

## **L'opacità dell'Illuminismo: il razzismo nella filosofia moderna\***

*Érico Andrade*

Abstract: L'obiettivo principale di questo articolo è quello di comprendere le ragioni filosofiche del discorso razzista nell'illuminismo. La mia ipotesi è che la filosofia ha preteso porre allo stesso livello di certezza le verità scientifiche sugli oggetti naturali e la conoscenza dei differenti popoli. Perciò si è sentita autorizzata a tracciare un orizzonte impersonale e oggettivo verso il quale tutti i popoli dovrebbero avanzare per garantire la maturità della ragione. Nel determinare il modello europeo come questo orizzonte, la filosofia moderna ha posto le basi per l'etnocentrismo e per una delle sue conseguenze possibili: il discorso razzista. Credo che con questo testo sia possibile fare luce sul tema del razzismo nella filosofia.

*Parole chiave: filosofia, scienza, illuminismo, razzismo, ragione.*

\* Érico Andrade, 'A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna'. *Kriterion* 137, 2017: 291-309. Traduzione italiana a cura di Giorgia Cecchinato.

## Introduzione

Il presente testo non si inserisce direttamente nell'importante dibattito sul post-colonialismo. Costituisce piuttosto una specie di resa dei conti con la storia della filosofia. Il mio obiettivo è quello di fornire argomenti per difendere la tesi che afferma che l'illuminismo sostanzializza una comprensione della ragione che arroga a sé il diritto di giudicare e legittimare una auto-immagine dei popoli in conformità con una visione etnocentrica del mondo. In questo senso userò in senso lato il termine "illuminismo". Sono consapevole della complessità di questo concetto, il cui significato varia fortemente da un autore all'altro, ma intendo qui "illuminismo" come designazione della certezza che il discorso razionale, considerato come fondamento per l'oggettività della conoscenza scientifica, abbia la stessa oggettività nel descrivere e giudicare il perfezionamento morale dei popoli. Si tratta della fede, come direbbe Cassirer, "nell'unità e immutabilità della ragione" (Cassirer 1973, 21). Dunque la mia ipotesi è che il discorso illuminista (inteso qui in generale come il discorso in cui la ragione è la determinazione universale di ciò che è bene e ciò che è male in vista di un progresso morale e politico qualitativo nei termini di Cassirer) sedimenta una comprensione unilaterale di ragione, basata sulla tesi che è possibile trasporre l'oggettività del discorso scientifico nell'ambito morale e politico.

È evidente che i diversi filosofi citati nel testo hanno concezioni diverse della ragione (Hegel, per esempio, fu critico nei confronti dell'illuminismo così come era concepito da alcuni filosofi nel secolo XVIII), e tra i suoi interpreti non c'è necessariamente un consenso sulla definizione di ragione usata dai filosofi nei loro diversi testi. Sono consapevole di questo. Tuttavia il mio obiettivo

è mostrare che l'oggettività del discorso scientifico ha autorizzato una comprensione unilaterale della ragione, attraverso la quale i filosofi moderni si sono sentiti autorizzati a parlare della natura umana in maniera analoga al discorso scientifico sulla natura e al comportamento dei corpi fisici<sup>1</sup>. In questa prospettiva, Cassirer afferma che "La filosofia del secolo XVIII considera fin dall'inizio i problemi della natura e le questioni storiche come un'unità che non si può spezzettare arbitrariamente o scindere nelle singole parti" (Cassirer 1973, 280).

In questa concezione, la ragione è presentata come una disposizione riflessiva che possiede una duplice pretesa: da un lato, quella di essere impersonale, e, dall'altro, di essere oggettiva. Sarebbe impersonale, perché non è subordinata alle condizioni storiche (al massimo, essa sarebbe l'espressione stessa della storia) all'interno delle quali l'individuo si trova quando parla in nome della ragione. Sarebbe oggettiva perché potrebbe prescindere dal consenso intersoggettivo di tutti coloro che sono coinvolti dal discorso, nella misura in cui si arroga il diritto di decidere sulla legittimità e validità dell'autoimmagine prodotta da tutti i popoli. Credo che questa concezione della ragione abbia autorizzato il discorso illuminista, nelle sue diverse e varieghe sfumature - che, in questo testo, estendo anche a critici dell'illuminismo, come Hegel - a stabilire una struttura gerarchica dei popoli e, di conseguenza, a favorire un discorso di natura razzista, il quale si caratterizza, da un

<sup>1</sup> Hegel è di fatto un critico della filosofia inglese, soprattutto di Newton, che associa allo spirito empirico-sperimentale. Hegel sostiene che il metodo di Newton non arriva a spiegare la natura razionale dell'universo. Secondo Hegel, la fisica newtoniana è prevalentemente quantitativa e non qualitativa. In vari dei suoi scritti sulla filosofia della natura, appare questa critica, soprattutto nella *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*. Hegel non nega le scoperte di Newton, nemmeno il potere di previsione dei fenomeni della fisica newtoniana. Su questo cfr. Andrade (2007).

lato, per l'omogeneizzazione delle diverse culture africane, dall'altro, per l'associazione delle persone nere a predicati normalmente usati per designare proprietà di animali e che dimostrerebbero la sua inadeguatezza essenziale (biologica) per i cosiddetti compiti dello spirito, come lo Stato e la filosofia. Così, benché il concetto di razzismo sia, in qualche modo, contemporaneo e acquisti un'estrema complessità circa il suo significato, nel secolo dei lumi esso guadagna terreno nell'associazione delle persone nere, considerate in maniera omogenea, a tratti animaleschi che dimostrerebbero un'inadeguatezza congenita allo sviluppo autonomo e pieno della ragione.

Il cammino per difendere la mia tesi si fa strada in due direzioni. In primo luogo, mostrerò che l'origine dell'oggettività del discorso filosofico illuminista risiede nella fiducia nella possibilità di trasferire la razionalità del discorso scientifico al discorso morale, preservando la stessa oggettività delle asserzioni scientifiche e il suo stesso potere di predizione. Mostrerò, pertanto, che questo successo dell'impresa scientifica ha alimentato la tesi secondo cui poche leggi e una gamma ristretta di proposizioni potrebbero mappare e determinare tutto il comportamento umano, prendendo come esempio le leggi meccaniche.

In un secondo momento, intendo mostrare come il discorso illuminista promuove una comprensione unilaterale dell'autonomia (centrata sul modello europeo) al fine di privare i popoli della legittimità di costruire la propria autoimmagine e legittima di conseguenza il discorso razzista. Anche l'etnocentrismo della filosofia è servito come base per legittimare il discorso razzista e lo stesso discorso razzista, col presupporre i criteri europei come gli unici razionali e autonomi, ha rafforzato la propria posizione etnocentrica. Sono convinto che il

discorso illuminista sia stato importante per rafforzare le istituzioni in Europa attraverso la difesa della possibilità per i popoli di determinare le proprie leggi e quindi di non essere più sottomessi a leggi emanate dalla volontà divina, accessibile soltanto ad alcuni privilegiati, sacerdoti, re o figure che combinano tratti di entrambi. Tuttavia, quando i lumi focalizzano la loro attenzione alle frontiere di un continente, servono a ratificare gli stereotipi, perché eclissano l'opinione di coloro che sono stereotipati. Incorporando la ragione nel loro discorso, gli illuministi hanno fatto di quello che non è lo specchio dell'Europa l'immagine dell'arretratezza, del disumano, che avrebbe bisogno, nella migliore ipotesi, di essere guidato (addestrato) per adeguarsi al modello europeo. È in questo preciso senso che vorrei muovere una critica all'uso che il discorso illuministico fa della ragione, per mostrare come esso ha fomentato il razzismo e la stessa schiavitù. Non voglio certo affermare che l'illuminismo sia stato solo questo, ma vorrei sottolineare che la schiavitù è, paradossalmente, una delle possibili conseguenze del potenziamento della ragione come istanza capace di giudicare l'autonomia dei popoli.

### **Il complesso di Narciso: la filosofia come immagine di sé stessa**

Per la maggior parte dei pensatori del XVIII sembrava chiaro che l'accesso alla natura che la scienza aveva fornito dovrebbe essere seguito dall'instaurazione di istituzioni sociali, politiche e economiche, che sarebbero in accordo con la natura. (Rorty 1997, 38 – *trad. it. GC*)

È grazie alla ragione che diventiamo, per usare le parole di Cartesio, “padroni e signori della natura”.

Questa immagine illustra che la centralità del ricorso alla ragione, come istanza di convalida della verità, sorge nel discorso filosofico dell'era moderna, in primo luogo, come contributo allo sviluppo tecnico e scientifico, la cui crescita in quel momento stava raggiungendo scale esponenziali. La ragione ha il potere di riunire le varie attività scientifiche su base comune e oggettiva, inscritta nella prerogativa metodologica secondo la quale le scienze più varie sono l'espressione dello stesso processo razionale, condotto dall'unità dell'intelletto umano – o, per dirla con Cartesio: tutte le scienze sono espressione “della stessa saggezza umana” (Descartes 1986, 1986 – *trad. it. GC*). La scienza è un'attività della ragione umana che si proietta sulla natura per trasformarla nel suo specchio, in modo che tutto ciò che un essere umano tocca diventa razionalità, immagine di sé.

La ragione, che spiega come sono governati i corpi naturali e come, di conseguenza, essi possono essere dominati dalla tecnica, migra verso la morale con la stessa prerogativa, per cui possiamo governare le nostre azioni grazie a un criterio oggettivo, una norma invariabile per tutte le azioni. Questo autorizza, Hobbes, ad esempio, ad usare l'espressione “leggi della natura” per riferirsi alle sue leggi morali. Questo significa che, se la contingenza dei fenomeni naturali è dominata dal meccanicismo, che converte la loro diversità di comportamento in modelli costanti e sincronizzati dalle leggi della fisica, la contingenza dei fenomeni storici, che promuove culture diverse, espresse in differenti modi di comportamento, può essere domata attraverso la standardizzazione razionale dell'orizzonte verso cui devono tendere i valori morali. Così, i presupposti metafisici che promuovevano la fiducia che gli esseri umani avrebbero potuto attraverso la meccanica conoscere i segreti di Dio, il modo in cui

Dio ha progettato l'universo o lo ha scritto "in linguaggio matematico" (Galilei 1992), passarono a sostenere la fiducia che gli uomini possono trasformare la promessa della vita celeste, propagata dalla religione, in un governo razionale per cui gli uomini esprimono la loro socievole insocievolezza (Kant 1995, Quarta tesi), o, per usare le parole di Leibniz: "un istinto sociale generale" (Leibniz 2011, I, cap. II, paragrafo 9). Cioè, dalla metafisica alla moralità può non esistere un percorso lineare, come desideravano alcuni filosofi moderni, ma sicuramente c'è un cammino basato sulla certezza che la ragione possa essere la luce che *illuminerà* gli esseri umani riguardo ai segreti dell'armonia delle stelle, così come riguardo ai segreti della loro convivenza armonica sulla terra. L'ammirazione per le stelle riconduce l'armonia dei cieli alla terra.

La centralità della scienza come veicolo della verità nasce dalla convinzione che sia possibile prevedere il futuro, come se ci collocassimo nel punto di vista divino, guardando tutta l'eternità, purché progettiamo una struttura meccanica come immagine dell'universo. Grazie alla scienza gli esseri umani assomigliano a Dio rispetto alla capacità di rispecchiare l'armonia dei corpi. Nel nostro caso, si tratta dello sguardo scientifico, poiché, a differenza dello sguardo divino, lo sguardo umano rappresenta il mondo dopo un lungo processo di purificazione e potenziamento dei sensi, promosso dalla ragione, cioè dalla facoltà umana che è capace di correggere la percezione attraverso la costruzione di modelli matematici. La fiducia nella scienza, che autorizza gli esseri umani a riconoscere nella ragione il legame comune con Dio, diventa nell'ambito morale una fiducia nella capacità di perfezionare i sensi e controllare le passioni attraverso la ragione. Così, indipendentemente

dalle varie tendenze che modellano il comportamento in sintonia con le nostre disposizioni sensibili, la ragione è capace di produrre un insieme di leggi morali che, così come le leggi della scienza, non conoscono nessun limite nella particolarità dei corpi; nel caso specifico delle leggi morali, [non conoscono nessun limite] nella particolarità della volontà. Se la volontà è, come dice Kant, “determinabile dalla legge morale”, essa ha come oggetto necessario la “realizzazione del sommo bene nel mondo” (Kant 2013b, 235). Poco importa per la scienza che si tratti di corpi celesti o terrestri, le leggi della natura sono le stesse (vedi: Cartesio, “Mondo”). Allo stesso modo, poco importa la specificità dei comportamenti nelle diverse culture di fronte alla capacità della ragione di istituire un'unità razionale di codici morali sotto forma di un sommo bene o qualcosa di equivalente. Questa fiducia nella morale universale assume la forma di una scommessa nell'obiettività delle credenze morali, la cui matrice propulsiva è la ragione. Più si avvicina a un atteggiamento razionale, più obiettiva è una credenza morale. In altre parole, se la razionalità della natura riposa nella sua uniformità e costanza, prescritta dalle leggi del meccanicismo, nelle relazioni umane la ragione promuove una visione progressiva dei fenomeni sociali, apparentemente slegati, che vengono giudicati secondo l'adeguatezza dei suoi giudizi morali all'oggettività delle credenze morali cosiddette razionali.

La ragione passa ad essere compresa, nella forma della libertà in Hegel, come una direzione verso la quale le azioni umane convergono silenziosamente e inesorabilmente per promuovere la conoscenza di sé dello spirito (Hegel 2003, 17-19). In questi termini, l'universale, secondo Hegel, “è racchiuso negli scopi particolari e si realizz[a] per mezzo di essi.” (Hegel 2003, 24). La storia, quindi, non

è una “necessità astratta e priva di ragione di un cieco destino” (Hegel 1999, § 342, 265). Ovverosia, nelle parole di uno dei suoi interpreti più importanti: “La necessità storica racchiude in sé tanto l’ideale che ne illumina il movimento, quanto il cieco processo sotterraneo che si svolge nella massa umana” (Bourgeois, 2000, 66 – *trad. it. GC*). Ovvero, così come i fenomeni della natura, gli eventi umani non sono sconnessi e arbitrari, ma seguono uno scopo velato perché guidano gli esseri umani nella direzione inesorabile di un progresso morale.

Gli uomini si pongono di nuovo dal punto di vista divino, ma ora non lo fanno solo per tradurre i comandamenti divini in leggi della natura. La ragione non esercita solo il potere di contemplare la verità della natura. Essa ha un carattere pratico inscritto nella sua funzione di governare l’agire umano in cerca di un processo di perfezionamento morale. La ragione permette agli uomini di proiettare il loro proprio sviluppo morale nel corso della storia, o anche all’infinito, secondo Kant (Kant 2013b, 235), come un continuo e ininterrotto processo di miglioramento morale. I cambiamenti che avvengono nella storia, afferma Hegel, sono caratterizzati come “un avanzamento verso il meglio, verso un perfezionamento superiore (Hegel 2003, 48). Dopotutto, la ragione è, sempre secondo Hegel “la capacità di percepire l’operato di Dio” (Hegel 2003, 33). I cammini che deviano la storia da un corso uniforme o lineare sono, in realtà, passi differenti in direzione di uno stesso scopo. In questo senso, la divergenza tra le culture non può cancellare la convergenza che queste mantengono rispetto alla continua ricerca della “maturità” della ragione. Ogni cultura desidera l’emancipazione, sentenzia il discorso illuminista nella sua accezione ampia. Desideriamo essere immagine e somiglianza di Dio, che è in grado

di determinare le proprie leggi. La divinità della legge morale consiste nell'autonomia razionale degli uomini, i quali, a prescindere dalla cultura, si possono muovere, seppur infinitamente, verso la conoscenza di sé e il pieno controllo di se stessi (Kant 2013b, 235).

Se la legittimità del meccanicismo poteva essere attestata dalla prevedibilità dei fenomeni naturali e dall'incremento esponenziale della tecnica, nell'ambito morale era necessario mostrare che i popoli convergevano verso lo stesso riconoscimento di se stessi come *umani* e che ogni fase della loro storia era la prova del progresso umano. La filosofia si pone nell'ambito dell'attività investigativa della ragione come disciplina che ha il potere di prevedere il filo conduttore della storia. Questo perché essa si struttura su una base oggettiva che le consente di garantire l'impersonalità nella costruzione della conoscenza morale e scientifica. Ciò significa che la validità della conoscenza filosofica consiste nel fatto che dovrebbe essere autonoma rispetto alle convinzioni di coloro che la producono, i filosofi, proprio come il discorso scientifico è indipendente dalla fede degli scienziati in entità trascendentali o di qualsiasi altra natura. L'oggettività della scienza sopravvive nonostante le credenze particolari degli scienziati. Keplero, per esempio, nonostante credesse che la circonferenza fosse la figura perfetta e credesse nel valore simbolico delle figure geometriche, fu costretto a riconoscere, dopo molta riluttanza, che l'orbita dei pianeti, secondo i suoi stessi calcoli, era ellittica (cfr. Andrade 2006, 62). La conoscenza razionale della moralità potrebbe operare con questo grado di obiettività e distaccarsi dalla rete dei valori morali in cui è inserito il filosofo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La scelta della matematica, da parte di diversi filosofi moderni, come criterio metodologico del discorso la filosofia si basa su questa com-

L'immagine del meccanicismo come specchio della natura viene trasferita dalla filosofi alla storia sotto forma di umanesimo, che traduce l'autonomia nella sua forma più compiuta. Se non è possibile autodeterminarsi come Dio, che istituisce le sue leggi al di fuori del tempo, è possibile fare del tempo lo specchio di un unico processo di autodeterminazione. Gli ingranaggi e i comandi meccanici, che mostrano che la storia dell'universo è la ripetizione dello stesso modello di giudizio – non casuale, bensì costante – sono sostituiti da leggi e codici morali che umanizzano la storia attraverso la certezza che la ricerca dell'autodeterminazione si ripete nel corso della storia. Le culture diventano diverse espressioni o momenti dello stesso processo di perfezionamento morale che istituisce gradazioni tra culture diverse in sintonia con il più alto grado di razionalità della loro rispettiva organizzazione sociale, specialmente nella forma dello Stato, poiché, secondo Hegel, “[n]ella storia mondiale è solo possibile parlare di popoli che formino uno Stato.” (Hegel 2003, 35). In questo senso, come afferma Taylor, la filosofia della storia e della politica di Hegel, “sono fondate nella sua visione ontologica” (Taylor 1979, 74 – *trad. it. GC*).

In questo contesto, l'umanesimo racchiude la lente ideale che uniforma in uno stesso mosaico il fascio di culture multiple nella misura in cui stabilisce un unico scopo per la specie umana. Così, i diversi frammenti della storia umana compongono la stessa immagine in costruzione. Le differenti tappe di costruzione sono le differenti tappe del progresso. Gli esseri umani cessano di essere immagine di Dio per essere immagine di se stessi,

preensione. Infatti, indipendentemente dalla sua struttura matematica, che non è stata usata da tutti i filosofi, il discorso filosofico generalmente porta con sé la verità, perché la ragione, secondo Hegel: “conosce la verità” (Hegel, PF, III, par. 33).

perché riconoscono che la luce, responsabile del riflesso di ogni immagine, riposa nella propria condizione umana, risiede nella ragione. L'umanesimo esprime la conversione della religione in filosofia perché, per assomigliare a Dio, non è più necessario riconoscere l'inferiorità umana di fronte alla grandezza divina sotto forma di sottomissione dell'uomo al mistero divino. La filosofia assume il ruolo della religione perché ci lega a Dio attraverso un aspetto positivo, cioè la ragione. Condividiamo con Dio il potere di determinare noi stessi attraverso la ragione. Questo conforta la finitezza della vita umana, perché pone gli uomini a metà strada tra gli dei e gli animali.

Questa convinzione indica una struttura che ammette una controprova solo nel modello dell'impersonalità, per mezzo dello stesso discorso filosofico; cioè, tutte le variabili che non si inquadrano nel discorso filosofico, come le credenze religiose, culturali e sociali in genere, sono intese come espressioni irrilevanti per giudicare le teorie filosofiche. La filosofia è sottoposta esclusivamente all'esame di se stessa. Solo un argomento filosofico potrebbe essere opposto a un argomento filosofico. Di conseguenza, l'accesso della filosofia alla natura umana non è messo in dubbio e il discorso filosofico passa a essere giudicato solo in base ai suoi criteri interni o metafilosofici come la coerenza, la completezza, il dialogo con la tradizione, la semplicità ecc. In questo modo, nella moderna filosofia illuministica, la ragione è chiamata a parlare di sé a se stessa. Essa è il suo proprio tribunale e non riconosce nessun'altra istanza come legittimata a intraprendere il suo processo di giudizio. La *Critica della Ragion Pura* racchiude questa idea quando invita la ragione "affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese" (Kant 2013a, A XI,

55). Questo tribunale, continua Kant, non è istituito da una decisione arbitraria (cioè personale), “ma in base alle sue leggi eterne ed immutabili” (Kant 2013a, A XII, 55). In altre parole, la legittimità del pensiero filosofico obbedisce a una dinamica interna, poiché i limiti imposti alla ragione sono stabiliti dalla ragione stessa. Questo carattere autocentrato e circolare del discorso filosofico si traduce nella forma di un sistema che mantiene nel suo dominio tutta la conoscenza umana, articolato e giustificato da una rete di principi razionali.

La nozione di sistema, come insieme di proposizioni interconnesse e ordinate da una rete di principi razionali, è alimentata dal presupposto che la ragione si muove nella forma di vesti differenti, ma con lo stesso scopo di *illuminare* il mondo. Il sistema non è sinonimo di uniformità, né è un modo per delimitare l'attività filosofica. Al contrario, il sistema è un processo, un'apertura senza limiti alla comprensione dei fenomeni nella forma di un perfezionamento razionale che converte la storia in realizzazione degli scopi dell'astuta ragione. Il sistema racchiude in sé l'idea che la filosofia si auto-justifica e che tutte le diverse ramificazioni del progetto filosofico (etico, estetico, politico ed epistemologico) si riferiscono alla stessa radice razionale. L'unità della conoscenza è l'unità della ragione e possibilmente è l'unità che garantisce l'identificazione dei popoli al di là delle loro differenze storiche. Il nostro riconoscimento come esseri umani è il primo passo verso la maturità della ragione.

La fiducia del discorso filosofico illuminista nella ragione è supportata dall'idea che essa promuove, sotto forma di scienza, il dominio sulla natura e dalla prerogativa di essere accessibile a tutti gli esseri umani disposti ad agire secondo la propria autonomia. In ambito morale, questa fiducia si basa, quindi, sulla convinzione che l'uso

corretto della ragione conduce gli esseri umani non solo all'autonomia, ma soprattutto al perfezionamento morale e alla costruzione di un orizzonte politico comune e, quindi, universale. La bandiera dell'illuminismo sventola con la certezza che la fine della schiavitù si dá in un processo di razionalizzazione dei costumi dei popoli. Resta da vedere, tuttavia, se il discorso illuminista non nasconde, dietro un'armatura di oggettività e impersonalità, una forma di dominio sottile che rimuove il potere dei popoli non "illuminati" di autodeterminarsi secondo i loro propri criteri.

### All'ombra della luce

*Minorità* è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. (Kant 1995, 45)

“Queste determinazioni universali, così fondate sulla coscienza presente, le leggi di natura e il contenuto di quel che è giusto e buono, andarono sotto il nome di *ragione*. La validità di queste leggi fu chiamata *illuminismo*. (Hegel 2003, 358)

Per ora, il mio articolo si è concentrato sulla presentazione dell'origine della fiducia nel fatto che la filosofia *garantisce* la nostra credenza in una natura umana razionale. In questa fiducia sono presenti due certezze correlate: la filosofia può accedere alla natura umana e questo accesso è libero per ogni uomo disposto a pensare da sé. Cioè, l'autonomia relativa alla capacità di autodeterminazione dipende dalla convinzione che gli uomini possono dominare la loro storia attraverso l'introduzione di un'unità razionale dei loro valori che li guiderà verso il perfezionamento morale. Questo perfezionamento rispecchia una legislazione razionale

fatta dagli uomini e per gli uomini. In altre parole, con la ragione gli uomini conferiscono a se stessi la fiducia di possono obbedire solo a se stessi. Il discorso filosofico illuminista svuota i cieli per popolare la storia con l'idea che la razionalità rende possibile il proposito della nostra natura di vivere in un *regno dei fini*.

Detto questo, considero importante indagare se un discorso segnato da una comprensione unilaterale della razionalità può essere compreso come emancipativo. Si possono forse eliminare tutte le forme di schiavitù con l'illuminismo?

Il discorso filosofico illuminista difende il governo degli uomini per gli uomini attraverso l'introduzione di codici che esprimono non esattamente la somma di volontà particolari, ma la disposizione razionale che guida i popoli verso una vita buona. La via dell'emancipazione è la via della razionalizzazione delle istituzioni e dei costumi. Tuttavia, dall'astrazione del modello filosofico alla materializzazione della ragione il cammino non è uniforme. Esso è tracciato con l'affermazione che l'incorporazione della razionalità è graduale e richiede alcune decisioni necessarie (sacrifici), come, ad esempio, l'uniformizzazione, benché mediata, in alcuni casi, da un processo dialettico, degli interessi particolari, a scapito delle molteplici motivazioni che spingono l'essere umano all'azione. Solo i popoli che si determinano attraverso la ragione possono rompere i vincoli di servitù presenti negli interessi contingenti di ciascun individuo e si costituiscono, infatti, come un'unità politica la cui forma più alta è, secondo Hegel: la "moralità concreta" incarnata nella nozione di Stato (Hegel 2003, 35).

L'impersonalità (indifferenza per le condizioni storiche in cui si trova il responsabile del discorso filosofico) e l'oggettività (validità *per se*), che segnano

la ragione nella modernità passano a legittimare una valutazione della condizione delle differenti culture in relazione al loro processo di autodeterminazione. Il carattere impersonale e oggettivo del discorso illuminista lo investe della prerogativa di valutare il grado di perfezionamento morale dei diversi popoli. L'impersonalità e l'oggettività del discorso filosofico lo autorizzano a tracciare una gerarchia tra culture che non è, secondo tale discorso, arbitraria, ma esprime in modo neutrale lo sviluppo dell'essere umano alla ricerca della propria autodeterminazione. Il discorso illuminista non si sente inibito a parlare di altri popoli, di cui filosofi dell'Illuminismo avevano poca conoscenza, visto che il suo carattere obiettivo e neutrale indica che parla all'umanità dal punto di vista dell'umanità. Si parla della natura umana in modo analogo a come la fisica parla dei corpi, presumibilmente con lo stesso grado di oggettività.

Tuttavia, quando il discorso illuminista non conferisce agli individui il potere di decidere, in modo legittimo, se la propria immagine di sé corrisponda all'autodeterminazione della ragione, viola paradossalmente l'autonomia dei popoli perché li priva del diritto di assumere la propria immagine di sé come legittima immagine di sé. Mostrerò ora che la difesa dell'autodeterminazione dei popoli si scontra con la comprensione unilaterale della ragione che fornisce a un popolo il modello o la norma legittima dell'autodeterminazione, o dell'autonomia.

Il criterio della valutazione dell'illuminismo non è un'astrazione. Esso riposa sulla convinzione che il cammino che tutti i popoli devono seguire per autodeterminarsi è stato aperto dall'Europa. Pertanto, l'autonomia si struttura non solo come un criterio impersonale e oggettivo, come sembra sostenere il

discorso filosofico illuminista, ma come un modo per legittimare la propria immagine di sé a scapito di quella degli altri. Cioè, impersonalità e l'obiettività del discorso filosofico illuminista sembrano incontrare severi limiti quando esso giudica gli altri popoli senza considerare l'immagine che essi formano di sé stessi, la loro autoimmagine.

In questi termini riportiamo i seguenti passaggi, che esprimono una convergenza profonda tra diversi filosofi illuministi rispetto alla questione su quale popolo ricade la prerogativa della mancanza di autonomia, convergenza in grado di superare le barriere, non sempre impermeabili, che separano empiristi e idealisti. Dalla comprensione unilaterale della ragione, associata al modello europeo, deriva uno degli aspetti più crudeli dell'etnocentrismo: il razzismo. Coloro che si trovano nella minorità della ragione hanno un colore definito e servono a mostrare che le luci dei diversi discorsi illuministi paradossalmente lasciano nell'ombra tutto ciò che non è espressione della cultura europea, in particolare, ovviamente, il continente "nero":

Nel caso dei ne\*ri, l'elemento caratteristico è dato proprio dal fatto che la loro coscienza non è ancora giunta a intuire una qualsiasi solida oggettività – come, per esempio, Dio, la legge: mediante tale oggettività l'uomo se ne starebbe con la propria essenza [...]. Come già abbiamo detto, il ne\*ro incarna l'uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza. Se vogliamo farci di lui un'idea corretta, dobbiamo fare astrazione da qualsiasi nozione di rispetto, di morale, da tutto ciò che va sotto il nome di sentimento: in questo carattere non possiamo trovare nulla che contenga anche soltanto un'eco di umanità [...]. La mancanza di valore dell'uomo si spinge fino all'incredibile [...]. (Hegel, 2003, 81-84).

I *ne\*ri* dell'Africa non hanno dalla natura alcun sentimento che li elevi al di sopra di uno sprovveduto candore. Il signor Hume sfida chiunque a trovare un solo esempio di *ne\*ro* dotato di talenti e afferma che, tra centomila *ne\*ri* che vengono deportati dai loro ad altri paesi, sebbene ne sian rimessi in libertà moltissimi, non se ne è mai trovato uno che sia emerso in modo significativo nell'arte o nella scienza oppure per qualche altra qualità eccezionale; al contrario, tra i bianchi continuamente si affermano individui provenienti dall'infimo popolino che conquistano la stima nel mondo per le loro doti eccellenti. Così sostanziale è la differenza tra queste due stirpi umane da essere tanto grande quanto la differenza di colore [...]. I *ne\*ri* sono molto vanitosi, ma a modo di *ne\*ri*, e così chiacchieroni da dover esser cacciati via con bastoni. (Kant 2013c, 105)

Sono propenso a sospettare che i *ne\*ri*, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile di carnagione diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero [...]. Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi in così numerosi paesi ed epoche diverse, se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane. Lasciamo stare le nostre colonie: tutta l'Europa è però disseminata di schiavi *ne\*ri*, dei quali nessuno ha mai rivelato alcun barlume di ingegno; fra di noi, al contrario, anche la gente più umile e priva di istruzione si solleverà fino a distinguersi in tutte le professioni. In Giamaica, è vero, si parla del *ne\*ro* come di un uomo istruito e di talento, ma probabilmente questa ammirazione sarà dovuta a qualche minima dote, come succede con un pappagallo che pronuncii chiaramente qualche parola." (Hume 1971, 618 n.10).

Erano visti nella stessa luce in cui noi vediamo i *Ne\*ri*, come una specie inferiore di uomini. (Voltaire 1966, 281)

Il suo viso ci sembra schifoso, la sua intelligenza ci sembra limitata, i suoi gusti sono bassi; manca poco che non lo prendiamo per un essere intermedio tra il bruto e l'uomo. (Tocqueville 1968, 402)

Questi passaggi sono spesso cancellati da interpreti e storici di filosofia, che preferiscono concepirli come un eccesso periferico nelle opere filosofiche o un dettaglio biografico poco rilevante rispetto alla riflessione prodotta da questi autori. Al massimo, si dice che il razzismo fosse lo *spirito del tempo* e che i filosofi non potevano sfuggirgli. Sono consapevole che per ognuno di questi pensatori ci sono studi che cercano di mitigare<sup>3</sup>, o, nei casi più ottimistici, di rendere molto residuale il razzismo, ma è necessario ribadire che il razzismo è in qualche modo una conseguenza del discorso illuminista.<sup>4</sup> Intendo mostrare che, indipendentemente dal fatto che il contesto storico sia stato egemonicamente razzista, il discorso illuminista, quando si rifiuta di rimettere a ciascun popolo il potere di farsi la sua immagine di sé, legittima il razzismo, inteso

<sup>3</sup> Nella sua introduzione alla traduzione del testo di Kant sulle razze, citata nel mio articolo, A. Hahn ricorre a questa citazione di Zöller e Wilson, “la teoria di Kant della storia naturale della specie umana non ha trovato l’attenzione accademica che merita, se non in modo intermittente, tanto rispetto al suo contenuto filosofico quanto al contributo che ha dato alla storia e alla filosofia della scienza”. (Zöller e Wilson 2009, 497 nota 4 *apud* Hahn, 2010, p. 8). È notevole il carattere eufemistico dell’intera redazione del testo da parte dei commentatori citati da Hahn. Quella che essi denotano come “polemica” è una prospettiva razzista. Per il traduttore, il testo kantiano sarebbe soprattutto un testo di geografia: dunque, considerando che la geografia fisica si occupa solo delle peculiarità (*Merkwürdigkeiten*) della natura, l’uomo è considerato in relazione a queste, in diverse regioni della Terra, unicamente secondo la differenza della sua forma naturale (*Bildung*) e colore (Hahn, 2010, p. 6).

<sup>4</sup> Il recente testo di Lepe-Carrión (2014) è uno dei pochi pubblicati su riviste di filosofia che associa la teoria kantiana delle razze al discorso imperialista. Sull’influenza del discorso kantiano sul dibattito su colonizzazione, cfr. Gonçalves (2015).

come falsa attribuzione di caratteristiche di una cultura o di un popolo senza l'assenso del medesimo, come affermato nell'introduzione a questo articolo.

Il discorso razzista è fomentato dalla tesi che, per il fatto di non aver prodotto sistemi di legge e di riflessione simili agli standard europei, visto che “[n]el caso dei ne\*ri, l'elemento caratteristico è dato proprio dal fatto che la loro coscienza non è ancora giunta a intuire una qualsiasi solida oggettività – come, per esempio, Dio, la legge (Hegel 2003, 81-82), i neri si troverebbero in una specie di condizione inferiore.<sup>5</sup> Ciò che governa l'affermazione di Hegel è la convinzione che non ci sia percorso per l'autodeterminazione se non il percorso intrapreso dagli europei che determina ciò che è *grandioso*. Così, sebbene la freccia del tempo possa essere letta nell'opera di Hegel, secondo Safatle e altri interpreti del filosofo, come una freccia all'indietro; responsabile di una possibile narrazione della storia a partire da una cucitura razionale della dei fatti accaduti secondo *una logica della plasticità, dell'adeguatezza e risignificazione dell'accaduto*, essa indica (e a questo punto coincide con l'interpretazione kantiana della storia) che il cammino – atteso e preso come meta nel caso di Kant – verso il perfezionamento

<sup>5</sup> Purtschert mappa le critiche al razzismo presenti nella filosofia di Hegel e le divide in due blocchi: “i presupposti razzisti di Hegel sono identificabili nella sua valutazione errata delle culture straniere o nel suo rifiuto di valutare i contributi non europei allo sviluppo umano” (Purtschert, 2010, p. 1041 – *trad. it. GC*). Per Hegel, continua l'autrice, l'Africa subsahariana (sebbene questa distinzione geografica dell'Africa non sia chiara nel testo) sarebbe contraria allo spirito e, per non avere istituzioni, si troverebbe in una condizione difficile da distinguere rispetto alla natura. L'Africa sarebbe fuori dalla storia per Hegel (Purtschert, 2010, p. 1045). In qualche modo, il mio articolo intende mostrare che queste due critiche si completano a vicenda nel senso che l'etnocentrismo è alla base del razzismo e lo stesso razzismo rafforza le posizioni etnocentriche, questa sembra essere, tra l'altro, la posizione dell'autrice qui citata.

morale passa attraverso un processo di razionalizzazione della vita e dei costumi.<sup>6</sup> Questo processo è racchiuso nei limiti del continente europeo e serve come una sorta di parametro responsabile di misurare il grado di “evoluzione” di ogni cultura. Il grado massimo è quello presentato in Europa e il minimo sembra trovarsi nel continente africano.

Questa posizione hegeliana trovava eco già nella convinzione di Hume che i neri sarebbero incapaci di produrre arte e scienza allo stesso modo degli europei. In questi termini, la storia funzionerebbe secondo la stessa logica dell'*abitudine* o del *costume*, presente nell'epistemologia di questo autore, e ci attesterebbe, secondo il modello della ripetizione, che i neri non possono formulare indagini, né produrre alta cultura. Anche quando abitano lo stesso territorio degli europei, non è possibile, sempre secondo Hume, trovare in loro “alcun barlume di ingegno” (Hume 1971, 618 n.10), soprattutto se confrontati con gli europei nelle stesse condizioni sociali. Kant si associa a Hume quando afferma che i neri non sono stati capaci di mostrare alcun talento e, quando posti in condizioni di libertà, non sono capaci di nulla di “significativo nell'arte o nella scienza (Kant 2013c, 105). Di fatto, quando si dice che i neri non hanno mai fatto nulla di grandioso, il criterio adottato è chiaramente quello europeo, responsabile di forzare i

<sup>6</sup> Diversi autori contemporanei mettono in evidenza aspetti di una svolta “affettiva” nella filosofia di Hegel, pensiamo per esempio alle opere di Butler, Safatle, Barreto Campello e Honneth. Queste letture possono essere intese come una sorta di contrappunto alla lettura di Heidegger, che denuncia un forte aspetto metafisico nella filosofia hegeliana. Non ho difficoltà a riconoscere la validità di queste letture, ma non credo che possano esentare Hegel dall'accusa di difendere che il discorso razionale può determinare la natura del bene e l'immagine di sé delle persone indipendentemente dal consenso delle persone interessate.

neri, come avverte Taylor in un altro contesto (Taylor, 2000, p. 273), a regolare le loro produzioni culturali sui criteri esistenti, perché questo sarebbe l'unico modo per essere riconosciuti come persone sufficientemente autonome per agire razionalmente.

In questo modo, l'autodeterminazione non autorizza che i popoli, differenti culture, possano stabilire i loro criteri per riconoscere la loro libertà e la loro emancipazione, poiché i filosofi si arrogano il diritto di essere, in nome della ragione, il tribunale che decide quali popoli sono vicini all'emancipazione o addirittura emancipati. In altre parole, solo la produzione culturale realizzata all'interno della cultura che proclama il discorso illuminista come lo specchio dell'umano è il tribunale legittimo per parlare in termini di autodeterminazione. Così, la determinazione di un unico cammino sicuro per la maturità della ragione serve come sotterfugio per collocare gli altri popoli in un livello inferiore. In questo contesto, un grave problema del discorso illuminista è che reifica la ragione e le conferisce uno statuto proprio capace di convertire criteri culturali contingenti – i criteri europei – in criteri universali, per i quali non c'è scelta da parte di altre culture se non la sua accettazione, pena il non trovarsi nella direzione dell'orizzonte della razionalità. In questi termini, l'etnocentrismo dà luogo al razzismo.

L'atteggiamento unilaterale e, quindi, etnocentrico, di arrogarsi il diritto di classificare i popoli si estende – nella sua forma più radicale – al pregiudizio che i neri sarebbero più vicini agli animali che agli altri esseri umani. Quando Voltaire dice che i neri sono inferiori alla razza bianca, posizione seguita da altri filosofi illuministi (Kant, 2013c); (Hume 1971, 618 n. 10); (Tocqueville 1968, 281); (Hegel 2003, 72) li avvicina segretamente agli animali, che non sono in grado di autodeterminarsi. Di conseguenza, i neri

perdono il diritto all'autodeterminazione dell'immagine di se stessi e anche all'autodeterminazione nel suo insieme, perché non sono completamente umani e quindi hanno bisogno della tutela di un altro popolo per agire razionalmente, proprio come un animale ha bisogno di un addestratore per agire correttamente. In altre parole, il discorso illuminista traccia una relazione tra i neri [invariabilmente] chiamati selvaggi, vicini, secondo Voltaire, ai rinoceronti e agli elefanti (Voltaire 1966, 50) e gli animali, al fine di mostrare che i neri, come gli animali, non possono raggiungere l'autonomia per se stessi. In questi termini, Hegel, quando parla dei sudamericani, frutto della mescolanza con i neri, richiama l'attenzione sulla necessità degli europei di "trasmettere loro un po' di amor proprio" (Hegel 2003, 72). Per queste ragioni, è necessario guidare i neri attraverso il chiarimento della loro condizione quasi animale o dissolvere la loro cultura in modo che la marcia inesorabile del progresso non conosca limiti. In ogni caso, il dominio non è estraneo alla ragione illuministica, perché è una conseguenza molto probabile della necessità di "salvare" i neri dal carattere selvaggio che è loro imposto dalla loro condizione subumana.

In questo modo, l'animalizzazione dei neri consiste in una strategia per giustificare la servitù, poiché è perfettamente consigliabile che siano tutelati da qualcuno la cui maturità della ragione traduca la capacità di autogovernarsi e, di conseguenza, la capacità di governare chi non è capace di farlo da sé. Ovvero, quando il discorso filosofico, propagato dai filosofi illuministi in certi contesti, afferma la validità della tesi che i neri devono essere trattati, nelle parole di Kant, *a bastonate*, poiché non avrebbero il coraggio di usare il proprio intelletto, che è ciò in cui consiste l'esigenza di libertà in

Kant, egli offre così una giustificazione alla servitù nella forma di una tutela che potrebbe domare i neri e mostrare loro l'unico cammino sicuro per il progresso.

In questa prospettiva, sebbene diversi filosofi illuministi ammettano che la schiavitù è, di per sé, ingiusta, non sembra grave che essa ricada sui neri, considerando che si tratta di una sottospecie umana. Hegel, per esempio, sostiene, avendo implicita l'idea del tutoraggio, che la fine della schiavitù deve essere graduale: "l'abolizione graduale della schiavitù è qualcosa di più appropriato, di più corretto che non la sua cancellazione improvvisa." (Hegel 2003, 87). Di conseguenza, la presunta inferiorità del nero rispetto ai criteri europei giustifica, per alcuni illuministi, la schiavitù, o almeno la sua continuità fino a che gli europei non abbiano insegnato ai neri la via dell'emancipazione. In questa stessa direzione, sebbene Voltaire abbia difeso una certa fraternità tra le razze e sia stato un convinto difensore della libertà, non esitò a condannare le vittime, i neri, nel senso di criminalizzarli per il fatto di essere schiavi: "un popolo che traffica i suoi figli è più riprovevole del compratore", appoggiandosi alla tesi che "chi si dà a un padrone è nato per averlo" (Voltaire, 1963, p. 807 – *trad. it. GC*). L'attività di alcuni neri, di alcuni paesi africani, nella tratta degli schiavi è considerata una giustificazione per assegnare ai neri in generale una condizione subalterna perché congenitamente incapaci di autodeterminarsi. In altre parole, è notevole che il razzismo sia presente nel modo di designare popoli diversi, con marcate differenze culturali tra loro, come "neri". Di fatto, considerare un intero continente a partire da alcuni casi (tra cui c'erano, ad esempio, dei neri che hanno riducevano in schiavitù e vendevano altri neri – cfr. Hegel 2003, 84), senza incolpare gli europei che hanno vissuto della tratta degli

schiavi, non è solo una fallacia, ma rivela il volto crudele del discorso illuminista.

La radice della convinzione che l'autonomia della ragione si realizza attraverso un processo di razionalizzazione delle consuetudini e delle istituzioni sta nella convinzione che l'accesso alla ragione sia concesso a qualsiasi individuo, in modo quasi uniforme, il che conferma che i neri hanno una difficoltà congenita, visto che non riescono a realizzare lo scopo della ragione di istituire una vita razionale. Essi avrebbero, pertanto, bisogno di tutori. La mancanza di emancipazione dei neri, secondo il criteri illuministi, non costituisce una controprova del discorso illuminista, nel senso di mettere in guardia sul fatto che le organizzazioni sociali non hanno bisogno di seguire lo stesso criterio, ma, al contrario, secondo i filosofi dell'illuminismo, la ragione che illumina tutti non ha luce propria nel continente africano. Questa certezza poggia sulla supposta capacità della ragione di determinare universalmente la natura del bene e l'unico modo per raggiungerlo.

In questo senso, il presunto carattere oggettivo del discorso filosofico illuminista libera quest'ultimo dall'assenso intersoggettivo, nella misura in cui esso serve come sotterfugio per nascondere la sua connotazione eurocentrica e, di conseguenza, razzista. L'oggettività del discorso illuminista è compromessa quando il discorso considera persone di un intero continente, con le specificità più svariate, come gli antipodi degli esseri pienamente razionali. Alcuni dei filosofi che crearono questo discorso sapevano molto poco della storia dell'Africa o le fonti su cui si basavano erano tanto discutibili quanto scarse, ma si sentivano autorizzati dalla presunta oggettività filosofica della ragione a classificarli come selvaggi, pigri

e inferiori, o, per usare le parole di Kant: indolenti, molli e fannulloni.

Il presupposto che la ragione sia uniformemente accessibile a tutti e quello secondo cui essa è la forma legittima di definire la natura umana, è servito da argomento per classificare i neri come subumani, poiché non si adeguavano ai criteri europei in quanto pigri o non disposti all'esercizio della libertà. Pertanto, concludo che la schiavitù non è un accidente o una deviazione dal proposito del discorso illuminista, ma si presenta come una conseguenza molto probabile di una ragione che non riconosce altra *forma* di vita che non sia il proprio specchio. La gravità di questa auto-immedesimazione della ragione e della sua sostanzializzazione come criterio di comportamento della condotta umana non si riduce solo al processo di chiusura culturale a cui è sottoposto il discorso illuminista – profondamente etnocentrico, come ho mostrato – ma si estende all'idea che la natura umana si definisce unilateralmente, attraverso una discussione filosofica, e quindi indipendentemente dall'assenso di chi è coinvolto nel discorso.

Se la ragione non si trasforma in una struttura pubblica, in cui gli individui presentano le loro argomentazioni come prospettive aperte sulle diverse possibilità di interpretare il fenomeno umano, essa corre il rischio di essere il bastione della schiavitù, perché consolida una prospettiva sulla natura umana come l'unica possibile.

## Bibliografia

- Andrade, É. 2013. 'O homem vazio: uma crítica ao utilitarismo'. *Trans/Form/Ação*, Marília 26: 105-121.
- . 2007. 'Uma crítica à teoria da complexidade proposta por Edgar Morin'. *Dissertatio* 26: 167-187.

- . 2006. 'Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne'. Paris: Sorbonne.
- Bourgeois, B. 2000. *O pensamento político de Hegel*. Porto Alegre: Unisinos.
- Cassirer, E. 1973. *La filosofia dell'illuminismo*. Trad. it. E. Pocar. Firenze: La Nuova Italia.
- Descartes, R. "O Mundo ou Tratado da Luz". Commentario, introduzione e trad. por. de É. Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.
- . 1986. *OEuvres de Descartes*. A cura di C. Adam e P. Tannery. 12 Voll. Paris: Vrin.
- Galilei, G. 1992. *Il saggiaiore*. Milano: Feltrinelli.
- Gonçalves, R J. 2015. 'A superioridade racial em Imanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina.' *Kínesis*, 7(13): 179-195.
- Hahn, A. 2010. 'As diferentes raças humanas'. Studio e trad. por A. Hanh. *Kant e-Prints*, serie 2 5(5): 4-9.
- Hegel, G.W.F. 2015. *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. A Órbita dos Planetas*. Trad. D. Vaz e P. Menez. Rio de Janeiro: Confraria do Vento.
- . 2009. *Filosofia do direito*. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Unisinos.
- . 1999. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB.
- Hobbes, T. 2005. *Elementos de Filosofia, Primeira seção. Sobre o corpo. Parte I: computação ou lógica*. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- Hume, D. 1971. 'I caratteri nazionali'. In *Opere, vol. II*. A cura di E. Lecaldano e E. Mistretta. Roma-Bari: Laterza,
- Kant, I. 1995. 'Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico'. In: *Scritti di storia, politica e diritto*. A cura di F. Gonnelli. Roma-Bari: Laterza.
- . 2013a. *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.

- . 2013b. *Critica della ragion pratica*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- . 2013c. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Trad. it. L. Novati. Milano: BUR.
- Kant, I. 'Resposta à questão: 'O que é Esclarecimento?'. Tradução de V. Figueiredo.
- Disponível em: [https://www.academia.edu/7894936/I.\\_KANT\\_Resposta\\_%C3%A0\\_que\\_est%C3%A3o\\_O\\_que\\_%C3%A9\\_Esclarecimento\\_Introd%C3%A7%C3%A3o\\_tradu%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_notas\\_por\\_Vinicius\\_de\\_Figueiredo](https://www.academia.edu/7894936/I._KANT_Resposta_%C3%A0_que_est%C3%A3o_O_que_%C3%A9_Esclarecimento_Introd%C3%A7%C3%A3o_tradu%C3%A7%C3%A3o_e_notas_por_Vinicius_de_Figueiredo)
- Hegel, G.W.F. 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto*. A cura di G. Marini. Bari-Roma: Laterza.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirollo. Bari-Roma: Laterza.
- Leibniz, G.W. 2011. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. A cura di S. Cariati. Milano: Bompiani.
- Lepe-Carrión P. 2014. 'Racismo filosófico: el concepto de "raza" en Immanuel Kant'. *Filosofia Unisinos* 15(1): 67-83.
- Purtschert, P. 2010. 'On the limit of spirit: Hegel's racism revisited'. *Philosophy and Social Criticism* 36(9): 1039-1051, 2010.
- Rorty, R. 1997. *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- . 1995. *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- Safatle, V. 2015. *Circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sales-Molin, L. 1987. *Le code noir*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Taylor, C. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge UP.
- . 2000. *Argumentos filosóficos*. Trad. por. di A. U. Sobral.

São Paulo: Loyla, 2000.

Terra, R. R. 2010. 'Kant racista?'. Coleção CLE 57: 299-312.

Tocqueville, A. 1968. *La democrazia in America*. Torino: UTET.

Voltaire. 1963. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Garnier.

Zöller, G. Wilson, H. 2009. 'Introduction to "Of de different races of human beings"'. In Kant, I. *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge UP.