o universalismo moral, pretendemos analisar como Kant desenvolve sua teoria moral/política a partir das definições de raça. Nossa hipótese interpretativa considera que a universalidade moral em Kant só pode existir na medida em que opera a exclusão dos outros seres humanos que resistem, em muitos

casos, ativa e resolutamente, à inscrição em uma comunidade cosmopolita. As condições universais de reconhecimento da humanidade de outrem só se afirmam e se validam, assim, na medida em que outras pessoas, após passarem por colonizações das mais diversas, se tornem humanos, ou melhor: brancos.

Assim, O objetivo de nosso estudo é desenvolver a referida hipótese de leitura com vistas a entender, em detalhe, como a construção filosófica de Kant opera a partir do conceito de raça e uma consequente discriminação dos humanos em tipos raciais, hierarquicamente ordenados no sentido da ordem cosmopolita. Visamos também explorar o problema do universalismo exclusivo. Ou seja, se, segundo Kant, só é possível realizar a universalidade moral e política mediante a exclusão sistemática de outras classes de pessoas. Mais ainda, como objetivo propriamente filosófico de nossa pesquisa, pretendemos refletir se é possível uma universalidade humana que não esteja necessariamente calcada na diferença racial, sobretudo a partir dos escritos e as ressonâncias dos pensamentos pós-coloniais e, conforme Lélia Gonzales (1988), que expressem a *amefricanidade*.

A título de contextualização histórica, podemos elencar que o panorama das discussões sobre raças se deu a partir da novidade da descoberta de novos territórios. Conforme expõe Jean Michel Carvalho França, a grande circulação na Europa da literatura que contava sobre os fatos do novo mundo ressalta a importância do gênero de narrativas de viagem na formação do pensamento europeu sobre a diversidade dos povos na medida mesma em que se começava a pensar a identidade europeia. A partir da definição do Outro (americano, oriental, africano), houve a “reformulação do vocabulário que a Europa utilizava para descrever a si própria” (FRANÇA, 2012, p. 45)⁴. Nesse sentido, os relatos de viagem eram popularmente difundidos e orientavam o

⁴ Conforme escreve França, “Rousseau, ao final da nota j do seu *Discurso sobre a desigualdade dos homens* já explicita a importância desse gênero que deveria ser praticado por intelectuais – “Novos Hércules”, “atentos à importância que o conhecimento dos novos mundos tinha na formação do pensamento e da sociedade europeias” (FRANÇA, 2012, p. 58).

pensamento europeu para a diversidade de povos que habitavam o novo mundo descoberto por meio das explorações marítimas e, posteriormente, coloniais. Assim, nenhuma forma de literatura produzida no XVII e XVIII “passou totalmente imune à América⁵” (FRANÇA, 2012, p. 40)⁶.

Entretanto, continua a ser curioso notar que figuras como o Conde de Buffon⁷, muito importante para a consolidação dos preconceitos aos povos não europeus⁸ (e que influenciou Kant em seus estudos de geografia física e antropologia), bem como Cornelius De Pauw e outros tantos naturalistas,

sentiam-se suficientemente informados acerca do Novo Mundo para, sem nunca terem lá estado, defenderem a polêmica tese de que a América era um continente fraco e imaturo (FRANÇA, 2012, p.41).

França ainda analisa brevemente a mudança de perspectiva dos filósofos em relação à China: Leibniz e Voltaire, por exemplo, admiravam a cultura chinesa. Entretanto, após o relato de Staunton, a China passa a ser uma terra de atrasados, estagnados e autoritários, como escreve Hegel na sua *Filosofia da História*. Sendo assim, a literatura dos relatos desenvolveu um papel fundamental para a formulação e construção da identidade europeia moderna que se colocou superior às demais existências.

⁵ Foi a partir dos próprios relatos de viagem que o geógrafo Martin Waldseemüller veio a batizar de ‘América’ os novos territórios que iam sendo descobertos.

⁶ Tanto que, cf. França, em 1782, a Academia de Ciências, Belas-Letras e Artes de Lion, lançou o concurso de monografias com o tema “A descoberta da América foi útil ou perniciosa para o gênero humano?”.

⁷ Gerbi (1996) afirma que “a tese da ‘debilidade’ ou ‘imaturidade’ das Américas [...] nasce com Buffon por volta de meados do século XVIII” (GERBI, 1996, p. 19).

⁸ Como se pode atestar na passagem a seguir: “Existe, portanto, na combinação dos elementos e demais causas físicas, qualquer coisa oposta ao engrandecimento da natureza viva neste novo mundo: há obstáculos ao desenvolvimento e talvez à formação dos grandes germes; os mesmos que, sob a doce influência de um outro clima, receberam sua plena forma e sua completa extensão, se restringem, se amesquinham sob este céu avaro e sobre esta terra desolada, onde o homem, em pequeno número, era esparso, errante; onde, longe de usar este território como um mestre a seu domínio, ele não possuía qualquer império; onde, não tendo jamais submetido nem os animais nem os elementos, não tendo domado os mares nem direcionado os rios, nem trabalhado a terra, ele era, em si, somente um animal de primeira classe e existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, uma espécie de autômato impotente [...] ainda que o selvagem do Novo Mundo possuía aproximadamente a mesma estatura do homem de nosso mundo, isso não é suficiente para que ele constitua uma exceção ao fato geral do apequenamento da natureza viva em todo este continente [...] (Buffon e sua *Oeuvres Complètes* [1826] citado por Gerbi, 1996, p. 20-21).

A partir de então, abrem-se as especulações em torno das diferenças entre os animais, os elementos naturais e, também, entre as pessoas. Tais especulações quando começam a produzir argumentos, teses e aparatos conceituais para distinguir qualitativamente as diferenças observadas (em sua maioria negativamente) constituem, para Naomi Zack, dois *paradigmas*. Uma vez que há a tentativa de estabelecer uma definição conceitual da raça, surge um mecanismo que provê explicações e reivindicações normativas no sentido de determinar “como a raça é objetivamente definida durante o período histórico de cada paradigma” (ZACK, 2006, p. 241).

A autora considera que há uma passagem do Antigo ao Novo Paradigma da Raça quando o último abandona a fundamentação da raça nos âmbitos biológicos. Ou seja, o Novo Paradigma advoga em favor das reparações aos prejuízos morais, éticos, políticos e ontológicos perpetrados pelo Antigo. E, quando a autora funda no período Iluminista o ponto de partida para as primeiras definições da raça no âmbito de sua vinculação com a biologia, seu texto é fecundo ao apontar a historicidade do Antigo Paradigma e mostra ser Kant uma das figuras centrais deste modelo; este que é necessariamente político e carregado de implicações sociais.

Na caracterização histórica do Antigo Paradigma, Zack concebe o discurso filosófico como originário das especulações em torno da raça. Sendo assim, a história começaria com Hume quando ele diz que a raça teria um caráter necessariamente hereditário em oposição ao possível branqueamento dos negros quando em ambientes mais frios, tese esta defendida também por Buffon. Fundamentada, portanto, na hereditariedade e no domínio da biologia, David Hume ampliou a distinção entre os indivíduos fazendo com que a cultura também se distinguisse a partir da diversidade racial. Sendo assim, o filósofo escocês que foi aclamado por Kant por tê-lo despertado de seu sono dogmático, teve também fundamental influência em fazer com que ele fosse o primeiro produtor da conceituação filosófica da raça que desembocaria no racismo científico do século XIX.

O Antigo Paradigma, ao oferecer Kant como o criador do conceito de raça advindo dos esforços da razão, produziu os cientistas do século XIX, sobretudo em sua primeira metade, pois eles estavam atentos ao diálogo aberto na filosofia. Zack aponta o naturalista e anatomista francês Georges Cuvier como

o primeiro cientista a tentar encontrar *a posteriori* as justificações para a diferenciação moral e política *a priori* propostas por Kant a partir de seus textos sobre a raça. Esse fato histórico é de tremenda importância, pois Gobineau, compatriota de Cuvier, foi um dos mais notórios membros do período conhecido como Racismo Científico, tendo sua principal obra ajudado a fundamentar os processos eugenistas que visavam à purificação racial. Por isso, Bernasconi (2003) não parece pesar tanto a mão ao especular que Kant, quando condena os processos de mestiçagem, estaria, de alguma forma, vinculado ao Nacional Socialismo alemão do século XX. A filosofia ocidental tem que prestar suas contas. Sobre isso, Zack diz serem necessários trabalhos mais cuidadosos que tracem as conexões conceituais entre os escritores do XVIII e XIX que estavam abarcados no Antigo Paradigma.

Para Zack, o tema do hibridismo em Kant é importante, pois mostra que muito ao contrário de um preconceito de época fundamentado numa “má antropologia”, a expressa insatisfação de Kant para com o cruzamento de pessoas de diferentes tons de pele poderia jogar luz à confusão sobre o conceito racial.

Com efeito, quando Kant argumentar, como veremos, que há “germes” e “disposições” num tronco originário da espécie humana ao explicar a diversidade racial dos híbridos produzidos necessariamente pela existência das raças, tratar-se-á de uma formulação “consistente com sua resposta *a priori* para a questão ‘o que é a raça?’”(ZACK, 2006, p. 243). Sendo assim: “o que Kant chamou de hibridismo basta para confirmar que existem raças em primeiro lugar” (ZACK, 2006, p. 252).

Deste modo, uma atitude anacrônica para a autora está em tentar ver o racismo operando onde, ainda, não existiam distinções raciais calcadas em uma base biológica. Entretanto, isso só se deu no séc. XVIII com Kant, que está advogando pela necessidade de transmissão hereditária de certas características de cada raça e fazendo disso um caminho pelo qual a distinção entre civilização *versus* barbárie possa passar. Portanto, a objeção de anacronismo do nosso trabalho pode ser cuidadosamente contornada tendo em vista que já em Kant há a presença da base biológica vinculada à definição do conceito de raça humana que perfaz a ideia teleológica da filosofia kantiana, como veremos em seguida.

Recusar a objeção do anacronismo é um ponto importante, pois, ao propormos o tema de nosso estudo, muitas vezes houve a interpelação sobre tal problema. Entretanto, se Kant, como entendemos, está definindo cientificamente o conceito de raça, a acusação de anacronismo não pode fazer sentido. Menos sentido ainda faz se, ao lermos as infelizes passagens racistas de Kant, as conectamos às suas definições científicas de raça e, de certo modo, estarecidos, verificamos que muitas das justificações do racismo contemporâneo ainda se assentam nas bases daquela que foi uma pseudociência.

Sendo assim, não há possibilidade de concordarmos com a leitura que confere o estatuto quase apolítico (VALENTIM, 2015) para as obras de antropologia frente à cidadania filosófica reconhecida dos escritos críticos de Kant.

Neste passo, é importante notar a construção histórica do conceito tanto de raça quanto de racismo. Para tanto, nos valeremos dos verbetes “raça como classificação”, “raça como sinônimo”, “raça como significante”, “racialização” e “racismo” presentes no *Dicionário de Relações Étnicas e Raciais* de Ellis Cashmore (2000). Os referidos artigos acabam por reforçar a imagem da produção do racismo por meio da ideia de raça localizada no século XIX, imagem esta que se mostra recorrente em textos que analisam o problema. Como pretendemos apontar neste estudo, a gênese do racismo advindo das conceituações sobre a raça, de certo modo, nasce com os escritos filosóficos de Kant, ou seja, já no século anterior. A rigor, os verbetes apontados sinalizam uma passagem histórica do termo quando se entendia a raça como um legado divino, principalmente na famosa passagem da maldição de Cã apresentada no livro bíblico de Gênesis. No segundo momento, a raça era associada tanto ao pertencimento geográfico (ainda sem relação à moralidade) e também com a ascendência biológica. Como veremos, parece ser Kant quem associa, de forma sistematizada, a ideia de raça com distinções morais. Ou seja, cada raça tem uma moralidade própria.

No verbete “racialização” e “racismo”, podemos encontrar a hipótese de que o nascimento da ideia de raça está intimamente conectado com a expansão imperialista colonial, pois justifica que pessoas sejam transformadas em mercadoria face seu pretense pertencimento aos grupos raciais inferiores

dos brancos. Tal hipótese, como veremos, será sustentada por autores que denunciam os mecanismos conceituais do colonialismo.

Entretanto, o que importa notar é o resultado das conceituações sobre a raça para as sociedades contemporâneas. A rigor, o conceito de raça passou por uma investigação científica no século XIX muito vinculado às especulações das ciências naturais e filosóficas do século precedente. Agora, podemos verificar a herança cultural destas especulações na figura da raça entendida como operante em classificações sociais. Ou seja, a raça torna-se central para o debate sobre as produções capitalistas que visam à exploração de corpos para a produção de riquezas. Como aponta o verbete “raça como sinônimo”:

As sociedades que reconhecem as raças sociais são invariavelmente racistas, no sentido de que as pessoas, em especial os membros do grupo racial dominante, acreditam que os fenótipos físicos estão ligados a características intelectuais, morais e comportamentais. Raça e racismo, portanto, andam de mãos dadas” (CASHMORE, 2000, p. 455-456).

À guisa de conclusão desta introdução, o racismo moderno tem por fundamentação, em primeiro lugar, a literatura voltada para a história natural. Com a autoridade do discurso das ciências cada vez maior na modernidade, é notório que seja ele a fundamentação e o ponto de partida para que a filosofia possa manejar o conceito de raça. Assim, “a genealogia do racismo no Ocidente moderno é inseparável do surgimento da categoria de classificação da raça na história natural” (WEST, 2002, p. 99). Então, quando Kant diz ser a razão e seu papel ordenador quem determina os discursos em torno de uma especulação sobre a história da natureza, a raça – que para Mbembe é uma “ficção útil, uma construção fantasista e uma projeção ideológica” (MBEMBE, 2014, p. 27) – finalmente ganha cidadania filosófica, pois participa da teleologia que fundamenta a própria natureza humana e sua história.

Assim, parece ser possível conceber que o aparato filosófico transcendental mobilizado por Kant é influenciado pela base empírica da distinção racial observada nos relatos de viagem e pelas ciências naturais. Isso constitui importância fundamental para o estatuto do conceito no kantismo que apresenta um limite ao seu próprio sistema universalista de filosofia.

Portanto, é sobre o cenário de gestação do conceito de raça e seu uso racista pelo iluminismo, bem como porque tal discurso insiste em perpetuar sua prática assassina contemporaneamente, que apresentamos, a seguir, nosso texto. Ele tem o intuito de construir uma ponte entre os escritos filosóficos e a produção contemporânea do racismo, na contramão do que Cashmore (2000, p. 462) diz ser pouco provável para o progresso acadêmico sobre a temática.

Eis, portanto, a estrutura de nosso trabalho: no primeiro capítulo mostraremos a argumentação de Kant em torno da construção da noção do cosmopolitismo, da conversão à unificação por meio da figura do Estado como caminho à realização moral e teleológica e, por fim, como o panorama de seu pensamento racial, exposto em quatro ensaios sobre o tema, oferece um problema ao kantismo, a saber, a formulação de um pensamento filosófico racista⁹.

No segundo capítulo articularemos os comentadores que, ora defendendo nossa hipótese de interpretação, ora a refutando, não ficaram incólumes à discussão proposta, essencialmente a partir de Eze (1997). Nesse ponto, será importante notar a articulação construída por alguns autores para absolver Kant das acusações propostas por Eze, demonstrando, assim, uma preocupação em salvaguardar a filosofia ocidental.

No terceiro capítulo apresentaremos uma crítica da razão racista. Com isso, articularemos a noção de razão transcendental kantiana em uma aliança política à colonização europeia. Mostraremos também a relação entre a raça e o trabalho, o discurso racista de Kant entendido como uma produção no interior da supremacia branca, o problema da humanidade exclusiva e se é possível pensarmos em uma humanidade imanente por meio do conceito de *diferentidade*. Para tanto, será indispensável neste momento mobilizarmos autores e autoras do quilate de Frantz Fanon, Susan Buck-Mors, Grada

⁹ Aqui, torna-se importante, pelo menos aos kantianos mais ortodoxos, dizer que o manejo das citações diretas de Kant obedece a uma regra específica que vem sendo usada pelos comentadores do filósofo. Assim sendo, as passagens de Kant serão apresentadas conforme a edição consultada para, em seguida, listar onde se encontram na Academia Real de Ciências de Berlim (AA). No caso dos dois primeiros ensaios sobre a raça, paginaremos conforme a edição de Wilhelm Weisschedel, pois a edição da Academia não distingue satisfatoriamente o primeiro do segundo ensaio. Para esses últimos, usaremos (W VI) seguido da paginação. Também paginaremos cf. Weisschedel, a citação extraída das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.

Kilomba, Djamila Ribeiro, Homi Bhabha, Pierre Clastres, Lévi-Strauss, Maldonado-Torres e tantas outras pessoas que nos ajudam a fundamentar, experimentar e tentar uma filosofia descolonizada. Uma filosofia do possível comprometida com o presente. Uma filosofia que perfaça uma crítica da razão racista.

1 A CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE HOMEM EM KANT E SEU PENSAMENTO RACIAL

São os filósofos europeus que formularam o silogismo do racismo, fundamento ideológico do imperialismo europeu. O silogismo do racismo pode se enunciar assim:

O homem é um ser essencialmente pensante, racional.

Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc.

Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal.

Sendo a filosofia, aos olhos do filósofo europeu, a manifestação mais brilhante e mais alta da razão humana, negá-la aos negros não passa de uma especificação dada à premissa menor do silogismo racista e imperialista.

Marcien Towa

Se com Fanon aprendemos que “devemos procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade” (FANON, 1980), este trabalho não poderia deixar de apresentar, textualmente, o pensamento racial de um dos maiores filósofos da tradição ocidental que certamente ecoa, ainda, nas mais diversas formas de violência simbólica e concreta no que tange à discriminação racial. A partir da pergunta formulada por Kant ao final da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a saber: “Como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhes deixaremos depois de alguns séculos [?]” (KANT, 1986, p. 24; AA VIII, 30-31), acreditamos ser possível identificar nos escritos de Kant um pensamento filosófico vinculado à formação teórica de um corpus científico que chegará a afirmar a direta extinção das raças não brancas.

Neste capítulo, trataremos de responder à pergunta formulada por Kant por meio dos caminhos argumentativos em que o autor se envereda para afirmar seu sistema filosófico que constrói uma ideia de homem superior às coisas do mundo. Portanto, uma leitura que para nós não pode afirmar qualquer neutralidade filosófica, estética e política¹, compromete-se em mostrar que o homem forjado por Kant consegue fornecer explicações dos “fardos da

¹ Como pensam alguns comentadores que apresentaremos no segundo capítulo.

história” que herdaram tantos outros que foram expulsos da cidadania filosófica cosmopolita.

Conhecemos Immanuel Kant como um dos maiores pensadores da filosofia e, depois dele, certamente outros tantos trouxeram em suas argumentações as vibrações produzidas por sua escrita. É incontestável, assim, o peso de Kant para a história do pensamento ocidental. Entretanto, a mesma história que o vangloria, por muito tempo, permaneceu avessa ou cheia de desculpas para postulações racistas na construção do sujeito transcendental e no cerne da revolução filosófica posta em curso.

Sendo assim, os termos que Kant mobiliza para forjar o sujeito transcendental e fazer com que o homem possa ser afirmado superior às demais coisas do mundo - mediante sua dignidade para estar no centro do mundo - apresenta conexões com o nascimento de uma ciência que, no limite, pregará a diferenciação radical dos humanos por meio das distinções raciais. É o que passamos a expor na sequência.

1.1 O homem separado do animal pela razão

Em Kant, o propósito da natureza é elevar o homem de seu estado originário e, por meio do exercício do uso da razão, conduzi-lo a um fim que é de excelência moral – fim iluminador que o retira de um estado obscurecido. A razão organiza o mundo conferindo significado e determina a ação humana conforme a finalidade moral – finalidade esta que se realiza na comunhão com outros que também da razão são partícipes. Os homens se agregam em uma comunidade cosmopolita e, em seu interior, são capazes de aprimorar e exercitar a razão. Assim, formam comunidades orientadas pela razão que desenvolverão o convívio das diferenças na figura aglutinadora do Estado. É em seu interior que a moralidade, as obras de arte, os domínios sobre a natureza, enfim, a vida moral deverá se desenrolar com vistas a este próprio homem.

O projeto de emancipação, elevação e primazia do homem sobre todas as coisas ganha seu pleno estabelecimento e vigência, determinando uma ideologia racional que visa colocar o humano no centro do conhecimento do mundo. Todo este processo antropocêntrico está apoiado no projeto de

disciplinarização humana pela educação que, ao operar por exclusão, cinde com os animais por meio da faculdade da razão, este “algo a mais” que os homens têm e os outros não. Lemos Kant afirmar, em *Sobre a Pedagogia*, que “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (KANT, 1999, p. 12; AA IX, 441), uma vez que “os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim [...]” (KANT, 1999, p. 18; AA IX, 445) para impedir que, mais uma vez, “a animalidade prejudique o caráter humano” (KANT, 1999, p. 25; AA IX, 449). E que fim é este? Justamente o de elevar-se para acima da natureza, transcender a partir do conhecimento, progredir moralmente: se tornar o sujeito transcendental. Proceder de tal modo, conforme Kant, desta vez em *Resposta à questão – o que é o esclarecimento*, é “[...] tratar o homem, que é mais que uma máquina, conforme sua dignidade” (KANT, 2009, p. 413; AA VIII, 42).

Na sua resenha aos escritos de Pietro Moscati², Kant pensa que a dignidade humana, portanto, começa a ser traçada na medida em que acontece a separação total entre os animais que têm “o germe [*Keim*] da razão” (KANT, 2012a, p. 6; AA II, 425) e os que não o têm. Esse germe faz com que os animais racionais se elevem, literalmente, da posição quadrúpede para a bípede, pois, sendo os humanos destinados “para a sociedade”, a última disposição fisiológica no espaço é “mais apropriada para essa destinação”. (KANT, 2012a, p. 6; AA II, 425). Da elevação literal e física, há a elevação racional, pois, a primeira só acontece porque foi impulsionada pelos dispositivos racionais. Assim, se atesta dos homens, o “fato de ter levantado sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros” (KANT, 2012a, p. 6; AA II, 425).

Antes de prosseguirmos é muito importante notar esta construção teórica bastante flagrante do que podemos considerar a primeira distinção que

² Em comentários de sua tradução deste texto, Alexandre Hahn citando Zammito, considera que “Kant parece ter encontrado em Pietro Moscati (1739-1824) um aliado contra o naturalismo. De acordo com Zammito, o filósofo se serviu dos resultados alcançados por Moscati como ‘veículo para enfatizar a delimitação dos seres humanos do resto do reino animal, e para resistir a qualquer impulso ao naturalismo’ (ZAMMITO, 2002, p. 302). Mais precisamente, Kant teria considerado extremamente interessante o argumento de Moscati, exposto em sua *Da diferença corpórea fundamental entre a estrutura dos animais e a dos homens* (1771), de ‘que havia significativos custos biológicos associados à postura ereta do homem’, pois isso confirmaria ‘a intervenção da razão na ordem natural, manifestando o seu poder e a sua autonomia no caso do homem’ (idem)” (HAHN, 2012, p. 5).

alija animais dos homens e carrega um viés essencialmente especista, uma vez que toda a tradição filosófica moderna está comprometida com esta separação, ou o que pode ser entendido como “estado de exceção ontológico” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Podemos definir brevemente o conceito de especismo à luz deste estado de exceção e também do que Lévi-Strauss (2017, p. 49) chamou de “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, ou seja,

a ideia de que uma espécie tem mais direitos à vida e à liberdade que outra. [...] Expressa a tendência de a humanidade pensar não apenas como uma espécie superior, mas como a única com direitos legítimos a viver e a se desenvolver, de modo que todos os outros seres devem servir aos seus próprios interesses (SCHÖPKE, 2010, p. 94).

O especismo, portanto, condensa muito bem toda a argumentação que, desde Aristóteles, pretende separar o homem dos demais, formando todo o tipo de hierarquias, supremacias, conhecimento suposto das relações verdadeiramente éticas, estéticas, políticas e humanas. Só o que é conforme ao gênero humano é que pode ser passível de dignidade. Desta separação ontológica abismal entre animalidade e humanidade posta pela filosofia ocidental moderna e usada a contento pelos discursos científicos, surge, aos partidários da primeira condição, toda a forma de arbitrariedade, manipulação, uso indiscriminado, dominação, exploração, e outras formas de relação baseadas em intensas expropriações. O “homem imperial” dispõe de diversos súditos: os outros homens que não lhe estão conforme seus ditames, objetos da natureza e seus recursos, bem como os animais e relações afetivas e cosmológicas com o meio. Tal discussão não pode ser esquecida se nos comprometemos a entender os efeitos da elevação do homem sobre os demais seres, sobretudo pela suposição que somente os humanos detêm razão – suposição essa levada a cabo por Kant e que incorre no *especismo* que estamos apontando, pois, o projeto kantiano, a nosso ver, não carrega em si somente a marca do racismo (e do machismo, sendo esta discussão feita por pessoas mais competentes que nós), mas também a clivagem completa entre humanos e animais, conforme exposto na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplica-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último (KANT, 2006, p. 21; AA VII, 119).

Logo, torna-se necessário e urgente prestar contas sobre outras consequências que não somente o racismo em gestação nos escritos de Kant.

Mas, voltemos. Superada, portanto e definitivamente, a separação entre homens e animais, sendo os primeiros os únicos capazes, à primeira vista, de Estado de moralidade por usarem a razão, começaremos a apresentar as linhas argumentativas de Kant sobre a constituição deste sujeito já separado e como ela opera visando ao fim moral.

1.2 A demarcação da dignidade humana

Na conceituação do homem de razão para determinar quem é ele, Kant nos apresenta no prefácio de sua *Antropologia* o estatuto do conhecimento do mundo ao inscrever no homem o próprio mundo:

conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas (KANT, 2006, p. 21, AA VII, 119).

Deste modo, apesar da diversidade de existências que coexiste na experiência, somente o conhecimento das coisas pelos homens é capaz de promover o real conhecimento do mundo. Assim, o fim mesmo do caráter humano é o conhecimento de si, ou seja, o conhecimento *pragmático*. Nele se apresentam as regras para a ação com vistas à finalidade moral, legitimadas pelo entendimento:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa,

ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar) é o *entendimento* (KANT, 2006, p. 27; AA VII, 127).

Tratando-se tanto de conhecer o mundo quanto de possuí-lo, o progresso moral marcha conforme o uso da faculdade da razão tomando os homens por animais racionais. Assim, ao participarem de uma comunidade cosmopolita, os homens se inscrevem em um Estado e agem conforme seu caráter, com vistas a um fim específico. Quanto mais se persegue este fim, mais próximo à teleologia moral se está. Então, trata-se de um *exercício* que concebe o entendimento

como faculdade de pensar (de representar algo por meio de conceitos), [que] também é denominado faculdade de conhecer *superior* (por diferença com a sensibilidade, como faculdade *inferior*), porque a faculdade das intuições (puras ou empíricas) só contém o singular nos objetos enquanto a faculdade dos conceitos contém o universal das representações deles, a *regra*, à qual o diverso das intuições sensíveis tem de ser subordinado para produzir unidade do conhecimento do objeto (KANT, 2006, p. 94; AA VII, 196).

Nesta passagem há, então, a distinção entre a razão (superior) e a sensibilidade (inferior). Mas quais sujeitos estão aptos a realizar este pleno exercício do conhecimento e posse do mundo por meio da razão?

Vale observar na segunda parte da *Antropologia*, a saber, como conhecer “o interior do homem pelo exterior” (KANT, 2006, p. 179, AA VII, 283), aparece na argumentação kantiana o caráter do humano e como este conceito perfaz o projeto moral e político em vias de desenvolvimento em seu sistema filosófico. Kant é categórico ao afirmar que o caráter é índole moral, pois

ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão [...]. Aqui não importa o que a natureza *faz* do ser humano, mas o que este *faz de si mesmo* [...] (KANT, 2006, p. 187-188; AA VII 292).

Assim, o caráter tem um valor superior às demais características da pessoa, já que se constitui pela soma do temperamento, talento e o próprio

caráter. Quanto mais se persegue o fim que se impõe a si mesmo, mais conforme ao caráter humano o indivíduo se encontra.

Entretanto, o ponto crucial para entender o motivo pelo qual apenas alguns humanos podem ter um pleno caráter é que este só se desenvolve nos indivíduos que, mediante o uso de suas faculdades racionais, agregam-se em comunidades políticas orientadas e organizadas num determinado padrão de legalidade do direito, superando, assim, as inclinações naturais à barbárie. Afinal, é a partir do caráter individual que se forma o caráter de um povo e, por conseguinte, de um Estado, culminando, por fim, no caráter da espécie humana. Para Kant, o animal que é dotado de razão, ao perseguir o aperfeiçoamento moral segundo fins específicos, torna-se um animal racional:

Nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationable)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*. (KANT, 2006, p. 216; AA VII 321).

Assim, só é possível ter um caráter pleno quando se inscreve em uma comunidade política sob a forma de um Estado. De saída, a mesma clivagem que operava na distinção entre humanos e animais agora diferencia os humanos. Os povos no famoso *leitmotiv* de Hobbes: “sem fé, sem lei e sem rei”, encontram, em Kant, sua ressonância: *são selvagens*.

Esta organização em um centro político está inscrita nos termos da história cospomolita: é conforme a natureza, para Kant, que existe um progresso na marcha linear do tempo, pois

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, 1986, p. 9; AA VIII, 15).

Isto quer dizer que a história, “que de certo modo tem um fio condutor *a priori*” (KANT, 1986, p. 23; AA VIII, 30), consegue dar conta de diversos exemplos sendo possível observar a progressão de certos povos organizados à luz do direito constitucional. Assim, seguindo a marcha da história, pode-se

conceber a ideia da junção universal destes povos no seio de uma sociedade *cosmopolita*.

Entretanto, como Kant afirmou na passagem supracitada, há de existir certo “abandono” dos propósitos particulares do indivíduo, tendo em vista a congregação deles em uma unidade política, organizada e conforme leis do direito. Esta organização política é fruto da disposição natural do homem de, conforme a Primeira Proposição da *História Cosmopolita*, “um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim” (KANT, 1986, p. 11; AA VIII, 18).

Na quarta proposição deste texto, Kant diz que o seio da progressão moral – que é a comunidade cosmopolita dos homens – é a cultura, sendo, portanto, o seu valor social. No interior da cultura, os *homens* dão início,

através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral* (KANT, 1986, p. 13-14; AA VIII, 21).

Logo, o que precisa acontecer nesse esforço moral é o abandono das inclinações individuais – morada de inúmeros conflitos e guerras, e uma conversão à unificação social. Melhor exposto nas palavras de Kant:

sair do estado sem lei dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada (KANT, 1986, p. 17; AA VIII, 24).

Portanto, somente os povos que estão congregados em uma comunidade civil orientada por contratos sociais e uma constituição civil, estão de acordo com a natureza do progresso moral. Aqueles que não se encontram, a saber, os selvagens, a todo tempo estão em estado de barbárie e guerra, o pior dos pesadelos kantianos para a realização da “*paz perpétua*”. Ao não se orientarem pela razão, os outros, selvagens, se encontram fora do progresso, a não ser que, sobre eles, caia uma espécie de raio de iluminação que os

conduza ao processo evolutivo e social dos povos da história. Assim, as ciências, a arte e todo o tipo de característica que orienta as comunidades do esclarecimento terá chance de se desenvolver, pois se encontrará “o germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento” (KANT, 1986, p. 23; AA VIII, 30). O Estado, numa palavra, é “o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a materialização da ideia do universal e de um símbolo moral” (MBEMBE, 2017, p. 127).

Quando o esforço de afastar a inclinação da natureza humana deixada livre da organização legal não se efetiva, tem-se o estado contínuo de guerra e desacordos, como considera Kant no segundo artigo definitivo para a *Paz Perpétua*:

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei de preferir brigar incessantemente a submeter-se a uma coerção legal a ser construída por eles mesmos, por conseguinte preferindo a liberdade insensata à racional, e os consideramos estado bruto, grosseria e degradação animalesca da humanidade, deveríamos pensar que povos civilizados (cada um unido em um Estado) teriam de apressar-se a sair o quanto antes de um estado tão abjeto (KANT, 2010, p. 31-32; AA VIII, 354).

Sendo assim, o direito recebe o estatuto de “disposição moral ainda maior” (KANT, 2010, p. 33; AA VIII, 355) ao passo que tem o poder de estruturar os indivíduos e conduzi-los à teleologia moral conforme leis. Leis estas que se cumpridas no interior da unificação de vontades individuais em um Estado único podem transcende-lo e alcançar o *status* do direito cosmopolita, que nada mais é que o afastamento do estado de liberdade selvagem com vistas à comunidade de paz – esta una, indivisa, marcada e ditada pela razão humana, abandonando-se os conflitos particulares, unificando-se nos interesses públicos: a “sociabilidade insociável” de que Kant falava na *História Cosmopolita*.

Mas o que faz com que os selvagens permaneçam em um estado de “liberdade sem leis”? Por que Kant encarava as diferentes formas de vida que lhe chegavam pelos relatos de viagens e não apresentavam esta unificação ao Estado como relegadas ao obscurantismo no qual a razão somente pode

chegar sob da ação exterior, principalmente pela técnica de colonização dos que, aparentemente, primeiro alcançaram este patamar civilizatório? Como este que é um “campo insuportável do desatino”³ pode existir diante da pretensa universalidade moral dos homens e perante a exclusão de sistemas de vida que resistem, em muitos casos, ativa e resolutamente, à inscrição em uma comunidade cosmopolita? Podemos, assim, continuar a defender teoricamente a noção universal cosmopolita sabendo que, para que ela aconteça, outros povos têm de estar fora de uma aliança jurídica e moldada à experiência europeia?

1.3 Os escritos raciais de Kant como justificação da diferença

Para adentrar no panorama do pensamento racial de Kant, é necessário, em primeiro lugar, contextualizá-lo nos debates proferidos na época. Desse modo, é interessante a preocupação filosófica de Kant em salvaguardar o seu sistema de pensamento, principalmente quando concebe o mundo organizado conforme leis e, acima de tudo, refutando uma certa tendência na naturalização do homem. Ou seja, o que está em jogo é nada menos que defender a supremacia humana frente à natureza. Procedendo assim, Kant não estava alheio aos debates em voga⁴ e sustenta sua posição enfática em favor das teorias monogenistas. Vejamos.

A preocupação de Kant sobre as raças é expressa em quatro ensaios que constituem o corpus do que Mikkelsen (2013)⁵ julga ser os *Rassenchriften*, ou escritos sobre a raça. O primeiro dos quatro ensaios é datado de 1775 e divulgava seu curso de Geografia Física intitulado “Das diferentes raças

³ Cf. Clastres, 1968.

⁴ Como afirma o comentador e tradutor dos dois últimos ensaios sobre a raça (1785 e 1788) de Kant para o português, Alexandre Hahn: “Kant estava imenso em uma série de textos acerca dessas questões biológicas [...] Nesse contexto, ele se voltou energicamente contra o discurso poligenista, por entender que constituía parte relevante do projeto de naturalização do homem, já que obscurecia as fronteiras entre o homem e o animal” (HAHN, 2012, p. 11). É por essa tendência à naturalização que Kant escreve a resenha acerca da obra de Moscatti, já referenciada na nota 2, quando da passagem da elevação bípede dos homens, ou seja, pelo advento da razão, os homens saem da condição quadrúpede para andar sobre duas pernas. Para um maior aprofundamento das motivações de Kant, conferir o ensaio de Hahn (2012) supracitado.

⁵ Tradutor dos quatro ensaios kantianos sobre a raça para a língua inglesa.

humanas: um anúncio dos cursos sobre Geografia Física no semestre de verão de 1775”.

Importante e interessante notar que Kant, no último parágrafo deste primeiro ensaio, apresenta a justificação filosófica para o curso ministrado no verão de 1775. Tal justificativa está embasada em um projeto de ensino que pretendia fazer com que os estudantes tivessem acesso tanto aos conteúdos que versavam sobre os objetos da natureza (o que hoje poderíamos entender como ciências naturais) quanto no sentido de entendê-los como vinculados à totalidade em que cada qual toma seu lugar específico conforme leis. Para Kant, essa proposta mais abrangente que agrega os conhecimentos naturais da Geografia Física aos conhecimentos para a ação no mundo mediada por seu entendimento – a partir da “antropologia pragmática” – é considerada de um ponto de vista cosmológico, ou seja, não estão dissociados quando se pretende entender a totalidade do mundo, ou, conforme passagem de sua *Antropologia*, “o que [o homem] faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (KANT, 2006, p. 21; AA VII, 119). Aqui encontramos, então, uma justificação cara do pensamento antropológico para o sistema filosófico do kantismo.

Neste ensaio, então, Kant mobiliza a sua argumentação em favor da teoria da monogênese para explicar a origem e a diferença entre os homens. Tal teoria, em contraposição à poligênese e muito vinculada à interpretação e defesa religiosa – em razão de que reafirma a descendência adâmica dos homens⁶ - sustenta a concepção na qual, de um único tronco, se origina uma única espécie. Esta espécie lega para seus descendentes os germes e pré-disposições que estão inscritos no tronco principal para que seus indivíduos possam bem se adaptar e sobreviver nos ambientes em que se localizam. Deste modo, e muito influenciado pelo naturalista Frances George-Louis Buffon

⁶ Gould (2014) por meio de sua historiografia do racismo científico do séc. XIX, nos diz que estas discussões em torno da origem da espécie humana, sobretudo das suas diferenças internas, são nada menos que “estilos pré-revolucionários do racismo científico” (GOULD, 2014, p. 26). Com isso, o autor nos diz que o monogenismo em sua base pregava “a unidade de todos os povos a partir da criação única de Adão e Eva. [...] [Assim], as raças humanas são produtos da degeneração da perfeição do paraíso” (idem).

e seus estudos filogenéticos sobre os animais não humanos⁷, Kant defende arduamente a história natural em oposição ao método escolástico da descrição da natureza. Para o filósofo, a primeira estratégia interpretativa compreende que a natureza age conforme leis, ao passo que o método escolástico apenas sobre descrições formais abrindo margem para a imaginação conferir respostas às dúvidas sobre seu funcionamento⁸. Em uma longa nota que aparece nos dois primeiros ensaios, Kant explica que:

Nós comumente tomamos as designações *descrição da natureza* e *história natural* como tendo um e o mesmo significado. Entretanto, é claro que o conhecimento das coisas da natureza como elas *agora são* sempre nos deixarão desejosos para conhecer como elas formalmente *foram* e por quais séries de mudanças passaram para estarem em todos os lugares conforme sua atual condição. A *História Natural*, sobre a qual falamos atualmente quase que por completo, nos ensinaria sobre as mudanças nas condições da terra [*Erdgestalt*] incluindo as mudanças que as criações da terra (plantas e animais) sustentaram como resultado de migrações naturais e sobre as divergências do protótipo do tronco linear das espécies [*Stammgattung*] que originaram as consequências dessas mudanças. A *História Natural*, provavelmente, nos levará de volta ao grande número de tipos aparentemente diferentes, às raças da mesma espécie, transformando o sistema escolástico da descrição da natureza, muito detalhado atualmente, ao sistema físico para o entendimento. (KANT, 2013a, p. 333; W VI 18)

O primeiro ensaio é a primeira aproximação de Kant às delimitações sobre o panorama das raças, tema muito presente nos primeiros relatos etnográficos de viajantes no contexto das explorações coloniais. Porquanto se observava toda a sorte de diferentes seres humanos dispostos em diferentes territórios não europeus, havia uma grande mobilização teórica para entender essa diversidade. Sendo assim, Kant entende que, vinculado à perspectiva da monogênese e se afastando radicalmente da defesa de múltiplas origens da espécie humana, um único tronco dá origem à espécie humana. Logo,

de acordo com esse modo de pensar, todos os seres humanos em todos os lugares sobre a terra pertencem a uma e mesma

⁷ Em franca oposição aos estudos de Carl Lineu – pai da taxonomia moderna, de caráter mais morfológico e, portanto, vinculado à tradição escolástica que tanto critica Kant no ensaio de 1775 e retomado no de 1777.

⁸ Tal posição será retomada no último dos quatro ensaios sobre a raça, de 1788.

espécie natural, pois produzem universalmente crianças férteis entre si, mesmo que encontremos grandes diferenças em suas figuras (KANT, 2013a, p. 46; W VI, 11).

Portanto, a diferença entre os indivíduos desta mesma espécie é explicada pelos germes e pré-disposições que se desenvolveram conforme os fatores ambientais e climáticos:

Os seres humanos foram destinados a viverem em todo clima e em qualquer condição da terra. Conseqüentemente, vários germes e disposições naturais devem ter sido preparados para serem às vezes desenvolvidos ou atrasados para que eles possam se adaptar a um lugar particular do mundo e parecerem, por assim dizer, na sucessão de gerações, sendo originários e feitos para esses lugares. [...] Noto aqui que somente o *ar* e o *sol* parecem ser as causas [das diferenças] que fluem mais intimamente para o poder gerador e produzem um duradouro desenvolvimento dos germes e disposições que, por exemplo, são capazes de estabelecer uma raça. (KANT, 2013a, p. 50; W VI, 19).

Kant chega à conclusão de que, no tronco originário, existiram apenas quatro raças, a saber: “(1) a raça dos brancos; (2) a raça negra; (3) a raça Hun [*Hunnish*] (mongóis ou kalmucks); e (4) a raça hinduísta ou hindustã [*Hindustanish*]” (KANT, 2013a, p. 74; W VI, 14). A partir de seu cruzamento e o cruzamento conseguinte entre seus descendentes, bem como sua instalação em diferentes espaços geográficos, o que se observa é justamente a diversidade de indivíduos que são chamados por Kant de *híbridos* ou *mestiços*, como, por exemplo, os americanos, os persas, os tártaro-turcos, os árabes, etc. Então, a partir de uma hipótese que investiga a causa dessas diferenças regressivamente, o filósofo considera a existência dessas quatro raças primordiais e afirma:

acredito que podemos derivar todos os temperamentos hereditários remanescentes destas quatro raças, quer como raças misturadas, incipientes ou degeneradas (KANT, 2013a, p. 48; W VI, 15).

Este texto breve marcou o início do debate que se mostraria fértil sobre as raças. O primeiro ensaio que Kant considerava ser um anúncio de seu curso “mais como um entretenimento útil que uma atividade cansativa [...], mais como

um jogo que como uma investigação profunda” (KANT, 2013a, p. 45; W VI, 11), revela que o pensamento sobre as raças em nosso autor está longe de ser marginal e, em certo sentido, revela a defesa de princípios teóricos caros a ele. A linha argumentativa em favor da tese monogenética será retomada nos ensaios posteriores. Por ora, é importante notar que a diferença entre o primeiro e o segundo artigos são pequenas, mas profundas.

Basicamente, a estrutura do agora denominado “Das diferentes raças humanas” de 1777 é a mesma, sendo que várias passagens são mantidas idênticas à primeira versão de 1775. Contudo, nos parágrafos 4º, 14º e 15º, bem como pelo acréscimo de uma última sessão (parágrafo 17º), podemos perceber a consolidação do pensamento de Kant sobre o tema das raças e um maior aprofundamento de suas reflexões.

Com o sotaque do discurso científico da época – como, por exemplo, as passagens sobre a ação de componentes químicos na fisiologia sanguínea tal como era entendida⁹ - o filósofo concebe as diferentes raças humanas, aliando-se às passagens sobre os fatores ambientais e contextuais já desenvolvidos em 1775. É a partir do ensaio de 1777, mais precisamente nos parágrafos acima citados, que Kant começa a distinguir qualitativamente as raças entre si, na medida em que eleva a raça branca – creditada por ele como sendo a mais próxima do tronco originário e, no caso, mais bem adaptada ao ambiente em que se encontra – em detrimento de outras três raças, a saber, os Cobre-avermelhados (Americanos) – que a partir deste ensaio ganham o estatuto de raça, os Amarelo-oliva (Asiáticos e Indianos) e os Negros¹⁰. Se no primeiro ensaio sua menção à superioridade da raça branca era apenas tímida e muito vinculada à sua localização geográfica temperada, ainda que Kant textualmente chegue a afirmar isso sem “nenhum preconceito” (KANT, 2013a,

⁹ Como, por exemplo, quando diz que “a profusão de partículas de ferro que são de outra forma encontradas no sangue de todo ser humano, e neste caso, precipitadas na substância em forma de rede a partir da transpiração do ácido fosfórico (do qual todos os negros fedem), é a causa do negrume [*blackness*] que brilha através da epiderme; e o conteúdo pesado do ferro constante no sangue também parece ser necessário para evitar o relaxamento de todas as partes do corpo” (KANT, 2013a, p. 67; W VI, 22-23).

¹⁰ Estes que, aos olhos de Kant, são constantemente atacados com discursos preconceituosos: “o calor úmido é geralmente preferencial ao crescimento robusto dos animais. Em resumo, surge dessas condições o Negro que é bem adaptado ao seu clima – ou seja, forte, carnudo e ágil, mas, sob o amplo cuidado de sua terra mãe, preguiçoso, mole e displicente” (KANT, 2013a, p. 67; W VI, 23).

p. 54; W VI, 25), a partir do ensaio de 1777 a distinção qualitativa é afirmada a toda prova, como pode ser também verificado no esquema apresentado por Kant que mostra, em ordem de proximidade ao caule ou tronco original da espécie, as quatro raças:

Caule linear da espécie
Branco de cor mais castanho

Primeira raça
Loiros nobres (Europa do Norte)
de frio úmido

Segunda raça
Cobre-avermelhados (América)
de frio seco

Terceira raça
Negros (Senegambia)
de calor úmido

Quarta raça
Amarelo-oliva (Ásia – Índia)
de calor seco

(KANT, 2013a, p. 69-70; W VI, 28).

Há um acréscimo nas linhas finais do 4º parágrafo em relação ao texto de 1775. Nela, ainda que elogiando a ideia desenvolvida por Maupertius¹¹ no que tange à prototeoria da evolução natural, Kant diz que a natureza sozinha não é capaz de desenvolver as qualidades e talentos humanos, pois há também a autonomia do ser humano em relação às determinações naturais. Diz Kant:

Eu penso que essa ideia é em si mesma certamente praticável, mas isso [determinação] é totalmente bem prevenido pela mais sábia natureza, pois os grandes impulsos de condução que estabelecem os poderes adormecidos da humanidade estão precisamente dentro do jogo confuso entre o bem e o mal que a obrigam a desenvolver todos os seus talentos e a chegar

¹¹ Pierre Louis Moreau de Maupertius, naturalista francês, que, conforme aponta Antonello Gerbi, “solicitará das ciências naturais não uma mera descrição ou classificação, mas a explicação dos processos por meio dos quais as espécies se alteram e os animais mudam e se diversificam” (GERBI, 1996, p. 40). Ou seja, Kant estava totalmente atento aos pares que, de certa maneira, pensavam uma determinada estrutura da natureza passível de explicação e entendimento muito mais aprofundadas que a mera descrição de seus fenômenos e acontecimentos.

perto da perfeição de sua vocação (KANT, 2013a, p. 61; W VI, 14).

Sendo assim, o que diferencia as raças entre si é o “caráter da raça [que] tem previamente se tornado preponderante no poder gerativo” (KANT, 2013a, p. 70; W VI, 29). Por isso, cada raça tem um caráter específico que pode sobreviver melhor às condições impostas pela natureza.

Além dos processos fisiológicos do sangue – que pela eliminação por meio da transpiração de partículas de ferro determinaria a pigmentação da pele, bem como os germes e pré-disposições nos ramos que saíram do tronco original para bem se adaptar em cada região geográfica na qual é instalada – cada raça se diferencia uma da outra justamente pelos talentos que desenvolve quanto às determinações da natureza conforme o seu caráter, sendo que a branca é a melhor delas. Segundo Kant,

o ferro dissolvido nesses fluídos podem não ter sido expelidos completamente, assim demonstrando tanto a perfeita mistura desses fluídos [no sangue dos brancos] quanto a força desse ramo humano em comparação a outros (KANT, 2013a, p. 68; W VI, 27).

Tendo em vista a passagem da *Antropologia* na qual Kant diz que “o caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua destinação” (KANT, 2006, p. 223; AA VII, 329), o caráter está intimamente relacionado com a finalidade de cada classe. Destacamos aqui o começo de uma atitude kantiana de, a partir das distinções entre raças humanas, conceber a melhor delas. Ou seja, aquela que desenvolve a perfeição as qualidades próprias do gênero humano ao passo que assegura um compromisso ao conceituar a história da natureza [*Geschichte der Natur*], pois esse tipo de história “oposta à imprudência e à mera opinião, é uma ciência separada que poderia muito bem servir para nos mover, gradativamente, das opiniões às ideias racionais” (KANT, 2013a, p. 71; W VI, 30). Vale salientar que Kant se afasta de vez do método escolástico da mera descrição da natureza e volta seus esforços à conceituação da história da natureza que irá mostrar, em breve, o motivo histórico e biológico da distinção entre as raças humanas.

1.4 Determinar o conceito de raça e reafirmar a diferença

Nos dois primeiros ensaios, porém com mais ênfase no segundo, o pensamento de Kant em torno da questão racial já está bem delimitado. Os escritos sobre a raça não parecem ser marginais em sua obra, pois oito anos após 1775, Kant retorna ao problema das raças, desta vez em *Determinação do conceito de raça humana* de 1785. Nele, o autor em resposta às objeções aos leitores Eberhard Zimmermann, George Forster e Johann Herder reafirma sua posição no debate aberto em torno da formação da espécie humana, reforçando os argumentos favoráveis à monogênese em detrimento da poligênese.

A partir do texto mencionado, Kant busca lançar as bases para as discussões que não levavam em conta o verdadeiro estatuto da diferença entre os seres humanos. Ao considerar que os relatos de viagem chegavam até a cidade e causavam, segundo Kant, mais dúvidas em relação à multiplicidade do gênero humano do que esclarecimentos, o filósofo pretendeu, por meio da retidão da razão, determinar “o conceito que se quer esclarecer por meio da observação, antes que se interrogue a experiência por sua causa” (KANT, 2012b, p. 28; AA VIII, 91). Sendo assim, é preciso adequar, com base no entendimento, o que a experiência mostrará *a posteriori* com o conceito já forjado pelo próprio entendimento. Por isso, Kant busca estabelecer “de forma precisa esse conceito de uma *raça*” (KANT, 2012b, p. 28; AA VIII, 91).

Kant propõe, novamente, que apesar e para além das diferenças regionais que se encontram nos indivíduos – geralmente as marcas corporais que o ambiente proporciona, a saber, condições climáticas e seus efeitos na cor de pele, existem essencialmente quatro grupos, ou, melhor exposto em suas palavras, “quatro diferentes classes de homens em vista da cor de pele” (KANT, 2012b, p. 30; AA VIII, 93) que são: *os brancos, os indianos amarelos, os negros e os americanos de pele vermelho-cobre*. Procedendo de tal classificação, Kant tratou de afastar as confusões justamente nas demais classificações que levavam em conta os fatores “externos” sendo só estas quatro classes de homens que fazem com que, necessariamente, um determinado caráter seja herdado por seus descendentes. No tocante às modificações e diferentes formas de existência observadas nos indivíduos,

Kant afasta da faculdade da imaginação a capacidade de produção destas diferenças, pois, se assim fosse possível,

não mais se saberia de qual original a natureza partiu, ou quão longe pode chegar a modificação desse original, e, já que a imaginação dos homens não conhece limites, em que forma distorcida os gêneros e espécies humanas poderiam finalmente degenerar (KANT, 2012b, p. 35; AA VIII, 97).

A fim de afastar o que Kant toma por “história de fantasmas ou feitiçarias”, o que determina as mudanças no gênero humano está inscrito em “germes e predisposições dispostas no próprio gênero” (KANT, 2012b, p. 36; AA VIII, 97) e não nas especulações fantasiosas da imaginação que promoveria certa degradação do caráter. Kant então se pergunta:

O que mais pode ser a causa disso senão que elas [as quatro diferenças de cor] têm de ter estado nos germes do tronco originário (que nos é desconhecido) do gênero humano, quer dizer, como predisposições naturais que eram necessárias à preservação do gênero, ao menos na época inicial de sua proliferação, e, por isso, tinham de ocorrer infalivelmente nas gerações seguintes? (KANT, 2012b, p.36; AA VIII, 98).

Com efeito, o que pode explicar a variação das quatro classes está inscrito, novamente, no âmbito de uma regressão originária das mesmas, ou seja, em um “tronco” do qual saíram. Desse tronco originário [*ersten*] partem quatro troncos subsidiários e diferentes entre si que passam seu caráter aos descendentes por intermédio da hereditariedade. Todavia, podem ser observadas na apresentação dos indivíduos certas heranças das características distintas de cada classe no cruzamento que realizam, sobretudo nos descendentes de miscigenação – novamente caracterizados por nosso autor de *híbridos*¹². Sendo assim, afirma Kant que “apenas aquilo que é infalivelmente hereditário, na diferença de classes do gênero humano, pode justificar a designação de uma raça humana particular” (KANT, 2012b, p. 37;

¹² Ainda que não aconselhe tais práticas, pois, cf. Kant no mesmo texto em questão, “[é] melhor evitar cuidadosamente tais uniões no casamento a partir de alguma atenção dirigida à linhagem familiar” (KANT, 2012b, p. 32; AA VIII, 94). Noutro texto, a saber, *Antropologia*, reafirma Kant: “Somente que a mistura das estirpes (nas grandes conquistas), que pouco a pouco extingue os caracteres, não é propícia ao gênero humano, apesar de todo suposto filantropismo” (KANT, 2006, p. 214; AA VII, 320). Nas passagens podemos identificar, ainda que de forma incipiente, mas sobretudo textualmente, a defesa da pureza das raças.

AA VIII, 99) e segue sua argumentação ao definir conceitualmente a raça, afirmando:

Ficam estabelecidos confiáveis fundamentos de diferenciação, segundo os quais nós podemos dividir o gênero humano em classes, que então, devido ao primeiro ponto, a saber, à unidade do tronco, não podem de forma alguma se denominar *espécies*, mas tão-somente *raças*. A classe dos brancos não se diferencia da dos pretos como espécie particular no gênero humano; e não há *espécies diferentes de homens*. Desta maneira, a unidade do tronco, da qual elas poderiam ter se originado, seria negada; para o qual não se tem qualquer razão [*Grund*], ao passo que se tem uma razão muito importante para o contrário, como foi demonstrado pela infalível hereditariedade dos seus caracteres de classe. Portanto, o conceito de uma raça é: a diferença de classe dos animais de um mesmo tronco, na medida em que ela é infalivelmente hereditária (KANT, 2012b, p. 38; AA VIII, 99-100).

Assim, na caracterização de um conceito de raça humana, Kant determina que o gênero humano não varia. É o mesmo, pois lega aos demais indivíduos o mesmo padrão, a saber, a espécie “ser humano”. O que varia no interior do gênero humano, ou seja, a espécie humana são tão somente as raças, disposições oriundas do tronco originário e dele se originando os outros quatro secundários que carregam em si os “germes” das classes que estão relacionadas aos contextos ambientais, sobretudo marcadas pela passagem hereditária da cor de pele. Os troncos secundários ainda estão na base do ser humano, sendo necessariamente hereditários. Este traço que se pode observar em diferentes povos é a marca distintiva entre os quatro ramos e que determina o caráter específico de cada um de acordo com a localização espacial:

Pois, a natureza deu a cada tronco o seu caráter originalmente em referência ao seu clima e a fim de adequar-se ao mesmo. [...] Somente se admitirmos que as predisposições para todas essas diferenças de classe têm necessariamente de ter estado nos germes de *um único tronco primitivo [ersten]*, a fim de que ele fosse apto ao progressivo povoamento de diferentes regiões do mundo, torna-se possível compreender por que, quando essas predisposições se desenvolveram ocasionalmente e em conformidade com esse tronco também em diferentes formas, originaram-se diferentes classes de homens [...] (KANT, 2012b, p. 36-37; AA VIII, 98-99).

Aqui, a geografia física com seus aspectos climáticos diversos e a antropologia dos povos que nestas diferentes regiões se inscrevem estão definitivamente conjugadas. Para Kant, são as condições climáticas que também fazem com que cada raça que se dispôs em diferentes partes do planeta possa se distinguir entre si, formando classes diferentes de homens, sendo tanto melhor se essas diferenças não se cruzarem, como já visto nos primeiros ensaios¹³.

Entretanto, ao se cruzarem, há a *degeneração* da espécie no tronco originário, sendo possível apenas atestar, mediante observação empírica, a diversidade de indivíduos que descenderam dele. Não se pode saber, então, do tronco originário a não ser a sua função de assegurar uma única espécie. Somente guardadas as qualidades que se concentram em cada um dos quatro troncos secundários e que deveriam ser mantidas como tais – garantindo a sua pureza na transmissão sem “contaminação” e evitando os híbridos – é que se estabelecem as diferenças internas à espécie, ou seja, as raças. Contudo, permanece a importância de se notar que as diferenças internas ao tronco originário são fundamento para a divergência entre os homens porque é de caráter necessariamente hereditário. A diferença é real nos termos biológicos e, neste passo, levada à cultural, pois está se decidindo aqui a participação plena numa comunidade de razão somente aqueles que estão mais próximos ao tronco originário. Entretanto, como veremos a seguir, a diferença se aprofunda em termos filosóficos¹⁴.

Após dizer da necessidade da transmissão hereditária do caráter de cada classe – caráter este que está relacionado ao gênero humano – existem qualidades que, apesar de hereditárias, não pertencem ao caráter da espécie. Estas qualidades que não são asseguradas pela transmissão hereditária estão relacionadas ao comprometimento de transmissão para as próximas gerações,

¹³ Impossível não lembrar da fala do professor que relatamos no primeiro parágrafo da introdução desta dissertação.

¹⁴ Voltaremos a este ponto quando discutirmos as críticas de Charles Mills tanto à luz do conceito de *subpessoas*, no capítulo 2, quanto na produção epistemológica do que ele entende por “supremacia branca”, no capítulo 3.

fornecendo a marca distintiva entre os povos. Logo, as qualidades passam pela via da educação.

Tal marca distintiva entre os povos para além das diferenças físicas/geográficas é profundamente marcada pela educação, pois é ela que tem por função assegurá-la e transmiti-la para as seguintes. Kant usa o exemplo de tais qualidades nos brancos, sua gente de pertença, e diz que:

entre nós brancos há muitas qualidades [*Beschaffenheiten*] hereditárias, que não pertencem ao caráter da espécie, pelas quais se diferenciam famílias e mesmo povos uns dos outros; porém, nem mesmo uma única delas é *infallivelmente* [*unausbleiblich*] assimilada [*anartef*]; mas, apenas aqueles que estão comprometidos com essas qualidades geram, com outros da classe dos brancos, crianças que carecem dessa qualidade diferenciadora (KANT, 2012b, p. 32; AA VII, 94).

Assim, a “qualidade diferenciadora” que distingue povos passa necessariamente pelo comprometimento com os processos educacionais/disciplinares, pois, como já dissemos, na *Pedagogia* encontramos Kant enfático ao dizer que é a disciplina quem afasta os animais racionais de sua inclinação à animalidade transformando-os em *humanos*¹⁵. De tal sorte, fica evidente que todos os outros povos que não passaram pelos processos educacionais/disciplinares orientados pelos ditames da razão, em especial a razão dos brancos, necessariamente não estarão dando o salto “emancipador” do parentesco com os animais irracionais: de certo modo, procedendo como eles e impossibilitados de congregarem a unificação da paz perpétua. Eis talvez aqui a justificativa mais atenta, ainda que essencialmente especulativa, da guerra incessante de que a tradição filosófica imputa aos não civilizados, bárbaros.

1.5 O racismo como regime epistemológico

¹⁵ Ainda sobre a função da educação, Kant, na *Pedagogia*, nos diz que ela “é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino” (KANT, 1999, p. 19; AA IX, 446).

No panorama histórico da discussão em torno da dimensão da raça humana, Kant encontra na figura de seu interlocutor – o naturalista alemão Georg Foster – uma forte objeção ao seu texto sobre as raças, principalmente quando é acusado de filiação à filosofia abstrata e de cunho especulativo¹⁶. Segundo Serrão (2010),

é no debate com Georg Foster que o problema do conhecimento do homem físico, retomado pela terceira vez em ‘Sobre o uso dos princípios teleológicos na filosofia’, de 1788, alcança por parte de Kant maior profundidade especulativa. Foster, viajante das paragens distantes e observador *in loco* de seres humanos de múltiplos aspectos, línguas e costumes, rejeita as ‘cores’ estabelecidas por Kant. [Ele] considera raça um conceito infundado, fruto do academicismo de filósofos que no desejo apressado de ligarem as ideias à realidade lidam arbitrariamente com os fatos. A classificação kantiana seria abstrata, composta de grupos monolíticos de cores uniformes e impossíveis de encontrar nas comunidades existentes nos espaços concretos do mundo (SERRÃO, 2010, p. 160).

Kant, então, tem a oportunidade de responder às objeções de Foster e acrescentar importantes pontos na sua exposição sobre o conceito de raça, porém na forma de uma pequena dissertação chamada *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*.

Kant apresenta no texto uma distinção que lhe é cara para bem fundamentar o conhecimento sobre a natureza das coisas conforme seu projeto filosófico. No Apêndice da Dialética Transcendental no livro *Crítica da razão pura*, ele nos mostrou que o entendimento humano pode conhecer as coisas porque, antes, a razão produz em seu interior certa ordenação *a priori* dos objetos apreendidos pela sensibilidade. Portanto, há uma completa admissão de um princípio que organiza todos os fenômenos em uma determinada ordem. Por isso, somos capazes de produzir o conhecimento das coisas do mundo. Entretanto, esse conhecimento não é absoluto, pois a razão é dotada de um limite.

Esse limite pode ser explicado ao condensarmos ao máximo a tese kantiana do uso regulativo das ideias da razão pura tal qual aparece na *Crítica da razão pura*. Na obra, podemos afirmar que o sujeito está posto no centro de

¹⁶ Para obter mais detalhes sobre essa correspondência é importante a leitura da introdução e notas relacionadas com a tradução do texto kantiano *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* feita por Marcio Pires (2013).

toda a significação das coisas do mundo empírico a partir de sua razão que, por sua natureza, se lança às questões que fogem às suas possibilidades. Portanto, há um limite para a sua ação, pois ela não é capaz de conhecer tudo. Entretanto, ela encontra um ordenamento do mundo em duas vias. Em primeiro lugar, determinando os objetos que, pela via da sensibilidade, se apresentam à faculdade do conhecimento e, assim, por síntese e ato espontâneo, se “agrupam” pelo entendimento. Posteriormente, a partir da disposição em pensar os objetos a priori e sem significação empírica, pode-se reconhecer um artífice divino, um ordenador que impõe uma unidade sistemática do mundo a partir dos conhecimentos já sintetizados pelo entendimento.

Podemos dizer então que, assim como a razão, que é limitada, a própria produção que ela fomenta também é. Uma vez que as investigações metafísicas da natureza são insuficientes pelo limite mesmo da razão, a produção científica também está sobre esse limite e, sobretudo, conduzida mediante o princípio teleológico já disposto na razão. Para Kant, este é “um método de pensar antes da determinação do objeto” (KANT, 2013b, p. 216; AA VIII, 160). Este método – reafirmado dos ensaios anteriores, é fundamental, pois estipula “previamente um princípio tal que dirija a observação a uma *história da natureza* que por aí se promove, em contraste com a simples *descrição da natureza*” (KANT, 2013b, p. 217; AA VIII, 161). Obedecendo ao princípio que conduz as investigações e observações, portanto, existe a

separação do dissemelhante que antes se havia tomado num agregado, abre-se frequentemente uma luz inteiramente nova para as ciências, com a qual, na verdade, se descobre muita mesquinhez, que antes se pôde esconder por detrás de conhecimentos estranhos, mas igualmente se abrem ao conhecimento muitas fontes autênticas onde absolutamente não se poderia ter presumido (KANT, 2013b, p. 219; AA VIII, 162).

Tal qual essa confusão que permanecia nas ciências e, sobretudo, no intuito de oferecer uma resposta para a objeção do seu interlocutor à *Determinação do conceito de uma raça humana*, nosso autor apresenta uma clivagem epistemológica por meio do “princípio inovador” da teleologia. Para Kant, a confusão deve ser resolvida ao se submeter o conceito de *raça* no interior de uma metodologia da *história da natureza*, pois,

a palavra absolutamente não figura em um sistema de descrição da natureza, presumivelmente, portanto, também a própria coisa não está na natureza. [...] Que essa palavra não ocorra na descrição da natureza (mas que em seu lugar se encontre a palavra variedade) não pode impedi-lo [o observador da natureza] de julgá-la necessária em vista da história da natureza. Ele, decerto, deve defini-la claramente em função disso (KANT, 2013b, p. 219-220; AA VIII, 163).

Toda a discussão sobre a espécie humana, assim,

poderia, em um sistema da história da natureza, ser dividida em **tronco** (ou troncos), **raças** ou **derivações** (*48rogênies classifficae*) e diferentes **tipos humanos** (*varietates nativae*), esses últimos não contendo traços característicos perduráveis que se transmitam segundo uma lei indicada, portanto, seriam também insuficientes para uma divisão de classe. Tudo isso, porém, é uma simples ideia do modo como a maior multiplicidade na geração é unificada pela razão com a maior unidade da origem em uma linhagem (KANT, 2013b, p. 219-220; AA VIII, 164). [Grifos do autor]

A raça é um regime epistemológico no interior da *história da natureza*, uma ciência que se organiza mediante emprego do princípio teleológico que se constitui por “um fim estabelecido pela razão para seu propósito” (KANT, 2013b, p. 216; AA VIII, 159). Este propósito perpassa a mera ordenação de observações sem um fim estabelecido e que conduz, no caso, todas as investigações de tal ciência.

Em razão do alerta epistemológico no horizonte da discussão sobre as raças, Kant se apoia na hipótese das causas finais e na observação que a raça é uma característica hereditária *perdurável*, afirmando, assim, que a raça “autoriza a divisão em classes” (KANT, 2013b, p. 221; AA VIII, 165). Há, portanto, dois aspectos que caracterizam a universalidade constitutiva do ser humano em Kant, pois são necessariamente perduráveis por intermédio da hereditariedade, a saber, “a característica herdada que não é partilhada com uma linhagem comum de origem” (KANT, 2013b, p. 222; AA VIII, 165) sendo *gênero* e *espécie* bem como a *raça*. Assim, gênero/espécie diferenciam o ser humano dos demais seres e a raça diferencia os seres humanos entre si e necessariamente. É conforme o fim mesmo da constituição do ser humano e aqui se tem amplamente reconhecida a dimensão universal deles. Mas esta

dimensão tem seu limite justamente nesse ponto. Não há como sustentar a universalidade diante das posteriores formulações kantianas a partir daqui, justamente porque, ainda que se congregue todos em uma mesma espécie e mesmo gênero, há a diferenciação a partir das raças, sobretudo porque atrelada a cada uma delas, se encontram disposições de caráter distintas e, conseqüentemente, distinções qualitativas entre si – que desde o segundo ensaio estão a toda prova sendo reforçadas.

Já foi possível constatar no início deste capítulo que o caráter de cada indivíduo é melhor apresentado conforme a instituição e perseguição de certos fins que se realizarão de forma plena no interior dos Estados, pois é neles que há a convergência de caracteres pelas leis e ordem. Assim, a raça que foi capaz de produzir este paradigma de Estado em sua origem tem, necessariamente, mais disposição de caráter que as demais. Eis uma marca distintiva fundamental, dado que “não se ajuíza a diferença das raças conforme aquilo que nelas é igual, mas de acordo com o que nelas é diferente” (KANT, 2013b, p. 227; AA VIII, 171). E toda a diferença que distingue cada uma das quatro raças kantianas (brancos, indianos, negros e americanos) pode ser também atestada no fator geográfico, pois, segundo o autor,

o desenvolvimento das disposições orientou-se de acordo com os lugares [...] [ao] proporcionar a um povo, que tinha um lugar permanente, a influência do clima e do solo requerida para o desenvolvimento de suas disposições adequadas aos mesmos (KANT, 2013b, p. 228; AA VIII, 173).

Essa disposição conforme fatores geográficos determina a diferenciação das raças que antes poderia se supor no começo do povoamento da Terra, mas que também se faz presente no cosmopolitismo kantiano quando, por exemplo, é possível observar a disposição para o trabalho de diferentes raças.

Outrossim, Kant observa que o deslocamento dos indianos e negros para as regiões nórdicas (seja no caso dos primeiros considerados ciganos e dos segundos pela escravização por meio dos processos exploratórios e colonizatórios) faz com que aquelas raças “jamais quiseram em sua descendência dar um tipo útil, para o cultivo domiciliado da terra ou para o trabalho manual” (KANT, 2013b, p. 229; AA VIII, 174). Kant embasa em uma longa nota essa sua observação a partir da leitura de um relato de viagem:

Esta última nota não é mencionada aqui como prova, porém, também não é irrelevante. Nas Contribuições do Sr. Sprengel, 5ª Parte, p. 287-292, contra o desejo de Ramsay de usar todos os escravos negros como trabalhadores livres, 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, serviçais livres, que vão à pesca ou à caça, numa palavra, errantes. Igualmente isso ocorre entre nós com os ciganos. O mesmo autor observa nessa ocasião que não é o clima nórdico que os torna pouco inclinados ao trabalho, pois, quando atrás do carro de seus senhores ou quando, nas mais fortes noites de inverno, precisam esperar nas frias entradas do teatro (na Inglaterra), eles preferem resistir a ter que debulhar, cavar, levar cargas etc. Disso não se deveria concluir que, além da capacidade de trabalhar, ainda haja, imediata e independentemente de toda atração, uma inclinação para a atividade (especialmente a atividade persistente, que se chama assiduidade), a qual é particularmente entretecida com certas disposições naturais e que, tanto indianos como negros, em outros climas, não tragam mais consigo e não transmitam mais desse impulso, tal como, em seu antigo país natal, eles precisavam para sua conservação e tinham recebido da natureza; e, tão pouco, que se extinguiu essa disposição interna tanto quanto a visível externamente. 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, 2013b, p. 229; AA VIII, 174).

Com base na extensa citação evidenciada, podemos observar, por meio de um dos inúmeros fatores que venham a diferenciar as raças – este em específico sobre a forma do trabalho – que as disposições de caráter estão conforme a cada raça, parecendo ser imutáveis e de acordo com a determinação de cada região da Terra. Somente na região dos brancos, ou seja, a Europa (não toda ela, diga-se de passagem, uma vez que lemos na *Antropologia Pragmática* algumas distinções entre os próprios europeus, como veremos mais adiante), é que se encontram as condições de possibilidade para que o trabalho seja efetivamente dotado de *assiduidade*¹⁷.

¹⁷ No terceiro capítulo apresentaremos a implicação dessa *assiduidade* como motor da criação do capitalismo e sua relação com o trabalho humano.

Tal exemplo paradigmático não está sozinho. Com o intuito de ilustrar o argumento que estamos desenvolvendo até agora, apresentaremos outras passagens em que Kant destila a mais prejudicial distinção qualitativa entre as raças humanas. Se pecamos pela higiene nesta parte, pedimos a compreensão de quem nos lê.

Em algumas das obras analisadas para a nossa pesquisa, encontramos distinções deste tipo, por exemplo, na *Antropologia* quando em nota presente no texto sobre “O caráter do povo”, Kant, ao caracterizar os povos europeus, afirma que se os turcos viajassem para conhecer os outros povos eles poderiam classificá-los também. No entanto, não o fazem porque não viajam, pois, “nenhum povo além do europeu faz, o que prova a limitação do espírito de todos os restantes” (KANT, 2006, p. 207, nota 174; AA VII, 313). E, ainda sobre isso, em outra nota, desta vez na página 211 da mesma edição, mas falando dos espanhóis:

o espírito limitado de todos os povos que não sentem a curiosidade desinteressada de conhecer, por seus próprios olhos, o mundo exterior, e menos ainda de se transplantar para lá (como cidadãos do mundo), é algo característico deles, e nisso franceses, ingleses e alemães se diferenciam vantajosamente dos demais (KANT, 2006, p. 211; AA VII, 317).

Destacamos também a passagem que mostra a gradação em civilidade, quando Kant diz que os ingleses e os franceses são os “mais civilizados da terra” (KANT, 2006, p. 206; AA VII, 311). Ou, ainda, no endosso de Kant, no texto de 1788, ao viajante Dom Ulhoa, quando conheceu os povos americanos nos dois continentes, afirmando que

sua índole natural não alcançou nenhuma adequação completa a um clima qualquer, disso deixa-se também deduzir que dificilmente pode ser indicada uma outra causa pela qual essa raça, tão frágil para o trabalho pesado, tão indiferente ao assíduo, e incapaz de toda a cultura (para o que, todavia, encontra-se na proximidade exemplo e encorajamento suficientes) está ainda muito abaixo do próprio negro, o qual, contudo, ocupa o mais baixo de todos os demais níveis daquilo que nós nomeamos diferença de raças”. (KANT, 2013b, p. 231; AA VIII, 175-176).

Além disso, convém salientar a quarta seção das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de 1764, um dos textos mais canônicos do campo da Estética:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo [...]. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas [brancos e negros], que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas” (KANT, 2000, p. 78; W II, 102-103).

E, talvez, a demonstração mais grave e enfática do racismo kantiano que aponta para esta universalização da raça branca possa ser encontrada na seguinte passagem, extraída em reflexão de folha solta¹⁸ datada de 1788, ano de publicação da *Crítica da razão prática* e do quarto ensaio sobre as raças:

Todas as raças serão erradicadas (americanos e negros não podem governar a si mesmos. Servem, portanto, apenas como escravos), menos a dos brancos [os quais] contêm todos os móveis da natureza em afetos e paixões, todos os talentos, todas as disposições à cultura e civilização, e podem assim tanto obedecer quanto dominar [sendo] os únicos que sempre progridem à perfeição (KANT, 1923, p. 878; AA XV/2, 1520).

Sendo assim, além do aparente e “simples” preconceito de época, podemos encontrar evidentes traços racistas que estão na base de suas concepções filosóficas em seus diferentes textos. Eles operam dentro do nosso itinerário de leitura como a verdadeira demonstração da escrita racista, sendo ilustrações da teoria racial proposta por Kant e que não se dissocia de sua filosofia política. Ou seja, o racismo está na base da formação de uma sociedade cosmopolita que é a morada suprema da realização moral. Assim, não são todos os seus partícipes a não ser por uma universalização compulsória e imposta, todas admitindo algum grau de violência, todas afirmando a superioridade e supremacia branca e europeia.

À guisa de conclusão deste capítulo, ressaltamos a nota que está presente na nona proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Nela, Kant dá o tom da legitimidade da história.

¹⁸ Traduzida por Valentim (2015).

Regressemos à pergunta formulada por Kant que abre o nosso capítulo: “como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhes deixaremos depois de alguns séculos [?]” (KANT, 1986, p. 24; AA VIII, 30-31). Agora, podemos respondê-la também por meio da nota:

somente um *público instruído* que persistiu de seu começo até nós ininterruptamente pode garantir a autenticidade da história antiga. Fora dele, tudo é *terra incógnita*, e a história dos povos que viveram fora dele só pode começar no momento em que aí entraram (KANT, 1986, p. 22; AA VIII, 30).

Por isso, somente a partir dos brancos que estão mais próximos, segundo Kant, do tronco originário e que, ao perseguirem, por meio de sua disposição de caráter, a constituição de uma unidade estatal que calibra os desejos particulares e afirma a “insociável sociabilidade”, somente o povo que detém conservadas as histórias de outros povos e a de si mesmo detém a legitimidade do conteúdo empírico da história quando se pode observar o seu fio condutor.

Tais são os eleitos de Kant autorizados a falar pelos demais. Quem não tenha passado por este sistema histórico está em níveis qualitativamente distintos de relação cosmopolita. Não aparecendo para dialogar com os demais, os vencedores contam a sua história, como já nos alertou Walter Benjamim. A raça humana que é autorizada a falar – pois usou a razão e se congregou em comunidades políticas, grafou a história e progrediu moralmente é essencialmente a europeia ocidental e branca começada na teoria epigenética e terminada nos seus discursos da república das letras, pois é nela que toda arte, ciência, cultura e filosofia, ou seja, o conhecimento do ser humano (conhecimento do mundo) acontece.

Apesar de Kant pretender que o gênero humano seja único e universal, essa universalidade se torna exclusiva por meio da marca do racismo. O reconhecimento de cidadãos cosmopolitas só se arroga aos povos que herdaram o caráter “puro” do tronco originário de acordo com a pureza de sua raça e que o transmitiram pela educação/disciplina aos seus descendentes, pois, conforme Kant, de volta à *Antropologia*,

o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior

que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (KANT, 2006, p. 219; AA VII, 325).

Assim, o ser humano civilizado visa afastar os estados de guerra e barbárie na medida em que se unem em torno do contrato social que assegura a dignidade humana calcada na moral. As condições universais de reconhecimento da humanidade de outrem só se afirmam e se validam na medida em que se preencha os requisitos do que seja a humanidade forjada pela tradição ocidental europeia moderna pela via educacional colonizatória. Trata-se, portanto, de uma atitude que para além do especismo que diferenciou humano do animal na antropologia, promoveu, concomitantemente, a segunda separação que opera por meio das raças e do racismo.

1.6 O estatuto do conceito de raça no sistema filosófico de Kant

Até agora, vimos que o desenvolvimento do conceito de raça no sistema filosófico de Kant não parece ter sido tão marginal como advogam aqueles que o entendem como desimportantes à filosofia transcendental. Surgido, como mostramos, do interesse especulativo sobre as diversidades que se apresentavam aos olhos que se lançavam aos novos mundos, Kant mobilizou seu sistema filosófico de modo a incluir a contemporaneidade da diversidade antropológica às suas investigações acerca do que é, afinal, o homem. Como sabemos, as quatro perguntas formuladas por Kant dão o tom por onde caminha a sua filosofia.

Conforme Kant, no *Manual dos cursos de Lógica Geral*,

O campo da filosofia, nesta significação cosmopolítica [*weltbürgerlich*], pode reduzir-se às seguintes questões: 1) que posso saber? 2) que devo fazer? 3) que me é permitido esperar? 4) que é o homem? A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, *tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última* (KANT, 2002, p. 53; AA IX, 25). [Grifo nosso].

Textualmente, lemos nosso autor voltar seus esforços argumentativos para dar cabo à sua tentativa de uma antropologia filosófica. Antropologia essa que não esteve desatenta às intercorrências históricas no seio do desenvolvimento tecnológico e científico da época.

Deste modo, o conceito de raça ora se apresenta como sustentado por bases *a posteriori* das ciências naturais e das observações etnológicas e culturais à época, mas que parecem levar Kant à justificação da ideia *a priori* de raça, esta que estaria conforme a natureza mesma do ser humano conjugada ao princípio teleológico que os faria progredir da mais escandalosa infância bárbara sem regras - sobretudo morais, ao cosmopolitismo civilizado – realização suprema da dignidade humana. Apenas, portanto, pela disposição de caráter da raça branca, para Kant a mais elevada, conjugada às suas observações etnocêntricas do desenvolvimento técnico-cultural de seu povo, é que se fez emergir o conceito racial. Ele age como um operador importante em seu sistema filosófico justamente para compor, em franca oposição à pretensa desorganização moral dos selvagens, uma lei universal da ação humana que necessariamente precisa ser buscada.

Encontramos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* uma das passagens mais famosas de Kant: o *imperativo categórico* e sua máxima: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 223; AA, VI, 52). Evidenciamos ainda a sequência do texto:

Uma vez que a universalidade das leis, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer, a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.* (KANT, 1974, p. 224; AA, VI, p. 52-53).

Procedendo assim, a humanidade estaria de acordo com o *Reino dos Fins*, um conceito caro à filosofia kantiana que nada mais significa que um indivíduo legislar sobre as suas próprias ações e também obedecer às leis universais da ação moral.

Portanto, o estatuto do conceito de raça em Kant pode ser entendido como um “hibridismo empírico-transcendental”¹⁹, que mescla duas esferas caras ao próprio kantismo. Assim, aliado ao aparato teleológico, esse hibridismo faz funcionar a engrenagem de um vocabulário colonial que visa extirpar a barbárie por meio de um modelo vertical de moralidade que só os brancos puderam desenvolver a contento e, portanto, legar aos outros povos. Trata-se, numa palavra, de um expediente colonizatório que cria a divisão hierárquica e qualitativa entre o que se entendeu por raças humanas para, então, num ato de heroísmo narcísico, salvar o resto da sub-humanidade na primeira “cruzada civilizatória”.

¹⁹ Esta formulação é de Marco Antonio Valentim e foi expressa no comentário da versão final desta dissertação.

2 O PENSAMENTO RACIAL DE KANT À LUZ DOS COMENTADORES

Nós absorvermos tudo do outro lado. Mas o outro lado não nos dá nada sem, através de mil rodeios, nos curvar em sua direção, sem, através de dez mil artifícios, cem mil estratagemas, nos trair, seduzir, aprisionar. Absorver é também, em múltiplos planos, ser absorvido.

Frantz Fanon

No primeiro capítulo do nosso trabalho apresentamos a sequência argumentativa de Kant que acreditamos ser a melhor para expor a conexão existente entre sua formulação do universalismo moral e o racismo. Tentamos mostrar, ainda que inicialmente, a nossa hipótese de interpretação que consiste em expor essa conexão na medida em que nela se submete o racismo não como preconceito de época, mas como base fundamental para o sistema filosófico posto em marcha por Kant.

Neste capítulo apresentaremos o diálogo entre autores contemporâneos (Eze, 1997; Hill Jr. e Boxill, 2000; Mills, 2005; Bernasconi, 2002 e 2003; Terra 2009, 2010 a e b e Serrão, 2010) que estão compromissados em debater, cada um a seu modo, como interpretam essa conexão problemática na obra de Kant. A partir desse diálogo entre os autores mencionados é possível embasar a nossa proposta de discussão do tema, essencialmente porque eles nos trazem importantes considerações, tanto do ponto de vista textual, quanto para o próprio campo filosófico. Passemos, então, às reflexões dos autores.

2.1 O primeiro que denuncia: Emmanuel Eze

No itinerário de comentadores sobre o pensamento racial de Kant, Emmanuel Chukwudi Eze de certa maneira inaugura a problemática que se abre à filosofia do kantismo. O filósofo abre o seu “The color of reason: the idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology” (1997) se referindo à tese de Earl Count intitulada “This is race” na qual o autor diz que Kant foi responsável por um profundo pensamento racial no séc. XVIII, embora a maioria dos estudiosos tenham esquecido disso. Para Eze, tal esquecimento é muito significativo, pois demonstra o compromisso destes estudiosos, a partir de um “irresistível [*overwhelming*] desejo, de ver Kant somente como um filósofo ‘puro’,

preocupado com a cultura ‘pura’ e temas filosóficos daltônicos no *sanctum sanctorum* das tradições da filosofia ocidental” (EZE, 1997, p. 103).

Embora Kant seja conhecido pela sua empreitada filosófica das três Críticas, para Eze, há um abandono, por parte dos comentadores, do notável interesse do filósofo aos estudos antropológicos. Interesse que pode ser observado nas preocupações acadêmicas de Kant, em virtude de que ele:

ofereceu 72 cursos em ‘Antropologia’ e/ou ‘Geografia Física’, mais que em lógica (54 vezes), metafísica (49 vezes), filosofia moral (28 vezes) e física teórica (20 vezes) (EZE, 1997, p. 104).

É bastante relevante, portanto, a atenção de Kant aos assuntos tanto antropológicos quanto de geografia física, em que pese o demasiado foco em sua “filosofia crítica”, dado pelos estudos de sua filosofia.

É parte fundamental do projeto kantiano poder considerar a dimensão da existência do ser humano em suas diversas esferas de existência. Sendo assim, Eze considera que

enquanto a antropologia estuda os humanos ou a realidade humana como sendo disponíveis em uma acepção *interna*, a geografia estuda o mesmo fenômeno enquanto é apresentado ou disponível em uma acepção *externa*. [Assim], enquanto a geografia estuda o ser humano como dado físico, a antropologia estuda o ser humano como um agente moral (ou “um ser que age livremente”) (EZE, 1997, p. 106).

Como já apresentamos no primeiro capítulo, o agente moral só é capaz de ser considerado digno a partir do afastamento de suas inclinações à animalidade bárbara na medida em que emprega a razão objetivando fins determinados por si mesmo. Assim, “a distinção entre ‘o que a Natureza faz do homem’ e ‘o que o homem faz de si mesmo’ é central para entender a relação entre a antropologia e a geografia kantianas” (EZE, 1997, p. 107). Para Eze, a importância em entender este processo fez de Kant um leitor atento das obras de Rousseau ao passo que o filósofo francês estava escrevendo sobre a natureza humana e sua corrupção ao abandonar este estado “puro” de natureza por meio do uso da linguagem e do desenvolvimento da cultura.

É bem conhecida a crítica de Rousseau aos processos civilizatórios pelos quais os homens passaram na medida em que abandonaram seu estado,

especulativo, de natureza. Entretanto, Kant não toma essa crítica tal qual o filósofo do “bom selvagem”, mas, a partir desta ascensão do estado de natureza, se pergunta o que resta aos homens fazer. Eze considera que

na leitura de Kant sobre a *Origem das desigualdades* de Rousseau, a ‘natureza’ a qual o ‘homem’ deve retornar não é pré-civilizatória, feliz, de estado primitivo, mas ao cultivo genuíno dessas altas capacidades que são específicas para os humanos (EZE, 1997, p. 111).

Portanto, não se trata de enaltecer o estado de natureza pura, mas saber por quais meios a natureza humana deve agir após a saída dele e tentar, por todos os meios possíveis, o fazê-lo.

O que move a natureza humana frente essa recusa ao estado de natureza se torna o escopo da atenção de Kant, levando-o a versar sobre a moralidade e como a filosofia pode ser prática: através da *filosofia pragmática*. E é este o intuito que leva Kant às suas especulações em torno das noções de raça humana, uma vez que elas estão implicadas na formação de povos que têm a capacidade de efetivar o mais alto desenvolvimento moral e político. Sobre isso, Eze considera que

a posição de Kant manifesta uma assinatura inarticulada a um sistema de pensamento que supõe que o que é diferente, especialmente aquilo que é “negro”, é ruim, mal, inferior ou a negação moral do “branco”, por sua vez, luz e bondade. O edifício teórico e antropológico de Kant, então, somado às suas várias funções e utilidades conscientes ou inconscientes, tinha assumido, de forma não crítica, que a particularidade da existência europeia é a empírica bem como um modelo ideal de humanidade, de humanidade universal, de modo que os outros são mais ou menos humanos ou civilizados (“educáveis” ou “educados”) à medida que se aproximam desse ideal europeu (EZE, 1997, p. 117).

A raça determina quão elevados da lei natural os povos estão, sobretudo, pela ação da razão que promoveu um padrão de educação (europeia necessariamente). A raça condiciona o modo pelo qual a evolução moral acontece. Desta forma,

‘natureza humana’, para Kant, constitui os padrões imutáveis das classes e das espécies, de modo que as diferenças e

classificações raciais são baseadas *a priori* pela razão (*Vernunft*) do cientista natural” (EZE, 1997, p. 122).

Eze subscreve a raça como transcendental e fundamental aos processos especulativos de Kant na sua construção do homem da revolução copernicana e interpreta essa concepção kantiana a não ser por uma postura marcada pelo *essencialismo*, pois

desde que a cor de pele parece ser o fator empírico determinante para presença ou ausência do “dom” natural do talento, e o talento constitui a essência racial, é justo concluir que o essencialismo da raciologia de Kant é *biologicamente* fundamentado (EZE, 1997, p. 126).

Portanto, o essencialismo kantiano não está posto tanto na ideia de natureza humana que é mais teleológica no sentido do dever ético do tornar-se algo diferente de si mesmo, mas sim, na ideia da raça pensada como capaz de diferenciar os seres humanos a partir de suas características inatas e imutáveis. Desse modo, Eze termina seu texto de forma não menos comprometida com a crítica à noção kantiana de raça e sua capacidade de produzir diferença qualitativa e excludente entre os seres humanos:

a geografia e os escritos de antropologia podem ter sido *marginalizados* pela recepção crítica de Kant em nosso tempo, mas eles não eram marginais para o ensino de Kant nem para a sua carreira filosófica profissional, muito menos em qualquer tentativa inconsequente de um entendimento coerente de Kant como um pensador cultural. [...] Em termos mais gerais, a antropologia filosófica de Kant revela-se como a guardiã da autoimagem da Europa como superior e o resto do mundo como bárbaro (EZE, 1997, p. 130).

Fica evidente para Emmanuel Eze que, de forma alguma, a teoria racial posta em marcha por Kant está separada de sua filosofia. A junção das esferas antropológicas e geográficas é capaz de determinar sistematicamente a legitimidade do padrão específico de educação, sociedade e produção de conhecimento, sendo ele o padrão branco-europeu-ocidental que só pode se afirmar superior na medida em que rebaixa as demais formas de existência humana através da qualificação racial.

2.2 Os que primeiro defendem: Hill e Boxill

A recepção do texto de Eze fez com que dois autores compusessem objeções à hipótese de que há uma conexão necessária entre a teoria racial kantiana e sua filosofia moral. Neste horizonte, Thomas Hill e Bernard Boxill escreveram dentro da obra *Race and Racism* o artigo “Kant and Race” (2000). De saída, os autores reconhecem em Kant uma *crença* na inferioridade racial, mas isso não contaminaria sua filosofia, sendo ela capaz de, no contexto contemporâneo, oferecer uma base sólida para atacar até mesmo a produção da exclusão na sociedade pelo racismo:

Nossa posição, nessa altura, é que, enquanto seja importante notar e bloquear a influência dos aspectos que reflitam ou mesmo encorajem o racismo nos escritos de Kant, estas acusações de racismo não alcançam em profundidade sua teoria ou minam seu potencial para orientar os debates sobre os problemas da raça (HILL & BOXILL, 2000, p. 449).

Para os autores, Eze teria cometido um engano ao associar o racismo evidente nos escritos de Kant a uma origem empírica e de base histórica, ou seja, ao preconceito de época, em oposição aos princípios racionais *a priori* que foram pensados por ele. Esta é a principal objeção que os autores endereçam a Eze e, conforme eles,

nós argumentamos, no entanto, que os princípios filosóficos gerais de Kant não são responsáveis pelo possível racismo na sua teoria racial. Ele pode ter apelado a eles para obter a sua teoria racial, mas essa derivação era inválida e parece ter-se baseado em falsos pressupostos factuais (HILL & BOXILL, 2000, p. 453).

Os autores defendem a separação, no interior da exegese da teoria moral de Kant, entre a própria teoria moral conforme as regras da razão e as determinações da razão prático-instrumental. Os dois âmbitos desta exegese epistemológica atuariam de maneira distinta, mas, ainda assim, sendo o segundo comandado pelo primeiro, pois pelas reflexões morais haveria uma anulação dos postulados racistas. Então, o que Eze considera ser uma postura essencialista é uma interpretação inaceitável pelos autores, uma vez que as noções de raça em Kant seriam mais desvios e preconceitos de época baseados na observação empírica e condicionada por estes contextos

históricos – “Kant, o homem de seu tempo” - do que verdadeiramente uma disposição *a priori* da razão:

Eze não diz nada para sugerir que Kant acreditasse que essas passagens não eram mais que reivindicações empíricas e *a posteriori*, que poderiam ser falsificadas pela experiência (HILL & BOXILL, 2000, p. 455).

Hill e Boxill ainda se contrapõem a Eze na discussão sobre a centralidade do povo europeu como bastiões da civilização, justificados e legitimados para tanto, na filosofia kantiana, ou seja,

mesmo se Kant acreditasse que apenas os europeus têm a capacidade da autoperfeição e são suscetíveis de contribuir ao progresso humano, a questão é se ele foi levado a crer nisso por quaisquer princípios centrais de sua filosofia (HILL & BOXILL, 2000, p. 456).

Assim, Hill e Boxill se contrapõem ao texto de Eze. Há a necessidade de reconhecer a posição racista de Kant ao conceber o povo europeu como o melhor de todos, mas fazer disso um elemento fundamental à sua teoria moral é tomar como válidos os conteúdos empíricos sem que eles tenham um fundo justificável pelos ditames da razão – ditames que seriam fundamentais aos princípios centrais de sua filosofia.

De volta ao começo do texto, os autores ainda propõem que a teoria moral kantiana pode, ao contrário do que Eze apresenta, oferecer

um quadro razoável para resolver os problemas raciais contemporâneos, desde que seja devidamente suplementado com a consciência realista dos fatos sobre o racismo e purgado de associações com determinadas crenças empíricas e teses derivadas não essenciais. (HILL & BOXILL, 2000, p. 449).

Portanto, a chave para resolver o que seria uma associação indevida entre o racismo de Kant e sua filosofia consiste por separar o racismo na biografia do filósofo de sua verdadeira teoria filosófica da moral. Esta que é amplamente comprometida no ideal de emancipação dos homens conforme a razão, ideal este que faz parte do próprio combate ao racismo, portanto.

Mas, assim como Eze foi recebido com a forte objeção que acabamos de apresentar, o panorama das discussões em torno da problemática do pensamento racial legado por Kant está longe de se encerrar. Vejamos.

2.3 As *subpessoas* e a diferença ontológica: Charles Mills

Charles W. Mills, na ocasião da escrita de “Kant’s *Untermenschen*” (2005), apresenta a formulação da noção de subpessoas [*sub-persons*] na discussão sobre as implicações do racismo kantiano, ainda mais no contexto da expansão dos processos colonizatórios. Para o autor, não é possível que pensemos a modernidade, na qual o conceito de igualdade está no cerne do debate político, sem repassarmos a própria história da filosofia ocidental, posto que encontramos muitos problemas nas formulações que se pretendem neutras e universais. Assim como os estudos de gênero conseguiram durante três décadas demonstrar que a construção da ideia neutra de homem acontece via política de exclusão de gêneros, o racismo em Kant, constitui-se por um sistema normativo:

Se Kant é uma figura emblemática e central, e se as ideias racistas estavam se tornando centrais ao seu pensamento, então, isso obviamente implica num repensar radical de nossas narrativas convencionais da história e dos conteúdos da filosofia ocidental. [...] Estou sugerindo que o racismo é mais bem entendido como um sistema normativo [*normative system*] em seu próprio direito. (MILLS, 2005, p. 2-3)

Ao não reconhecerem a importância da discussão do racismo para as formulações modernas ou relegá-lo a “mero” desvio, anomalia ou, ainda, preconceito de época, os estudiosos deste período estão ofuscando o que para Mills é simbiótico, ou seja, que o racismo está intimamente relacionado com a modernidade em vias do liberalismo, pois o contexto material para as práticas racistas neste período constituem-se pelo “expansionismo moderno europeu e o crescimento de seu império” (MILLS, 2005, p. 7).

Para este projeto de expansão e consolidação, a ideia de normatizar o ser humano é mais que necessária, sobretudo para impor aos sujeitos colonizados e explorados o padrão do colonizador. Mills considera que, para além da descrição em termos gerais do ser humano, a noção de “pessoa”

[*person*] está carregada pelas características europeias-brancas-ocidentais de forma a demarcar sistematicamente o que deve ser “pessoa”. Entretanto, os leitores de Kant, ao considerarem que o racismo não é estruturante, fazem com que este problema da esfera nominal não seja devidamente problematizado, ou, em outras palavras, a noção de “pessoa” equivale mais à noção de humano do que sua verdadeira ideia, a saber, de determinar os sujeitos que *podem ser* “pessoas” conforme a regra do colonizador. Neste passo, Mills considera que o racismo opera como a arquitetura dos projetos colonizatórios, pois lança as bases para credenciar a inclusão política dos sujeitos:

essa credencial social está comumente fora de alcance para os não europeus, não brancos, que estão cobertos por uma série de categorias; a categoria de ‘selvagens’ e de ‘bárbaros’ (MILLS, 2005, p. 8).

Desta forma, Mills acredita que todos os sujeitos que se encontram para fora dos domínios da noção de “pessoa” são subpessoas [*sub-persons*], “entidades humanoides que, por conta de suas deficiências ligadas à raça, carecem do status moral, requisito para a participação em um conjunto de direitos e liberdade das pessoas” (MILLS, 2005, p. 8). Assim, Mills é enfático ao considerar que

se lermos os teóricos e tomarmos suas referências a ‘homens’ e ‘pessoas’ sob a forma da neutralidade racial, nós, de fato, estaremos deturpando e distorcendo suas intenções teóricas. Uma vez que isso é exatamente o que foi sendo feito por gerações de comentadores e continua a acontecer rotineiramente, significa, de forma crucial, que nós temos um retrato fictício do conteúdo e do significado da moral ocidental moderna e da filosofia política (MILLS, 2005, p. 10).

Após esta importante crítica à tradição de leitores em filosofia moderna que não se atentam (ou não querem se atentar) para este racismo estrutural, Mills apresenta o que considera ser a presença do racismo nas obras de Kant, porque, assim como Eze, ele acredita que “a posição que os defensores de Kant têm tomado é a de não negar a visão racial do autor, mas negar que elas tenham implicações filosóficas” (MILLS, 2005, p. 14).

Sobre isso, o autor considera que

na medida em que a ‘raça’ surge como uma categoria que diferencia, e, possivelmente, atribui um estatuto menos favorável às pessoas de cor, as alegações antropológicas adquirirão importância *filosófica* e *ontológica*. (MILLS, 2005, p. 15).

E, referindo-se à consideração de Eze¹ sobre as quatro perguntas kantianas, sendo que a última - “que é o homem?” - de certo modo orienta a resposta das outras três, Mills nos diz que “longe de ser irrelevante para a filosofia kantiana, a antropologia e a geografia física seriam realmente cruciais para ela” (MILLS, 2005, p. 15).

A ideia de “pessoa” em Kant não pode ser universal. Em seu conceito se encerra a distinção ontológica em quatro raças que admitem a separação qualitativa entre os seres humanos. Não pode haver, portanto, a separação entre os escritos considerados centrais da obra kantiana e seus ensaios sobre antropologia e geografia física, pois toda a obra se intercruza em um sistema que pretende emancipar a “pessoa” através da razão. Mas esta “pessoa” é e só pode ser branca.

Portanto, os acadêmicos que insistem em não reconhecer o racismo em Kant como parte necessária de seu sistema, e mais, conceber a filosofia kantiana como universal e capaz de respeitar todos os sujeitos do mundo

é uma profunda alteração da teoria kantiana e sua concepção de comunidade moral (nós estamos mudando os pré-requisitos para “respeito”) de um jeito que, estender “respeito” para não brancos, não é (estamos corrigindo crenças errôneas sobre a classe de entidades intituladas para “respeitar” no seu próprio sentido) (MILLS, 2005, p. 22).

Charles Mills, assim, retoma a crítica do racismo sistemático na obra de Kant lançada por Eze e afasta a hipótese de leitura que está comprometida em isentar o filósofo do seu racismo como anomalia ou preconceito de época e que se constitui, às mãos de Hill & Boxill (2000), por uma objeção ao texto de Eze.

Mills também nos oferece um importante conceito de análise quando reconhece em Kant a presença de “subpessoas” que estão em oposição completa à noção de “pessoa” amplamente reconhecida na tradição filosófica moderna quando, disfarçada de atributos universais dos seres humanos, revela

¹ Em outra obra, a saber, *Achieving our humanity*.

em seu fundo sua base racista constitutiva. Numa palavra, a noção de subpessoas emerge como seres hierarquicamente inferiores face sua cor de pele, tornado esta diferença especulativa numa diferença ontológica.

Logo, a neutralidade racial não pode ser afirmada em Kant e, mascarar, tomar por “anomalia” ou “preconceito” e até mesmo invalidar a presença do racismo é considerar um “retrato fictício” tanto de sua obra quanto da história da filosofia moderna, sem falar, obviamente, das consequências éticas e políticas de seus efeitos no campo de conhecimento da filosofia, pois

o compromisso moral e político dessas pessoas que não são vistas integralmente como pessoas será significativamente diferente do compromisso daqueles que não são contestados tradicionalmente quanto ao seu estatuto de pessoa, então, nós precisamos de conceitos, teorias e narrativas que registrem essas diferenças cruciais. Então é isso (MILLS, 2005, p. 34).

2.4 Em consonância a Eze e contra Hill e Boxill, Robert Bernasconi

Entretanto, Robert Bernasconi escreve dois artigos para, assim como Mills, oferecer uma crítica corrosiva às interpretações da obra kantiana que afastam os traços racistas considerados preconceitos de época do “verdadeiro centro” de sua filosofia que pode ser expresso nas suas três críticas.

Bernasconi pretende mostrar as contribuições de Kant para a história do racismo, apesar de ser notório o uso de suas ideias pelos racistas, por exemplo, no nacional socialismo alemão da primeira metade do século XX. De tal maneira, o autor irá mobilizar seu texto em resposta a três questões propostas por ele ao passo que sua leitura perfaz tanto os textos da *Rassenschriften* quanto os textos morais e políticos, a saber, *Metafísica dos costumes*, *História Universal* e *À paz perpétua*.

A primeira questão gira em torno do silêncio de Kant sobre os processos escravagistas em voga na Europa do XVIII. A segunda, sobre a vinculação de Kant com os processos coloniais, apesar das críticas a eles tecidas pelo filósofo², sobretudo no parágrafo 58 da *Metafísica dos costumes*³. A última, e

² Mas vale lembrar que na *Paz Perpétua*, no artigo 4º da primeira seção, Kant defende que as novas colonizações são expedientes insuspeitos (KANT, 2010; AA VIII, 345).

³ Conforme AA VI, 266 / AA VI, 352.

maior delas, sobre o panorama da mestiçagem [*half-breed*] e o hibridismo entre as raças.

Bernasconi considera, de saída, que se pode encontrar nos escritos de Kant “expressões de um racismo virulento e teoricamente baseado, em um tempo em que o racismo científico continuava em sua infância” (BERNASCONI, 2002, p. 145). Na ocasião da escrita de *Who invented the concept of race*, Bernasconi (2001) imputa Kant de ser o primeiro pensador que pretende legitimar cientificamente o racismo, lançando as bases para seu desenvolvimento pelos autores do racismo científico da segunda metade do século XIX. Isso se dá pois Kant “deu a primeira e clara definição de raça” (BERNASCONI, 2002, p. 147). Sendo assim, o autor é enfático ao dizer que “uma vez se reconhece o papel de Kant ao construir um rigoroso conceito de raça, é relativamente fácil dar lugar a ele na história do racismo” (BERNASCONI, 2002, p. 147).

Em seu texto, Bernasconi desmonta a recorrente objeção de que Kant usa de fontes antropológicas ruins, ou seja, que os relatos de viagem nos quais Kant se baseou para defender o conceito de raça por ele proposto refletiriam os preconceitos epocais em torno do encontro do homem branco explorador do novo mundo com as outras figuras humanas. Entretanto, Bernasconi remonta o diálogo entre Kant e autores como Heider e Forster.

Em resumo, Kant escreveu em 1775 o primeiro dos quatro ensaios sobre as raças sendo revisado em 1777. Assim, Johann Gottfried Heider, filósofo e ensaísta alemão, e Georg Forster, já citado anteriormente, objetam em torno da discussão sobre a monogenia *versus* poligenia. Forster é quem lega o problema do limite da natureza humana se levada a cabo a hipótese de que só existem quatro padrões raciais destinados a um clima e territórios específicos, sendo impossível a adaptabilidade de outras raças a contextos outros. A rigor, o que Foster alega em sua objeção é que o procedimento de Kant está “alinhado à filosofia especulativa e abstrata, a qual, uma vez partindo de definições, poderia incorrer no equívoco da parcialidade no tratamento das questões [...]” (PIRES, 2013, p. 211)⁴.

⁴ Conforme texto de introdução apresentado pelo tradutor brasileiro de *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*.

Kant então responde com os artigos de 1785 e 1788, nos quais dedica considerável parte de sua argumentação ao hibridismo, ou seja, o intercruzamento entre as raças. Para o filósofo, o hibridismo seria capaz de responder à lacuna do limite da adaptabilidade apontado por Forster. Contudo e com maior ênfase, Kant se dedica a condenar o hibridismo ao passo que as raças diferentes, quando intercruzadas, oferecem a “degradação ou poluição dos brancos, uma perda de alguns de seus talentos e disposições” (BERNASCONI, 2002, p. 159).

Se lembrarmos o que Kant diz nas suas reflexões raciais que já expomos no capítulo anterior, Bernasconi consegue acertar o ponto da objeção contra os que dizem das fontes ruins de Kant sobre os diferentes povos: Kant escolheu, deliberadamente, um partido ao qual poderia se vincular sobre a discussão, uma vez que tinha acesso, como mostra Bernasconi, aos relatos que não eram racistas e colocavam a figura do negro como gente, tanto quanto os brancos. Kant, portanto,

deliberadamente escolheu suas fontes para desenvolver a mais desfavorável imagem dos negros [...] tecendo um grande argumento teórico sobre a permanência de características raciais uma vez formadas (BERNASCONI, 2002, p. 148-149).

Sendo assim, para Bernasconi, a atitude interpretativa que varre a importância da discussão racial na filosofia do kantismo está filiada a uma concepção analítica amplamente praticada na filosofia que elege, de forma deliberada, o que será o foco de suas preocupações, afastando assim qualquer tipo de “anomalia” vinculada a época em que os textos foram escritos. Sendo assim, ao

reescreverem descaradamente os argumentos dos filósofos canônicos, pensando que podem melhorar o que estes filósofos tinham conseguido por si próprios, [os estudiosos persistem] em apresentar o racismo como nada mais que uma característica de superfície da filosofia, em contraste com o universalismo moral, que é uma teoria filosófica que, como tal, será sempre a trombeta do particularismo racista (BERNASCONI, 2003, p. 15).

As consequências deste tipo de interpretação são diversas, mas estão comprometidas com certo ideal de filosofia:

estamos oferecendo um Kant novo, esbelto e elegante, depois dele ter sido submetido a uma lipoaspiração e ter seus excessos removidos. Isso é uma prática filosófica bastante normal, razão pela qual nenhuma sobrelha é levantada quando assim se considera o papel dos escritos de Locke na “Constituição Fundamental da Carolina” [*The Fundamental Constitutions of Carolina*], na insistência de Kant na superioridade racial dos brancos e, também, a exclusão da história, feita por Hegel, da África, China e Índia. O que resta é uma filosofia higienizada [*sanitized philosophy*], benigna (BERNASCONI, 2003, p. 16).

A contraproposta a esta filosofia higienizada consiste na interpretação dos textos canônicos a partir de uma orientação dialética que, para Bernasconi, está comprometida em estabelecer as conexões entre as contradições postas no texto kantiano, sobretudo quando se verifica que

o racismo, que é evidente nesses ensaios, bem como nas suas leituras em antropologia e geografia física, quase nunca foram relacionados com sua teleologia, filosofia moral ou o ensaio sobre a história universal, apesar da pergunta óbvia que eles levantam: como poderia seu racismo coexistir com seu universalismo moral? (BERNASCONI, 2003, p. 14).

A crítica é endereçada ao artigo de Hill e Boxill e sua interpretação analítica dos escritos kantianos, principalmente na atitude dos autores em distinguir “no início das teses filosóficas de Kant, suas afirmações empíricas, as quais vinculam suas ‘atitudes e crenças racistas e sexistas’” (BERNASCONI, 2003, p. 16). Assim, Bernasconi considera que isso permite aos autores de “Kant and Race”

segregarem o que chamam de ‘ideias básicas (por exemplo, o centro e os créditos fundacionais nas três Críticas e a *base*)’ das ‘partes separáveis’ desta filosofia, que são ‘independentes das ideias básicas e talvez falsamente derivadas, como se crê’ e, particularmente, dos exemplos nelas. (BERNASCONI, 2003, p. 16).

Portanto, mediante essa estratégia de trabalho analítico de seus leitores, há a isenção de sua escrita à pena racista da “verdadeira filosofia”, embora a evidência histórica possa ser comprovada ao lermos sua obra, como apresentamos no capítulo anterior.

Curioso notar, no cenário do diálogo entre os autores, que Hill & Boxill dizem em relação à vinculação entre o racismo e a teoria kantiana da moral, que “Eze não diz nada para sugerir que Kant acreditasse que essas passagens não eram mais que reinvidicações empíricas e, *a posteriori*, que poderiam ser falsificadas pela experiência” (*Op. cit.*, p. 455). A mesma crítica pela falta de exposição dos elementos textuais kantianos que, para os autores de *Kant and Race* conseguem dar conta de sua objeção ao texto de Eze, é retomada por Bernasconi. A seu turno, ele acusa o compromisso dos mesmos autores em uma filosofia higienizada, que pode até reconhecer o racismo de Kant, mas não o vincula sistematicamente à sua teoria, ainda mais deixando a razão “salvar” o que consideramos ser expresso nos textos de Kant que foram analisados neste trabalho. Assim, Bernasconi diz sobre *Kant and Race*: “o problema da coexistência do que eles acreditam ser as atitudes racistas de Kant e suas ideias filosóficas incompatíveis com essas atitudes não é mostrada” (BERNASCONI, 2003, p. 17).

Consideramos que não se trata de uma ausência de explicações em Eze, até porque sua tese já é bastante evidente. Entretanto, como Bernasconi, acreditamos que esta atitude neutralizadora revela antes uma ação política que quer isentar a filosofia de ter dito certas coisas que, como estão postas, representam para o campo uma das suas marcas vexatórias mais significativas.

Além da crítica no tocante à metodologia de leitura e interpretação das obras canônicas dos filósofos, sobretudo de Kant e, embasado nela, Bernasconi ainda apresenta o que acredita ser o verdadeiro cosmopolitismo kantiano:

Minha hipótese é que o cosmopolitismo de Kant - sua busca por um propósito na história humana - fez o seu racismo ainda mais acentuado porque a inferioridade racial que ele já reconhecera, agora lhe pareceu uma ofensa contra toda a humanidade, um delito contra este cosmopolitismo. Quando lemos na *Ideia de uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita* de Kant que a Europa provavelmente dará Direito [*law*] ao resto da humanidade, devemos ouvir não só o orgulho mas a frustração dirigida contra as outras raças de um homem que em outros lugares se queixa de que a raça branca, sozinha de todas as raças 'contém todos os impulsos e talentos'. [...] O cosmopolitismo como uma filosofia da história encarna uma nova base para o preconceito: ódio, desconfiança

ou incompreensão em face daqueles que, por se recusarem a assimilar costumes europeus, não contribuem para a marcha da humanidade rumo ao cosmopolitismo (BERNASCONI, 2003, p. 19).

Observamos, portanto, que Bernasconi admite uma ideia inversa aos possíveis benefícios cosmopolitas largamente anunciados na *Paz perpétua*, por exemplo. Antes de ser uma possibilidade de congregar todos os homens mediante leis que regerão o mundo em busca de um acordo entre eles no intuito de afastar sua inclinação natural para a guerra, o horizonte cosmopolita oferece, a rigor, um modelo de exclusão. Ou seja, só se faz possível ao passo que seu *modus operandi* comprime todas as diferenças exteriores a si mesmo considerando a ideia de unidade que pretende alcançar o “benefício da paz perpétua” pela união da moral universal e do direito.

Por fim, mas não menos importante, Bernasconi ainda nos traz a reflexão sobre nosso campo de atuação: ao deixar de lado essas questões contraditórias que aparecem no decorrer das leituras dos filósofos ocidentais, a filosofia se coloca em um papel menor no entendimento da sociedade contemporânea, dado que “o preço a ser pago para defender os principais filósofos da tradição ocidental contra as acusações de racismo é que diminuamos a filosofia como uma atividade de modo mais geral” (BERNASCONI, 2003, p. 20). Portanto, se a filosofia não souber olhar para sua própria produção no sentido de reconhecer também seus deméritos, ficará fora do panorama da construção de horizontes mais plurais em que várias vozes já estão falando e produzindo as diversidades⁵.

2.5 Outra defesa de Kant e sua filosofia contra o racismo: Adriana Serrão

Sobre o ponto do combate ao racismo, assim como Hill Jr. e Boxill (2000), Adriana Serrão (2010) advoga em favor de uma interpretação que

⁵ Conforme Bernasconi, essa atitude de recusa às discussões ligadas à “dependência de uma definição restrita de racismo gerou uma sociedade que é obcecada quase que exclusivamente em evitar dizer certas coisas, especialmente policiando certos tipos de marcas essencialistas sobre desigualdades raciais, enquanto não faz nada para resolver, por exemplo, desigualdades no acesso à educação, assistência médica e bem-estar econômico, bem como expectativa de vida e como tudo isso se relaciona com a identidade racial” (BERNASCONI, 2003, p. 18).

diverge radicalmente da vinculação proposta por Bernasconi (2003) entre o racismo e o universalismo na filosofia do kantismo. A autora entende que, a partir e se bem entendida a distinção entre antropologia física e antropologia pragmática, esta última sendo a “dimensão da perfectibilidade, na transição das disposições naturais ao plano das destinações (*Bestimmungen*), [e] que implicam o exercício da liberdade” (SERRÃO, 2010, p. 162), as distinções raciais que surgem no interior dos *Rassenschriften* de Kant e aventadas na *Antropologia Pragmática* têm “um lugar mais que marginal” (SERRÃO, 2010, p. 162). Quando assim argumenta, a autora tem em vista a importante objeção que entende a razão sendo alargada a toda espécie humana, sendo única e universal. Logo, independentemente das diferenças de raça e de clima, a universalidade da filosofia moral e política estaria salvaguardada, pois é assegurada pela unidade da razão, comum a todos os humanos. Contemporaneamente, o que pode ser entendido como a presença do racismo nos escritos de Kant não passaria, segundo Serrão, de “considerações e conjecturas elaboradas pelo filósofo a partir das informações ao tempo disponíveis, falíveis enquanto documentos epocais que não obstante alguns laivos de preconceito não chegam a afetá-la” (SERRÃO, 2010, p. 163).

Entretanto, ao entrarmos em contato com essas importantes objeções às hipóteses que conectam, a partir de Bernasconi, o racismo e o universalismo na filosofia kantiana, uma pergunta não pode deixar de ser levantada por nós: como a ideia teleológica se separa de certa noção de progresso histórico e da consequente progressão do caráter de cada indivíduo? É fato que se tem mais progresso moral ao buscar perseguir os fins e propósitos determinados pela própria razão. Assim, se alcança uma maior disposição de caráter. Então, como pode haver a formulação de uma universalidade moral e certa equidade humana (cf. Hill e Boxill) se existir, para toda comparação, a figura inversa do paradigma da civilização, a saber, os bárbaros, selvagens e, porque não, a figura dos negros? A universalidade seria alcançada pela educação no sentido de fazer as crianças da “pré-civilização” alcançarem a adultez dos europeus civilizadores, ou melhor, colonizadores? Como lidar, então, com outra crítica fundamental com respeito ao “direito dos povos à autodeterminação” (FANON, 1979, p. 140) ou, ainda, à “autodeterminação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) dirigida à tradição da imposição da educação como salto para

fora da selvageria? Qual o papel do caráter na *Antropologia* se a razão já poderia ser hipostasiada a todos os humanos? Não parece haver certa ingenuidade (para não falar em um compromisso político conservador) ao se formular que “se é certo que a pele tem cor, a razão não a tem” (SERRÃO, 2010, p. 163), assim como faz a autora?

No entanto, como observamos que o interesse de Kant também é científico e atrelado às próprias discussões científicas da época, talvez devamos entender, como Wulf Hund nos alerta, que

o dilema da teoria racial [de Kant] não está na contaminação das descobertas científicas com o preconceito costumeiro, mas a transformação de modelos de discriminação social, religiosa e cultural em taxonomias científicas (HUND, 2011, p. 78).

São duas consequências disso. A primeira, expressa pelo silêncio de Kant sobre os processos escravagistas em voga - apesar de sua crítica bastante limitada aos processos coloniais⁶, principalmente quando esta se preocupava ao que tudo indica, apenas sobre a espoliação dos territórios mediante processos de guerra e não a pilhagem dos corpos e espíritos para lembrarmos de Clastres. A segunda, quando sua teoria em defesa da perpetuação da pureza das raças é bastante óbvia, como aponta Hund. Como lidar, então, com a ideia de um cosmopolitismo calcado em uma concepção de filosofia da história que se pretende emancipatória e universal?

Conforme Bernasconi aponta,

isso significa que o que quer que Kant tenha dito em sua "Ideia universal de um ponto de vista cosmopolita" sobre as sementes que, através da insociabilidade, se desenvolvem para revelar o propósito humano, africanos, americanos e índios, na melhor das hipóteses, permanecerão imitadores, dependentes da disciplina europeia (BERNASCONI, 2002, p. 158).

Assim, entendemos que a educação disciplinar percorre o projeto civilizatório. No parágrafo 15 da *Metafísica dos Costumes*, por exemplo, onde se lê Kant dizer: “trazer esses seres humanos (selvagens) a um estado de direito (como com os selvagens americanos, hotentotes e os habitantes da Nova Holanda)” (KANT, 2003, p. 111; AA VII, 266), ainda que não seja por

⁶ Vide parágrafos 56 ao 58 na *Metafísica dos costumes* [AA VI, 347-349] em detrimento do parágrafo 15 [AA VI, 264-266] do mesmo texto.

meio da colonização violenta, não é nada menos que um projeto de colonização ontológica.

2.6 De além-mar à discussão no Brasil: Ricardo Terra

Os ecos de toda essa problemática chegaram ao Brasil pelas mãos do professor Ricardo Terra (2009, 2010a, 2010b)⁷. Em suas considerações em defesa da filosofia kantiana, o professor chega a dizer que o comprometimento apontado por Bernasconi, além de errôneo, oferece uma “leitura empobrecedora” para os estudos do kantismo.

O autor em questão, ao conferir a resposta negativa à pergunta se “haveria influência das observações antropológicas racistas na elaboração conceitual” (TERRA, 2009, p. 11) de Kant, parece não se atentar ao que o próprio Kant diz no seu texto de 1785 quando quer determinar “o conceito que se quer esclarecer por meio da observação, antes que se interroge a experiência por sua causa” (KANT, 2012, p. 28).

Podemos perfeitamente discordar de Terra quando ele propõe “que as observações antropológicas empíricas não condicionam necessariamente a elaboração da visão kantiana em relação à educação, à *Aufklärung* e ao universalismo de sua perspectiva” (TERRA, 2009, p. 11), pois o que Kant está postulando é, para além da já citada “diferença ontológica” (MILLS, 2005), uma justificação dos mecanismos de colonização com um aparato educacional que se pretende emancipador e universalista, mas que guarda nessas intenções sua face de suprimir diversidades e assegurar a supremacia branca.

Como nos afirma Mbembe,

permanecerá inacabada a crítica da modernidade enquanto não compreendermos que seu advento coincide com o surgir do *princípio de raça* e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação (MBEMBE, 2014, p. 102).

Se, a partir disso consideramos que este paradigma opera diferenças biológicas nas distinções raciais - ainda que especulativas, o compromisso da

⁷ Apesar das datas diferentes, trata-se da publicação do mesmo texto, em diferentes lugares e com títulos distintos.

filosofia é o de entender as consequências das formulações raciais para sua superação e eliminação das desigualdades por ele perpetradas.

Sendo essa filosofia, então, o campo no qual se deu o início das especulações fantasiosas sobre as raças e dado seu caráter eminentemente político (pois coloca as civilizações Europeias como superiores diante das demais e, assim, autorizando os desmandos coloniais), é primaz que seja possível revisitar o pensamento Kant para que, além das necessárias críticas internas ao seu pensamento, se possa reconhecer uma importante motivação política ocidental moderna por ele gestada.

Por fim, se “a questão filosófica mais importante é sempre uma questão do presente” (TERRA, 2012, p. 340), então, o trabalho de Bernasconi encarado como tendo especial importância para os debates acadêmicos em um tema tão controverso - ainda que levante mais questões que a resolva, como aponta Mikkelsen (2013), está longe de ser uma leitura empobrecedora, mas combativa a uma atitude exegética que se pretende neutra, mas que mascara o espírito racista, motor do iluminismo. Da mesma sorte, cabe voltar para a ideia proposta por Terra quando exprime que críticas que tendem à “culpabilização dos clássicos e de certas posições filosóficas acaba[m] se autodestruindo em *contradições performativas*” (TERRA, 2009, p. 3) [grifo nosso]. Ao dizer isso, o professor evoca a impossibilidade de lograr êxito quando “usa-se a razão para criticar radicalmente a razão” (TERRA, 2009, p. 3).

Ora, além de não se tratar de uma contradição performativa – em virtude de que a literatura contemporânea que trata da questão racial no pensamento de Kant arrola seus argumentos de forma lógica, válida e perfeitamente inteligível; em uma palavra, dentro do costume acadêmico das formulações críticas e movimentos teóricos em atitudes minimamente dialética - a posição de Terra articula, conforme afirma Valentim (2015), uma alteridade irrealizável:

Segundo esse modo de pensar, que advoga contra toda variação antropológica originária, a universalidade normativa da razão, uma divergência genuína (não só de pensamento, mas também de mundo) torna-se, no limite, impossível ou nula: a alteridade cultural radical seria uma “contradição performativa” (VALENTIM, 2015, p. 4).

Nota-se que posições traduzidas em *lugares de fala* (RIBEIRO, 2018); estes que são históricos e geopoliticamente localizados e, portanto,

qualificados, se reduzem às contradições performativas que traduzem uma inexistência política. A posição de Terra, no caso, poderia ser interpretada a partir do que Mills (2007) considera ser uma epistemologia da ignorância [*epistemology of ignorance*], pois “a ilusão branca da superioridade racial se isola contra a refutação” (MILLS, 2007, p. 19).

Refutar a supremacia branca que defende categoricamente sua produção cultural é quase um crime de lesa-pátria filosófico. Entretanto, é uma forma de quebrar a surdez proposital que mantém privilégios discursivos e políticos. Não há mais volta. Como Grada Kilomba afirma sobre si, mas talvez seja pertinente também dizer sobre nós: antes, fomos claramente excluídos [*white-out*]. Agora, tencionamos ser escuramente incluídos [*black-in*]. (KILOMBA, 2016)⁸.

O que se está gestando a partir dos que, em nosso caso, tecem críticas e apontam os problemas do legado universalista de Kant é um compromisso político de combater a falta de honestidade em discutir o tema que é tão caro às ruas do mundo. Posição muito distante da apontada “contradição performativa” - para Terra sendo o pano de fundo das leituras empobrecedoras. Tal atitude acadêmica deslegitima, de forma tão conservadora, os trabalhos que se debruçam a fazer com que os grandes pensadores do cânone possam ser conhecidos por suas postulações e especulações excludentes, mascarados por pretensão universalismo apolítico, puro e isento de consequências das mais nefastas.

Coube, no percurso deste capítulo, cumprir um expediente que remonta o percurso histórico do nascimento da questão do panorama racial no interior da filosofia do kantismo. No itinerário apresentado, é muito importante notar, além de posições bem demarcadas e por vezes antagônicas entre si, um aprofundamento da proposição inicial de Eze. Assim, notamos que a questão é

⁸ Originalmente: “Essas palavras agressivas são frutíferas performances de poder, controle e intimidação, que, muitas vezes, me levou ao silêncio. Tais palavras foram tão fecundas que eu me lembro de ter parado de escrever por cerca de um mês. Eu me tornei temporariamente sem voz. Fui claramente excluída [*white-out*] e estive esperando ser escuramente incluída [*black-in*]” (KILOMBA, 2016).

tratada nos limites filosóficos e cumpre lidar com um problema que não é pequeno na/para filosofia de Kant – e nem para a sua imagem de filósofo universalista.

Em que pese certo ineditismo do tema aos estudos do kantismo, pensamos que o impacto deles já não poderá ser inaudito quando se quer, honestamente, entender as consequências do pensamento filosófico que das suas especulações erigiram práticas transformadoras da realidade – sejam elas para o bem, sejam elas para o mal. Assim, a filosofia se aproxima cada vez mais de uma certa interpretação dos fenômenos sociais, sendo conectada com as demandas e atualizando seu potencial de engajamento que, no estudo proposto, se debruça a mapear os problemas do racismo e tentar oferecer uma crítica à sua razão de ser.

Pensar os comentadores da problemática racial em Kant é qualificar o debate e incrementá-lo com textos que passam ao largo de uma leitura empobrecedora, bem como dar mais maturidade ao debate - e talvez esse seja um dos maiores ganhos. Reiteramos isso, uma vez que em tempo atuais qualquer contraposição à hegemonia conservadora ganha a pecha do famoso *mimimi*, mas carrega em si um fundo político declarado de combate às desigualdades.

Finalmente, mesmo diante das salvaguardas a Kant, recusamos o diagnóstico de uma história da filosofia higienizada proposta por Bernasconi e intentamos ampliar o horizonte de vozes que, passada a crítica da razão racista, se voltem para as narrativas de autodeterminação filosófica e histórica.

3 CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA

Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva.

Djamila Ribeiro

As consequências do tipo de pensamento que pôde ser expressa nos escritos de Kant sobre a raça puderam ser observadas a contento nos processos colonizatórios que dizimaram milhares de outros, sendo talvez a morada e realização suprema da verdadeira barbárie. Entretanto, é oportuno relembra brevemente o que Montaigne, pelos menos 150 anos antes de Kant, já dizia sobre os povos não europeus observados na América:

Nunca se achou opinião tão desregrada [nesses povos] que justificasse a traição, a tirania ou a crueldade, que são nossos erros comuns. Nós podemos, portanto, chamá-los de bárbaros em vista das regras da razão, mas não em vista de nós mesmos, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie (MONTAIGNE, 2009, p. 62).

Recordemos, ainda, do Rei da Polônia Estanislau I que, com vocação para filósofo político, escreveu em 1752 um ensaio intitulado *Conversação entre um europeu e um insular do reino de Dumocala*. Neste, o rei dizia ter reproduzido fielmente o texto que ele encontrara datado de 1630 na Alemanha. O ensaio trata da conversa entre um europeu que, em viagem à Índia por circunstâncias catastróficas de um naufrágio, conheceu um brâmane que “juntava ao estudo e à administração das leis algumas funções sacerdotais” (LESZCZYNSKI, 2011, p. 135). Tal experiência levou o redator original do texto a afirmar que

bastou que eu folheasse algumas das suas páginas para que ficasse espantado de ver tanta razão e bom senso entre povos que eu teria acreditado serem bárbaros apenas por causa do imenso intervalo que os separa de nós (LESZCZYNSKI, 2011, p. 129).

Assim, ainda que estrangeiros para o uso da razão - como advogava o autor dos *Ensaio*s, há certo reconhecimento de aspectos sociológicos mais

“evoluídos” dos bárbaros do que nos brancos europeus, bem como na passagem transcrita pelo Rei da Polônia, sendo o mestre hindu exemplo de pensamento político. Ambas as passagens são, ainda que anteriores ao Iluminismo, contrapontos ao seu discurso eurocêntrico que está totalmente implicado na exclusão da alteridade por meio da produção de conhecimento sobre ela.

Esse tipo de mácula na trajetória do pensamento ocidental em vias de postular, por um lado, uma unidade pela humanidade, mas, por outro, diferenças que são exclusivas, não parou até hoje de produzir seus mais maléficos efeitos. Continuará a plenos pulmões se continuarmos a deslegitimar todas as formas de vida que simplesmente não são as dos que justificaram seus processos de expansão e domínios de territórios a não ser a partir da violência e do racismo: da desqualificação da vida de outrem. Sobre isso, Mbembe (2014) afirma:

A raça é uma das matérias-primas com as quais fabricamos a diferença e o *excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser gasta ou passada sem reservas. Pouco importa que ela não exista em quanto tal, e não só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque, originalmente, é e será sempre aquilo em nome do qual se operam fissuras na sociedade, se estabelecem relações de tipo guerreiro, se regulam as relações coloniais, se repatriam e se prendem pessoas cuja vida e cuja presença são consideradas sintomas de uma condição limitada e, cuja pertença é contestada porque provém, nas classificações vigentes, do excedente. A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstratas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação. Pode então comparar-se o trabalho da raça a um ritual sacrificial – aquela espécie de ato ao qual não se é obrigado a responder. Este endereço permanece letra-morta – eis precisamente o que, na modernidade, regeu o princípio racial, instituindo, de imediato, aqueles que são os seus alvos como figuras perfeitas da exterioridade radical. (MBEMBE, 2014, p. 70)

Neste capítulo pretendemos, então, oferecer uma contraprova em relação a tais formas de produção do conhecimento muitas vezes implicadas em, no caso da filosofia, forjar uma antropologia racista e excludente. Com

isso, precisamos pensar no esboço de uma antropologia filosófica revolucionária apoiada em posições políticas que sistematicamente lutam contra o tipo de opressão iluminista da razão.

3.1 A política da razão transcendental

No importante artigo *A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, Érico Andrade (2017) perfaz o código de postura do iluminismo filosófico que, com o intuito de tentar equiparar-se aos avanços das ciências naturais e às descobertas de outras terras e outras gentes, tentou promover um quadro argumentativo que conseguisse abarcar as transformações que mudavam paradigmaticamente a produção de conhecimento ocidental.

Segundo o autor,

o iluminismo designa a aposta de que o discurso racional, tomado como alicerce para a objetividade do conhecimento científico, teria a mesma objetividade para descrever e avaliar o aperfeiçoamento moral dos povos (ANDRADE, 2017, p. 292).

Nada mais flagrante à filosofia de Kant que se propunha a fazer uma revolução copernicana em filosofia. Ou seja, ao inscrever na razão humana a centralidade dos conhecimentos do mundo, tal qual Copérnico fez do Sol na centralidade do sistema rotacional dos planetas, Kant delimitava um sistema da razão que se pretendia unilateral, objetivo e impessoal:

Impessoal porque não estaria subordinado às condições históricas (no máximo ela seria a própria expressão da história) em que o indivíduo se encontra quando fala em nome da razão. Ela seria objetiva porque poderia prescindir do consentimento intersubjetivo dos concernidos pelo discurso na medida em que outorga para si o poder de decidir sobre a legitimidade e validade da autoimagem produzida por todos os povos (ANDRADE, 2017, p. 293).

Por assim proceder, a razão pode determinar, como lemos ao longo dos textos de Kant, regras para a direção da moral e o ordenamento jurídico e político a partir da experiência europeia. E, justamente por ser impessoal e objetiva, se universalizar a todas as gentes.

No bojo deste alargamento compulsório da razão que se pretende universal, localizamos os esforços argumentativos do kantismo que considera ser possível a universalidade da faculdade racional que dirija as ações. Ou seja, a prática cotidiana das relações humanas deveria estar, assim, balizada pelo princípio universal de razão.

A capacidade de operacionalizar um conceito universal ao tentar falar por todos e de todos, leva Kant pretensamente a mobilizar uma forma de juízo impessoal e representacional (entretanto, não representativo), mas que tem objetivos significativos. Conforme aponta Kathryn Gin (2014):

O objetivo não é trazer aqueles que estão (ou foram historicamente) ausentes e excluídos do espaço político para expressar suas opiniões. Não é, também, para comunicar-se e potencialmente concordar com aqueles que estão ausentes, nem para representar seus pontos de vista sobre seus termos no espaço político. Em vez disso, o objetivo do pensamento representacional é formar um julgamento sobre os outros ausentes usando a própria imaginação e desinteresse (GIN, 2014, p. 126).

Entretanto, entendemos que em Kant, quando a universalização não se verifica, é antes por uma falta de disposição da raça ou do povo que não consegue atingir a totalidade do uso da faculdade racional tal qual os europeus, e não por essa falta de contato direto com as realidades e autodeterminações. Logo, o que se precisa é, sobremaneira, recomendar uma pedagogia da razão que faça os europeus “incutir-lhes [aos selvagens e outros povos] uma dignidade própria” (HEGEL, 1999 apud ANDRADE, 2017, p. 305) - expediente também indicado por Kant no parágrafo 15 da *Metafísica dos Costumes*, já citado no capítulo anterior.

O que podemos ler nessa importante frase de Hegel e tendo em vista os pressupostos kantianos da universalidade da moral? Notadamente, uma justificativa filosófica para a colonização que fará com que a razão, em estado de infância nos povos “primitivos”, atinja a sua maioridade ao conhecer tais princípios. E o que isso demonstra para a história da filosofia ocidental? Seguimos Andrade quando ele diz que

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. 205).

Está posta, portanto, uma das maiores motivações da gênese do discurso racista do iluminismo, a saber, alargar sua ação especulativa de uma universalidade da razão aos outros povos por entender ser esta a única identidade possível de um povo: o espelho europeu¹. Este espelho que está assentado na separação entre escolhas empíricas viciadas de informações preconceituosas que justificam especulações transcendentais é notadamente político. Ao se arrogar como bastiões da cultura - os povos adultos da história humana - os brancos viram em si mesmos, na sua autodeterminação, uma potente forma de colonizar outras autodeterminações que julgavam inexistentes. A moralidade ocidental, portanto, é uma moralidade em franca oposição às demais manifestações morais em razão de que a primeira se pretende transcendental, devendo chegar a todas e todos no verdadeiro espírito onipresente:

Assim hipostasiadas e colocadas num pedestal, a cultura e a civilização ocidental tornam-se o ponto zero de orientação de todas as humanidades. Tal era aliás o lugar e a carne que elas atribuíam a si mesmas, o seu 'aqui', o seu ponto metafísico, aquilo que as tornava capazes de se abstrair da existência, da vontade e dos desejos de outros corpos, e de outras carnes, de lugares distantes, simultaneamente diferentes dos seus lugares e com elas implicados, mas para os quais elas não podiam dar nada em troca. No espírito da época, 'cultura inigualável' significava igualmente a única a ter superado simbolicamente a morte. Esta domesticação da morte passava pelo domínio da natureza, pelo culto do espaço infinito e pela criação do conceito de força. Não que essa cultura não fosse capaz de contemplação. Mas o seu projeto era mais o de dirigir o mundo segundo a sua vontade. Enquanto amplo programa prometeico, a originalidade do Ocidente era a de ter arrancado à divindade o seu segredo e ter transformado em deus o próprio homem. [...] [Assim,] tudo chegou à Europa e tudo dela chegou. (MBEMBE, 2017, p. 160-161).

¹ Sobre isso, Dussel (2010) considera este tipo de prerrogativa um “argumento tautológico, porque parte da *superioridade da própria* cultura simplesmente por ser a própria, [que] irá impor-se em toda a modernidade” (DUSSEL, 2010, p. 355).

Eis, portanto, o espírito e o motor do aparato filosófico ocidental moderno, uma verdadeira “empresa colonial” (CÉSAIRE, 1978).

3.2 A relação entre a raça e o trabalho

Em que pese a cisão conceitual entre os princípios empíricos e racionais em Kant – mesmo que participem juntos na formulação de todo o conhecimento possível – há um projeto de disciplinarização da razão que faz com que todas as pessoas atinjam a maioria civilizatória. Quanto mais vinculado ao Reino dos Fins europeus, mais longe da degradação humana inclinada à barbárie se estará. Entretanto, não basta aceder completamente ao princípio, uma vez que o panorama do racismo denuncia o próprio limite desta universalidade. A diversidade da ação moral e dos costumes (e das raças) não pode jogar com este projeto que não deixa de incentivar as colonizações epistêmicas e espirituais e pelo apagamento dos corpos não brancos.

Patrice Lepe-Carrión (2014) nos traz uma importante consideração sobre o papel da filosofia nos processos colonizatórios, principalmente com a presença das distinções raciais ao dizer que:

O fundamental está em outros níveis de análise, a saber, pelo interesse que a filosofia moderna teve pelo uso do conceito de ‘raça’, ou pela instrumentalização que grandes impérios dos saberes emergentes do século XVIII fizeram dele, principalmente da História Natural; e, neste caso específico, de como Kant pertence também a essa engrenagem biopolítica da naturalização das diferenças entre os povos e pessoas bem como pela consequente ‘intervenção’ dos poderes imperiais na dominação e exploração dos continentes colonizados” (LEPE-CARRIÓN, 2014, p. 79-80).

Estes “outros níveis de análise” levam nossa reflexão não somente para as atuais consequências do pensamento de Kant, mas também ao compromisso da filosofia em fundamentar a expansão capitalista por meio da colonização nos séculos XVIII, XIX e XX a partir do dispositivo das distinções raciais. Sobre isso, Wulf Hund (2010) afirma que:

Os filósofos do Iluminismo construíram uma relação entre trabalho, cultura, raça e cor. Foi Kant, novamente, quem

formulou esta relação de forma coerente. Nas suas conferências em Antropologia, Kant sincronizou os diferentes estágios da história humana com as diferentes capacidades do homem. Este procedimento levou à hierarquia das raças (HUND, 2000, p. 5).

O autor chega mesmo a formular o argumento de que, por meio da criação especulativa do conceito da raça, estava-se gestando também a divisão entre classes sociais. Negros e indígenas, por exemplo, constituiriam uma classe inferior, portanto sendo explorados e obrigados a erigir o império europeu.

Com efeito, é curioso notar a concepção do selvagem para Kant no seio do *Segundo artigo definitivo para a paz perpétua*, onde aparece a distinção

entre os selvagens europeus e os americanos [que] consiste principalmente em que, se muitas tribos dos últimos foram inteiramente devoradas por seus inimigos, os primeiros sabem usar melhor seus derrotados do que degluti-los e de preferência sabem aumentar mediante eles o número de seus súditos, por conseguinte também a quantidade de instrumentos para guerras ainda mais vastas” (KANT, 2010, p. 32; AA VIII, 354).

Não se trata apenas de uma possível oposição ao condicionamento por leis, mas sim, do panorama de verdadeiro horror posto nos sonhos cosmopolitas: embora selvagens, os europeus saem “na frente” de seus parentes conceituais americanos na medida em que se arrogam dos espólios de suas conquistas bárbaras. Enquanto que, os mais ao sul, comem gente! Assim, os selvagens europeus se tornariam uma espécie de meio selvagens, pois ainda estariam, nos limites de sua condição, em um regime de “novas colonizações”, posto que elas poderiam ser uma espécie de ação política menor, mas ainda assim frutos de “expediente insuspeito”. Já aos selvagens americanos resta o “insuportável desatino” antropofágico, infância absurda da história como progresso de civilizações que em algum momento chegará a todos. O escândalo da verdadeira humanidade.

Nada mais coerente diante de tal panorama ideológico que enaltecer o trabalho como dimensão fundamental e sua razão de ser. Pierre Clastres considera que

a realização cosmopolita [segue dois axiomas que] parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar (CLASTRES, 2013, p. 205).

Portanto, podendo falar e ser ouvido, Kant postulou uma universalidade radical que, a partir de sua experiência europeia e branca, forjava um padrão ontológico para que todas as demais existências que admitissem algum grau de razão pudessem se espelhar. O panorama, portanto, era batalhar, meritocraticamente, pelo “melhoramento” das disposições morais pela via do trabalho. O espelho branco que forja a máscara branca - para falarmos com Fanon - potentemente causou um apagamento das experiências de vida dos não europeus: não existe razão, cultura, ciência, epistemologia, estética, nem pode haver autodeterminação própria nos povos não europeus. É preciso que virem brancos.

Assim, não há como deixar de citar o magistral Davi Kopenawa (2015) quando diz: “ao meu ver, poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami” (KOPENAWA, 2015, p. 75). Eis o expediente que faltou ao “povo da mercadoria”.

3.3 Discurso racista da supremacia branca

Há pelo menos 65 anos, Frantz Fanon dava seu grito negro libertador das mistificações fabricadas para subjugar os povos colonizados à violência da metrópole. Recusando todo o “início da história que os outros fizeram para mim” (FANON, 2008, p. 111), sobretudo ao apontar e acusar as fabricações sociais do racismo, o jovem psiquiatra Fanon e sua tese de doutorado recusada pela banca foram certos ao descortinar os mecanismos - ora nas entrelinhas, ora tão explícitos quanto a sua aparição diante dos franceses assombrados por sua cor - que sustentam até hoje o cotidiano de pessoas negras. Nessa perspectiva, o que resta então do Humanismo?

Pensado no interior da tradição Iluminista, o Humanismo proclama a dignidade suprema do ser humano e instaura seu reinado ético-político, principalmente a respeito das outras existências. Esse Humanismo que se fez

européu, está, desde a primeira distinção que o criou, limitado a ser tudo o que não é. Numa palavra, diversificado e diversificante concebendo, assim, um quadro bastante presente da supremacia branca.

Charles Mills (1997) considera que a supremacia branca e seus privilégios, sobretudo ao produzir seus conhecimentos, acabam por não perceber que sua posição pode ser alvo de uma crítica política e, em última análise, oferece um modelo de dominação. A filosofia, sendo uma das humanidades mais brancas, segundo o autor, permanece intocada pelas questões em torno da diversidade cultural e étnica. É preciso fazer com a filosofia política (branca) o que os estudos feministas fizeram e ainda fazem com os estudos de ética e política ao combater o machismo e o patriarcado, por exemplo. O que Mills está solicitando é um

reconhecimento de que o racismo (ou, como eu argumentarei, a supremacia branca global) é por si mesma um sistema político, uma estrutura de poder particular de regras formas ou informais, privilégios socioeconômicos, e normas para uma distribuição diferente de riquezas e oportunidades, benefícios e encargos, direitos e deveres (MILLS, 1997, p. 3).

Em um texto que aprofunda e busca discorrer acerca de tal conceito [*white supremacy*], Charles Mills (2006) diz que esse pode ser alvo de uma contundente crítica ao “[se] registrar um compromisso com a compreensão radicalmente diferente da ordem política, pontuando-nos teoricamente para a centralidade da dominação e subordinação racial” (MILLS, 2006, p. 272). Ou seja, mostrando o quanto as produções advindas da supremacia branca fornecem um apagamento das vivências não brancas.

Essa diferença radical se dá pelo fato de que as teorias políticas clássicas tendem a confinar as discussões sobre a raça em contextualizações mais sociológicas quando muito. Assim, despolitizam a importância delas para que, de fato, se compreenda o panorama da racialização do mundo social. Logo, a análise de Mills, ainda que aqui bastante condensada, irá abordar a influência dos processos de branqueamento advindos da supremacia branca nos âmbitos:

a) jurídico-políticos, ao considerar que as raças não brancas não têm o mesmo acesso aos dispositivos legais de seguridade, representatividade social

e a forma com que o aparato de repressão do Estado tende a assassinar e reprimir todas as formas de vida destas pessoas, chegando Mills a afirmar que no caso dos EUA – e por que não do Brasil - o Estado esteja integralmente em vias de assegurar os direitos (e os privilégios) da supremacia branca (MILLS, 2006, p. 275);

b) econômicos, quando faz uma severa crítica aos estudos marxistas que tendem a desconsiderar a dimensão racial em relação à dicotomia capital *versus* classe – desconsiderando, assim, a interseccionalidade entre os diversos níveis de opressão;

c) culturais, pois é aqui o lugar privilegiado no qual as teorias que legitimaram os processos civilizatórios por meio da colonização se desenvolveram a todo vapor – sendo a filosofia seu epíteto;

d) cognitivo-avaliativos, na medida em que promove não menos que o epistemicídio - ou apagamento das formas autóctones de produção de conhecimento, bem como na produção de um tipo de ética etnocrata;

e) somáticos, visto que desconsidera a centralidade da ação racializadora sobre os corpos não-brancos (tema investigado a contento por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*) e, por último,

f) metafísico, como o autor já mostrara no artigo “*Kant’s Untermenschen*” (2005) e que traz à tona novamente, pois o que a supremacia branca lega é uma herança que distingue as pessoas que são racialmente diferentes de forma ontológica, ou seja, reconhecendo que a subordinação racial é predicada em “considerar negros menos que humanos, como subpessoas do que pessoas” (MILLS, 2006, p. 278).

Interessante notar que é aqui, sobre este ponto em especial, que a diferença se torna estritamente justificada filosoficamente, pois existem dois tipos de existências e suas consequentes ontologias: uma completa e conforme os fins da razão e moralidade humanas. Outra, menor e quando muito em realização senão pela ação benéfica da civilização. Entretanto, voltemos para a discussão da supremacia branca...

Apesar do autor tomar por base os contextos norte-americanos para apresentar a sua problemática em torno do conceito de “supremacia branca” e sua centralidade para a visão radicalmente oposta à teoria política tradicional, podemos certamente ampliar os exemplos a partir dos territórios que sofreram

as ações colonizatórias. Como o próprio Mills aponta, uma vez que sua presença pode ser vista como transnacional e global, pois “continuam a refletir a história da dominação branca” (MILLS, 2006, p. 269). Desse modo, o conceito de raça usado quando diferencia pessoas de outras qualitativamente está contaminado por um racismo institucional, este imbricado nas práticas sociais, redes de crenças e nas instituições.

Sobre isso, Homi Bhabha (2013) afirma que:

os epítetos raciais ou sexuais passam a ser vistos como modos de diferenciação, percebidos como determinações múltiplas, entrecruzadas, polimorfos e perversas, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Tal é, segundo creio, o momento do discurso colonial. É uma forma de discurso crucial para a ligação a uma série de diferenças e discriminações que embasas as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural (BHABHA, 2013, p. 119).

Destarte, o que se gestou na modernidade e que vem sendo reproduzido no interior de um sistema de supremacia branca tem por sustentáculo formas de discurso que gradativamente aumenta seu grau de atuação. Da fabricação de um conceito sobre a raça aliado a uma argumentação bem detalhada que demonstra todo um pensamento filosófico sistematizado, passa-se para as elucubrações fantasiosas das teorias raciais do século XIX, às *jim-crow* nos EUA, ao *Apartheid* na África do Sul e mais recentemente na Palestina, a deterioração das relações sociais, a degradação da natureza e seus recursos - enfim, à destruição da vida. Este discurso que não para de falar por meio de diferentes áreas de atuação foi precisamente conceituado pelo teórico do discurso Teun Van Dijk.

O autor dá um especial foco nos textos em que, da perspectiva ocidental eurocêntrica, se encontra um rebaixamento do status de humano através das classificações raciais. O discurso racial entendido como um sistema opressor, para o autor,

desenvolve um papel crucial na habilitação bem como na reprodução deste sistema. Assim, textos e conversas racistas são elas mesmas práticas discriminatórias, as quais, ao mesmo tempo, influenciam a aquisição e confirmação de preconceitos e ideologias racistas (DIJK, 1997, p. 165).

Assim, no que tange à estrutura dos discursos, Dijk afirma que

algumas estruturas e estratégias discursivas são mais típicas ou influentes que outras na reprodução do racismo. O critério crucial é que essas estruturas de discurso exercem papel na comunicação e expressão persuasivas de ideologias e atitudes polarizadas subjacentes que representam “nós” como bons e “eles” como “maus” (DIJK, 1997, p. 168).

Consequentemente, a pretensa universalidade de quem declara e aponta qualquer aparecimento fora do quadro geral branco evidencia uma unidade do que hoje se faz conhecer como pessoas de bem, por exemplo. Essas figuras bem difundidas que, por meio de suas enunciações polarizadas e temperadas com pensamentos reacionários, insistem em perpetuar produções de sentido elitizadas e distintas de uma realidade social de quem vem sofrendo, por séculos, violências das mais diversas.

Van Dijk ainda é categórico no seu livro *Elite discourse and racism*, ao dizer que o papel do discurso das elites “prepara” o racismo mais popular, ou seja, os discursos midiáticos, corporativos, políticos, educacionais e acadêmicos dão fundamentação ao pretense ressentimento popular espontâneo. As pessoas que sem conhecer sua realidade histórica, engrossam o caldo da prática discursiva reacionária. Para nós, na seção em que analisa o discurso acadêmico, Dijk considera que:

Se conhecimento é poder, então, o conhecimento de outras pessoas pode ser um instrumento de poder sobre outras pessoas. Assim, o truísmo é especialmente relevante ao examinar o discurso acadêmico de raça e etnia. A história do corolário corre virtualmente em paralelo com a história do racismo. Desde a antiguidade grega e romana, e especialmente desde o renascimento até hoje, os estudiosos europeus têm se envolvido no estudo de outros povos não europeus. Suas ideias e ideologias tiveram um enorme impacto nas relações públicas, políticas, econômicas e sociais mais amplas entre os povos e as regiões do mundo. Suas observações muitas vezes serviram como legitimação para o colonialismo, a exploração e o domínio de povos não europeus. A história da expansão europeia mostrou como viajantes, exploradores, comerciantes e militares eram frequentemente acompanhados por estudiosos acadêmicos ou religiosos interessados na alma, na mente e no corpo do Outro. A própria noção de raça é de sua criação, e resultou do desejo de classificar e categorizar tanto da vontade de dominar. Assim, filósofos do século XVIII, historiadores do século XIX e

antropólogos, biólogos, psicólogos e outros cientistas sociais de nosso século contribuíram para a fabricação de uma rede de fatos, mitos e meias-verdades cujo impacto ideológico é sentido ainda hoje (DIJK, 1993, p. 158-159).

Obviamente, o que há neste cenário é uma teia de relações muito forte em que se podem ver, conectados, discursos variados, ou seja, o discurso acadêmico não está afastado do discurso político e educacional sobre a fabricação do racismo. Ao contrário, todos estes estão conectados e mostram, antes, um aparato ideológico que faz da supremacia branca a sua bandeira quando esmaga, violentamente, as ditas minorias.

Com isso, a questão que se coloca principalmente quanto ao ensino de filosofia é: até que ponto seu estudo sistemático de autores brancos-europeus não perpetua esse aparato? Por que as disciplinas que se lançam a estudar os pensamentos dos povos indígenas e negros - muito em função das leis brasileiras 10.639/2003 e 11.645/2008 – são colocadas apenas como optativas e não estão elencadas no rol das disciplinas obrigatórias? Ainda, e talvez mais grave, no momento em que vemos a disciplina ir se tornando cada vez menos presente no currículo obrigatório do ensino médio, até que ponto, no fundo desse discurso canônico, há o reforço de argumentos em favor das sociedades menos plurais e igualitárias na garantia do “direito dos povos à autodeterminação” (FANON, 1979, p. 140)? Até quando estaremos presos ao pensamento e a agenda de problemas canônicos europeus? Eis um indicativo para responder às inquietações presentes:

Contra uma “objeção” muito corriqueira – de que seria uma contradição pensar contra o pensamento europeu utilizando pensamento europeu – trata-se de entender que a filosofia europeia continuará sendo estudada; apenas o eurocentrismo e o exclusivismo europeu será rejeitado, e a nossa própria relação com Europa deverá mudar (CABRERA; ALVES, 2013).

Só há, portanto, uma perspectiva de mudança nesta relação: o combate ao “vocabulário colonial” (FANON, 1979, p. 32) da tradição filosófica, em especial no trabalho em voga, expresso nas passagens explícitas de Kant, “procura[ndo] incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade” (FANON, 2018, p. 43). Eis a tarefa de uma filosofia que se pretenda descolonizada: a denúncia das estruturas que forjaram a segregação

e sua possível superação em uma filosofia autônoma, autodeterminada e que ainda possa, com o que resta, construir pontes solidárias.

3.4 Da humanidade exclusiva à humanidade imanente?

Pudemos observar que a construção da noção de humanidade moderna não perfaz um conjunto total que o próprio termo “humanidade” parece designar. Ou seja, quando se pensa a humanidade no contexto moderno não se leva em conta que sua construção histórica e filosófica foi assentada sobre bases de diferenciação exclusiva e hierárquica de povos. Uns são mais humanos que outros e, pelo benefício da civilização, um dia se encontrará a totalidade da humanidade. Assim, a humanidade moderna é exclusiva. O humanismo que dela advém, portanto, carrega uma ética: “a espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (CLASTRES, 2004, p. 84).

Ao interrogar sobre a identidade e, de certa forma, a construção do humanismo, Homi Bhabha propõe que é necessária uma analítica que investigue sob quais forças estão construídos os discursos nos contextos coloniais e pós-coloniais. De saída, há uma diferença entre os sujeitos. Contudo, não se trata aqui de meras posições antagônicas de lugares de pertencimento e expressão dessas identidades distintas, mas na sua distância e intervalos (cf. p. 84) que separam estas expressões. Em suma, Bhabha está interessado nos caminhos da relação que produz exploração e diferenciação que desembocam em estatutos ontológicos distintos.

Se há um *Eu* totalizante que, ao se mirar no espelho não reconhece co-pertencimentos, forja-se um lugar discursivo em que se separam as diferenças: *Eu/Outro*, brancos/negros, ocidentais/orientais, bárbaros/civilizados, animais/humanos, natureza/cultura. Por isto, para que essa distância seja avaliada não é só a imagem da pessoa que interessa, “mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas” (BHABHA, 2013, p. 89).

Assim, a reação que advém dos processos de significação de esferas como desejo, cultura e política – reação essa que extrapola o enquadramento da autoimagem (*Eu-branco*; *eles-outros*) aqui dá lugar ao aparecimento de formas discursivas que colocam o colonizado à luz do estereótipo paradoxal.

Sabe-se, aparentemente, que ele é, mais se deve a todo esforço o controlar para que a autoimagem do *Eu* total continue essencialmente a mesma, não se contamine com exterioridades. A diferença não é reconhecida e salutar, mas patológica, principalmente pela fixidez da raça sob o dispositivo do racismo que ganha valor de saber e não só de recusa abstrata no campo do pensamento. Novamente, a diferença é exclusiva e hierárquica.

O que propor a partir dessa diferença quase abissal? Diferença que, em muitos casos, engendra o mecanismo das mortes não responsabilizadas, do apagamento da história da presença da diferença como “constitutiva e imanente da humanidade”²? Como dissolver essa distância enunciativa entre o *Eu* unificado e ocidental e o *Outro*, diverso e múltiplo?

Roy Wagner (2012) certamente ofereceu um indicativo ao pensar sobre a fabricação e invenção de identidades por meio da Cultura. O autor traz ao debate o conceito de *humanidade imanente*. A partir dele, tanto a caracterização identitária ocidental, quanto as relações estabelecidas por não ocidentais com seu meio perfazem duas ações que são partilhadas pela humanidade, a saber, a convenção e a invenção. Ainda que em sistemas ontológicos distintos, convenção e invenção agregariam um núcleo no qual se poderia antever a humanidade partilhada. Indo além, o que mais chama a atenção nesta conceituação e que desaguará em um alargamento deveras importante do conceito de humanidade pode ser encontrado na “explicação antropomórfica”, ou seja, na “certeza convencional de que a causalidade última das coisas é construída em termos da ordem convencional (e necessariamente inata) da pessoa” (WAGNER, 2012, p. 215).

O que isso parece querer dizer é que a humanidade, muito mais que a pensada no interior da tradição eurocêntrica, está partilhada, pelo menos neste momento teórico wagneriano, em toda e qualquer atitude de pessoas que estão imbuídas em transformar seu meio, criando e recriando Culturas, pois “apresenta ao homem a urgência contínua de controlar, compelir e determinar sua natureza” (WAGNER, 2012, p. 15). Faz parte do que quer que seja humano, transformar-se e atuar em seu meio.

² Também devo a Marco Antonio Valentim a formulação dessa passagem na ocasião de suas considerações à versão final desta dissertação.

Com base no texto de Wagner, o conceito de humanidade imanente é, talvez, elevado ao seu mais alto grau de especulação filosófico-antropológica na figura do perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2011, 2013 e 2015) e expresso na relação direta com o conceito wagneriano:

Em suma, estes são mundos onde a humanidade é imanente, para falarmos como R. Wagner, isto é, mundos onde o primordial se reveste da forma humana, o que não o torna, longe disso, necessariamente aconchegante: ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa. E ali onde toda coisa é humana, ninguém pode estar seguro de ser humano incondicionalmente, porque ninguém o é – nem nós mesmos. Na verdade, os humanos devem ser capazes de ‘descondicionar’ sua humanidade em certas condições, já que o influxo do não humano e o devir-outro-que-humano são ‘momentos’ obrigatórios de uma condição plenamente humana. O mundo da humanidade imanente é também, e pelas mesmas razões, um mundo da imanência do inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 895).

O que é interessante e novo notar é que, para além da partilha da espécie – condição meramente biológica, partilha-se a condição de humanidade à uma miríade de seres não humanos para nós que, para si, são humanos. Assim, a ampliação do conceito de humanidade implica não só em restituir aos sub-humanos/subpessoas seu estatuto humano, mas sim toda uma cosmopolítica que amplia também agências humanas para os outros seres. Trata-se, assim, de uma humanidade com “potencialidade ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) em detrimento da potencialidade lógica, uma vez que “todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista da referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 374).

O refinamento teórico que advém do convívio com formas plurais de autodeterminação é capaz de mostrar, a nós ocidentais colonizados, os limites intrínsecos do modo de conceber a nossa humanidade. O que se está contrapondo é o já citado “estado de exceção ontológico” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014) que a metafísica ocidental erigiu no interior de sua formulação política.

Se o racismo nasce no bojo das discussões multiculturalistas, quando do encontro da Cultura Branca com “outras” culturas – e sendo fruto, portanto, de

uma teoria política essencialmente humana e ocidental para nós mesmos, quando nos entendermos agentes da cosmopolítica, talvez reconheceremos que, além do nosso egoísmo em praticar a dissidência entre nossa espécie, as relações que fazemos são muito mais complexas que julgamos, “pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ – então nós os humanos não somos assim tão especiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 375). O racismo é egoísta demais.

O grande problema da divisão ontológica foi estabelecido quando no entendimento da produção da Cultura como única forma de diferenciação, o ocidente não conseguiu estabelecer outra produção de conhecimentos a não ser pela sua própria, com determinado narcisismo epistêmico. Em vista disso, todos os outros são, como aponta Maldonado-Torres (2010), “bárbaros do conhecimento”. Segundo o autor, esse pensamento que cria o multiculturalismo

esconde, assim, um multiracismo mais profundo que apenas reconhece o direito à diferença quando as pessoas estão bem domesticadas pelo capitalismo, pela economia de mercado e pelos ideais liberais de liberdade e igualdade (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 433)

Qual seria, portanto, a superação do problema do conceito de humanidade? Em primeiro lugar, a recusa à noção demasiado etnocêntrica de humanidade ocidental, pois, como vimos, trata-se de uma humanidade que se pretende universal, mas que é constituída pela exclusão de outras autodeterminações. Conforme Fanon advoga nos *Condenados da Terra*, essa fabricação da humanidade europeia não passa de uma limitação, em virtude de que “essa Europa que nunca parou de falar do homem, de proclamar que só se preocupava com o homem, sabemos hoje com que sofrimentos a humanidade pagou cada uma das vitórias de seu espírito” (FANON, 1979, p. 272). Fanon chega a dizer que se deve inventar e descobrir uma forma de “levar a humanidade a um nível diferente daquele em que a Europa a expôs” (FANON, 1979, p. 275). Ou seja, encontrar novos caminhos que não só permitam a vida plena dos seres humanos, mas de forma mais alargada, a vida de todos os seres que habitam a Terra. Nesse sentido, a soma dos esforços pelo alargamento da vida deve contar com formas plurais e perspectivísticas de humanidade; “uma humanidade à medida do mundo” (CÉSAIRE, 1978, p. 63).

Sabemos que uma das heranças da construção cultural da sociedade ocidental foi não só a expropriação de outras autodeterminações, mas a pilhagem dos recursos naturais e o assassinio e vilipêndio de vidas não humanas. A grande tarefa que se impõe, um novo expediente às lutas históricas contra as opressões, é combater, no tempo que resta, as formas extrativistas de recursos que permitem, ao fim e ao cabo, a vida comum no Planeta Terra. A nova era geológico-climática, muito em função da tradição ocidental de explorar à exaustão o conjunto de elementos que permitem a vida que se anuncia, já cria refugiados do clima e os despossuídos de seus territórios, saberes e agências cosmopolíticas. O espírito ocidental, no que tange à sua insaciedade e que produziu o Antropoceno, foi bem sinalizado por Chakrabarty quando ele diz: “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (CHAKRABARTY, 2013, p. 11).

Diante desse espetáculo do terror ocidental em que vidas múltiplas foram seviciadas, escravizadas e assassinadas, sendo os recursos naturais e cosmológicos devassados, Mbembe nos diz que:

O que temos de imaginar será uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que partilhamos em conjunto sejam as diferenças. E são elas que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum (MBEMBE, 2014, p. 297).

E não só isso, pois não se esgota apenas em prestar contas com vidas humanas. O que temos de fazer, também segundo Mbembe, é “partilhar o mundo com outros seres vivos, [pois] eis a dívida por excelência” (MBEMBE, 2014, p. 301). Em uma espécie de sintonia com Walter Benjamin (1987) e sua 6ª tese³, Mbembe ainda considera que “enquanto formos incapazes de assumir as memórias de ‘Todo o Mundo’, será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal” (MBEMBE, 2017, p. 168).

Nossa leitura crítica do cenário filosófico que investiga majoritariamente o Ocidente tem muito a ver com o que Susan Buck-Morrs fez ao analisar a

³ Cf. se lê nas *Teses sobre o conceito de história*: “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”.

conexão de Hegel e o Haiti. Tomamos emprestado o que a autora considera para Hegel, mas que também pode ser dito da filosofia de Kant:

por que a recuperação desse fragmento da história, cuja verdade conseguiu nos escapar, é de interesse mais do que hermético? Há muitas respostas possíveis, mas uma certamente é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou. Se os fatos históricos a respeito da liberdade podem ser extirpados das narrativas contadas pelos vencedores e recuperadas para a nossa própria época, então o projeto da liberdade universal não deve ser descartado, mas, pelo contrário, deve ser resgatado e reconstituído sobre novas bases (BUCK-MORRS, 2011, p. 154-155).

Entretanto, diante da consideração de Buck-Morris, somos autorizados a falar em uma universalidade geral e de um resgate da “ideia de história universal humana”, ou nos termos de Mbembe, em uma “comunidade humana” ou “ideia do comum” para além de uma evidente universalidade exclusiva? A ideia mesma de universalidade não estaria compromissada em sempre aglutinar as diferenças, ainda que em uma atitude de “respeito” a elas, mesmo que muitas vezes esse respeito não passe de tolerância? Nos termos de Lévi-Strauss,

a mera declaração da igualdade natural entre todos os homens e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura tem algo de frustrante para o espírito, porque desconsidera a diversidade de fato que se impõe à observação (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 364).

Portanto, é possível uma universalidade que não seja exclusiva?

Inscrever as diferenças na ideia de história única que, novamente para Kant, tem seu fio condutor *a priori*, é o panorama mais significativo de produzir o seu apagamento e a sua aniquilação. Se todos serão um só, as diferenças não passam de curvas que logo menos deverão ser corrigidas e pavimentadas no sentido único da reta ascendente do progresso. Mais uma vez, o padrão ocidental de legitimação da identidade antropológica é o destino final do que quer que seja. O Homem só pode acontecer ao menosprezar os que são diferentes, que contam e se inscrevem em histórias e narrativas diversas.

Talvez o limite da universalidade seja as diferenças que atuam como movimentos simultâneos e distintos de uma “comunidade humana”. Talvez a

única universalidade não exclusiva possível seja a atitude de reconhecer as diferenças não como integradas, mas produtoras de mundos diversos, cabendo a nós técnicos do conceito ocidental, reconhecer e afirmar sua existência ao não interferir em seus meios, não matar as diferenças nos seus corpos nem nos seus espíritos, para lembrarmos novamente de Clastres.

Talvez a “história da humanidade” do ponto de vista ocidental deva sofrer uma transformação e reversão face às outras histórias das quais ela procurou separar e apagar. Talvez o lugar e o sentido das diferenças frente ao universal e dentro dele seja de “multiplicar o múltiplo”, afirmando por meio dos modos ainda possíveis de resistência - aos senhores do Uno e Indiviso - que existem mundos para fora dos muros do cosmopolitismo, boas maneiras, sua etiqueta à mesa e que são eles os responsáveis por etnocídios, genocídios, epistemicídios e toda a “má sorte do encontro” da técnica brutal ocidental com vidas que querem ser mais afinadas com o movimento, vidas autodeterminadas. Talvez universal seja a potência inventiva das vidas múltiplas que agenciam dinâmicas muito maiores que supõem nosso narcisismo ontológico e que se transformam a todo o instante.

Talvez a coisa mais bem distribuída no mundo seja a própria diferença; mas agora sistematicamente oposta à exclusiva, abarcando um sem fim das multiplicidades que são próprias às existências humanas para nós e para si mesmas.

Talvez devamos pensar em uma *diferentidade*⁴ que, indo além da semelhança em si mesma da identidade (do tipo $A=A$), amplia os limites do movimento constitutivo da vida que se inscreve no decorrer dos acontecimentos (do tipo $A^A^B...$). Não se trata, portanto, de continuar expectador de algo que seja dotado de um núcleo essencial na disputa com outro algo que seja dotado de outro núcleo essencial – obrigando o segundo a adotar o primeiro, em muitos casos. Trata-se de promover as convergências de experiências não excludentes, ampliar o repertório democrático, diplomático e cosmopolítico das existências que são imanentemente humanas e essencialmente descolonizadas.

⁴ A este conceito surgido a duas cabeças em um bar, devo o agradecimento a Aline Di Giuseppe.

CONCLUSÃO

África: cultura cultura cultura

História: escravos

Ásia: cultura cultura cultura

História: fogos de artifício

América: cultura cultura cultura

História: Colombo

Europa: genocídio, falta de banho, roubo de cultura

História: lindíssima, quer prestígio? eu te dou

Afroiluminada (@osinaldostempos via Twitter)

Nossa trajetória até aqui foi a de rememorar os passos argumentativos que, de certo modo, ajudaram a erigir um dos cenários mais problemáticos da construção cultural do que se entende por humanidade. Problemático, posto que, além de impor um limite à pretensa universalidade da humanidade, representou e ainda representa um sem fim de violências, impedimentos, restrições e as mais diversificadas formas de prejudicar expressões que nada mais afirmam que a luta pela existência frente ao próprio problema do racismo.

Nosso trabalho, além de ser uma contraposição às visões quase hegemônicas e sacrossantas da filosofia ocidental, que a enxergam como a expressão máxima do aperfeiçoamento cultural ou elevação intelectual, tende a somar braços aos outros inúmeros esforços pela descolonização intelectual. Chegar até aqui, neste ponto, não teria sido possível sem a bibliografia mobilizada e sem as diversas conversas com pessoas que têm pensado formas de descolonização do pensamento - por isso, trata-se de um trabalho *nosso*. Assim, é chegada a hora dos trabalhos colaborativos que, mais do que a exigência do rigor acadêmico em mobilizar bibliografias, possam dialogar com áreas de conhecimento distintas, que abra as janelas e portas para que conexões sejam feitas afim de denunciar e combater as formas de exceção e violências, além de possibilitar outros horizontes teóricos ao primar pelo diálogo.

A todo tempo estamos em disputas para fazer valer ideologias, posições e filosofias de vida. Até mesmo entre nossas parceiras e parceiros de luta, por vezes tencionamos lugares que entram no limiar da deslegitimação de posições que, ao fim e ao cabo, pretendem combater o que estamos combatendo, também. Os nomes, conceitos e interpretações podem divergir,

mas o que não se pode perder de vista é a soma de esforços para construção de horizontes mais ampliados e diversos. É o que vimos afirmando página a página.

Aprendemos com um sem fim de exemplos e histórias que a vida, que passa correndo, deve ser vivida da melhor maneira possível. Que as possibilidades de ascensão espiritual, afetiva e intelectual devem abranger a todas e todos. Trata-se de fazer com que as discussões, marcos teóricos, estilos e aparatos conceituais, passo a passo, fortaleçam dimensões muito mais abrangentes das quais nós mesmos tentamos nos opor. Seja pela via da conversa, seja pela via das pesquisas de pós-graduação, seja pela via da educação, cultura e demais direitos que, como experimentamos em dias atuais em que escrevemos esta conclusão, não estão para sempre assegurados. Por isso, a luta não estaciona. Ela não tem espaço para estacionar!

Não é possível, então, regressar ao ontem. Jamais será desconectada da lembrança e dos esquemas de estudo de um texto filosófico a tentativa de localizar as intenções e as consequências políticas, afetivas e ontológicas para todos os envolvidos no jogo da vida. O estudo que agora se encerra vem sendo construído pelo menos desde 2015. Assim, o vai e vem das releituras só comprova o esforço de descolonização do próprio modo de ler, de atuar no âmbito acadêmico afetivamente com a filosofia e demais construções epistemológicas do conhecimento. Sempre ouvimos que a filosofia é uma área que liberta e confere autonomia aos poucos privilegiados que nela se aventuram. Depois deste estudo, a capacidade de extrapolar as fronteiras, extrapolar o privilégio dos poucos eleitos para fortalecer a democratização do pensamento filosófico e, acima de tudo, o fazer filosofia, foram se tornando o espírito do texto.

Para adiante, que ele crie asas. Que possa ser visitado, criticado, relido e ampliado. Que mais vozes possam se juntar para fortalecer o coro das pessoas que não aceitam dormir após reler, depois de tudo, que o gosto do vinho é diferente em pessoas de cor de pele diferentes, mas que vibram no esforço de fazer com que “a luta [seja] tudo aquilo que a vida conseguir produzir” (MBEMBE, 2014). Que a roda gire em sentido anti-horário para que as três voltas ao longo da árvore do esquecimento possam ser transformadas de apagamento e violência em potência inventiva de novas histórias!

REFERÊNCIAS

Textos de Kant

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften, Band XV: Handschriftlicher Nachlass, II-2: Anthropologie**. [1788] Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. [1785] Tradução de Paulo Quintela. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. [1784] Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Navaes. Coleção Elogio da Filosofia. Edição bilíngue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Sobre a pedagogia**. [1803] Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2ª edição revisada. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. [1764] Tradução e notas de Vinícius de Figueiredo. 2. ed. Campinas: Papyrus, 2000.

_____. **Manual do curso de Lógica Geral**. [1800] Tradução, apresentação e guia de leitura por Fausto Castilho. Coleção Multilíngues de Filosofia UNICAMP. Série A. Kantiana I. Uberlândia: EDUFU; Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

_____. **Metafísica dos Costumes**. [1797] Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. [1798] Tradução de Cláudia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Resposta à questão: O que é o esclarecimento. [1784] Tradução de Vinícius de Figueiredo. In: **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED/PR, 2009.

_____. **À paz perpétua**. [1795] Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. Resenha do escrito de Moscati: *Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens*. [1771] Tradução de Alexandre Hahn. In: **Kant e-Prints**. Série 2, v. 7, nº 2. Campinas: 2012 (a).

_____. Determinação do conceito de uma raça humana. [1785] Tradução de Alexandre Hahn. In: **Kant e-Prints**. Série 2, v. 7, nº 2. Campinas: 2012 (b).

_____. Of the different human races. An announcement of lectures in Physical Geography in the Summer Semester 1775. [1775] In: MIKKELSEN, Jon M.

Kant and the concept of race. SUNY Series. Philosophy and Race. New York: State University of New York Press, 2013 (a).

_____. Of the different human races. [1777] In: MIKKELSEN, Jon M. **Kant and the concept of race.** SUNY Séries. Philosophy and Race. New York: State University of New York Press, 2013 (a).

_____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. [1788] Tradução, notas e comentários de Marcio Pires. In: **Trans/Form/Ação.** v. 36, nº 1. Marília: Jan./Abril, 2013 (b).

Fontes secundárias

ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion.** nº 137. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2017.

BERNASCONI, Robert. Who Invented the Concept of Race? In: _____. **Race.** EUA: Willey-Blackwell, 2001.

_____. Kant as an unfamiliar source of racism. In: WARD, Julie. e LOTT, Tommy. (Org.). **Philosophers on race:** critical essays. EUA: Blackwell Publishers, 2002.

_____. Will the real Kant please stand up. **Radical Philosophy.** nº. 117. 2003.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myram Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed., 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. Tradução de Sérgio Rouanet. **Obras escolhidas.** Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CABRERA, Julio; ALVES, Rafael. **Cartilha de filósofos da América Latina:** Pensamento desde América Latina e filósofos Latino-americanos. 1ª ed. Brasília: FIBRAL, 2013.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais.** Tradução de Dinah Kleve. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro.** 91. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

CLASTRES, Pierre. Entre Silêncio e Diálogo In: PINGAUD, Bernard. *et al.*, **Lévi-Strauss: estruturalismo y dialéctica.** Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

_____. Do Etnocídio. In: _____. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de Antropologia Política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **Sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiago. Edição Cosac & Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DANOWSKI, Déborah, VIREIROS DE CASTRO, **Eduardo**. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil platôs volume 3**: Capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coleção TRANS. São Paulo: Editora 34, 1996.

DIJK, Teun. et al. Discourse, Ethnicity, Culture and Racism. In: _____. (Org.) **Discourse as social interaction**. Londres: SAGE Publications, 1997.

DIJK, Teun. **Elite discourse and racism**. Sage series on race and ethnic relations. Vol. 6. Londres, Nova Delhi: SAGE Publications, 1993.

DUSSEL, Henrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Org.) **Epistemologias do Sul**. 2ª reimpressão. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

EZE, Emmanuel Chukwudi. The color of Reason: the ideia of “race” in Kant’s Anthropology. **Postcolonial African Philosophy**. EUA/RU: Blackwell Publishers, 1997.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de Laurênio José de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Em defesa da revolução africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

_____. **Em defesa da revolução africana**. Tradução de Isabel Pascoal. 1ª Edição. São Paulo: Raízes da América Editora, 2018.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Oeuvres**. Paris: Éditions La Découverte, 2011.

FRANÇA, Jean Michel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Antologia de textos 1591-1808. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Editora UNESP, 2012.

GERBI, Antonello. **O novo mundo**. História de uma polêmica (1750-1900). Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GIN, Kathryn T. **Hannah Arendt and the negro question**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Nº. 92/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. Tradução de Valter Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HAHN, Alexandre. Ensaio introdutório à “Determinação do conceito de uma raça humana” de Immanuel Kant. **Kant e-Prints**. Série 2, Vol. 7, nº 2. Jul-dez. Campinas: 2012.

HILL JR., Thomas & BOXILL, Bernard. Kant and Race. In: **Race and Racism**. Organização de Bernard Boxill. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

HUND, Wulf. **In the beginning all the World was Australia. In the end all the World will be white**. Culture, race, whiteness, and the message of Enlightenment. Adelaide: Associação Australiana de Sociologia, 2000. Disponível em: <<https://tinyurl.com/WulfHund>> Acesso em 14 de maio de 2018.

_____. It must come from Europe. The racisms of Immanuel Kant. In: _____. **et al. Racisms made in Germany**. Berlim: Lit, 2011.

KILOMBA, Grada. **Quem pode falar?** Tradução de Anne Caroline Quiangala. Blog Preta, Nerd & Burning Hell. 2016. Disponível em: <<http://www.pretaenerd.com.br/2016/01/traducao-quem-pode-falar-grada-kilomba.html?m=1>> Acesso em 25 de agosto de 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ em Immanuel Kant. **Filosofia Unisinos**. V. 15, n. 1. São Leopoldo: Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/issue/view/466>> Acesso em 15 de outubro de 2017.

LESZCZYNSKI, Stanislaus. Conversação entre um europeu e um insular do reino de Dumocala. In: SCHÖPKE, Regina; BALADI, Mauro. **Filosofia clandestina**. Volume 2. Edição, tradução e nota dos autores. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (org.) **Epistemologias do Sul**. 1ª Edição, 2ª reimpressão. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

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

_____. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MIKKELSEN, Jon. Translator's Introduction. In: _____. **Kant and the concept of race**. Late Eighteenth-Century Writings. EUA: Suny Press, 2013.

MILLS, Charles W. **The racial contract**. EUA: Cornell University Press, 1997.

_____. "Kant's Untermenschen". In: A. Valls (ed.), **Race and Racism in Modern Philosophy**. London: Cornell University Press, 2005. Disponível em <<http://www.unc.edu/~gsmunc/Colloquium2002/mills.pdf>> Acesso em 07 de novembro de 2017.

_____. White supremacy. In: LOTT, Tommy and PITTMAN, John (org). **Blackwell Companions to Philosophy: A companion to African-American Philosophy**. USA: Blackwell Publishing, 2006.

_____. White ignorance. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy. (ed.). **Race and epistemologies of ignorance**. Albany: State University of New York Press, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos canibais**. Tradução de Luiz Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

NASCIMENTO, Milton *et al.* **Clube da Esquina II**. São Paulo: EMI, 1978. (disco)

PIRES, Márcio. Introdução à tradução de "Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia, de Kant". **Trans/Form/Ação**. v. 36, nº 1. Marília: Jan./Abril, 2013.

RIBEIRO. Djamila. **O que é lugar de fala?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

SCHÖPKE, Regina. **Dicionário Filosófico**. Conceitos Fundamentais. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. "Uma única família". Gênero e raça da antropologia de Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *et al.* **Was ist der Mensch? / Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant**. Coleção Acta 13. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

TERRA, Ricardo. As observações de Kant sobre a raça atingem o universalismo de sua filosofia? **Anais do I Congresso Nacional de Filosofia da Unicentro e II Colóquio Kant da Sociedade Kant Brasileira – Seção Paraná**. Guarapuava: Unicentro, 2009.

_____. Les observations de Kant sur les races affectent-elles l'universalisme de sa philosophie? In: SANTOS, Leonel Rribeiro dos. *et al.* (org). **Was ist der Mensch? Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant**. Coleção Acta 13. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010a.

_____. Kant racista? In: REIS, Robson, FAGGION, Andréa. (org) **Um filósofo e a multiplicidade de dizeres**. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic. Coleção CLE. V. 57. Campinas: UNICAMP, 2010b.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

VALENTIM, Marco Antonio. **Descolonização metafísica**: esboço de manifesto contra-filosófico. Texto de comunicação apresentado no II COPENE SUL. Curitiba, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. 5ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**. Vol. 54, nº 2. São Paulo: USP, 2011.

_____. **Metafísicas canibais**. Elementos de uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WEST, Cornel. A genealogy of modern racism. In: ESSED, Philomena, GOLDBERG, David Theo. (org) **Race Critical Theories**. New Jersey: Blackwell Publishers, 2002.

ZACK, Naomi. Philosophy and racial paradigms. In: LOTT, Tommy, PITTMAN, John (org). **Blackwell Companions to Philosophy: A companion to African-American Philosophy**. USA: Blackwell Publishing, 2006.