

RACISMO E TEORIA DAS RAÇAS EM KANT E HEGEL: INVALIDAÇÃO OU APROPRIAÇÃO CRÍTICA?*

RACISM AND RACE THEORY IN KANT AND HEGEL: INVALIDATION OR CRITICAL APPROPRIATION?

Paula Magalhães**

Fabiano Veliq***

RESUMO

Este artigo tem como objetivo evidenciar traços racistas nas propostas filosóficas de Kant e Hegel, sem, no entanto, a intenção de desqualificar os autores em questão. Para realizar nossa proposta, na primeira seção, discutiremos a diferença entre o estado civil e o estado selvagem presente nas *Lectures on anthropology* de Kant, assim como alguns dos comentários racistas em sua obra *Observações sobre o belo e o sublime*, em que ele faz uma antropologia empírica. Na segunda seção, trataremos sobre o artigo de Bernasconi, *Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race*, que mostra como o conceito de raça se articula com o projeto kantiano de um idealismo transcendental. Na terceira seção, abordaremos a forma como Hegel coloca a África e o negro na sua *Filosofia da história*. Na quarta e última seção, apresentaremos a ilusão transcendental do Negro, conforme Ronald Judy explicita em seu artigo *Kant and the Negro*.

PALAVRAS-CHAVE: racismo; negro; antropologia; África.

ABSTRACT

The aim of this paper is to highlight racist traits in the philosophical proposals of Kant and Hegel, without, however, the intention of disqualifying the authors in question. In order to do this, in the first section we will discuss the difference between the civil state and the savage state in *Kant's Lessons in Anthropology*, as well as some of the racist comments in his work *Observations on the Beautiful and the Sublime*, where he makes an empirical anthropology. In the second section, we will discuss Bernasconi's article, *Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race*, which shows how the concept of race is articulated with the Kantian project of transcendental idealism. In the third section, we look at how Hegel places Africa and black people in his *Philosophy of History*. In the fourth and final section, we address the transcendental illusion of the Negro, as explained by Ronald Judy in his article *Kant and the Negro*.

KEYWORDS: racism; negro; anthropology; Africa.

* Artigo recebido em 16/09/2024 e aprovado para publicação em 10/11/2024.

** Doutoranda em filosofia pela UFMG. Mestra em Estética e Filosofia da Arte na mesma instituição. E-mail: paulacbm1@hotmail.com.

*** Doutor em Filosofia pela UFMG; doutor em Psicologia pela PUC Minas; mestre em Filosofia da Religião pela FAJE. Professor do Departamento de filosofia da PUC Minas. E-mail: veliqs@gmail.com.

O objetivo não expresso dessa ideologia [do racismo] é negar ao negro a possibilidade de autodefinição
(Abadias do Nascimento)

Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!
(Frantz Fanon)

INTRODUÇÃO

O que posso saber? O que devo fazer? O que me é lícito esperar? O que é o homem? Essas são perguntas com as quais Kant se ocupou, de modo mais ou menos claro, em todos os seus escritos. Ele propôs aquilo que chamou de revolução copernicana na filosofia, que é uma revolução da subjetividade, uma revolução antropológica. A modernidade é, *supostamente*, a época em que a igualdade é a norma, em que todos os humanos são tratados como iguais.

O racismo é um sistema normativo em que, para que alguém seja considerado um sujeito de direitos em sentido pleno, tal como Immanuel Kant coloca em sua filosofia, ele deve ser branco e homem (Mills, 2005). Sendo assim, como se apropriar de Kant, o ilustre filósofo iluminista, uma vez sabendo de seu racismo? Como entender suas posições racistas, considerando o sistema crítico kantiano? Elas invalidam o sistema transcendental? Se sim ou se não, como elas o desafiam? Como devemos lidar com a obra kantiana, uma vez cientes de suas concepções racistas de mundo e do papel da raça em sua filosofia? Da mesma forma, como podemos pensar na filosofia hegeliana e sua proposta sistemática tendo em vista o racismo presente em diversos momentos em sua obra?

Pois “Se Kant é central como uma figura emblemática, e se ideias racistas eram, por sua vez, centrais em seu pensamento, então isso obviamente implica um repensar radical de nossas narrativas convencionais da história e do conteúdo da filosofia ocidental” (Mills, 2005, p. 169, tradução nossa)¹. Sendo assim, este texto parte do movimento contemporâneo de colocar o próprio Kant, e também Hegel, no ‘tribunal da razão’², numa investigação propriamente filosófica, para responder a tais questões. De início, cabe notar que o menos interessante é provar que os filósofos são racistas, porque isso já está provado. O mais

¹ No original: “If Kant is central as an emblematic figure, and if racist ideas were in turn central to his thought, then this obviously implies a radical rethinking of our conventional narratives of the history and content of Western philosophy. And such a rethinking, as said, is precisely what I am arguing for”.

² Imagem utilizada pelo próprio Kant (2018b) no prefácio da *Crítica da razão pura*.

interessante e dificultoso é como lidar com esse problema. Não é sobre inutilizar, deixar de ler, abandonar Kant e Hegel. Ao contrário, apostamos no uso subversivo de Kant e Hegel contra eles mesmos, o que ficará mais claro no desenrolar do texto.

Na primeira seção, discutiremos a diferença entre o estado civil e o estado selvagem presente nas *Lectures on anthropology* (Kant, 2012a), diferença essa que está calcada em uma posição colonialista, uma vez que o homem só atinge seus talentos por meio da educação, que proporciona a moralidade, no estado civil; e a guerra, inclusive, é um meio necessário para a realização do caminho da perfectibilidade dos animais racionais, isto é, dos seres humanos. Discutiremos também alguns dos comentários mais abominavelmente racistas em sua obra, sobretudo em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (Kant, 2012b), em que ele faz uma antropologia empírica.

Na segunda seção, discutiremos o artigo de Bernasconi, *Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race* (2001), que mostra como o conceito de raça se articula com o projeto kantiano de um idealismo transcendental, que considera as três *Críticas*, a despeito da aparente desconexão entre esses dois temas. O fato é que a discussão sobre o conceito de raça com seu colega Georg Forster possibilitou que Kant se atentasse para o problema da teleologia, isto é, a ficção que a razão cria com o propósito de compreender o que se mostra a sua frente. A teleologia cumpre, assumidamente, papel fundamental na *Crítica da faculdade de julgar* (Kant, 2018a), mas também, de modo menos claro, possibilita um melhor domínio sobre a *Crítica da razão pura* (Kant, 2018b), em que o filósofo coloca o problema das ideias metafísicas da razão, as quais não são, e não podem ser, objetos do conhecimento científico.

Na terceira seção, abordamos a forma como Hegel coloca a África e o negro na sua *Filosofia da história*, explicitando a mesma tônica que evidenciamos nos textos kantianos analisados. Além disso, ressaltamos como Hegel justifica diversos comportamentos dos negros a partir da noção de uma religião mais simplória encontrada entre eles.

Na quarta e última seção, desdobrando de maneira mais detida como o problema da teleologia ilumina os conceitos de ciência, pensamento e metafísica, e esclarecendo em que consiste a ilusão transcendental, que configura um uso indevido dos juízos teleológicos, abordaremos a ilusão transcendental do Negro, conforme Ronald Judy (1991) explicita em seu artigo *Kant and the Negro*. Segundo seu raciocínio, o Negro, tal como Kant o coloca em seu pensamento racista [e aqui sem dúvida, a mesma crítica poderia ser feita a Hegel, mesmo que Ronald Judy não o faça], seria inerentemente estúpido. Portanto, não haveria nenhum

indivíduo de pele preta que pudesse se apresentar como sujeito moral, artístico ou filosófico, o que marca uma posição essencialista, que não corresponde à realidade, a nenhuma coisa sensível.

1 CIVILIDADE, SELVAGERIA E RACISMO NOS ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS

Em *Começo conjectural da história humana*, Kant (2009) realiza suposições sobre o surgimento da raça humana e de seu desenvolvimento, a partir do capítulo Gênesis da Bíblia. O autor defende que a Bíblia deve ser racionalizada, e a partir dela deve-se fazer história. “A história da natureza inicia-se com o bom, pois é obra de Deus, e a história da liberdade inicia-se com o mal, pois é obra do homem” (Kant, 2009, p. 122). Ele escreve que a razão permite ao homem ultrapassar os animais, porque ela pode oferecer uma perspectiva de futuro, o que faz o homem tornar-se um animal moral e, por isso, ele é o fim da natureza. Por outro lado, os animais são ferramentas para a sobrevivência do homem, não estão no mesmo patamar que ele: “a tomada de consciência da razão como uma faculdade de poder ultrapassar as barreiras em que todos os animais estão encerrados foi muito importante e decisiva para o modo de vida do homem” (Kant, 2009, p. 159). Nesse sentido, há uma teleologia antropocêntrica da natureza, segundo a qual o homem é o fim último e mais perfeito dentre os seres.

Cabe notar também que a exaltação da relação entre o *logos*, enquanto razão, e liberdade se dá na Idade Moderna, exaltação essa corroborada por Kant. Para ele, a heteronomia nasce da natureza, do constrangimento empírico, ao passo que a liberdade ou autonomia nasce do uso correto da razão para a libertação de tais constrangimentos empíricos³. “Nós não atingimos a perfeição da humanidade na determinação da animalidade, e se nós quisermos atingir a perfeição da humanidade, então nós devemos violentar a determinação da animalidade” (Kant, 2012b, p. 218, tradução nossa). O homem deve tornar-se perfeito no mundo, em uma luta pela perfectibilidade, assunto tratado extensamente pelo filósofo nas *Lectures on anthropology* (2012a). A cultura deve se tornar uma segunda natureza, a fim de ser perfeita. i.e., tornar algo artificial semelhante ao natural, a arte em

³ O constrangimento moral é baseado na opinião dos outros, portanto, é externo ao sujeito. O constrangimento deve ser interno, da consciência da pessoa, em que cada indivíduo, de acordo com a lei moral, julga sua conduta moral por meio de sua própria consciência. Esse é o reino de Deus na terra. Assim a liberdade, para Kant, é causalidade sem causa, a liberdade não está no mundo, ela é *númeno*, um pensamento e um princípio metafísico que não se restringem ao mundo fenomênico (Kant, 2012b, 2007).

natureza, o trabalho em não trabalho. Aí reside o caminho da perfectibilidade, o que está em afinamento com Jean-Jacques Rousseau, a quem Kant devota admiração.

Entretanto, Kant diz que há humanos que não usam a razão. Perpassando as obras do filósofo, sobretudo seus textos e cursos de Antropologia (Kant, 2006, 2012a), aos quais ele se dedicou por mais de vinte anos, conclui-se que tais pessoas que, para ele, não utilizam a razão, são mulheres, negros, indígenas americanos, hindus, chineses etc. – em suma, todos aqueles que são considerados Outros (Fanon, 2020; Mignolo, 2011). Especismo, misoginia e racismo são problemas análogos, derivados da falta de razão por parte das mulheres e dos diversos povos racializados, racialização essa que ocorre em função de interesses políticos e econômicos de dominação do outro.

Segundo o filósofo alemão, todos os atributos do ser humano, como desejos, ciúmes, violência existem por um propósito: o propósito de Deus é que o ser humano povoe todo o mundo⁴, já que os seres humanos não foram feitos para ficar em uma região pequena, mas para se espalhar por toda a terra. O melhor meio de promover isso é a belicosidade, a inveja e a discordância com relação à propriedade: “Todos os seres humanos desejam ter sua propriedade, mas isso não pode acontecer sem proteção e segurança” (Kant, 2012b, p. 215, tradução nossa). A vontade de ter e a agressividade humanas são razões para o ser humano se espalhar por toda a terra. Leia-se, o homem branco levar a sua civilidade aos povos selvagens do Oriente.

O progresso moral se dá na humanidade como espécie e não nos indivíduos. “Como apenas um indivíduo, o ser humano ainda não pode se fazer perfeito, até que toda a sociedade seja perfeita” (Kant, 2012b, p. 224). “Enquanto que para a espécie esse percurso é um progresso do pior para o melhor, para o indivíduo não se pode dizer o mesmo” (Kant, 2009, p. 161). O que a natureza faz do homem? Feliz, porém inocente, sem propriedade privada. O que o homem deve fazer de si mesmo? Educar-se para atingir a perfeição, que se dá na humanidade como um coletivo, e não no indivíduo. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Kant, 2006) – ‘pragmático’ porque se refere ao que o homem faz dele mesmo –, Kant admite que a antropologia servirá de instrumento de progresso ao homem.

Para tal progresso, “a guerra é um meio inevitável para levar a cultura mais adiante” (Kant, 2009, p. 165) e, assim, introduzir a civilização nos povos selvagens, que são incapazes de princípios, leis morais, rigor mental, arte como a expressão sensível de conceitos, e por

⁴ Clara alusão de Kant ao texto de Gênesis 1:28, “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Bíblia [...], 2002).

fim, de filosofia (Kant, 2012a, p. 197-210). “Todas as nações orientais são completamente incapazes de julgar em concordância com princípios” (Kant, 2012a, p. 197). Com a palavra ‘orientais’, Kant se refere à China, Índia, Groenlândia, África, indígenas americanos – em suma, a todos os não brancos, pois os brancos fazem a divisão entre o Ocidente e o Oriente, que “nunca participaram de nenhuma revolução” (Kant, 2012a, p. 321).

Segundo Kant, Rousseau não quis dizer que a determinação dos seres humanos é o estado selvagem, mas que o ser humano não deve procurar sua perfeição de tal modo a sacrificar todas as vantagens da natureza ao perseguir as vantagens da civilidade. Esse estado serve somente para a educação e para o governo, por meio dos quais o estado perfeito pode ser atingido. Para Kant, o homem só desenvolve seus talentos no estado civil. “Os negros não são suscetíveis a nenhum tipo de civilidade, mas eles possuem instinto e disciplina, o que falta aos ameríndios” (Kant, 2012a, p. 276).

Todavia, em *À paz perpétua*, escrito em 1795, uma de suas últimas publicações, Kant (2020) abdica de suas posições colonialistas, ao dizer que os direitos naturais, como o direito à vida, dos povos são invioláveis e que nenhum Estado pode agir sobre outro à força, rechaçando, assim, a ideia de guerra de extermínio. Ele se posiciona especificamente contra o tráfico negreiro, contra a conquista de povos tidos como selvagens, e é crítico à hipocrisia colonizadora dos europeus. Por outro lado, porém, para ele, é inconcebível um povo livre e moralmente igual sem Estado, o que permanece imbuído de racismo (Bernasconi, 2002).

O texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, em que Kant (2012) assumidamente faz uma antropologia empírica e não se coloca como filósofo, mas como um pensador que observa a cultura e especula sobre ela, contém diversas afirmações racistas e misóginas. Esse texto trata de objetos sublimes como objetos culturalmente ininteligíveis (Armstrong, 1996), como os corpos negros, que são exóticos e abjetos, mas, ao mesmo tempo, provocadores de fascínio⁵. A seguir, selecionamos alguns trechos:

O padre Labat conta que um carpinteiro negro, a quem ele censurara o comportamento arrogante para com a mulher, lhe respondeu: “Vocês brancos são verdadeiros estultos, pois primeiro concedem muito a suas mulheres, e depois se

⁵ Na terceira Crítica, *Crítica da faculdade de julgar*, o sublime estético sugere objetos metafísicos não conceituáveis. O sublime é ambivalente, pois ele desperta terror e encantamento ao mesmo tempo e visibiliza a fratura entre o real e o ideal. Ele é a expressão do *númeno*, de modo precário, que a razão, com o auxílio da imaginação, tenta dar. Ao não ter conceito, como é o caso da experiência estética na 3ª crítica, tem-se que voltar ao problema. A experiência estética e a arte são enigmáticas, pois suscitam sempre, a cada vez, a imaginação. A saída da autora Meg Armstrong (1996) é tentar subverter a estética kantiana por dentro, isto é, sugerir que o terror é o *apartheid* social e não os corpos negros.

queixam, quando elas os infernizam”. É bem possível haver, nessas palavras, algo que deva ser levado em conta; *só que, para ser breve, esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse* (Kant, 2012a, 980, grifos nossos).

A cor da pele da pessoa é condição necessária e suficiente para ignorar suas falas e seus pensamentos, segundo a passagem acima. “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento, por natureza, *nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo*. O senhor [David] Hume desafia qualquer um a citar *um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos*” (Kant, 2012a, posição 949, grifos nossos). Mais ainda: “Nas terras dos negros o que esperar de melhor do que ordinariamente lá se encontra, ou seja, *o sexo feminino na mais profunda escravidão?*” (Kant, 2012a, posição 978, grifos nossos). Nessa passagem ominosa, Kant é não apenas racista, mas profundamente misógino, exaltando a escravidão das mulheres, que é o que de melhor se pode encontrar nas sociedades africanas.

2 A RELAÇÃO ENTRE RAÇA E TELEOLOGIA NA TERCEIRA CRÍTICA KANTIANA

Uma vez esclarecida a relação entre estado selvagem e estado civil – cuja diferenciação explicita um pensamento colonialista (Eze, 1997; Fanon, 2020; Mignolo, 2011) –, bem como alguns dos comentários indubitavelmente racistas das obras kantianas, agora passaremos à explanação do conceito de raça do autor e sua importância para o sistema crítico, que compreende às três *Críticas*: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da faculdade de julgar*. Assim, pretendemos redesenhar o argumento de Robert Bernasconi (2001) e mostrar que a teoria das raças de Kant não é um aspecto periférico nem menos importante em sua obra, mas que, ao contrário do que se pensa, ela possui relação com o centro do projeto crítico.

Antes, porém, cabe notar que os filósofos e demais intelectuais organizam e embasam as práticas racistas – no sentido de dominação de outros povos com base em uma identificação pela cor da pele – depois que elas já começaram. Nos impérios português e espanhol, por exemplo, não havia o conceito de raça, o que não os impediu de colonizar, dominar, torturar e assassinar povos originários da América e da África. Foram atribuídos aos africanos e ameríndios outros mecanismos de espoliação, como o estatuto da pureza do sangue, por meio da comprovação da linhagem de antecedentes ao nascimento. Eram marcas de grau inferior de civilização nos séculos XV, XVI e XVII, mas que permanecem até hoje na

cultura, traços como: politeísmo; andar nu; lide com a natureza de modo concreto, como fonte de vida e sabedoria, não como fonte de mercadorias, em abstrato; rituais de sacrifício; desenhos no corpo etc.

O conceito de raça foi usado em sentido semelhante ao uso contemporâneo no fim do século XVII. Antes disso, “raça” não tinha nenhum significado preciso. Os europeus estavam cientes da diversidade de culturas humanas desde muito tempo e criaram fábulas de monstros poderosos. Por exemplo, as histórias de monstros d’além-mar cultivados por Portugal e Espanha no início da colonização moderna. Não eram raros os depoimentos e escritos de missionários, viajantes e exploradores que dissertavam sobre a diferença entre os povos. Em 1684, François Bernier propôs uma “nova divisão da terra, de acordo com diferentes espécies e raças humanas que a habitam”. Segundo Bernier (*apud* Bernasconi, 2001, p. 13, tradução nossa), “a beleza não vem apenas da água, da dieta, do solo e do ar, mas também dos germes (ou sementes) que são peculiares a certas raças ou espécies”.

Assim, o conceito científico de raça passou por diversas transformações antes de Kant tê-lo introduzido, pois, naquele tempo, a realidade da raça não estava em questão: a raça era um dado. Com a expressão ‘conceito científico de raça’, Bernasconi (2001) quer dizer algo que instaurou uma suposta cientificidade, que permitiu que os usos subsequentes da palavra aderissem a algum *status* científico que poderia ser debatido. Ele defende que Kant deve ser o filósofo reconhecido como o autor da primeira teoria das raças digna desse nome.

Qual é a motivação filosófica para sua definição de raça como “uma distinção de classe entre animais da mesma linhagem de descendentes, que é inexoravelmente transmitida pela hereditariedade” (Kant *apud* Bernasconi, 2001, p. 15)? O conceito teve seu lugar após a introdução da divisão das pessoas com base em suas cores, nacionalidades e outras características hereditárias, das quais as pessoas não podem se livrar, uma vez que os germes, que cumprem papel fundamental para Kant, são infalíveis, são da ordem da necessidade.

No século XVIII, Kant (2010), em *Das diferentes raças humanas*, advoga em favor da monogênese, teoria segundo a qual todos os seres humanos descendem de um tronco comum e são de uma mesma espécie, contra a poligênese, que defende que há diferentes espécies de humanos. Kant adota essa posição, pois segue o princípio da economia dos princípios. Além disso, como dar conta da variedade e da dispersão de pessoas dentro de um quadro temporal em que o projeto ideológico da Bíblia era dominante? Uma solução seria admitir que algumas dessas pessoas simplesmente não são humanas, como era o caso da Espanha sobre os indígenas americanos, que estariam em lugares em que os descendentes de Adão não haviam

chegado. Desse modo, a unificação de um mundo pelo advento do capitalismo apresenta o desafio de pensar que a gênese bíblica não cobria todas as partes do mundo.

Contra esse desafio, Kant posiciona-se em favor da monogênese. Sua originalidade consiste em defender a monogênese e articular a isso uma teoria das raças, que cria uma hierarquia entre os povos. O filósofo diz que “a perfeita mistura dos fluídos e robustez dessa linhagem dos homens [os brancos] frente aos demais” (Kant, 2010, p. 23), o que é, invariavelmente, uma posição racista. As sementes ou germes de todas as raças estavam latentes desde o começo da história humana, e a semente apropriada foi atualizada para servir a um propósito que estivesse de acordo com as circunstâncias em que se nasceu. Haveria um propósito de dentro da natureza biológica. Usar a teleologia dentro da biologia, para compreender os organismos vivos, em vez de promover explicações mecânicas, que servem para compreender a relação da força com a matéria, foi a estratégia argumentativa kantiana.

Georg Forster (2013), naturalista alemão com quem Kant dialogava nesse momento, diz que não há infalibilidade nas raças. Empirista que era, para ele, podia-se apenas fazer a descrição da natureza e apenas deuses podem fazer história natural, como fazia Kant, a quem Forster chamou de ‘viajante de poltrona’, visto que ele nunca ia aos lugares presencialmente, ele mesmo.

Em *Sobre o uso dos princípios teleológicos*, texto de Kant (2013) em resposta a Forster, está posto que a tarefa da razão na história natural – diferentemente da descrição natural, que é o trabalho dos naturalistas – é fornecer princípios teleológicos. Um grande número de questões colocadas na segunda parte da terceira *Crítica* foi levantado nesse ensaio de Kant. Para compreender o que é essa teleologia, é preciso saber que a natureza é um todo organizado, ela é uma ideia, antes de ser um fato. É possível compreender a natureza segundo duas perspectivas: mecânica, que aparece na primeira *Crítica*, e teleológica, que aparece na terceira *Crítica*, para a qual o conceito de raça foi fundamental. Bernasconi (2001) afirma que a teleologia da terceira *Crítica* vem para justificar a teoria das raças kantianas. A teleologia não tem valor ontológico. Portanto, o conceito de raça também não – o que não faz de Kant menos racista, contudo.

Na *Crítica da razão pura*, Kant (2018b) diz que nós não podemos falar por dentro da natureza dos objetos com que nos preocupamos, como operado pela Revolução Copernicana e seu idealismo transcendental, estruturado pelo princípio legítimo da razão, que precisa compreender e organizar. Esse mesmo princípio governa os escritos de Kant sobre a raça e é mais claramente observável em sua descrição da natureza, mas, ainda assim, um observador

da natureza encontra a palavra ‘raça’ necessária ao ponto de vista da história natural. Isso é o que sustenta a explicação kantiana sobre o estatuto do conceito de raça, que não corresponde a nada no mundo, mas que é um *ponto de vista necessário* da história natural. A definição precisa, na letra kantiana, do conceito de raça, é a seguinte:

O que é uma raça? A palavra certamente não pertence a uma descrição sistemática da natureza, então presumivelmente, essa coisa ela mesma *não se encontra na natureza*. Entretanto, o conceito que designa essa expressão é bem estabelecido na razão de cada observador da natureza que *supõe* um conjunto de causas localizadas originalmente na linhagem do descendente do gene ele mesmo, de modo a ser responsável por uma peculiaridade transmitida que aparece em diferentes cruzamentos de animais, mas que não está na base do conceito de seu gene (Kant *apud* Bernasconi, 2001, p. 29, grifos nossos).

O trecho a seguir resume a posição de Bernasconi (2001, p. 21, tradução nossa):

O fato de que o conceito científico de raça foi desenvolvido inicialmente na Alemanha em vez da Inglaterra ou América sugere que não era o interesse dos senhores de escravos que levou a essa introdução, mas, ao contrário, como os ensaios de Kant eles mesmos confirmam, tratava-se de um interesse pela classificação e, acima de tudo, promover uma defesa teórica da monogênese. O aparecimento da monogênese, em larga medida, está em conformidade com a narrativa bíblica, porém leva também a discussões como ‘fraternidade humana’, de forma que dentro do conceito do século XVIII tardio a ideia de raça fosse um recurso para quem se opusesse à escravidão, assim como a poligênese foi mobilizada pelos defensores da escravidão, sem que fosse necessária qualquer conexão entre a posição de alguém sobre a mono-poligênese e sobre a posição sobre a escravidão. Não obstante, nada disso significa que não havia conexão entre os conceitos de raça e racismo. O que os historiadores naturais e os filósofos na Europa sabiam sobre as variedades, ou raças humanas, veio dos relatos de viagens que estavam sendo escritos de modo crescente com os olhares voltados ao debate sobre a escravidão.

3 A ABORDAGEM DA ÁFRICA NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL

Depois de analisar o tema da raça nos escritos de Kant, atentemos agora para a forma como o tema aparece na filosofia hegeliana, especialmente em seu livro sobre a filosofia da história. Na filosofia da história, Hegel aponta o suposto atraso dos povos africanos de maneira bastante enfática quando vai analisar os fundamentos geográficos da história universal. Nesse tópico Hegel é enfático em dizer que os povos africanos não possuem o mínimo do que se poderia chamar de “humanidade”. Quando Hegel se propõe a falar da África, a primeira coisa que ele sugere é dividir a África geograficamente em três grandes partes. A primeira ele situa ao sul do deserto do Saara, que ele chama de “África propriamente

dita”, a segunda parte ficaria ao norte do deserto do Saara, que Hegel chama de “África europeia”, e a terceira região, que é chamada de “região fluvial do Nilo”, que seria a região de vale que se junta à Ásia.

Em seguida Hegel (2008, p. 82-83) proporrá que o que ele está chamando de “África propriamente dita” seria a terra do ouro voltada para si mesmo e representaria a “terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite”, e essa incomunicabilidade seria fruto principalmente da sua constituição geográfica, o que tornaria essa parte do Continente muito pouco habitada. Além disso, essa faixa de terra teria sido muito pouco ocupada pelos europeus devido à dificuldade de acesso por conta de pântanos, montanhas e outros entraves que fizeram com que os europeus, e nem mesmo alguns negros se propusessem a habitar essas terras, embora se possam relatar algumas guerras sangrentas para a posse das terras dessa região por povos como Fullahs e mandingos advindos do Senegal e Gâmbia.

Nesse momento, Hegel faz uma curiosa inversão e chama aquilo que na sua primeira caracterização foi chamada de “terceira parte”, a saber, a região fluvial do Nilo, e a chama nesse momento do texto de “segunda parte”. Aqui ele vai dar uma ênfase grande à cultura surgida principalmente no Egito, caracterizando que isso seria uma espécie de caso isolado do continente africano, da mesma forma que a África estaria isolada do resto do mundo. Essa parte será tomada por Hegel em um segundo momento como “África europeia”, pois compreenderia regiões como Cartago (famosa por ser a cidade de Santo Agostinho), Túnis (que já era um grande centro no século XIX) e teriam sido cidades habitadas por grandes impérios tais como os cartagineses, romanos, bizantinos, muçulmanos, árabes, de forma que essa região “tinha que ser integrad[a] à Europa” (Hegel, 2008, p. 83).

Nessa região da África ficaria difícil identificar o caráter tipicamente africano, pois para isso teria que ser renunciada a própria categoria de universalidade. Segundo Hegel (2008, p. 84),

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem, indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-los. Neles nada evoca a ideia do caráter humano.

Fica nítida a forma como Hegel pensa os habitantes do continente africano, principalmente aqueles que não teriam sido “anexados” aos valores europeus. O negro aqui é visto como um “selvagem e indomável”, como alguém que representaria o homem em seu estado natural, sem cultura, sem o conceito de universalidade, de forma que a sua humanidade sequer pode ser colocada como algo digno de ser levado em conta. A única coisa que Hegel afirma que traria algum tipo de “cultura” para os negros seria o aspecto religioso introduzido principalmente pelos muçulmanos “que sabem melhor do que os europeus, como penetrar no interior do país” (Hegel, 2008, p. 84).

Na *Enciclopédia* (Compêndio de 1830, §393) Hegel segue na mesma linha, mas associando o negro ao infantil. Segundo Hegel (1995 p. 57. §393), “Os negros devem ser tomados como uma nação-de-crianças, que não saiu de sua ingenuidade desinteressada e sem interesse. São vendidos e se fazem vender, sem refletir se isso é justo ou não. Sua religião tem algo de infantil”. E no parágrafo seguinte, §394, do mesmo texto, afirma que

No interior da África propriamente dita, rodeado por altas cordilheiras sobre a costa e desse modo cortado do mar – esse elemento livre –, o espírito dos nativos fica sem abertura, não sente impulso algum para a liberdade, suporta sem resistência a escravidão universal (Hegel, 1995, p. 62, §394).

A forma como Hegel lerá a religião dos povos africanos é a de uma religião que ainda não partiria do pressuposto da existência de um poder superior ao qual o homem estaria submetido. Esse poder superior não é tomado como “Deus” na acepção mais refinada, mas associado à natureza, de forma que caberia aos seres humanos o comando das forças da natureza por meio da magia. Outro elemento da religião dos negros para Hegel (2008, p. 84), seria “aquele pelo qual ela traz à intuição esse seu poder em imagens, exteriorizando-o e materializando”.

Os negros fariam esse processo por meio de qualquer objeto, ou animal, categorizando-o na figura do gênio. Hegel dirá que isso seria um fetiche, ou “feitiço” utilizado pelos povos negros da África. O feitiço seria uma marca da religião desses povos, pois, assim como a magia, daria poder aos indivíduos para materializar uma intuição que os negros teriam de si mesmos e da pura arbitrariedade individual em si, de forma que o indivíduo se sente no controle e senhor da sua própria imagem. Essa religião vivenciada assim, para Hegel, não geraria um sentimento de dependência (marca da filosofia da religião da época de Hegel, especialmente as formulações de Schleiermacher).

Outro ponto que Hegel chama a atenção é o culto aos mortos praticados por esses povos negros, em que haveria um culto aos ancestrais, que são eles mesmos considerados como capazes de exercer um poder sobre os vivos. Nesse momento Hegel afirma que os negros acreditam nos mortos da mesma forma que os medievais acreditavam em bruxas, o que marca claramente o caráter pejorativo com o qual Hegel trata a religião dos povos africanos nesse texto. Hegel chama a atenção para o fato de que mesmo os mortos sendo temidos, ainda assim haveria uma espécie de domínio dos vivos sobre os mortos, pois aqueles poderiam acalmá-los e os enfeitiçá-los de forma a não fazer mal aos que estão vivos. Isso para Hegel marcaria que esses povos acreditam que podem exercer um controle sobre a natureza, ou seja, esses povos consideram a natureza um mero meio para exercer o seu controle. Eles não temem a natureza, mas acreditam piamente que podem controlá-la por meio de suas palavras.

Para Hegel, o fato de a religião africana não ter uma consciência de um ser superior faz com que os próprios homens não tenham nenhuma consideração por si mesmos, o que na perspectiva de Hegel impede a visão de universalidade. Segundo Hegel (2008, p. 85), “se a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade real que a intuição alcança, assim o espírito que se encontra nesse nível não pode conhecer a universalidade”. Dessa forma os povos negros teriam um desprezo pelos seus semelhantes, pois a universalidade constitui o ponto básico de qualquer regime político ou moral. O fato de não acreditarem na imortalidade da alma (como Hegel entende que o cristianismo acredita) seria um fator determinante para que entre os negros não houvesse a noção de um valor do humano. Segundo Hegel (2008, p. 85), “a carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido”. Essa prática canibal para Hegel marca que a visão que os negros teriam da carne humana é a de apenas mais um objeto sem nenhum valor em si, e isso se comprovaria pelo fato de diversos rituais utilizarem carne humana, dentre outras práticas consideradas por Hegel extremamente absurdas.

Depois de mencionar o aspecto das religiões desses povos, Hegel focará na questão da escravidão que, segundo ele, seria algo característico entre os negros. Segundo Hegel (2008, p. 85), “os negros são escravizados pelos europeus e vendidos na América”, mas entre os próprios negros isso seria ainda pior, pois entre eles haveria uma “escravidão absoluta”, pois os negros não possuiriam a consciência de sua liberdade que, segundo Hegel, é o fundamento da própria escravidão. Ao não tomar consciência da sua liberdade, o próprio negro se torna uma coisa sem valor, o que faria que entre eles os sentimentos morais fossem extremamente

fracos, e Hegel chega a falar que tais sentimentos morais poderiam ser considerados inexistentes entre os negros.

Os negros se venderiam entre si, sem nenhum respeito pelo outro. Da mesma forma a poligamia teria como intuito apenas a procriação para que mais escravos pudessem ser vendidos como escravos, o que manifestaria um completo desprezo pelo homem em sua essência. Essa não estima do negro pela vida, aliada à sua força física, segundo Hegel, daria aos negros uma coragem e uma indiferença que permite que os europeus “atirem em milhares deles na guerra”. Essa argumentação de Hegel é curiosa, pois justifica a dominação europeia sobre os povos africanos no próprio desprezo que os negros teriam por si mesmos, de forma que os europeus seriam aqueles que dariam um “propósito” à vida desses negros, de forma que a morte em uma guerra europeia daria valor à vida do negro, pois essa morte seria algo colocado como “sublime”.

Algo que compensa ressaltar aqui é o fato de que Hegel considera que a escravidão promovida pelos povos europeus sobre os negros, por pior que seja uma escravidão tomada do ponto de vista formal, ainda seria benéfica para o estado que os negros se encontram na África, pois lá eles seriam totalmente destituídos de qualquer constituição propriamente humana e política, pois a própria natureza dos negros impediria qualquer forma de constituição desse tipo, uma vez que não possuem a universalidade como valor, mas como puro fruto de uma escolha arbitrária. Nesse contexto é impossível pensar nesses negros como conhecedores da noção de “humanidade”, pois tudo se daria em um nível próximo ao animalesco.

Para Hegel, esse caráter animalesco impediria qualquer tipo de coesão política entre os povos negros, pois os negros não são capazes de construir leis livres sob as quais um Estado se basearia. Uma vez que os negros não têm a noção de um poder superior, um limitador da sua própria vontade, qualquer noção de Estado perde a sua possibilidade. Segundo Hegel (2008, p. 86), “o que, por um momento, permite a constituição do Estado é uma força meramente exterior. Um soberano ocupa o posto mais elevado, pois o barbarismo dos sentidos só pode ser reprimido pela força despótica”. Entre os negros, para Hegel, não haveria uma diferença marcante entre os reis e os outros chefes, e a própria comunidade elegeria diversos chefes com os quais o suposto rei se aconselharia, e o rei não teria sequer o lugar de soberania absoluta, pois é facilmente deposto caso não agrade os súditos. Isso para Hegel evidencia uma grande fragilidade do governo desses povos.

Hegel também caracteriza os negros como propensos ao fanatismo mesmo sendo costumeiramente propensos à mansidão. No entanto, esse fanatismo pode em alguns momentos entrar em ebulição, pois os negros seriam facilmente “agitados” pelas suas emoções de forma que dependendo do seu estado de ânimo poderiam destruir tudo por meio da cólera, sem nenhuma racionalidade para produzir tal movimento, mas apenas um fanatismo muito mais físico do que espiritual, ou vinculado a algum discurso. Essa natureza indomável seria algo que para Hegel marcaria o caráter dos negros.

Desse Estado nada se desenvolve e nele nada se forma – e, como hoje percebemos, os negros sempre foram assim. A única relação essencial que os negros tiveram - e têm – com os europeus é a escravidão. Os negros não a consideram como algo inadequado ou incomum; e os ingleses, que tanto fizeram pela abolição do comércio de escravos, são tratados por eles como inimigos, pois é primordial para os reis vender os seus inimigos capturados ou mesmo os seus próprios súditos (Hegel, 2008, p. 88).

O que Hegel retira dessa análise que faz dos negros é a de que o estado natural (aquele no qual os negros vivem) é o estado de injustiça absoluta e completa, de forma que até se chegar à construção de um Estado racional, todos os estágios até alcançar isso sempre terá uma injustiça em sua base. A escravidão seria a marca dessa injustiça até em Estados como o grego e o romano, como também em outros Estados modernos da época de Hegel. A escravidão seria entendida por Hegel como uma fase de educação, um momento do desenvolvimento da história que passaria de uma existência isolada para a participação em um Estado de moralidade mais sublime, de uma cultura mais elevada.

Nesse momento, Hegel (2008, p. 88) afirma que “a escravidão é, em si e por si, injustiça, pois a essência do homem é a liberdade”. No entanto, Hegel vê que é melhor que o processo de abolição da escravidão aconteça de maneira paulatina do que de forma abrupta, pois esse processo levaria o homem ao amadurecimento e a uma construção de uma noção de moralidade mais refinada. A escravidão, portanto, deve ser superada, pois o homem se constitui como liberdade, “a essência do espírito é a liberdade” (Hegel, 2008, p. 23), mas para que isso ocorra é preciso que haja uma consciência da humanidade por parte dos povos africanos para que eles possam de fato se tornar sujeitos na história mundial.

A abordagem que Hegel faz do continente africano é extremamente marcada pela visão europeia que Hegel tem do mundo. Hegel o tempo todo ressalta o caráter animalesco dos negros habitantes do continente africano, de forma que a religião deles é infantilizada, o seu Estado é inexistente, o seu ânimo é animal, a sua forma de lidar com os reis é inadequada,

a sua constituição enquanto povo é pueril, ou seja, não há na análise hegeliana nenhum ponto bom do continente africano. Essa forma de se colocar diante dos negros e da África marca de forma bastante nítida a mentalidade do século XIX em que Hegel está inserido. Ao encerrar a sua “análise” sobre os negros, Hegel (2008, p. 88) conclui:

Com isso deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela – melhor dizendo, no norte dela – pertence ao mundo asiático e ao europeu. Cartago foi um momento importante e passageiro; mas como colônia fenícia pertence à Ásia. O Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal.

Em suma, Hegel propõe que tudo aquilo que geograficamente podemos remeter à África não possui absolutamente nada de africano, mas é asiático ou europeu, pois o que caracteriza a África é o seu caráter animalesco e pouco desenvolvido e sem história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que, na antropologia kantiana e na filosofia da história hegeliana, a diferença entre o estado selvagem e o estado civil legítima que os assim chamados selvagens devam ser dominados, a guerra inclusive é uma necessidade inevitável para tal. Ou seja, a diferenciação entre esses estados legítima o colonialismo. No estado civilizado, em que os europeus se encontram, tem-se as produções mais férteis da razão, quando os humanos mais teriam se desenvolvido. Em contraste, os negros e outros povos são inerentemente estúpidos, incapazes de disciplina, rigor moral, boa vontade, arte como união do sensível e da ideia, entendimento, menos ainda de filosofia. Ainda que Kant tenha mudado de posição acerca do colonialismo, seu pensamento não elimina o racismo, uma vez que o estado elevado de civilização não pode se dar sem o Estado. Esta mesma dependência do Estado como condição para a elevação de uma civilização é vista em Hegel de maneira ainda mais determinante. Portanto, mantém-se a hierarquização entre os povos. Dessa discussão, extraímos que se crer agente civilizatório do outro é o verdadeiro atestado de barbárie.

Para compreender o conceito atual de raça, é preciso compreender o antigo, o que nos levou à explanação do conceito kantiano. A discussão com Forster sobre o conceito de raça iluminou Kant acerca dos juízos teleológicos. Ainda que demasiado problemático, ele possui

um caráter valioso: sendo criado pela razão, pode ser destruído por ela. A relação entre raça e teleologia, que aparece como centro da terceira *Crítica*, mas que ilumina aspectos que não haviam ficado tão claros da primeira *Crítica*, como a dialética transcendental, esclarece aspectos fundamentais do sistema do idealismo transcendental. Assim, fica provado que a discussão sobre a raça não é periférica no pensamento kantiano.

Em seguida, mostramos que a metafísica não é completamente eliminável, mas que ela retorna como ideia regulativa, até mesmo na ciência mais ‘dura’, que, na época em que nossos filósofos escreviam, era a física newtoniana. Pois que a teleologia, estruturante da ciência, da moralidade e da estética, possui valor ficcional, ainda que objetivo – e é esse valor ficcional na filosofia kantiana que deve ser radicalizado. Noutros termos, é o interesse da razão em compreender e organizar o mundo que cria e molda os conceitos e as ideias vazias da filosofia. A filosofia existe porque a razão se impõe sobre a realidade.

As ideias vazias que não correspondem a nenhum objeto de nossa experiência fenomênica e que não estruturam a forma como pensamos são ilusões metafísicas. Sendo a do Negro uma delas, uma vez que não existe uma coletividade em que os indivíduos sejam inerentemente incapazes de fazer arte, filosofia, ações morais etc. E se a raça não corresponde a nada na natureza, mas é fruto de nossa razão, como Kant havia colocado, não obstante desprovido de seus conteúdos racistas, nós devemos criticar e nos afastar desse racismo, porém reter o seu conteúdo ficcional, que deve surgir como um conceito estratégico para a abolição do racismo no discurso e nas práticas sociais.

Depois disso fomos capazes de evidenciar como que a mesma temática aparece nos escritos hegelianos, e não de maneira isolada, mas presente em mais de uma obra e com diversas argumentações, evidenciando que para Hegel a África sequer poderia ser considerada parte da história universal, e o negro seria reduzido à sua condição animalesca. A proposta hegeliana se assemelha à de Kant no que tange à forma como Hegel encara o continente africano em sua filosofia da história. Mesmo que no caso hegeliano a preocupação não se dê no âmbito do conhecimento, mas no âmbito da história, o enfoque hegeliano não se mostra por isso menos racista.

Nesse sentido, a lição com Kant ilumina aspectos de nosso modo de lidar com a própria filosofia, que, como o próprio Kant defendeu, é uma atividade crítica. Devemos ler Kant e Hegel em sua inteireza, considerando também os aspectos problemáticos de suas obras, que vêm à baila no cenário contemporâneo, próprio de problematizações por vezes descuidadas, porém de verve questionadora dos cânones do passado; em defesa de uma universalidade que

inclua e seja capaz de se relacionar com as pluralidades. Usando Kant contra ele mesmo, dentro de e contra Kant, fazemos um uso subversivo de sua obra. Não para invalidá-la, mas para fazer dela uma apropriação crítica, preservando o sentido da autodefinição segundo as leis internas – e não externas – ao próprio sujeito. E no caso hegeliano, não usamos Hegel contra Hegel, mas evidenciamos que a “marcha da história” encontra um furo no desenvolvimento do autor, pois ao considerar a África algo como não digno de nota, Hegel deixa claro o seu *background* europeu permeado de racismo, o que nos dias atuais se torna extremamente problemático.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Meg. The effects of blackness: gender, race, and the sublime in aesthetic theories of Burke and Kant. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, Oxford, v. 54, n. 3, p. 213-236, 1996.
- BERNASCONI, Robert. Kant as an unfamiliar source of racism. In: WARD, Julie; LOTT, T. (ed.). **Philosophers on race: critical essays**. Blackwell: John Wiley & Sons, 2002. p. 145-166.
- BERNASCONI, Robert. Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race. In: BERNASCONI, R.; BLACKWELL, Race (ed.). Theories of Burke and Kant. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, Oxford, v. 54, n. 3, p. 213-236, 2001.
- BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. The color of reason: the idea of 'race' in Kant's anthropology. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Postcolonial African Philosophy: a critical reader**. Cambridge: Wiley-Blackwell, 1997. p. 103-140,
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora. 2020.
- FORSTER, Georg. Something more about the human races. In: MIKKELSEN, Jon (ed. and trad.). **Kant and the concept of race: late Eighteenth-Century writings**. Albânia: State University of New York Press, 2013. p. 143-194.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830**/G. W. F. Hegel: texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

KANT, I. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (ZeF, AA 08).

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth, AA 07).

KANT, I. Começo conjectural da história humana. Tradução de Bruno Nadai. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 13, p. 109-124, jan./jun. 2009. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (MAM, AA 08).

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2018a.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018b.

KANT, I. **Das diferentes raças humanas**. Tradução de Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10-26, número especial, 2010. Von den verschiedenen Racen der Menschen (VvRM, AA 02).

KANT, I. **Determinação do conceito de uma raça humana**. Tradução de Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 28-45, 2012. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (BBM, AA 08).

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. Lectures on anthropology. In: WOOD, Allen W; LOUDEN, Robert B. (ed.). **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012b. *E-book*. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (GSE, AA 02).

KANT, I. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Tradução de Marcio Pires. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 1, p. 211-238, 2013. Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (ÜGTP, AA 08)

JUDY, Ronald. Kant and the Negro. **Surfaces**, Minneapolis, v. 1, p. 1-50, 1991.

MIGNOLO, Walter. The darker side of the enlightenment: a de-colonial reading of Kant's geography. In: ELDEN, Stuart Camp; MENDIETA, Eduardo. **Reading Kant's geography**. Nova Iorque: State University of New York Press, 2011. p. 319-344.

MILLS, Charles W. Kant's Untermenschen. In: VALLS, Andrew (ed.). **Race and racism in modern philosophy**. Ítaca: Cornell University Press, 2005. p. 169-193.