

# Teleologia e desigualdade em Kant: como as desigualdades de gênero e raça integram sistematicamente a filosofia kantiana<sup>1</sup>

*[Teleology and inequality in Kant: how gender and racial inequalities are systematically embedded in Kantian philosophy]*

Bruno Oberlander Erbella<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.97146

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar como o modelo teleológico da história humana proposto por I. Kant em alguns opúsculos de filosofia da história e na *Crítica da faculdade de julgar* (1790) serve como fundamento para a defesa do voto censitário feita pelo filósofo na *Doutrina do direito* (1797). Com esse objetivo em vista, o artigo se divide em três partes. Na primeira, nos dedicamos a explicitar a distinção entre *cidadão ativo* e *cidadão passivo* pela qual se decide quem pode participar do sufrágio no direito kantiano. Em seguida, explicamos como a divisão desigual do trabalho, que sustenta a diferença das cidadanias, é defendida por Kant como necessária ao aperfeiçoamento cultural da humanidade. Por fim, afirmamos como consequência desse modelo de desenvolvimento histórico a integração sistemática das desigualdades de gênero e de raça numa sociedade baseada no direito kantiano.

**Palavras-chave:** história da filosofia moderna; filosofia da história; Immanuel Kant; Crítica da faculdade de julgar; desigualdade; filosofia do direito.

## Abstract

The aim of this article is to analyze how the teleological model of human history proposed by I. Kant in some opuscles on the philosophy of history and in the Critique of the Faculty of Judgment (1790) serves as a basis for the philosopher's defense of the census vote in the Doctrine of right (1797). With this in mind, the article is divided into three parts. In the first, we explain the distinction between active and passive citizens, which is used to decide who can vote in Kantian law. Next, we explain how the unequal division of labor, which underpins the difference in citizenship, is defended by Kant as necessary for the cultural improvement of humanity. Finally, we claim that the consequence of this model of historical development is the systematic embedding of gender and racial inequalities in a society based on Kantian law.

**Keywords:** history of modern philosophy; philosophy of history; Immanuel Kant; Critique of the faculty of judgment; inequality; philosophy of law.

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Brasil. Processo nº 2022/03332-3.

<sup>2</sup> Mestrando em História da Filosofia na FFLCH-USP. E-mail: brunoerbella07@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5518-9184>

## O direito político na *Doutrina do direito*

Na *Doutrina do direito*, Kant define o que ele entende por *cidadão*, isto é, o *membro da sociedade civil*. Qualificam o cidadão três *atributos jurídicos* essenciais: 1) a “*liberdade legal* de não obedecer a nenhuma outra lei senão àquela a que deu seu consentimento”; 2) “a *igualdade civil* que consiste em não reconhecer nenhum superior a si mesmo no *povo*, senão aquele que tenha tanta faculdade moral de obrigar juridicamente quanto ele de obrigá-lo” e, por fim, 3) a

*Independência civil*, que consiste em poder agradecer sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política – por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não se deixar representar por nenhum outro nos assuntos jurídicos (MS, AA 06: 314; Kant, 2013, p. 70)<sup>3</sup>.

Kant vem trabalhando nessa estruturação do direito ao menos desde seu ensaio *Teoria e prática* (1793), na qual essa divisão aparece. Ela estabelece três níveis de relação do sujeito com o Estado no qual se encontra. No campo mais amplo, a *liberdade* é um atributo derivado da mera humanidade que lhe dá o direito que sua vida particular não seja coagida por outra pessoa. O círculo seguinte, mais estreito, é composto pelos *súditos* de um Estado e, por isso, exclui seus visitantes. Os que participam desse círculo estão em igualdade uns com os outros enquanto súditos do mesmo Estado e, assim, tem o direito de constranger seus iguais a obedecer a lei, e somente a ela. Quando se firma um contrato, esse ato jurídico transfere para a instância objetiva do direito esse acordo e confere às partes o direito de se constrangerem a respeitá-lo. Por fim, o círculo mais estreito é formado pelos membros da comunidade política que possuem “*independência civil*” <*bürgerlichen Selbstständigkeit*>. Esse conceito que separa o direito civil do direito político fora assim definido em sua primeira aparição:

Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado <*Staatsbürger*>, e não cidadão da cidade <*bourgeois*>. A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma propriedade (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a alienação <*Veräußerung*> do que é seu, e não pelo consentimento a outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade (TP, AA 08: 294; Kant, 1793, p. 26).

É importante notar na definição do *Teoria e prática* a ideia positiva, que não aparece explicitamente na citação acima extraída da *Doutrina do direito*, de que o cidadão é aquele que não serve ninguém além da sua comunidade. Essa afirmação foi provavelmente inspirada em um dos traços do cidadão de Hobbes, interlocutor declarado do capítulo em questão, como caracterizado em *De cive* (1642), segundo o qual o cidadão livre é aquele que serve apenas a cidade a que pertence, enquanto é servo quem serve a outro súdito do mesmo soberano<sup>4</sup>.

Na *Doutrina do direito*, a independência civil é retomada a princípio negativamente, como condição na qual o indivíduo não deve sua conservação física a outro súdito da comunidade. Grosso modo, o argumento sustenta que aqueles que devem sua sobrevivência a outrem não seriam capazes de representar-se a si mesmos na esfera pública, já que seus votos seriam sempre constrangidos a alinhar-se aos interesses de seus empregadores. Nesse texto, a independência é pensada não diretamente como subordinação ao interesse comum, mas na chave da representação. Isso leva Simone Goyard-Fabre a afirmar sobre esse conceito kantiano que “a cidadania não é nada mais que ‘o direito à representação’” (Goyard-Fabre, 1996, p. 193), o que Kant chama de

<sup>3</sup> As citações das obras de Kant seguem o padrão da *Akademie Ausgabe*. Quando a citação usa uma tradução do trecho publicada em português, a referência da tradução estará ao lado.

<sup>4</sup> “And herein layes the difference between a free subject, and a servant, that he is Free indeed, who serves his City onely; but a Servant is he who also serves his fellow subject: all other liberty is an exemption from the Lawes of the City, and proper only to those that bear Rule” (Hobbes, 1983, p. 126).

“personalidade civil” <*bürgerliche Persönlichkeit*>. Parece que o critério muda entre as duas obras e que o cidadão ativo é qualificado na *Doutrina do direito* pelo poder de representar seus interesses privados, em oposição ao que lemos em *Teoria e prática*. Para resolver essa aparente contradição, é preciso levar em conta que o critério da independência civil é restritivo, trata-se de deixar de fora do sufrágio aqueles que, não sendo capazes de subsistirem por conta própria, são suspeitos de representar os interesses de quem dependem e, assim, desregular o sistema de votos. Aquele que não tem personalidade civil não é meramente incapaz de representar os próprios interesses, mas também de se engajar no interesse comum.

Existem duas formas jurídicas que concernem aos cidadãos passivos. A primeira faz parte do *Direito pessoal*, que regula os contratos estabelecidos entre sujeitos. Na divisão feita por Kant de *todos os direitos que podem ser adquiridos por contrato* (MS, AA 06: 284), conta-se duas formas de contratos de trabalho: o *contrato salarial* <*locatio operae*>, que consiste na locação da força de trabalho de uma pessoa contra o pagamento de um salário; e o *contrato por procuração* <*mandatum*>. Ao cunhar o conceito de *independência civil*, Kant precisa distinguir entre essas duas formas jurídicas, pois enquanto a primeira gera dependência, a segunda não. Ainda no *Teoria e Prática*, afirmava-se que a independência civil é garantida pela *propriedade*, o que inclui não somente a posse de terras ou riquezas, mas também “toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência” (TP, AA 08: 295). Nesse sentido, o trabalhador empregado na fábrica *aliena* simplesmente sua força de trabalho para produzir algo que não lhe pertence de modo algum, mas o advogado e o médico alienam um talento que lhes pertence mesmo quando não estão sob contrato. O artesão também é independente na medida em que ele possui seus produtos e os vende no mercado. Seguindo este critério, Kant distingue na *Doutrina do direito*

O lenhador que emprego em minha propriedade, o ferreiro na Índia, que vai pelas casas com seu martelo, sua bigorna e seu fole para trabalhar no ferro, em comparação com o carpinteiro ou o ferreiro europeus, que podem colocar publicamente à venda os produtos de seu trabalho como mercadorias (MS, AA 06: 315; Kant, 2013, p. 71).

Quem também se salva da dependência são os empregados do estado, pois uma vez que seu trabalho serve diretamente a comunidade, não há nenhuma contradição possível com o interesse público.

A segunda forma jurídica que produz dependência sai do escopo do *Direito pessoal* e exige de Kant a proposição de uma terceira divisão ainda inédita nas teorias do direito precedentes chamada por ele *Direito pessoal de tipo real*. Estão incluídas nessa parte as relações da *comunidade doméstica* pela qual o *chefe de família* adquire sua esposa, seus filhos e seus empregados domésticos *como se* eles fossem coisas. Kant funda uma *tricotomia* pela qual integra no escopo do direito a esfera doméstica e seus trabalhos específicos, como o trabalho reprodutivo. A diferença entre os contratos de trabalho assalariado e o doméstico é que no primeiro há uma contraprestação dos fins particulares de cada uma das partes, enquanto na aquisição pessoal de tipo real os fins da parte adquirida são subsumidos pelos fins da comunidade doméstica ela mesma, e estes são definidos pelo chefe de família. Kant ainda ressalta que, ao regular os membros dessa comunidade, que é desigual por princípio (MS, AA 06: 283), o direito deve os proteger do *abuso* que assemelharia o comando do chefe de família à escravidão.

Há uma diferença marcante que pode ser notada entre essas duas condições de cidadania passiva. Pois no primeiro caso, que diz respeito aos homens com idade e capacidade de trabalho, a linha que os exclui do direito ao voto é flexível e sua liberdade civil, afirma Kant, deve lhe garantir o direito de passar de uma condição a outra mediante o emprego dos seus talentos. Esse dispositivo de mobilidade social é o que, segundo o autor, compatibiliza a desigualdade política com a *liberdade e igualdade* das quais os *homens* são dotados naturalmente:

Essa dependência com relação à vontade de outrem e essa desigualdade não são de modo algum opostas à liberdade e à igualdade dos mesmos como homens que, juntos, constituem um povo: é antes em simples conformidade com as condições dos mesmos que esse povo pode tornar-se um Estado e ingressar em uma constituição

civil. Nesta constituição, entretanto, nem todos se qualificam do mesmo modo para ter direito de voto, isto é ser cidadão, em vez de ser mero associado do Estado. Pois do fato de poderem exigir ser tratados por todos os outros como partes passivas do Estado, segundo as leis da liberdade natural e da igualdade, não se segue o direito de agir também como membros ativos que lidam com o próprio Estado, o organizam ou colaboram na introdução de certas leis: segue-se apenas que, qualquer que seja o tipo de leis positivas por eles votadas, elas não podem ser contrárias às leis naturais da liberdade e da correspondente igualdade de todos no povo – segundo a qual, nomeadamente, eles podem lutar para passar desse estado passivo para o ativo (MS, AA 06: 315; Kant, 2013, p. 71).

Porém, os sujeitos subordinados à comunidade doméstica, a criança, o servo e a mulher, não tem acesso a esse dispositivo de mobilidade. Todas essas relações pertencem, como Kant esclarece em outra parte da *Doutrina do direito*, ao *direito pessoal de tipo real*, no qual esses sujeitos são adquiridos pelo chefe de família – i.e., o homem como proprietário e único que pode representar os habitantes da casa na esfera pública – *como se fossem coisas*, e não por meio de um contrato de contraprestação de duas partes com fins particulares. Essas relações não são um feito <facto> ou um contrato <pacto> naquilo que esses termos têm de contingente, explica Kant (MS, AA 06: 276), mas decorrem de uma lei <lege> *permissiva natural*. Sob essa lei, nenhuma dessas pessoas *adquiridas* tem *personalidade civil*, o direito político fundamental de representar-se na esfera pública, ainda que esse direito esteja sempre, por princípio, ao alcance dos homens. Mas há ainda mais um grau de desigualdade entre esses três sujeitos. O servo, se for homem, entrou nessa relação por um tipo de contrato, que não é de contraprestação, mas de subordinação aos fins unilaterais da sociedade doméstica comandada pelo chefe de família e, por isso, pode sair desta situação. A criança, se for homem, sairá naturalmente desse domínio como naturalmente entrara ao nascer. A mulher, porém, estará sempre subordinada a uma comunidade doméstica, seja do seu pai como criança ou do seu marido como esposa.

Como mostra o estudo de Maliks no terceiro capítulo de *Kant's politics in context* (Maliks, 2014), a teoria kantiana da cidadania responde a problemas que, ainda que possam ser abordados conceitualmente como desenvolvimentos de sua filosofia, tornam-se contextualmente relevantes com a Revolução Francesa em 1789. Maliks conta como essas questões chegaram nos debates em língua alemã e como alguns autodeclarados seguidores de Kant, entre os quais se destacam Fichte e Jakob, discutiam os modelos políticos propostos na Assembleia Geral francesa e, por isso, reagiram imediatamente às publicações de *Teoria e prática* e da *Doutrina do direito*. A própria distinção entre cidadãos ativos e passivos é extraída da proposta do membro da Assembleia Geral Emmanuel-Joseph Sièyes, que defendeu e instituiu, ao menos até o início do terror jacobino, o voto censitário baseado no gênero e no pagamento de impostos. No modelo de Sièyes, o cidadão ativo participa do estado como o sócio participa numa empresa ao comprar ações. Apesar da inspiração, Maliks tem razão ao afirmar que Kant substituiu a cidadania como atividade empreendedora pela condição de poder servir ao Estado. Isso ajuda a explicar por que o funcionário público, mesmo quando simplesmente aliene sua força de trabalho, pode ainda ser um cidadão ativo porque não há contradição possível entre o interesse público e o de seu empregador.

Essa interpretação é, no entanto, limitada, pois não dá conta da desigualdade de gênero. Maliks (2014, p. 109) observa que a censura ao voto feminino não é mera consequência do requisito de propriedade, já que não há passagem alguma em que Kant defenda que mulheres não deveriam ter terras em seu nome e o código prussiano à época não impedia isso. Logo, ele acaba por concluir, como por muito tempo foi praxe nos estudos kantianos, que a desigualdade de gênero é fruto de preconceitos pessoais de Kant<sup>5</sup>. O problema dessa posição é que ela não considera a desigualdade de gênero como integrada sistematicamente à filosofia kantiana e, por isso, cria a ilusão de que basta ao intérprete expurgar esses preconceitos para reconstruí-la como

<sup>5</sup> “Kant clearly considered that the exclusion of women and workers was consistent with the notion of citizenship as a general membership status. It is difficult to know why he did not think women were capable of inclusion, and it is highly likely that this reflected Kant’s considerable personal prejudices” (Maliks, 2014, p. 93).

uma filosofia moral e política nas quais essas questões estão superadas.

A leitura que faz Simone Goyard-Fabre (1996, p. 193-96) da distinção entre cidadãos ativos e passivos, apesar de não ter e pretensão de explorar a fundo o tema da desigualdade de gênero na filosofia kantiana, ressalta os aspectos da argumentação de Kant na *Doutrina do direito* que a ligam à filosofia crítica. Primeiramente, ela aponta para o fato de o autor da *Metafísica dos costumes* referir-se aos cidadãos passivos como meras *partes* <Teil> da República, enquanto os ativos seriam efetivamente membros <Glieder>. Isso evoca a distinção entre as partes de um instrumento mecânico que são meio para os fins nos quais tal instrumento é empregado e os órgãos que são ao mesmo tempo meio e fim dentro do corpo organizado. A imagem orgânica esclarece a diferença entre o cidadão cuja participação política significa uma identificação entre os fins privados e os fins públicos e aqueles que simplesmente anulam seus próprios fins em nome do interesse alheio. Isso se justifica para Kant, explica Goyard-Fabre, na medida em que ele acredita que a existência dos últimos tem lugar inerente<sup>6</sup> à vida republicana como o acidente que se liga à substância nos termos da primeira crítica: “Logo, se a substância do Estado é inconcebível sem a cidadania ativa e o sufrágio que ela implica, por outro lado, mesmo que a cidadania passiva seja uma realidade social, ela não é, na República, nada mais que um acidente” (Goyard-Fabre, 1996, p. 195; tradução nossa).

Na condição de acidente, a desigualdade política não é considerada uma verdadeira contradição, mas na realidade condição, da liberdade e igualdade garantidas pela constituição republicana segundo o direito natural. Com isso em mente, gostaríamos de explorar na seção seguinte porque Kant assume essa desigualdade como condição do desenvolvimento da constituição republicana. Ressaltaremos duas premissas, extraídas da concepção kantiana de história humana, que sustentam essa ideia. A primeira diz respeito ao trabalho como atividade que sintetiza o movimento histórico da humanidade em direção aos seus fins morais; e a segunda é o conflito inerente à dupla característica moral e natural dos seres humanos.

## Teleologia e aperfeiçoamento desigual da humanidade

É no modelo teleológico da história humana proposto por Kant que podemos encontrar a razão pela qual ele acredita na inerência de uma classe de cidadãos passivos dentro de uma constituição republicana. Como esclarece Ricardo Terra (1995) no capítulo “*Garantia*” da *política – o sentido da história*, a filosofia da história kantiana se relaciona com obras como a *Doutrina do direito* dando uma certa *garantia* de que determinadas instituições políticas tenham como perspectiva a realização da moralidade, juízo que só é possível de ser afirmado teleologicamente, já que não se pode produzir moralidade por meio de um mecanismo causal. No caso que colocamos em questão, da desigualdade entre cidadãos ativos e passivos, a ligação entre a instituição do direito político e a história humana se dá pelo conceito de trabalho.

Em muitos dos opúsculos sobre a filosofia da história publicados por Kant ao longo da década de 1780 – *Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolita* (1784); as duas resenhas do livro de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785); *Começo conjectural da história humana* (1786) – e na *Crítica da faculdade de julgar* (1790), o trabalho aparece como aquilo que diferencia a humanidade das outras espécies animais. Isso é precisamente o que afirma a *terceira proposição* da *Ideia de uma História Universal*:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do

<sup>6</sup> “Qualquer um, em geral, que não pode manter sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade, mas segundo as disposições de outrem (exceto as do Estado), carece de personalidade civil e sua existência é como que apenas inerente” (MS, AA 06: 314; Kant, 2013, p. 71).

instinto, por meio da própria razão (*IaG*, AA 08: 19; Kant, 2011, p. 6).

O desígnio da natureza parece ser, argumenta o filósofo, ao dotar o ser humano de razão, que seus fins não se limitassem ao uso do instinto, mas que produzisse por si mesmo o seu modo de vida. E isso se dá através do trabalho, como se afirma mais adiante: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele [o ser humano] viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar” (*IaG*, AA 08: 20; Kant, 2011, p. 7).

O trabalho produz, como bem observa Alexis Philonenko (1998, p. 86-90), a síntese histórica da própria ideia de humanidade que a princípio não tinha outro sentido que o meramente analítico de sua existência animal limitada ao instinto. Essa síntese pelo trabalho gera um problema que é formulado sempre que Kant toca no tema da filosofia da história. Pois o humano, ao mesmo tempo animal e racional, pode ser pensado não somente do ponto de vista da síntese histórica, mas também da sua conservação como espécie animal através do instinto. Este sentido animal é dito analítico por Philonenko porque ele já contém em si as determinações necessárias para os dois fins a que se submetem todas os seres vivos, a conservação de si e a reprodução. É a isso que se limita a *ordenação mecânica* da existência animal a que se refere o autor do *IaG* e, por isso, ela se realiza sempre a cada geração que sobrevive e se repete e não tem uma dimensão propriamente histórica – que atravesse gerações. A solução do filósofo alemão é que enquanto o conceito natural de espécie humana concerne somente ao indivíduo, a ideia moral e histórica de humanidade só tem sentido se aplicada à totalidade da espécie no tempo e no espaço. Somente desse ponto de vista é compreensível para o *IaG* que o sofrimento causado pelas reiteradas provas da insociabilidade humana expressas em guerras, na opressão de certos grupos uns pelos outros etc., possam fazer parte de um sistema de desenvolvimento no qual, apesar da infelicidade de cada geração, se some os pequenos progressos em vista de um futuro moralizado. Assim, Kant estabelece como premissa fundamental da sua filosofia da história o adágio segundo o qual o aperfeiçoamento pelo trabalho aparece sempre para o indivíduo como uma perda, mas para espécie como um ganho.

A *Crítica da faculdade de julgar* organiza essa dupla determinação natural-racional da espécie humana a partir da linguagem teleológica que ela estabelece. Do ponto de vista natural, os humanos e todas as outras espécies são o que Kant nomeia “fim-natural” <*Naturzweck*>. Ao autorizar o juízo teleológico como único modo de conhecimento possível para a compreensão dos seres organizados, passamos a interpretar seu desenvolvimento orgânico como a realização de disposições implantadas pela natureza em cada espécie. É com esse tipo de juízo que em 1790 passa a ser compreendido o que o filósofo explicara, numa série de três ensaios publicados entre 1775 e 1788<sup>7</sup>, sobre a existência de diferentes raças humanas povoando o globo. Com o propósito da ocupação completa da terra, a natureza dispôs na forma humana originária os germes necessários para a adaptação a cada um dos climas terrestres e esse processo produziu a variação da humanidade em raças. Para essa simples ocupação do espaço o ser humano não precisa mais que seguir os fins que sua “animalidade” <*Thierheit*> lhe coloca através do instinto. Esse fim é realizado completamente em cada indivíduo que nasce, cresce e se reproduz, pois nos seres irracionais, o comportamento dos indivíduos é ajustado pela natureza somente para que os fins de conservação e reprodução sejam atingidos.

A *Crítica da faculdade de julgar* opõe ao *Naturzweck* um fim estritamente racional da espécie que é chamado “fim derradeiro” <*Endzweck*> no qual o conceito de humanidade é unido pelo dever de respeitar as leis morais extraídas exclusivamente da razão. Entre um e outro, no entanto, produz-se um conflito de finalidades interno à natureza humana que tem como uma de suas manifestações empíricas o já citado ganho da espécie em detrimento da perda individual, pois quando o respeito a uma lei universal tolhe a inclinação sensível, isso é sempre

<sup>7</sup> *Das diferentes raças humanas* (1775); *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788).

sentido por nossa animalidade como uma perda – e mesmo como uma violência da razão<sup>8</sup>. Kant propõe, então, um conceito de passagem entre o *Naturzweck* e o *Endzweck* pelo qual podemos associar à espécie um fim realizável no interior da natureza, mas que esteja em conformidade com o desenvolvimento da moralidade. Ele o nomeia “fim último” <letzter Zweck> no sentido de que, entre todos os fins naturais da terra, o ser humano é o único que pode submeter, através da técnica, todos os outros entes, sejam orgânicos ou inorgânicos, a um sistema de fins no qual ele é o ponto de convergência. No §83 da terceira crítica, consideram-se duas hipóteses sobre qual seria o conteúdo desse fim último da natureza para a humanidade. A primeira é a “felicidade” <Glückseligkeit>, que é associada aos fins naturais da espécie, e a segunda a “cultura” <Cultur>.

São levantadas duas objeções contra a felicidade. A primeira é que ela é um conceito vazio de qualquer objetividade pela qual poderia ser universalizado e a segunda é a constatação empírica de que a natureza não concedeu à espécie humana qualquer favor nesse sentido e na realidade instiga seus membros à discórdia entre si.

O conceito de felicidade, diz Kant, não é um conceito que o ser humano, digamos, abstraísse de seus instintos e, assim, extraísse da animalidade em si mesmo; ele é antes uma mera *ideia* de um estado à qual ele quer tornar este último adequado sob condições meramente empíricas (o que é impossível) (KU, AA 05: 430; Kant, 2006, p. 327).

O rompimento da tutela instintiva tem entre seus custos a perda irreparável da identidade dos interesses individuais entre os membros da espécie. O *Começo conjectural* explicara como a razão, infundindo nossas inclinações naturais de livre arbítrio, cria uma série de paixões adventícias e mesmo objetos cuja fruição é puramente ideal. Desse mundo de fins imaginados produz-se uma diferença antropológica irreduzível.

O ideal da felicidade no humano tira sua força do impulso da animalidade que se realiza somente no indivíduo e produz a tensão entre interesse individual e interesse específico, que na humanidade não é físico e sim moral, constituinte do problema fundamental da *Ideia de uma história universal* e que tensiona a dinâmica do *Começo conjectural*. Em 1785, entre esses dois ensaios, Kant repreendera Herder por elevar a identidade entre indivíduo e espécie encontrada na natureza a princípio histórico: “Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade” (RezHerder, AA 08: 65; Klein, 2013, p. 211), glosa o autor da *Resenha*, que não discorda da premissa herderiana quando limitada à classificação sistemática das espécies, isto é, quando consideramos a espécie no sentido animal e meramente analítico ao qual nos referimos acima com o auxílio de Philonenko. Porém, essa identidade impede que os animais tenham história no sentido forte e os destina à mera ocupação do espaço. Munido da premissa do trabalho como síntese da história humana, Kant descende sua argumentação à violência simbólica quando compara o modo de vida pacífico dos taitianos ao de ovelhas e bezerras:

O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras ao invés de homens envolvidos na felicidade de meros prazeres? (RezHerder, AA 08: 65; Klein, 2013, p. 211).

O caso dos taitianos, porém, foge à regra que Kant pretende atribuir à natureza humana. Talvez porque jamais deixaram sua pequena ilha tal qual o filósofo em Königsberg, esse povo jamais tenha sentido o aguilhão das paixões que jogam os homens uns contra os outros e os transforma em colonos de outras partes<sup>9</sup>. O autor da terceira crítica encara como verdade

8 Sobre como a tese da necessidade da violência da razão contra a animalidade em nós, ver o livro de David Baumeister *Kant on the Human Animal: Anthropology, Ethics, Race* (Baumeister, 2022), especialmente o capítulo 2 *Animality and morality*.

9 Talvez esse modo de vida seja fruto, ao contrário, da convicção dos taitianos, Kant não leva tão a fundo essa questão. O século XVIII é ainda o tempo dos relatos de viagem e não das etnografias e o mais comum é que os povos

empírica que a humanidade sempre tendeu à opressão e a guerra, fato que contraria o juízo de que a felicidade seria um fim conforme à natureza humana<sup>10</sup>. A insociável sociabilidade, além de reforçar o juízo de que os males produzidos pelos homens estão radicados na animalidade, se adequa ao fim último na medida em que promove a dispersão pelo globo, que não ocorreria senão pelo dissenso. Ela confia à razão, por outro lado, o trabalho de reatar os laços rompidos através de sistemas mais complexos de cooperação, como o comércio e, mais idealmente, as federações políticas, os quais são produtos da cultura, a hipótese restante. Assim, razão e natureza encaixam-se num mecanismo cuja pretensão é abarcar o todo da natureza num sistema conforme a fins e Kant conceitua o fim último como um processo de preparação da espécie para a realização de seus fins morais cuja adequação a estes é o critério do seu conteúdo.

É essa preparação que podemos apontar como o conteúdo da história humana e os processos pelos quais ela é realizada serão colocados pelo filósofo sob o conceito de *cultura*. Kant divide sob o conceito de cultura dois processos: 1) a cultura da “habilidade” <*Geschicklichkeit*>, aproximação positiva por meio do desenvolvimento das disposições naturais em talentos conformes ao uso da moralidade; 2) a “cultura da disciplina” <*Disciplin*>, aproximação negativa, no refreamento das inclinações inconformes. Como condicionados ao fim derradeiro, nenhum desses dois fins tem em si um valor absoluto, de modo que a extrapolação de um ou outro, num caso o luxo e no outro o ascetismo, os afastam da conformidade ao *Endzweck*.

Nessa divisão há uma tensão cuja fonte é a mesma do conflito entre natureza e moralidade e cuja solução é a justificativa dos males individuais dos humanos em nome do desenvolvimento da espécie. Essa tensão é expressa na cultura da habilidade, a que nos interessa nesse artigo, pelo rebaixamento do trabalho subjacente aos interesses vitais da espécie diante dos trabalhos voltados para o refinamento da cultura como as artes e as ciências. Assim Kant a define:

A habilidade não pode ser bem desenvolvida na espécie humana a não ser por meio da desigualdade <*Ungleichheit*> entre os homens; pois a maioria provê as necessidades da vida como que mecanicamente, sem precisar de artes especiais, para a comodidade e o lazer de outros, que cuidam de questões menos necessárias como a cultura, a ciência e a arte, mantendo aqueles em um estado de opressão, trabalho duro e pouca fruição, ainda que muito da cultura das classes superiores se espalhe gradativamente para estas (KU, AA 05: 432; Kant, 2016, p. 329).

Essa conceituação transfere para o desenvolvimento da cultura a tensão implicada no conflito entre a animalidade e racionalidade. Sabemos que a natureza ela mesma coloca para nós determinados fins cuja realização redundando no agir meramente animal, numa relação estritamente funcional com a manutenção da vida na qual nossa liberdade se apaga. Um povo no qual todos os indivíduos se dedicassem a *prover as necessidades da vida* não desenvolveria nenhuma habilidade. Porém, como tais necessidades ainda precisam ser satisfeitas de algum modo, isso gera uma estratificação entre os responsáveis pelos trabalhos de conservação e reprodução da espécie e aqueles que, livres das amarras naturais, produzem os bens da cultura. Tal divisão do trabalho é um indício que permite distinguir as sociedades na qual o fim último

---

mais afastados apareçam como o negativo dos costumes europeus. Independentemente da razão de sua conservação, a providência não permite esse tipo de paz se sustentar indefinidamente, pois como teorizará Kant mais adiante em *À paz perpétua*, se o conflito interno demora a surgir, então a guerra certamente será trazida de fora e, com ela, pensa o autor, a esperança do direito republicano: “Mesmo se um povo não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se à coação de leis públicas, fá-lo-ia no entanto a guerra a partir de fora, pois, segundo a disposição natural antes mencionada, todo o povo encontra diante de si um outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num *Estado*, para assim, como *potência*, estar armado contra aquele” (Z&F, AA 08: 366).

10 “Por outro lado, é um equívoco achar que a natureza o tomou como seu preferido especial acima de todos os animais, favoreceu-lhe com a sua beneficência; qualquer outro animal, de seus efeitos devastadores na peste, na fome, no perigo de enchente, no frio, no ataque por outros animais pequenos ou grandes; e, mais ainda, que o conflito nas suas *disposições naturais* – manifestando-se em pragas inventadas por ele mesmo para si e para os demais de sua espécie, pela opressão da dominação, pela barbárie das guerras etc. – o colocam em uma tal situação de miséria, e ele mesmo trabalha de tal maneira na destruição de sua própria espécie, que mesmo que a mais beneficente natureza fora de nós tivesse por fim a felicidade de nossa espécie, este fim não seria atingido em um sistema de fins na terra, pois a natureza em nós não lhe seria receptiva” (KU, AA 05: 430; Kant 2016, p. 327-328).

da nossa natureza se vê em progresso daquelas estagnadas, entre as quais o Taiti imaginado por Kant é o caso paradigmático.

## Teleologia e as desigualdades de gênero e raça

A ideia da cultura como meio de aperfeiçoamento da humanidade estabelece uma escala de valor às atividades humanas cujo polo positivo se afasta da condição animal. No entanto, como a espécie não pode descolar-se dessa condição e essa tensão não pode ser rompida, ela se reflete numa organização social em que o trabalho mecânico de conservação e reprodução da espécie é atribuído a parte da população e o trabalho cultural a outra. Nesse sentido, se reforça a interpretação de Goyard-Fabre segundo a qual Kant divide a sociedade entre partes <Teil> mecânicas do todo e membros <Glieder> que participam efetivamente da constituição dessa totalidade. Pois não é simplesmente uma metáfora que liga a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Doutrina do direito*, mas um traço inerente ao processo cultural da espécie. Logo, a animalidade como característica acidental de uma espécie racional se reflete, para Kant, na desigualdade como característica acidental das instituições políticas de bases racionais.

Na medida em que a racionalidade é considerada inerentemente moral porque somente a razão prática pura num exercício livre de toda inclinação sensível chega aos princípios da moralidade, a animalidade se torna signo do interesse particular. Quando a razão é usada como meio para um fim particular é a animalidade o princípio ativo dessa inclinação que se reforça até o nível de uma paixão. Isso leva Kant ao argumento de que interesse comum só pode ser promovido por aqueles cujo interesse vital foi anulado na comodidade. Isso separa, a partir de então, aqueles cuja propriedade ou posição social lhe concedem acesso ao trabalho da cultura, no qual o indivíduo se afirma ao mesmo tempo fim de si e fim da humanidade, daqueles que não podem fazer mais que empregar sua força em troca da subsistência da espécie, isto é, da conservação e reprodução de si e de seus empregadores. G. Lebrun observa que a inflexão entre fim-natural e fim último na terceira crítica tem como efeito justamente a alienação entre atividade vital e trabalho socializado que será um dos temas centrais da filosofia de Marx, “era preciso que o processo vital tivesse sido tomado como referencial para que sua alienação fosse diagnosticada como desvio em relação à nossa atividade finalizante, queda da *praxis* na *poiesis*” (Lebrun, 2002, p. 648).

O livre recente de Jordan Pascoe (2022), *Kant's theory of labour*, faz uma excelente análise que parte da distinção entre cidadãos passivos e ativos na *Doutrina do direito* e mostra como a caracterização dos humanos segundo as diferenças de gênero e de raça trabalhada por Kant durante décadas em seus cursos de antropologia servem como fatores que determinam a capacidade de um grupo étnico ou de um gênero em realizar os fins animais ou morais da espécie. Pascoe aponta (2022, capítulo 5) a importância dada pelo autor da *Antropologia pragmática* na distinção entre o “repouso após o trabalho” (<Zustande Ruhe nach der Arbeit>; Anth, AA 07: 276; Kant, 2006, p. 162) – ao qual ela refere-se como “lazer” <leisure> – como *sumo bem físico* que pode alcançar o homem e a “preguiça” <Faulheit> como o mais desprezível dos vícios humanos. Ela sopesa isso com o fato de que, ao percorrermos sistematicamente os cursos de antropologia, encontramos uma caracterização racializada dos povos humanos que estigmatiza os não-europeus como preguiçosos e avessos ao trabalho. O Taiti, como comentamos acima, é o exemplo máximo dessa suposta propensão viciosa.

Desde o *IaG* Kant defendera um certo pioneirismo cultural dos povos europeus que os qualificaria a dar leis ao resto da humanidade<sup>11</sup>. Segundo Pascoe, Kant sustenta que a

<sup>11</sup> “Pois, se partimos da história grega como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguirmos sua influência sobre a formação e degeneração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência

sociedade europeia teria o direito legítimo <entitlement> de terceirizar trabalhos indesejados por ter se encarregado sozinha do trabalho intergeracional de civilização. Esse mecanismo de hierarquização dos povos humanos segundo sua posição relativa à finalidade cultural da espécie humana, que é reforçado com explicações pseudocientíficas da inferioridade natural dos talentos de povos não-brancos, é fundamento para a legitimação e reprodução da desigualdade política. Como bem explica Pascoe, há uma espécie de argumento do trabalho originário da sociedade europeia que legitima a terceirização do trabalho no futuro:

Kant é consistente ao caracterizar pela *preguiça* os escravizados libertos que se recusam a realizarem ‘trabalhos de verdade’, os Nativos Americanos que realizam trabalhos domésticos ao invés de trabalhar o campo, e os africanos colonizados e escravizados como ‘avessos ao trabalho’; suas referências ao *lazer*, apesar de menos sistemáticas, repetidamente referem-se ao proprietário como legitimado [*entitled*] a terceirizar o trabalho doméstico a esposas, servos (e/ou escravos). Em bloco, essas observações revelam um padrão persistente de trabalhos racializados e divididos por gênero, mapeando proprietários brancos europeus como sempre já legitimados ao lazer após um trabalho bem-feito, e não-europeus como sempre preguiçosos, não tendo *nunca* o direito ao descanso. Como é o caso da opinião de Kant em relação ao gênero, essas não são meras observações antropológicas, mas são integradas em sua teoria do Estado por meio de sua descrição do cidadão independente. Porque o trabalho é ao mesmo tempo uma propriedade de e uma prova de civilização, os proprietários brancos europeus já são desde sempre legitimados ao descanso, pois eles já teriam realizado o trabalho da civilização; uma função primária da educação, como Kant sugere em suas preleções de pedagogia, é reproduzir essa legitimação nas gerações subsequentes de homens brancos europeus (Pascoe, 2022, p. 31; tradução nossa).

A leitura de Pascoe nos mostra que o critério da independência civil de não agradecer a outrem sua conservação se sustenta na esfera pública somente na medida em que esta conservação é dependente do trabalho alheio na esfera privada. A única contraprestação do chefe de família ao trabalho doméstico que lhe é prestado é a representação na esfera pública, cujo acesso é impedido aos seus dependentes na comunidade doméstica. Porém, essa contraprestação se traduz justamente no apagamento político desses grupos que não tem condições de acesso nem mesmo ao debate público.

Pode-se notar que Pascoe refere-se ao contra-argumento do qual frequentemente se lança mão na literatura kantiana contra a ligação consequente entre as descrições de gênero e raça dos cursos de antropologia e da *Antropologia pragmática* e a filosofia crítica, especialmente a filosofia prática pura, na qual seriam abstraídos todos os aspectos contingentes da humanidade. É preciso ter em conta que a obra kantiana não se reduz à filosofia pura. Pelo contrário, ela é uma filosofia que se esforça por construir passagens entre os aparentemente irreconciliáveis domínios do sensível e do intelectual. Pascoe percebe que a descrição antropológica influi na *Doutrina do direito* e a nossa análise na seção anterior mostra como o modelo teleológico da história desenvolvido na terceira crítica fundamenta essa passagem entre o antropológico e o moral.

No caso da divisão por gênero do trabalho vital de conservação e reprodução da espécie e do trabalho intergeracional da cultura, a influência da característica antropológica é ainda mais categórica. Como apontamos anteriormente, o valor concedido por Kant às atividades humanas é aferido progressivamente da mera animalidade à máxima racionalidade. Do ponto de vista dessa escala, vemos diferentemente as descrições antropológicas kantianas que estigmatizam paulatinamente as mulheres como seres que, como as crianças, são incapazes de dominar completamente sua animalidade pela razão. Na *Antropologia pragmática*, a mulher no estado de natureza é dita “um animal doméstico. O homem vai à frente com suas armas na mão, e a mulher o segue, carregando a bagagem e os utensílios do lar” (*Anth*, AA 07: 304; Kant,

---

dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas – descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras)” (*IaG*, AA 08: 29; Kant, 2011, p. 20-1).

2006, p. 189). Seu aperfeiçoamento, no entanto, não é ilimitado e potencialmente moralizante como o do homem, mas restringe-se a duas finalidades na sociedade, a saber, o trabalho doméstico, reprodutivo e de cuidado, por um lado, e o refinamento dos costumes por meio de sua influência na atitude masculina, única função civilizacional conferida ao gênero. Não obstante, Pascoe nos mostra que mesmo no caso em que a mulher europeia se emancipa do lar para acessar a sociedade refinada, o modelo social de Kant conserva a obrigação das mulheres ao trabalho doméstico. Sua análise interseccional do trabalho feminino, e principalmente do trabalho feminino não-branco, no modelo social inferido do direito kantiano, nos ajuda a compreender isso. Esses dois trabalhos entram em conflito entre si na medida em que um é realizado na sociedade e o outro confinado ao ambiente doméstico. Logo, quando a mulher europeia decide frequentar a sociedade, ela precisa terceirizar seu trabalho doméstico e este será imposto, na casa burguesa que está em formação no contexto histórico de Kant, às servas domésticas cuja maioria é não-branca dadas as novas configurações sociais produzidas pelo rapto de pessoas escravizadas de seus continentes de origem. Logo, o efeito da conquista de um certo espaço social das mulheres europeias levará à maior dependência civil das mulheres não-europeias, dinâmica que Pascoe explica segundo o conceito de *cadeia global de cuidado* <Global care chain> da socióloga Arlie Hochschild (Pascoe, 2022, p. 48).

## Conclusão

Na seção anterior, o livro de Jordan Pascoe nos ajuda a entender como a divisão desigual do trabalho por gênero e raça é um aspecto funcional da organização histórico-social kantiana e, por isso, a mobilidade social de um grupo obriga outro a preencher a função esvaziada. Nas duas primeiras seções, argumentamos como a teleologia kantiana produziu um dispositivo que justifica tais desigualdades com base no desenvolvimento geral da espécie. Com base nisso, concluímos que, quando colocado em prática como fundamento das instituições políticas, esse modelo teleológico tende a justificar a reprodução dessas mesmas desigualdades por meio da divisão desigual do trabalho. Além disso, ele reforça posições tomadas em seus escritos antropológicos que animalizam as mulheres e os povos não-europeus.

## Referências

BAUMEISTER, D. *Kant on the Human Animal: Anthropology, Ethics, Race*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2022.

GOYARD-FABRE, S. *La philosophie du droit de Kant*. (Histoire des idées et des doctrines). Paris: J. Vrin, 1996.

HOBBS, T. *De cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall rudiments concerning government and society*. (The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v. 3). Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1983.

KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Lusofia, 1793. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1793/mes/corrente.htm>.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

KANT, I. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: De Gruyter, 1902-.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KLEIN, J. T. *Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas*. *Studia Kantiana*, v. 11, n. 14, p. 190-214, 17 ago. 2013.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MALIKS, R. *Kant's politics in context*. Oxford: Oxford University press, 2014.

PASCOE, J. *Kant's Theory of Labour*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 2022.

PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986.

TERRA, R. R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo, Sao Paulo: Iluminuras, Fapesp/Iluminuras, 1995.