

Kantianismo radical negro¹

[Charles W. Mills]

Tradução

José Victor Alves da Silva²

Universidade Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil)

Breno Ricardo Guimarães Santos³

Universidade Federal de Mato Grosso (Cuiabá, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.99072

Resumo

Este ensaio tenta desenvolver um “kantianismo radical negro” – isto é, um kantianismo informado pela experiência negra na modernidade. Depois de analisar brevemente as apropriações socialistas e feministas de Kant, defendo que uma apropriação radical negra análoga deveria se basear na ontologia social distinta e visão do Estado associadas à tradição radical negra. Na ética, isto significaria trabalhar com uma ontologia social (consciente de cor em vez de daltônica) de pessoas brancas e subpessoas negras e depois perguntar o que o respeito por si mesmo e pelos outros exigiria nessas circunstâncias. Na filosofia política, significaria enquadrar o Estado como um *Rassenstaat* (um Estado racial) e depois perguntar quais medidas de justiça corretiva seriam necessárias para concretizar o *Rechtsstaat* [Estado de Direito] ideal.

Abstract

This essay tries to develop a “black radical Kantianism” – that is, a Kantianism informed by the black experience in modernity. After looking briefly at socialist and feminist appropriations of Kant, I argue that an analogous black radical appropriation should draw on the distinctive social ontology and view of the state associated with the black radical tradition. In ethics, this would mean working with a (color-conscious rather than color-blind) social ontology of white persons and black sub-persons and then asking what respect for oneself and others would require under those circumstances. In political philosophy, it would mean framing the state as a *Rassenstaat* (a racial state) and then asking what measures of corrective justice would be necessary to bring about the ideal *Rechtsstaat*.

1 Artigo *Black radical Kantianism* foi originalmente publicado em *Res Philosophica*, volume 95, issue 1, january 2018, pages 1-33: <https://doi.org/10.11612/resphil.1622>. Autorização de publicação da tradução concedida pela *Res Philosophica* em 2 de outubro de 2024.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e membro do GEFAA (Grupo de Estudos de Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas). E-mail: josev.alves.silva@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7593-712X>

3 Doutor em Filosofia (UFSC) e Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: breno.ricardo@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7223-7363>

1 Introdução⁴

Os grupos sociais subordinados que tentam desenvolver uma política emancipatória enfrentam rotineiramente o problema de como se relacionar com as estruturas, princípios e ideais oficialmente promulgados por aqueles que dominam a ordem social. Deveriam procurar adaptar estas estruturas, princípios e ideais aos seus próprios fins ou deveriam tentar inventar alternativas? A primeira estratégia tem a virtude (aparentemente) óbvia de se posicionar dentro da corrente dominante, assumindo um aparato conceitual e normativo já familiar e socialmente hegemônico, embora para propósitos anti-hegemônicos e pouco familiares. A possível desvantagem é que este aparato – moldado, afinal, por práticas de exclusão há muito estabelecidas – acabará por ser mais refratário do que se esperava a qualquer tal apropriação. A segunda estratégia tem a virtude (aparentemente) óbvia de abandonar completamente a criação do opressor, as ferramentas do mestre, em prol da própria visão libertadora original. A possível desvantagem é que esta ideologia supostamente emancipatória pode ter menos apelo do que o esperado mesmo entre seus iguais oprimidos, e muito menos entre aquela seção dos privilegiados que se está tentando conquistar (caso se esteja assumindo este objetivo na agenda), o que pode acabar sendo prejudicial devido às suas próprias exclusões pouco atraentes. Consequentemente, os debates históricos nos domínios da teoria de classe, gênero e raça entre aqueles que tentam recuperar o liberalismo (de uma forma ou de outra) para a social-democracia, ou liberalismo feminista ou liberalismo negro, e aqueles convencidos de que o liberalismo (ou qualquer outro candidato do grupo-dominante) é necessária e irremediavelmente “burguês”, ou “androcêntrico”, ou “branco”, e o que é necessário, em vez disso, é um comunitarismo revolucionário, ou um feminismo radical, baseado na sororidade, ou um retorno distintamente negro/afrocêntrico de axiologias pré-coloniais e filosofias políticas.

Neste ensaio, quero olhar especificamente para o kantianismo e os recursos que ele pode fornecer para uma recuperação antirracista por meio do que recentemente passou a ser denominado a “tradição política afro-moderna” (Gooding-Williams, 2009). O pensamento político afro-moderno (anteriormente “preto” [*black*] ou “Negro” [*Negro*]) se desenvolve, como o seu nome indica, na modernidade, necessitado pela resistência às instituições opressivas da escravidão atlântica e do colonialismo europeu. O pensamento político africano pré-moderno não teria sido preto ou Negro (categorias impostas pelo europeu) nem continentalmente uniforme. Mas o advento destes novos sistemas de dominação eventualmente transforma pessoas de diferentes nações e civilizações africanas, com diferentes culturas, línguas e tradições, em “pretos”/“Negros” genéricos, estigmatizados como escravos naturais – netos de Cam (Haynes, 2002; Goldenberg, 2003). Seja historicamente no abolicionismo, no anti-colonialismo, no anti-imperialismo, no ativismo anti-Jim Crow e anti-apartheid ou na resistência mais recente a sistemas políticos agora racialmente igualitários nominalmente, mas na realidade ainda anti-negros, a teoria política afro-moderna procura superar os “regimes de supremacia branca” (Gooding-Williams, 2009, p. 3) nos seus disfarces multiformes e em constante evolução.

Longe de ser monolítica, contudo, a teoria afro-moderna deve ser considerada como uma categoria geral que se estende por muitas variantes diferentes. Dependendo dos respectivos diagnósticos oferecidos sobre a dinâmica destes regimes e das correspondentes prescrições para a sua derrubada ou reforma, se pode derivar variedades de liberalismo negro, marxismo negro, nacionalismo negro, feminismo negro e até mesmo conservadorismo negro (Dawson, 2001). Meu próprio projeto nos últimos anos se tornou a articulação de um “liberalismo radical negro” que se baseia nas vertentes normalmente consideradas “radicais” do pensamento afro-moderno – marxismo negro, nacionalismo negro e feminismo negro – enquanto incorpora os seus principais *insights* em uma estrutura liberal modificada e radicalizada (Mills, 2017a, epílogo). E

4 Agradecemos cordialmente pela cuidadosa revisão feita pela editoração da revista *Studia Kantiana*, cujos apontamentos contribuíram para nossa tradução do artigo | Revisão técnica: Nicole Martinazzo. Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: nicole.martinazzo@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7277-4342>

um “kantianismo radical negro” deveria ser um elemento-chave desta síntese proposta, embora não no sentido de documentar a recepção *corrente* de Kant pelos teóricos radicais negros (ao contrário da sua leitura corrente de Marx), mas no sentido de demonstrar como temas clássicos desta literatura afro-moderna podem ser traduzidos de forma esclarecedora em um discurso kantiano remodelado pelas realidades da subordinação racial. Assim, a agenda é tanto descritiva como prescritiva, olhando para o destino da “pessoalidade” [*personhood*] como uma categoria liberal geral, em circunstâncias não liberais, e sugerindo uma reconstrução “kantiana” como uma abordagem de desmarginalização para reunir estas conversas segregadas.

Mas por que Kant? Para começar, há o argumento estratégico da ascensão de Kant à centralidade da teoria normativa ocidental contemporânea ao longo do último meio século. Com o desaparecimento ou pelo menos a diminuição considerável da importância do liberalismo utilitarista (Jeremy Bentham, James e John Stuart Mill, Henry Sidgwick) que foi hegemônico desde o início dos anos 1800 até meados do século XX, é o liberalismo deontológico/contratualista que agora é mais influente, seja na teoria política analítica anglo-americana ou na teoria crítica continental. Immanuel Kant é agora considerado não apenas como o mais importante eticista da modernidade, mas também como um dos seus mais significativos teóricos políticos normativos⁵. Assim, um envolvimento racialmente informado com esta tradição teria as virtudes de estar em diálogo com o que é hoje a vertente central da teoria ético-política ocidental: o pensamento político afro-moderno em diálogo com o pensamento político euro-moderno. Mas em segundo lugar, além destas considerações estratégicas (e talvez mais importante), os princípios-chaves e ideais fundamentais do pensamento ético-político de Kant são, uma vez desracializados, muito atraentes: o respeito pelos direitos das pessoas individuais, o ideal do *Rechtsstaat* (reconhecidamente um tanto modificado em relação à versão do próprio Kant) e a visão de uma ordem cosmopolita global de iguais. O problema, em minha opinião, tem sido menos o racismo do próprio Kant (uma vez que é simplesmente ignorado pela maioria dos kantianos contemporâneos)⁶ do que o fracasso em repensar estes princípios e ideais *à luz de* uma modernidade estruturada pela dominação racial. E isso me leva ao terceiro ponto. Em contraste com, digamos, um diálogo entre as tradições políticas europeias e asiáticas, que, pelo menos durante longos períodos, se desenvolveram em grande parte separadamente umas das outras, as tradições euro-modernas e afro-modernas estão íntima e dialeticamente ligadas. Como sublinhado no início, esta última se desenvolve *numa contestação específica da primeira*, envolvendo tanto a resistência como a rejeição dos seus princípios fundamentais na medida em que racionalizam e justificam a dominação europeia, embora por vezes busque se apropriar e modificar outros para fins emancipatórios (Bogues, 2003). Então, desenvolver um “kantianismo radical negro” como um empreendimento autoconsciente não deveria ser apenas instrumental e intrinsecamente valioso, mas esclarecedor de um sistema normativo contra-hegemônico *já presente* no pensamento afro-moderno, ainda que não autodenominado “kantiano”, formado em oposição a uma dominação branca baseada na negação aos negros da igualdade de personalidade⁷.

2 “Kantianismos” revisionistas de classe e gênero

Deixe-me começar com uma breve visão geral comparativa das abordagens de classe e gênero em relação a Kant para ver quais lições podem ser aprendidas para a teoria racial.

5 Como Hans Reiss escreve em seu posfácio à segunda edição de 1991 de sua coleção editada de escritos políticos de Kant para a série *History of political thought* da Cambridge University Press: “O prestígio de Kant como pensador político foi substancialmente ampliado no mundo de língua inglesa desde que esse volume foi para as gráficas há pouco mais de duas décadas. Cada vez mais estudiosos estão dispostos a classificá-lo entre as principais figuras da história do pensamento político” (Reiss em Kant, 1991b, p. 250).

6 Para uma visão geral de alguns dos debates e uma bibliografia detalhada, ver Mills (2005, 2014).

7 Nota de tradução: Uma tradução alternativa para o conceito de *personhood* seria “personalidade”.

O marxismo é notoriamente fraco em teoria normativa, parecendo, por um lado, usar uma linguagem moral para condenar o capitalismo e, por outro, rejeitar a moralidade como tal (não apenas a moralidade “burguesa”) como “ideológica”. No breve apogeu do “marxismo analítico” (décadas de 1970-1980), consequentemente, uma grande tradição de literatura foi gerada sobre a questão de saber se a metaética do marxismo era não-cognitivista, teórica do erro, relativista ou objetivista, se na ética normativa Marx seria melhor entendido como um utilitarista, um aristotélico, um comunitarista (orientado para o futuro e não para o passado, é claro), ou mesmo, por mais implausível que possa parecer, um teórico dos direitos naturais, e se a justiça para ele poderia ser uma norma trans-histórica ou era necessariamente relativa ao modo de produção (Cohen *et al.*, 1980; Nielsen e Patten, 1981; Lukes, 1985). Kant quase nunca foi invocado nestes debates. Além das suas posições problemáticas (de um ponto de vista materialista marxista) acerca da metafísica e da suposição libertária de que os humanos poderiam de alguma forma ir além da causalidade empírica, sua rejeição do direito à revolução (Kant, 1991b, pp. 79-87, pp. 143-147, pp. 263-267) teria obviamente sido um anátema ao marxismo, para não mencionar as suas restrições de propriedade à cidadania plena (“ativa”). Associamos Locke, e não Kant, à ideia de tornar a propriedade privada fundamental, mas é preciso lembrar que Kant também enfatiza a importância da propriedade privada, mesmo que dentro de uma estrutura normativa diferente (Ripstein, 2009, cap. 4), e infamemente exclui os não-autossustentados [*non-self-supporting*] (juntamente com as mulheres como grupo) da categoria de cidadãos com plenos direitos (Kant, 1991b, pp. 61-92, 139-140). Assim, o *Rechtsstaat* kantiano é, não menos que a comunidade lockeana, um estado de proprietários, um estado burguês e um estado que, mesmo que seja opressivo, não pode ser lícitamente deposto, apenas contestado por meio da “liberdade de expressão” [*freedom of the pen*] (Kant, 1991a, p. 85).

No entanto, vários comentadores argumentaram desde o início que tais exclusões são incompatíveis com a própria enunciação de Kant dos três “atributos legítimos que são inseparáveis da natureza de um cidadão” – isto é, “liberdade legal”, “igualdade civil” e “independência civil” (Kant, 1991b, pp. 139–140). Os kantianos contemporâneos, sejam de esquerda, de centro ou de direita, não acreditam, é claro, que tenham de endossar o seu libertarianismo metafísico e, nestes tempos mais esclarecidos, rejeitariam inequivocamente as suas restrições proprietárias e de gênero à cidadania (Kersting, 1992). Para eles, as teses cruciais são os compromissos morais com o respeito pela personalidade e pela agência racional e as implicações do imperativo categórico para a prática moral e política (todos concebidos de uma forma inclusiva).

Os kantianos de esquerda em particular vêem a proibição de usar os outros como meros meios como uma potencial acusação moral do capitalismo e o reino dos fins como traduzível numa visão do futuro socialista. No final do século XIX e início do século XX, por exemplo, a “Escola de Marburg” associada a Hermann Cohen tentou desenvolver um “socialismo kantiano” para guiar o movimento social-democrata alemão da época, remediando o que era, na sua perspectiva, a patente deficiência normativa do auto-concebido “socialismo científico” de Marx (van der Linden, 1988). Mais recentemente, é claro, o liberalismo de esquerda de John Rawls (1999) notoriamente se baseia em (elementos de) Kant para mapear uma sociedade “perfeitamente justa” e “bem ordenada” na qual não existe nenhum direito pré-existente à propriedade privada dos meios de produção, o mercado capitalista é limitado pela igualdade justa de oportunidade e pelo princípio da diferença, e as liberdades básicas iguais, formalmente garantidas para todos, devem ter valor igual, independente da classe social a que pertença. (Como o verdadeiro Kant estava muito mais próximo do libertarianismo do que da social-democracia, esta apropriação envolve uma reescrita significativa da sua teoria.) A “exploração”, um conceito tradicionalmente associado à esquerda marxista, também foi recentemente reavivado por alguns acadêmicos liberais. Na sua formulação marxista clássica, estava ligado à teoria do valor-trabalho, agora amplamente vista como desacreditada. Mas conceitualizações liberais alternativas, baseadas em normas kantianas e liberais relacionadas, de não “usar” pessoas, ou de outra forma tirar vantagens das suas circunstâncias infelizes, se tornaram cada vez mais respeitáveis (Deveaux e Panitch, 2017).

Portanto, um kantianismo liberal de esquerda/“socialista democrático” é, longe de ser uma contradição em termos, a posição política modal para muitos na esquerda hoje. Na medida em que o marxismo ofereceu uma alternativa normativa a tal visão, ela foi geralmente considerada como um gesto em direção a uma espécie de comunitarismo rousseauiano em “Sobre a Questão Judaica” (Marx, 2000), um texto que condena a linguagem dos direitos como sendo ela mesma necessariamente parte da ordem burguesa alienada. Mas os “direitos negativos” (vida, liberdade, propriedade) hegemônicos no discurso liberal da época foram há muito suplementados – embora de forma controversa para os liberais clássicos – pelos “direitos positivos” propostos pelos social-democratas, o que seria difícil de enquadrar como intrinsecamente burguês. E num planeta ecologicamente em perigo, qualquer projeto de justiça global radicalmente redistributivista exigirá necessariamente – mesmo sob os auspícios “socialistas” – um conjunto detalhado de normas morais e jurídicas para julgar reivindicações rivais urgentes em condições de crise e escassez bastante diferentes da cornucópia global de bens que Marx e Engels encaravam como marcando a ordem pós-burguesa (as “forças de produção” agora supostamente estando completamente “libertas”). Hoje, é difícil imaginar uma alternativa credível ao discurso dos direitos e uma base kantiana parece mais segura do que uma utilitarista, embora, é claro, seja necessária uma batalha separada contra a crítica aos direitos positivos por parte dos liberais lockeanos.

As apropriações do kantianismo sensíveis a questões de classe estão, portanto, estabelecidas há muito tempo. No entanto, devido à sub-representação das mulheres na profissão (e, talvez, ao seu grau mais elevado de sexismo), um envolvimento feminista correspondente não está tão bem desenvolvido. O sexismo de Kant é, sem dúvida, muito mais extremo do que o seu classismo (Schott, 1997), centrado em supostas diferenças inatas de gênero que, sendo essenciais e permanentes, não podem ser superadas (ao contrário de uma fuga burguesa ou pequeno-burguesa do status de “cidadão passivo” através da aquisição de propriedade ou mudança de carreira apropriada) (Kant, 1991b, p. 75, 77-79, 139-140, 257). Além disso, dada a centralidade do casamento e da família na ordem social, as suas caracterizações sexistas das mulheres são muito mais difundidas ao longo dos seus textos e provavelmente mais intimamente relacionadas com a sua filosofia social e política. Conforme argumentaram comentadoras feministas como Pauline Kleingeld (1993) e Hannelore Schröder (1997), ler as afirmações de Kant sobre os direitos dos “homens” ou das “pessoas” de uma forma inclusiva em relação a gênero é ignorar os compromissos patriarcais fundamentais em seu pensamento, que negam às mulheres a capacidade de autonomia e as prescreve a tutela masculina permanente. Ademais, para além destas restrições de gênero, o teor da sua filosofia também foi considerado distintamente “masculinista” por algumas feministas – rígido, formalista, hiperracionalista, insensível ao contexto. Uma ética do “cuidado”, supostamente mais típica da orientação moral e do desenvolvimento das mulheres, foi por vezes proposta como uma alternativa superior, como no famoso debate Gilligan-Kohlberg (Gilligan 2016 [1982]).

Mas podem ser encontradas várias feministas liberais proeminentes, como Jean Hampton, Susan Moller Okin e Martha Nussbaum, que estão elas próprias abertas ao contratualismo (Hampton, 2007; Okin, 1989), ou, mesmo quando simpáticas a outras estratégias normativas (teoria das “capacidades” de Nussbaum [2000]), ainda têm dúvidas sobre tal ética, ou acreditam que, na medida em que é valiosa, deve ser vista menos como concorrente do que como complementar a abordagens mais formalizadas. Para elas, o sexismo de Kant não deveria ser ignorado, mas sim considerado como facilmente expurgável de sua teoria. Contudo, trabalhos mais recentes, como o de Carol Hay (2013), começaram a adotar uma abordagem um tanto diferente. A metodologia não consiste em simplesmente ignorar o sexismo do próprio Kant, mas em perguntar como esse sexismo moldou a sua teoria para torná-la masculinamente enviesada mesmo quando as declarações sexistas são eliminadas, e como, correspondentemente, um “kantianismo” revisionista, conscientemente reorientado por um compromisso com a equidade de gênero, precisaria ser reestruturado para lidar com um mundo patriarcal. Hay, por exemplo, argumenta que o dever de respeitar a si mesmo como pessoa exigiria resistência às práticas sexistas

cotidianas. Não se trata, portanto, de tratar as mulheres como normativamente intercambiáveis com os homens, mas de repensar as normas e preceitos kantianos convencionais para registrar a diferença radical na experiência das mulheres.

Acredito que um kantianismo radical negro pode aproveitar frutiferamente do exemplo de ambos os *corpus* literários, na medida em que a situação dos negros na modernidade foi marcada não apenas pela exploração econômica (como com os sujeitos da [branca, em grande parte masculina] teoria de classe marxista), mas pela derrogação essencialista (como acontece com os sujeitos da teoria de gênero feminina branca). Incluir negros e outras pessoas de cor⁸ no aparato de Kant de uma forma nominalmente neutra em relação à raça é, obviamente, feito com bastante facilidade – daí a perplexidade por parte dos críticos quanto ao ponto filosófico de ter a preocupação de destacar o racismo de Kant em primeiro lugar. Bastaria considerar “pessoa” como conceito racialmente inclusivo e continuar como antes. Mas a operação mais interessante e desafiadora, como no trabalho análogo de Hay, é o projeto de rearticulação *sensível à raça* para levar em conta, e reparar, uma subordinação racial não apenas nacional, mas (historicamente) global, e que deixou um legado de injustiça estrutural, não apenas na disparidade econômica e na identidade estigmatizada, mas, reflexivamente, nas deficiências conceituais “daltônicas”⁹ do próprio “liberalismo deontológico”.

Então, na realidade, sempre houve aqui dois conjuntos de questões: o elitismo/sexismo/racismo próprios de Kant e como isso afeta ou não sua teoria, e se um aparato que seja reconhecidamente kantiano (ou pelo menos “kantiano”) pode ser desenvolvido para iluminar, criticar e abordar adequadamente a dominação de classe/gênero/raça e, em caso afirmativo, como.

3 Kant e raça

Agora, deixe-me abordar a questão racial, que é o meu foco neste ensaio. Já que este contexto pode ser menos familiar para alguns leitores, irei detalhar um pouco mais.

A partir da década de 1990, uma série de trabalhos filosóficos que passou a chamar a atenção para o fato surpreendente de que Kant, o mais célebre eticista do período moderno, não era apenas racista, mas um teórico pioneiro do racismo “científico”/biológico moderno¹⁰. Como cristão ortodoxo, Kant estava obviamente comprometido com uma explicação monogenética, em vez de uma explicação poligenética, para as origens da humanidade. Mas os *Keime* (germes, sementes) que ele postulou como presentes na raça humana originária se desenvolveriam – ao serem estimulados pelos diferentes ambientes físicos ao redor do planeta para os quais os seres humanos migraram – de forma a moldar permanentemente o que se tornaram os diferentes

8 Nota de tradução: Nos Estados Unidos, o termo *people of color* (no original em inglês) é comum, sendo utilizado para se referir a pessoas não-brancas em geral. Já no Brasil, o uso desse termo seria um pouco controverso atualmente, pois estamos justamente criticando a falta de racialização crítica de pessoas brancas. De todo modo, se manteve a utilização do termo empregado pelo autor por falta de outro termo com equivalência exata em nosso contexto.

9 Nota de tradução: É importante mencionar que o termo original *color-blind*, em seu sentido médico, designa pessoas daltônicas, assim como *color-blindness* designa o daltonismo. No contexto estadunidense de debate racial em que Mills os insere, está se referindo à desconsideração e à falsa aparência de desconsideração ou de inexistência do fator racial em relações sociais e atividades práticas e cognitivas, para problematizar essa ausência de percepção racial crítica e essa alegação de que supostamente a cor das pessoas não é considerada como elemento de tratamento discriminatório. Novamente se mantém o termo do autor por falta de tradução mais adequada. Optamos por não traduzir por “cegas à cor” ou “cegueira de cor” para evitar que a cegueira seja negativamente associada à ignorância, ainda que, no debate racial, defensores do *color-blindness* entendam essa falta de percepção racial como algo positivo.

10 Especialistas na história do racismo discordam sobre a periodização do racismo ocidental, seja uma periodização “curta” que localiza suas origens no início da modernidade (Fredrickson, 2015 [2002]) ou uma periodização “longa” que remonta ao mundo antigo (Isaac, 2004). Mas o julgamento padrão é que, se o racismo pré-moderno existisse, teria sido de forma teológica e cultural, ou talvez (seguindo Isaac), uma espécie de lamarckianismo primitivo.

ramos da humanidade. Europeus brancos, asiáticos amarelos, africanos negros e ameríndios vermelhos foram criados no que Kant afirmava ser uma hierarquia de traços intelectuais e caracterológicos codificada por cores (ver fontes em Mikkelsen, 2013). Assim, particularmente para as pessoas negras e nativas americanas – escravas naturais, na avaliação de Kant –, se levantou naturalmente a questão de saber se (numa teoria para a qual a autonomia é fundamental) elas poderiam realmente contar como “pessoas” para ele em qualquer sentido robusto.

Nas mais de duas décadas desde então, surgiram várias abordagens sobre este assunto delicado. Alguns filósofos simplesmente seguiram como antes, argumentando que tais escritos, embora inegavelmente deploráveis, devem ser atribuídos aos preconceitos da época e – como estão em grande parte localizados nos textos de antropologia e geografia física – podem simplesmente ser segregados dos textos morais/políticos/teleológicos. Outros viram tal abordagem interpretativa como uma petição de princípio, ignorando (tal como acontece com o gênero) o que se considera ser as verdadeiras contradições e inconsistências no pensamento de Kant. Como uma complicação adicional, foi levantada a possibilidade de um Kant em evolução (sobre raça, mas não sobre gênero). Sankar Muthu (2003) e Pauline Kleingeld (2007; 2014) propuseram, de forma independente, que precisamos de uma periodização do pensamento de Kant separada e distinta da divisão pré-crítica/crítica: um Kant racista que passa por uma experiência de conversão a um Kant antirracista, seja na década de 1780 (Muthu) ou na década de 1790 (Kleingeld) – por isso as passagens que parecem irrefutavelmente condenatórias do colonialismo europeu e da escravidão africana em *À Paz Perpétua* (Kant, 1991b, pp. 106-107) e *A Metafísica dos Costumes* (Kant, 1991b, pp. 172-173), textos de 1795 e 1797.

A minha posição, tal como desenvolvida em dois ensaios sobre o assunto (Mills, 2005; 2014), é que o isolamento destes escritos racistas não é filosoficamente justificável, e que precisamos *de fato* questionar quais são as suas implicações para o consenso convencional sobre o que as “teorias” de Kant (morais/políticas/teleológicas) estão realmente dizendo. Concordo com Robert Bernasconi (2001) que elas estão em contradição com o *que se entende* das teorias de Kant. O que eu sugiro, contra Bernasconi, é que as aparentes contradições podem ser reconciliadas uma vez que postulamos que Kant estava trabalhando com uma antropologia filosófica de pessoas e subpessoas. Assim, em conformidade com o monogenismo cristão, os negros são de fato humanos, mas não são, como estou argumentando, pessoas para Kant, uma vez que (neste planeta) a branquitude [*whiteness*] é um pré-requisito para o status de personalidade. Assim, não há contradição real, uma vez que reconhecemos que as suposições e declarações igualitárias nos escritos morais/políticos/teleológicos estão, na verdade, se referindo ao (subconjunto masculino da) raça superior (isto é, os brancos). (Sou agnóstico quanto à questão de saber se Kant mudou de opinião ou não, mas gostaria de salientar que, mesmo que ele tenha mudado, isso ainda implicaria que ele endossou uma teoria racista integrada – para mim, os textos racistas são *parte* da sua teoria, não contradições a ela – durante o maior período de sua carreira profissional). Isto passou despercebido na profissão, sugiro, devido à escassez de referências raciais nos textos mais familiares e amplamente lidos e à visão aprioristicamente higienizada de Kant – pelo menos no período pós-guerra – como um filósofo para quem tais sentimentos seriam impossíveis. Mas na verdade, o histórico de Kant como teórico racista era aparentemente bem conhecido na Alemanha até a Segunda Guerra Mundial, e só parece ter sido suprimido após a guerra. Um interessante ensaio investigativo, ou talvez até um livro inteiro, está esperando para ser escrito sobre este assunto, e sobre o que esta investigação revela em relação à questão mais ampla do encobrimento da sua história filosófica racista pelo Ocidente após o Holocausto.

Para nossos propósitos, porém, o ponto importante é que a raça, em um sentido racista, é central no seu pensamento, o que significa – dado o quão sistemático ele era como pensador – que ela se ramifica por toda a sua filosofia prática, nas esferas ética, política e cosmopolita. Aqui, estou seguindo Mark Larrimore (2008, pp. 361-362), que escreve:

Não sabendo o que procurar, os estudiosos não viram o papel estrutural e estruturante que a raça desempenha no trabalho [de Kant]... O conceito de raça de

Kant nunca foi apenas um termo classificatório numa antropologia fisiológica. Não compreenderemos seu apelo contínuo se aceitarmos a ideia anacrônica de que a raça era uma questão “teórica” ou “científica”, em vez de uma questão “prática” ou “pragmática”; ela era e é ambas. Compreenderemos melhor o apelo duradouro da raça se a virmos no contexto da interconexão de geografia, antropologia, filosofia da história e filosofia prática... Kant não achava que seria possível fazer filosofia prática de forma responsável sem geografia física e antropologia pragmática, e não estava tentando. Interpretaremos mal a sua ética se não lermos também as suas explicações sobre a diversidade humana e suas implicações para respeitar a humanidade em todos, tratando ninguém apenas como um meio.

Como interpreto Larrimore, a raça (no sentido racista) faz parte da filosofia prática de Kant porque determina a forma como os princípios apriorísticos são aplicados às diferentes raças. Em sua importante *Kant's Impure Ethics*, Robert Louden (2000) argumentou que a ética de Kant é muito mais “naturalista” do que geralmente se reconhece. Longe de serem totalmente distantes, abstratos e formalistas (“vazios” na caracterização dos seus críticos), os princípios devem ser operacionalizados de maneiras diferentes em diferentes contextos. O problema tem sido a falha da literatura secundária em compreender que a filosofia prática de Kant inclui *tanto* elementos apriorísticos (“puros”) *quanto* empíricos (“impuros”). No julgamento revisionista de Louden:

[C]ontrariamente à crença popular, a abordagem de Kant à ética... não é um exemplo de uma “visão purista da moralidade” que rejeita qualquer “compreensão biológica... [ou] histórica e psicológica” da moralidade humana... Pelo contrário, seu projeto é simplesmente aquele que busca explicitamente tanto construir os princípios fundamentais da teoria a partir de fontes não empíricas quanto trazer conteúdo empírico para fins de aplicação à vida humana... [A] ética pura, embora deva vir primeiro, não nos leva tão longe quanto precisamos ir. Ela pode nos mostrar quais são os princípios fundamentais do pensamento e da ação moral para os seres racionais em geral, mas nunca nos pode mostrar (nem a qualquer outro tipo específico de ser racional finito) o que fazer em uma situação concreta. Os princípios da ética pura, precisamente porque são puros, não têm conexão especial com a vida humana. Tal conexão só pode ser estabelecida trazendo para o quadro o conhecimento empírico da natureza humana. [Louden, 2000, pp. 11]

Assim, Louden (2000, pp. 11–16) prossegue diferenciando “ética pura”, “moralidade para seres racionais finitos” e “determinação de deveres morais para ‘seres humanos como tais’” (em oposição a seres racionais não-humanos, como alienígenas inteligentes) e aponta as complicações geradas na identificação das “ajudas e obstáculos à moralidade” pela existência de “subgrupos dentro de uma espécie” e o consequente desafio de julgar “o que fazer em uma situação específica”. Mulheres (brancas) e pessoas de cor são, evidentemente, como nos recorda Louden, alguns dos subgrupos mais salientes, constituindo juntos, na verdade, a maioria da raça humana. Mas neste ponto o revisionismo de Louden chega ao fim e ele endossa a conclusão convencional (assim como Kleingeld) de que há “uma tensão não resolvida... entre a mensagem central de universalidade na ética [de Kant] e as afirmações frequentes de que muitos grupos diferentes de pessoas... estão em um estado de desenvolvimento pré-moral” (p. 15). Em contraste, como indicado acima, penso que deveríamos assumir a posição mais radicalmente revisionista de que Kant *não* está comprometido com a universalidade (no sentido de atribuir posição moral igual a todos os seres humanos), mas sim com uma ética bifurcada na qual a natureza inata inferior e imutável das mulheres brancas e das pessoas de cor as limita permanentemente ao status de subpessoa. A caracterização de Louden – “estado de desenvolvimento pré-moral” – implica que Kant envisionava uma progressão gradual em direção à eventual conquista da agência moral. Mas Kant diz *explicitamente* que este estado é permanente. Portanto, os fatos devem ser encarados, por mais perturbadores que possam ser para a ortodoxia acadêmica do Establishment. Na minha opinião, não há “tensão” aqui, e as declarações igualitárias kantianas, supostamente universalistas, realmente precisam ser interpretadas como restritas em seu escopo à minoria masculina branca (pelo menos neste período, se admitirmos a possível correção de Kleingeld de uma periodização racista/antirracista).

Como proponho, então, desenvolver um kantianismo radical negro?¹¹ Como enfatizei anteriormente, a minha estratégia não será simplesmente isolar o racismo e depois *assimilar* os negros e outras pessoas de cor à população branca, o que apenas ofuscaria a diferença real que a raça faz, mas transformar o *significado* de “raça”. Estaríamos ainda trabalhando com um “kantianismo” em que a raça é central, mas agora repensado a partir de uma filosofia crítica da perspectiva racial. Assim, “raça” já não significaria a localização numa hierarquia biológica de superiores e inferiores dentro da espécie humana, como pensava Kant, mas a localização dos iguais numa hierarquia social dos privilegiados e dos oprimidos num sistema de dominação racial. O papel “estruturante” da raça (Larrimore) continuaria, mas agora de uma forma corretiva e *antirracista*.

Da gama de posições metafísicas concorrentes na filosofia crítica da raça, é obviamente a visão construcionista social (a raça como [1] existente, mas [2] não biológica e [3] uma construção social) que se presta mais diretamente a este projeto (Haslanger, 2012). Mas acredito que todas as outras alternativas (não racistas) também poderiam ser adaptadas, embora através de formulações mais complicadas. Por exemplo, a posição eliminativista sobre raça (Appiah, 1992) é de que as raças não existem de forma alguma, seja como entidades biológicas ou sociais. No entanto, na medida em que os eliminativistas não negam que o *racismo* existe e é dirigido a grupos erroneamente considerados raças, poderíamos operar com uma locução complicada como “grupos na sociedade erroneamente considerados como raças, sejam superiores ou inferiores, e privilegiados ou desfavorecidos de acordo com o pertencimento a este grupo por

11 Note-se que esta questão é logicamente separada da questão de saber se o racismo de Kant moldou ou não de fato a sua visão da personalidade humana, uma vez que mesmo que não o tenha feito, ainda precisaríamos, como afirmo, descobrir como os princípios “puros” devem ser aplicados num mundo racializado, uma tarefa que normalmente não é abordada nos estudos kantianos tradicionais. Este parece ser um bom lugar para reconhecer e agradecer aos pareceristas da revista por seus comentários e críticas profundas, detalhados e úteis, alguns dos quais usei na revisão do penúltimo rascunho deste ensaio. Deixe-me discutir brevemente onde discordamos. Basicamente, o parecerista concorda que o projeto de tentar desenvolver um “kantianismo radical negro” vale a pena, ao mesmo tempo que afirma que muitas das minhas afirmações sobre o racismo de Kant e as suas implicações (como alegado acima) são injustificadas e injustas. Como sublinhado (e como ele concordaria), as duas questões são distintas, e o meu foco aqui é na primeira e não na segunda. No entanto, eu diria, além disso, que as suas críticas sobre este último aspecto já foram amplamente abordadas em Mills (2014), uma continuidade e elaboração do meu próprio argumento em resposta a outros estudiosos de Kant que criticaram o que eu disse em Mills (2005). O principal ponto de divergência é o seguinte. O parecerista rejeita a minha dicotomia pessoa/subpessoa como uma “terrível e excessiva simplificação” e “em última análise, indefensável” como “uma caracterização das ideias de Kant”. A razão para isso é que “não são apenas os ‘negros’ e outras raças ‘não-brancas’ que, vistas coletivamente, são tipicamente apresentadas como seriamente deficientes na realização da sua capacidade de agir de acordo com os princípios da moralidade – pois o problema é um problema ‘humano’, não simplesmente de ‘raça’”. Assim, Kant pensava nos não-brancos como “seres humanos menos desenvolvidos”, mas não como “subpessoas”. Mas a minha resposta seria que o racismo, especialmente na sua forma biológica “científica”, é uma teoria sobre limitações comparativas essenciais, um limite máximo nas capacidades cognitivas e caracterológicas das raças “inferiores” que está muito abaixo do limite máximo branco. De acordo com a minha análise, então, Kant não está dizendo que é *mais difícil* para os negros e os nativos americanos (“escravos naturais”) alcançar autonomia do que para os homens brancos; ele está dizendo que é *impossível*. Estes são seres naturalmente heterônomos. E como salientou Bernasconi (2001), as suas proibições anti-miscigenação significam que não podemos sequer esperar que uma infusão de sangue branco acabe por melhorar estes desafortunados. Então, quais são as implicações para a teoria “crítica” de Kant? O parecerista julga que a periodização de Pauline Kleingeld (2007; 2014) de um Kant supostamente racista/antirracista, cuja conversão só ocorre na década de 1790, é mais plausível do que a periodização de Sankar Muthu (2003), que a data da década de 1780. Mas então, como salienta Kleingeld, a implicação é que o compromisso de Kant com uma hierarquia racial se estendeu pela maior parte da sua vida profissional, abrangendo a publicação da *Fundamentação* e as três críticas. Devemos seriamente acreditar – especialmente para um filósofo tão famoso pelo rigor e sistematicidade do seu pensamento – que esta classificação odiosa da humanidade foi isolada, sem ramificações para as suas afirmações teóricas “críticas” ao longo deste período? Finalmente, o parecerista cita Christian Meiners e Houston Chamberlain como teóricos racistas cujos escritos foram muito mais influentes do que os de Kant, perguntando por que não deveríamos nos concentrar neles: “Por que dar tanta prioridade aos escritos ‘menores’ de Kant?” Mas se estamos tentando determinar as origens do racismo “científico” moderno, então a questão não é qual versão acabou por se tornar mais influente, mas qual versão foi desenvolvida primeiro, e o crédito por esta realização duvidosa parece pertencer a Kant – um julgamento feito por muitos outros comentadores (ver Mills, 2014). Além disso, Meiners e Chamberlain são figuras notórias, justamente anatematizadas, mas categorizadas como pensadores marginais na tradição ocidental. Kant, por outro lado, é celebrado e honrado como o mais importante eticista da modernidade. Portanto, se estivermos tentando, como eu, estabelecer que o racismo tem sido central e não marginal na teoria ocidental moderna, então obviamente Kant é o pensador cujo racismo precisa ser exposto e publicitado.

meio de estruturas e políticas justificadas por crenças racistas sobre eles”.

Assim, a “raça” neste kantianismo revisionista agora rastrearía algo diferente, e o “conteúdo empírico” (Louden, 2000) que deve orientar a nossa aplicação dos princípios kantianos abstratos deve ser derivado da investigação da realidade histórica e atual de um mundo injusto e racialmente estruturado. Se, simplificando as coisas e abstraindo as complicações “interseccionais” de gênero, classe e assim por diante, usarmos *R1s* para representar a raça supostamente superior (localizada na posição socialmente privilegiada) e *R2s* para representar a raça supostamente inferior (localizada na posição socialmente subordinada), então a questão é o que os princípios de Kant exigem de nós *como R1s e R2s*, e na aplicação às situações divergentes de *R1s e R2s*.

Além disso, uma abordagem crítica da filosofia da raça a estas questões será, inevitavelmente, voltada para explorar como as questões de psicologia moral, a necessária educação das virtudes e a cognição individual e social são igualmente afetadas pela raça. Os kantianos contemporâneos, céticos quanto ao libertarianismo metafísico de Kant (a capacidade da agência moral racional de se sobressair à causalidade empírica) naturalmente dispensarão sua estranha metafísica e localizarão *dentro* da própria causalidade empírica (fatores socioambientais, nossas próprias crenças, desejos e vontades) a distinção entre a mera inclinação e a vontade de obedecer à lei moral. O desafio é separar, dentro desta mistura bagunçada e enganosa de motivações, o genuinamente ético e universalizável do egoísta ou, de outra forma, particularista. A própria explicação de Kant dos perigos éticos era predominantemente individualista, moldada por seu pessimismo cristão sobre nosso imutável “mal radical” como humanos caídos, e pela “insociável sociabilidade” que tanto promovia o conflito quanto impulsionava a história humana. Para os nossos propósitos, será crucial compreender não apenas uma natureza “humana” genérica e uma psicologia moral genérica que a acompanha, mas psicologias morais de grupos particulares, psicologias morais “racializadas” de *R1* e *R2*, produzidas pela socialização em diferentes polos do sistema, que catalisam e combinam fraquezas humanas gerais e tendências inatas de formas distintas e específicas, moldadas socialmente. O esforço pela virtude exigirá, assim, também uma atenção moral aos vícios peculiares, tanto motivacionais quanto cognitivos, aos quais o grupo de uma pessoa tem mais probabilidade de ser propenso.

Assim – em uma teoria que é classicamente racionalista – os aspectos cognitivos supraindividuais desses processos também precisarão ser trazidos à tona de uma maneira muito mais saliente. Desenvolvimentos recentes na epistemologia social, estimulados pelo trabalho de Miranda Fricker (2007), destacaram as injustiças epistêmicas, tanto testemunhais quanto hermenêuticas, que se desenvolvem em sociedades caracterizadas pela opressão estrutural (Kidd *et al.*, 2017). Mas as implicações deste conjunto emergente de literatura para a cognição *moral* claramente também precisam ser investigadas. O famoso ensaio “O que é o Esclarecimento?” de Kant (1991b, pp. 54-60) pode então, neste contexto infamiliar, ser reconstruído como uma demanda para desenvolver a “maturidade” moral necessária para superar os obstáculos cognitivos racializados gerados pela sociedade e pela nossa “segunda natureza” socializada, e para aprender a rejeitar os “dogmas e fórmulas” racializados – os “instrumentos mecânicos para o uso racional (ou melhor, mau uso) dos dons naturais [de uma pessoa]” (pp. 54-55) – que são típicos de tais ordens sociais opressivas.

4 Kantianismo radical negro

Neste contexto, deixe-me agora esboçar, de uma maneira que espero ser frutiferamente sugestiva, como um kantianismo negro revisionista poderia ser desenvolvido tanto na área da ética e quanto na área da filosofia política. (Uma perspectiva negra distinta sobre cosmopolitismo/ética global também poderia ser desenvolvida, mas essa tarefa terá de ser adiada para outro dia

devido a questões de espaço).

4.1 O aspecto ético

Começamos, apropriadamente, com a pessoalidade. O liberalismo deontológico se distingue de maneira clássica do liberalismo consequencialista por tornar fundamental as pessoas e os seus direitos naturais, em vez do bem-estar social. Na famosa acusação de Rawls (1999, p. 24), inspirada em Kant: “O utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas”. Kant nos diz na *Fundamentação* (Kant, 1964, p. 96) que “Os seres racionais... são chamados de *pessoas* porque sua natureza já os marca como fins em si mesmos”, de modo que uma formulação do imperativo categórico é “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” [itálico removido]. As pessoas são elas mesmas as criadoras da lei universal que as vincula moralmente, de modo que, como autolegisadoras, “*Autonomia* é, portanto, a base da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (p. 103).

Mas Kant também nos diz (embora não na *Fundamentação*) que os negros “podem ser educados, mas apenas como servos (escravos)”, que “O Negro pode ser disciplinado e cultivado, mas nunca é genuinamente civilizado. Ele cai na selvageria por sua própria vontade” e que (junto com os nativos americanos) “os negros não podem governar a si mesmos. Logo, servem apenas para ser escravos” (para detalhes, ver Mills, 2005). Eu argumento, como já defendi em outros lugares (Mills, 2005; 2014), que tais afirmações não podem ser plausivelmente consideradas como meras “inconsistências”, mas apontam para uma diferenciação radical kantiana nas fileiras da humanidade entre aqueles que, sendo capazes de autonomia, alcançam o limiar da pessoa, e aqueles (“escravos naturais”) que, incapazes de autonomia e autolegislação, não o fazem. Como afirmei no início, minha alegação é que Kant trabalha com uma antropologia filosófica de pessoas e subpessoas, determinada pelos respectivos graus de racionalidade e propensão para defeitos de carácter, razão pela qual, em sua aplicação a esta sub-seção particular da humanidade, o imperativo categórico permite (aparentemente) um tratamento desigual, como a escravidão. Dentro da filosofia crítica da raça, assim como na metafísica da raça, análises concorrentes têm sido apresentadas sobre o racismo. Mas uma candidata que obviamente se enquadraria perfeitamente aqui é a sugestão de Joshua Glasgow (2009) de que conceitualizemos o racismo como *desrespeito baseado na raça*. Os negros, então – não sendo capazes de se autogovernar – são apropriadamente merecedores de desrespeito em vez de respeito, e são criaturas sem dignidade essencial.

Então, como um discurso criticamente reescrito sobre “raça” reconceitualiza esta situação – isto é, um mundo moderno moldado pela escravidão *racial* atlântica (diferente da escravidão não-racial da antiguidade e da época medieval) e outras variedades de dominação racial na forma de colonialismo, imperialismo, assentamentos brancos expropriativos, Jim Crow e apartheid? Minha sugestão é que o grande insight teórico e contribuição da tradição política afro-moderna é o reconhecimento de que tal mundo é metafisicamente e dramaticamente divergente das suas representações políticas euro-modernas, sejam elas convencionais ou radicais.

Na medida em que as variedades dominantes do liberalismo colonial/imperial eram originalmente racistas (Mehta, 1999; Pitts, 2005; Hobson, 2012), pressupondo uma hierarquia de europeus superiores e não-europeus inferiores (biologicamente e/ou culturalmente), elas se enganaram, de uma forma óbvia, sobre a ontologia social. Mas na medida em que o liberalismo pós-colonial do pós-guerra (pelo menos nominalmente) higienizou retroativamente o seu passado racial e transformou esta metafísica essencialista hierárquica numa ontologia de indivíduos atômicos moralmente iguais e simetricamente posicionados, ele ainda continua, eu diria, a interpretar errado a ontologia social. A afirmação afro-moderna é que nenhuma das duas é correta, porque (ao contrário da primeira) os negros e outras pessoas de cor *são* iguais e porque (ao contrário da segunda) as desigualdades socialmente construídas e o seu legado histórico não

podem ser metafisicamente ignorados, considerando o o quanto elas moldaram *fundamental e assimetricamente* a ordem mundial moderna e os indivíduos racializados dentro dessa ordem.

Em outras palavras, a tradição afro-moderna insiste que a modernidade está estabelecida e estruturada por uma ontologia social da raça. Não se trata, é claro – assumindo o objetivismo meta-ético –, de que estas convenções e estruturas sociais racistas realmente *façam* com que os negros e outras pessoas de cor sejam menos do que pessoas plenas. Mas a negação a eles do reconhecimento social como pessoas plenas, os privando de direitos, liberdades e proteções iguais e privilegiando injustamente os brancos às suas custas, afeta fundamentalmente tanto estes grupos raciais quanto a dinâmica moral e política das sociedades assim criadas. Objetivamente, a sua personalidade não é afetada, assim como os direitos, liberdades e proteções que *deveriam* ter, como pessoas. Mas intersubjetivamente, enquanto o reconhecimento social dos brancos é dominante e determinante, a sua personalidade socialmente efetiva – os direitos, liberdades e proteções que eles *realmente* têm – é negada¹². Assim, temos uma ontologia – as raças como existentes centrais que moldam profundamente o ser de alguém como indivíduo –, mas uma ontologia criada socialmente e não biologicamente – o produto da “sociogênese”, na famosa expressão de Frantz Fanon (1991 [1967]).

Como apontou George Fredrickson (2015 [2002], pp. 11–12), as ontologias sociais pré-modernas são caracterizadas por hierarquias sociais de múltiplos tipos. Então, mesmo que a raça existisse naquela época (o que Fredrickson nega, como expoente da periodização curta), ela não teria sido fortemente diferenciada das outras. É o advento da modernidade que supostamente deveria achatar esses sistemas de hierarquia atribuída em uma simples personalidade (como no retrato convencional de Kant), que destaca a inferioridade racial de forma tão nítida, uma vez que os *R2s* estão sendo estigmatizados como menos que humanos, enquanto os *R1s* se tornam (fazendo ressalvas para a diferenciação de gênero) coextensivos com o humano. O diagnóstico afro-moderno de uma metafísica da personalidade que é, na verdade, racializada é, portanto, diferente das discussões padrão euro-modernas sobre a personalidade e as suas implicações para a teoria ético-política. O diagnóstico afro-moderno faz uma reivindicação diferente da crítica anti-utilitarista *dentro* do liberalismo, que afirma que permite o desrespeito às pessoas. O suposto problema com o utilitarismo não é que ele considere um conjunto de pessoas como subpessoas, mas que a intercambialidade de pessoas (iguais) abre a porta para violações de direitos de algumas pessoas (iguais) se o bem-estar social para pessoas (iguais) como um todo puder ser maximizado. A análise afro-moderna está dizendo que, independentemente desta questão, algumas pessoas não são nem reconhecidas como pessoas iguais. Portanto, ela também é diferente da crítica marxista *de fora* do liberalismo. O suposto problema aqui, como originalmente afirmado em “Sobre a Questão Judaica” (Marx, 2000) e mais tarde em *O Capital* (Marx, 1990 [1976], pp. 279–280), é que, ao assumir indivíduos de status moral e jurídico iguais, igualmente reconhecido em sua personalidade, a ontologia social do liberalismo está ignorando os efeitos das diferenças materiais na riqueza e na posse de propriedades no Estado liberal que, na realidade, fazem com que a classe trabalhadora (branca) seja efetivamente desigual. Mas a reivindicação afro-moderna é que, para os negros e outras pessoas de cor, nem mesmo a igualdade ético-jurídica é alcançada, por mais limitada que seja, de modo que o seu posicionamento no Estado liberal é diferente desde o início.

Consideremos algumas declarações clássicas desta constatação feitas por figuras da diáspora negra. Em sua segunda autobiografia, *My Bondage and My Freedom*, Frederick Douglass (1996, p. 213) descreve como, após escapar da escravidão para o Norte e começar a fazer seus discursos abolicionistas, “eu era geralmente apresentado como um ‘objeto’ – uma ‘coisa’ – um pedaço de ‘propriedade’ do sul –, o moderador garantindo ao público que isso poderia falar”. Mas

12 Este esclarecimento é necessário para demarcar a minha linha de análise daquela de Derrick Darby (2009), que argumenta que devido a esta falta de reconhecimento social, grupos racialmente subordinados como os negros americanos *não tinham* direitos morais, uma vez que a existência de direitos morais não menos do que os direitos legais – contrariamente à tradição dos direitos naturais – depende do reconhecimento social. Vejo isso como uma posição meta-eticamente relativista (embora Darby discorde).

isso não o surpreenderia, porque a experiência da escravidão lhe ensinou que “Um homem, sem força, está sem a dignidade essencial da humanidade. A natureza humana é constituída de tal forma que não pode *honrar* um homem desamparado, embora possa *ter pena* dele” (p. 199). *Darkwater* de W. E. B. Du Bois (2007 [1920], p. 35) conclui que “Por causa de um crime [escravidão no Atlântico] (talvez o maior crime da história da humanidade) o mundo moderno foi sistematicamente ensinado a desprezar os povos de cor... tudo isso tem treinado inconscientemente milhões de homens honestos e modernos a acreditar que os negros são sub-humanos”. O ativista anticolonial jamaicano Marcus Garvey (1992 [1923–1925]) julga sobre os negros que “Uma raça sem autoridade e poder é uma raça sem respeito”. Aimé Césaire (2016 [1972], p. 202), submetido à colonização francesa, elabora a equação “colonização é igual a ‘coisificação’”, uma determinação ecoada e elaborada por seu compatriota martinicano Frantz Fanon (1991 [1967], p. 8) na descrição da “zona de não-ser”, na qual “o negro não é um homem”. O escritor negro americano Ralph Ellison (1995 [1952]) usa *Invisible Man* como título de seu celebrado primeiro romance, significando não, como em seu antecessor, o clássico de ficção científica de H. G. Wells (2017), do início de 1897, *The Invisible Man*, uma invenção físico-química para tornar o corpo imperceptível aos outros humanos, para que o inventor não possa ser visto, mas sim a falta de igualdade do reconhecimento social dado aos negros pelos seus semelhantes humanos brancos, que simplesmente se recusam a vê-los. Malcolm X (Breitman, 1965, p. 51) conta como “eu cresci com pessoas brancas... até hoje nunca encontrei pessoas brancas – se você conviver com elas por tempo suficiente – que não se refiram a você como um ‘garoto’ ou uma ‘garota’, não importa sua idade... Toda a nossa gente têm os mesmos sonhos, o mesmo objetivo. Esse objetivo é liberdade, justiça, igualdade. Todos nós queremos reconhecimento e respeito como seres humanos. Não queremos ser integracionistas. Nem queremos ser separatistas. Queremos ser seres humanos”. Do outro lado do Atlântico, o militante sul-africano Steve Biko (2002 [1978], pp. 50-51) declara que:

Em termos da abordagem da Consciência Negra, reconhecemos a existência de uma força preponderante na África do Sul [do apartheid]. Esta é o Racismo Branco. É a única força contra a qual todos nós estamos posicionados... O que a Consciência Negra procura fazer é produzir... pessoas negras reais que não se considerem apêndices da sociedade branca... Não precisamos nos desculpar por isso, porque... os sistemas brancos produziram em todo o mundo um número de pessoas que não têm consciência de que elas também são pessoas.

Portanto, o tema comum é a demanda por reconhecimento igualitário, igual dignidade, igual respeito, igual *pessoalidade*, em um mundo de supremacia branca onde o desrespeito, em vez do respeito, é a norma, o modo padrão, para os negros. Um kantianismo sensível à raça, não apenas expurgado do próprio racismo de Kant, mas sintonizado (de uma forma que o kantianismo nominalmente daltônico não está) com essas particularidades racialmente demarcadas para as diferentes subgrupos da população humana – um kantianismo radical negro – compreenderá, assim, a necessidade de “universalizar” o imperativo categórico de uma forma muito diferente para registrar as diferenças cruciais entre aquelas socialmente reconhecidas como pessoas e aquelas socialmente reconhecidas como subpessoas.

Sugiro que dividamos as diferentes relações morais envolvidas em duas categorias, com base no fato de alguém pertencer à raça privilegiada, os *R1s*, ou à raça subordinada, os *R2s*. Isso nos dá a seguinte divisão em seis relações: (1) o dever de alguém como *R1* de respeitar a si mesmo, (2) o dever de alguém como *R1* de respeitar seus semelhantes *R1*, (3) o dever de alguém como *R1* de respeitar os *R2s*, (4) o dever de alguém como *R2* de respeitar a si mesmo, (5) o dever de alguém como *R2* de respeitar seus semelhantes *R2s* e (6) o dever de alguém como *R2* de respeitar os *R1s*. Historicamente, cada uma dessas relações foi afetada pela raça (como pelo racismo), deixando um legado ideológico e psicológico, hábitos de desrespeito, que moldaram as “inclinações” com maior probabilidade de serem determinantes e que precisam ser resistidas com maior imperatividade. Em vez de (o que poderia ser graficamente pensado como) relações “horizontais” de respeito recíproco e simétrico indiferente à raça entre pessoas iguais desracializadas, as *R1s* terão historicamente respeitado a si mesmas e umas às outras *como*

R1s, enquanto “verticalmente” desprezam, desrespeitam as R2s como inferiores. Por sua vez, as R2s terão sido obrigadas a mostrar deferência racial para com as R1s, admirando elas *como* R2s, e – tendo muito provavelmente internalizado o seu estatuto ontológico inferior – serão propensas a considerar tanto a si próprias como às suas companheiras com desprezo racial.

Assim, um projeto moral de reivindicação, agora autoconsciente da raça como um posicionamento social em vez de biológico, precisará tanto identificar e expurgar estes reflexos corruptos herdados, quanto repensar o que uma genuína universalização sensível à raça exige agora de nós. Em uma “ética kantiana impura” deste tipo, a universalização com o objetivo de respeitar a pessoalidade objetiva exigirá atenção a estas histórias diferenciadas, a este posicionamento diferenciado e à necessidade de abordá-los e corrigi-los. Tratar todos de uma forma “daltônica” seria neste contexto o equivalente a *ignorar* a história e, assim, particularizar o respeito, em vez de universalizá-lo, tomando como ponto de referência aquelas pessoas (as R1s) cuja pessoalidade não foi historicamente questionada. Abstrair-se da história e da realidade (possivelmente contínua) de desrespeito social pelos R2s e de deferência social para os R1s, por mais tentador que seja, na verdade mina a universalidade, porque não inclui genuinamente os R2s nos termos necessários para corrigir sua situação. Em vez disso, ao *assimilar* os R2s aos R1s, a particularidade *de* R1 se torna o universal, o que é uma universalidade falsa, considerando quão radicalmente diferente tem sido o seu posicionamento normativo na ordem e na ontologia sociais.

Este quadro conceitual revisionista, eu diria, nos permite compreender e apreciar melhor a dinâmica tanto da longa tradição negra de elevação moral através do que foi chamado de “vindicacionismo racial” quanto do ativismo mais recente (embora com precedentes mais antigos) dos antirracistas brancos que incentivam uma reconsideração crítica da “branquitude”. Ambos podem ser legitimamente enquadrados como exercícios “kantianos”, uma vez que reconhecemos o quão divergentes da comunidade ideal kantiana foram as sociedades racializadas reais. Não estou sugerindo, evidentemente, que qualquer pessoa em qualquer campo precise ler Kant para estar motivada a assumir esta tarefa moral-política. A ideia é, ao contrário, destacar, especialmente para um público filosófico predominantemente branco, o quão reconhecíveis esses projetos *devem* ser, quão esclarecedora *pode* ser sua tradução e análise para e a partir da perspectiva do discurso kantiano, uma vez reconhecida a diferença radical que uma pessoalidade racialmente dividida faria para os pressupostos desse universo discursivo. Poderíamos pensar nisso como a elaboração sistemática da teoria da pessoalidade sob condições não ideais. Enquanto a teoria ideal convencional do kantianismo costuma pressupor uma ontologia social *já alcançada* de iguais socialmente reconhecidos, aqui se busca uma transformação social-ontológica *para concretizar essa igualdade*. Tal transformação exigirá o repúdio da inferioridade internalizada pelos negros e da superioridade internalizada pelos brancos, com suas assimetrias e não reciprocidades associadas. Então, longe de serem eles próprios racistas (como ambos são frequentemente representados como sendo, mas particularmente o projeto negro, através da lente apreensiva da maioria branca), esses projetos deveriam, idealmente, culminar em uma convergência, uma equalização dos respectivos estatutos metafísicos socialmente reconhecidos. Mas, repetindo: precisamente porque esses posicionamentos respectivos estiveram atrelados à raça, um “daltônico” que ignora a raça não pode realizar este fim. Pelo contrário, a história e o seu legado precisam ser admitidos e confrontados para que o ideal kantiano de uma comunidade de pessoas que se respeitam reciprocamente seja realizado.

Além disso, como mencionado brevemente na seção anterior, os obstáculos a tal universalização serão muito mais extensos e exigirão muito mais teorização do que no kantianismo convencional, incluindo obstáculos cognitivos e motivacionais que se manifestam não apenas de forma individualista, mas também vinculadas a grupos e estruturas sociais. Uma das virtudes da tradição de esquerda, que remonta a Marx, é a percepção de que, na sociedade de classes, a “ideologia” ligada à classe dominante é uma barreira central à apreensão objetiva do mundo social. Correspondentemente, a *Ideologiekritik* (crítica da ideologia) é uma parte crucial da luta

pela nova ordem socialista. No entanto, a fraqueza geral do marxismo em questões normativas significa que a dimensão especificamente moral desta crítica foi historicamente subdesenvolvida, de modo que aqueles que simpatizavam com o projeto de moralizar o materialismo histórico tiveram de procurar recursos teóricos em outro lugar, como discutido na seção 2.

O que estou sugerindo agora é que um kantismo radical negro precisa de uma teorização comparável da ideologia racial branca, tanto para o alcance da virtude individual como cívica. O liberalismo em geral, especialmente considerando o individualismo (descritivo) de suas versões dominantes, e em particular a sua orientação teórica ideal em Rawls, historicamente não prestou muita atenção a tais questões. Mas o liberalismo contratualista, em particular, está nominalmente comprometido com o ideal do que Rawls (1999, p. 15, 48-49, 152-156) chama de “publicidade” (o que agora chamaríamos de “transparência”) dos princípios políticos, instituições e da estrutura básica da sociedade, considerada (na teoria ideal) como o resultado de um acordo geral, e consistente com a psicologia moral das pessoas e o desejo de assegurar o seu respeito próprio. Entretanto, dado o desvio da idealidade das sociedades racializadas da vida real que se intitulam liberais, estes princípios, instituições e estrutura básica reais refletirão um acordo *branco*, em vez de inclusivo sobre a raça, com efeitos prejudiciais para as psicologias morais tanto dos brancos quanto dos negros. Assim, a realização do “Esclarecimento” e a superação da “imaturidade” – aqui tanto a nível individual quanto a nível de grupo – exigirá o reconhecimento das opacidades distintivas, das violações sistêmicas peculiares da transparência, necessárias para manter a ordem social racializada, e seu efeito sobre o respeito próprio das pessoas em diferentes polos raciais.

Na medida em que as subpessoas R2 internalizaram a ideologia dos R1s dominantes, elas as considerarão como seres superiores, aos quais se deve não apenas respeito, mas deferência, ao mesmo tempo que rebaixam a si mesmas. O dever kantiano de respeitar a si mesmo terá potencialmente implicações corretivas muito poderosas aqui (cf. Hay, 2013), uma vez que exigirá que se repudie o *status* de subpessoalidade. E este repúdio também estará ligado a deveres epistêmicos, a obrigação de desenvolver um esclarecimento que perceba para além da ideologia da supremacia branca, e não inflija “injustiça epistêmica” a si mesmo ao se recusar a dar uma audição justa às próprias percepções contra-hegemônicas e conceitualizações alternativas. Pensar em si mesmo como uma subpessoa não é algo accidental, mas se baseia em uma certa visão histórica e social do mundo, inculcada. Alcançar a virtude moral estará por necessidade intimamente ligado à conquista da virtude epistêmica. Como um R2, será necessário procurar a verdadeira história que colocou os R1s numa posição de dominação sobre os R2s, e reconhecer e repudiar a ideologia que a justificou – daí a ênfase de longa data na tradição radical negra de se educar sobre a história negra, contra o mito do “negro” sem história, e compreender as forças sociais reais que levaram à ordem social presente.

Afirmações de “orgulho negro”, então, não precisam ser racistas (embora, admitidamente, possam degenerar em racismo). Traduzidas como sugeri, podem ser lidas simpaticamente como uma afirmação da igualdade de pessoa e do direito ao respeito igual para uma população tradicionalmente subjugada e privada de ambos. Um ensaio de 1933 de Du Bois (2016 [1933]) torna a conexão explícita em seu título: “Sobre ter vergonha de si mesmo: um ensaio sobre o orgulho racial”. “Orgulho”, neste contexto, não é a glorificação racial de si ou do grupo, a afirmação de superioridade, mas o corretivo para a “vergonha”, mirando a equalização. Dos clássicos cartazes de direitos civis que declaravam simplesmente (mas de forma revolucionária) “Eu sou um homem” ao recente movimento “Black Lives Matter!” (Lebron, 2017), encontramos uma continuidade temática de protesto contra a realidade de contínua subordinação racial. É o repúdio à inferioridade psicologicamente internalizada (“Você não é um homem/pessoa”) e a exigência do fim da inferioridade prescrita socialmente (“Vidas negras não importam”), a aspiração à equalização em vez de superioridade. E “raça”, enquanto negritude, precisa fazer parte desta declaração moral, em vez de ser descartada como irrelevante devido à sua significação histórica *enquanto* subpessoalidade. Na avaliação tipicamente direta de Malcolm X (Breitman,

1965, p. 169):

Você sabe que éramos um povo que odiava nossas características africanas... Nós odiávamos a cor da nossa pele, odiávamos o sangue africano que corria em nossas veias. E ao odiarmos as nossas feições, a nossa pele e o nosso sangue, ora, acabamos odiando a nós mesmos... A nossa cor se tornou para nós uma corrente – sentíamos que ela estava nos prendendo... Ela nos fazia sentir inferiores; nos fazia sentir inadequados; nos fazia sentir impotentes. E quando nos tornamos vítimas desse sentimento de inadequação ou inferioridade ou impotência, recorremos ao [homem branco] para nos mostrar o caminho.

Superar o ódio de si mesmo e a falta de respeito próprio exigirá, portanto, não apenas o repúdio nominal à deferência racial para com os racialmente superiores *R1s*, mas a afirmação genuína de uma personalidade não definida pelos termos de *R1*, não tacitamente vinculada à “branquitude” e sua desvalorização de si mesmo e de seus semelhantes *R2s*.

Além disso, as complexidades criadas pela crescente diferenciação de classes intra-*R2* e pela mutabilidade do racismo (incluindo formas “culturalistas”, bem como formas “biológicas” mais antigas) significam que o desrespeito pode assumir disfarces cada vez mais sutis, nem sempre fáceis de serem reconhecidos como tal. Historicamente, no período pós-bélico, a solução dentro da comunidade afro-americana para lidar com a massa de ex-escravos recém-libertados tomou muitas vezes a forma de programas de elite de “elevação” racial e “respeitabilidade” racial (Gaines, 1996). Baseada no distanciamento social em relação àqueles que eram considerados inferiores dentro da população (geralmente os mais escuros e mais desfavorecidos em termos de classe), esta agenda moral-política, na prática, recapitula a adesão às normas racializadas de personalidade plena. Hoje, um século e meio depois, a aparente intratabilidade do “gueto escuro” [*dark ghetto*] também levou algumas elites liberais bem-intencionadas, tanto brancas como negras, a defender programas de “reforma moral” para remediar o que são vistas como práticas culturais autodestrutivas. Mas na avaliação de Tommie Shelby (2016, p. 100, p. 107), “a reforma moral ataca as bases sociais de autoestima dos pobres do gueto e falha em honrar a necessidade deles de preservar o seu respeito próprio... Atitudes paternalistas como estas são fundamentalmente incompatíveis com os valores liberais de respeito pelas pessoas”. Um kantianismo radical negro, portanto, precisará ser sensibilizado para as nuances dos padrões, em evolução, de desrespeito nas políticas públicas que podem parecer, à primeira vista, bastante defensáveis, até mesmo louváveis.

Finalmente, uma visão desromantizada da psicodinâmica da opressão social em geral, incluindo a opressão racial, deve nos alertar para a probabilidade de que, ao menos alguns daqueles que foram sistemicamente subordinados, procurem inverter os papéis, ao invés de procurar estabelecer uma ordem social equitativa. Nem toda “resistência” é moralmente lícita e, no caso da raça, esta proibição exclui qualquer licença geral, uma *carte noire* [carta negra] por assim dizer, para ignorar todas as regras morais na busca pela emancipação negra. “Por qualquer meio necessário” – por mais implacavelmente militante e inspirador que possa soar quando gritada numa reunião de massa ou manifestação – não é realmente uma posição ético-política defensável, e a recusa em se deixar ser “desprezado”, seja pelos *R1s* ou pelos semelhantes *R2s*, não legitima, por sua vez, a negação da personalidade daqueles que estão “desrespeitando” alguém e o respeito que eles, também, merecem. Um kantianismo radical negro não pode ser tão diferente a ponto de negar a validade de proibições morais básicas. Como insiste Shelby, contra um amoralismo irresponsável dos privilegiados que adotam uma postura de solidariedade “revolucionária” com os subordinados, precisamos de uma “ética política” para os oprimidos, que terá de realizar a tarefa difícil mas necessária de separar as ações, comportamentos e posturas morais convencionalmente condenáveis, mas permissíveis nas circunstâncias peculiares de subordinação racial e desrespeito estrutural, das ações, comportamentos e posturas morais inadmissíveis mesmo nestas circunstâncias, exigindo nossa condenação e censura.

Agora abordarei os privilegiados *R1s* e os obstáculos e tentações específicos que eles

enfrentarão¹³. No período clássico de dominação racial explícita R1/R2 (“supremacia branca”), o respeito por si mesmo e pelos R1s estava integralmente ligado à condição de ser R1. Um membro deste grupo respeita a si mesmo e respeita os outros brancos, não como humano(s) enquanto humano(s), mas como humano(s) enquanto *branco(s)*, como membros da raça superior. Como diz Linda Martín Alcoff (2015, p. 24): “A identidade branca... tem sido inculcada com uma ilusão vanguardista por mais de um século, configurando os brancos europeus como os líderes científicos, tecnológicos, morais, artísticos e políticos da raça humana”. De fato, esta configuração moldou tão profundamente a identidade branca que, como sugerido anteriormente, por vezes elas se tornaram simplesmente fundidas, coextensivas. A raça branca se torna o humano paradigmático, com todas as outras raças sendo desvios desta norma.

O sociólogo Joe Feagin (2013) descreve o que chama de “estrutura racial branca”, uma orientação cognitiva em relação à realidade tão profundamente marcada pelos interesses brancos e pela experiência europeia/euro-americana, e (devido à dominação branca global) tão estruturalmente enraizada e socialmente hegemônica, que perde sua identificação *como* branca e simplesmente se torna *a* forma de perceber o mundo. Este quadro será, eu sugiro, o exemplo paradigmático dos “dogmas e fórmulas, instrumentos mecânicos para uso racional” citados por Kant que – neste kantianismo negro revisionista – obstruem a cognição objetiva, factual e moral da ordem social. Em suas falsas representações factuais e evasões, em seus desvios conceituais, ele incorpora um conjunto poderosamente sedimentado de injustiças testemunhais e hermenêuticas para com os negros e a percepção negra da realidade social, que de alguma forma terá de ser superado para alcançar a percepção verídica da lei moral universal e a disposição motivacional para agir tomando-a como base.

Um número crescente de livros de ativistas brancos antirracistas, embora seja obviamente um desenvolvimento positivo, testemunha, pelos seus títulos, a magnitude do desafio a ser enfrentado: *White Like Me: Reflections on Race from a Privileged Son* (Wise, 2011); *Waking up White and Finding Myself in the Story of Race* (Irving, 2014); e *Deep Denial: The Persistence of White Supremacy in United States History and Life* (Billings, 2016). O tema comum é a dificuldade de “acordar” os brancos para a sua branquitude. Debby Irving (Irving, 2014) escreve:

Eu não achava que eu tinha uma raça... Do jeito que eu entendia, a raça era para outras pessoas, pessoas de pele parda e preta. Não me interpretem mal – se você me desse um formulário de censo, eu saberia marcar “branco” ou “caucasiano”. É mais no sentido de que eu pensava que todas aquelas outras categorias, como asiáticos, afro-americanos, nativo-americanos e latinos, eram as verdadeiras raças. Eu achava que o branco era a raça sem raça – apenas simples, normal, à qual todas as outras eram comparadas (xi).

Da mesma forma, o trabalho na área chamada de “estudos críticos dos brancos” [*critical white studies*] (Dyer, 1997) apontou como a branquitude funciona como o “modo padrão”, o ponto de referência racial sem raça. Pense nos giz de cera e curativos “da cor da pele”, ou na ficção (contos, romances) em que a entrada de uma pessoa de cor é formalmente anunciada como tal – “Um negro se aproximou de nossa mesa” – a brancura presumida dos outros personagens, dispensando anúncio, assumida como algo evidente (Taylor, 2013, pp. 150–152). Se as zonas de perigo assinaladas em um kantianismo individualista se concentram no nosso egoísmo individual e em nossa tendência a nos colocarmos em primeiro lugar em tomada de decisões onde os interesses dos outros estão envolvidos, aqui, neste kantianismo sensível à raça, precisamos identificar um conjunto diferente e adicional de perigos: uma pseudo-universalização que pode parecer estar cumprindo conscientemente as prescrições kantianas, mas que na verdade está universalizando apenas para a população branca. A “inclinação” para o particularismo branco se apresenta aqui sob a forma de universalismo, na medida em que a branquitude tem funcionado como o universal tácito ou explícito. Um universalismo genuíno e inclusivo em termos de raça exigirá, portanto, que recondicionemos os nossos reflexos morais,

¹³ Para um tratamento mais detalhado, veja meu “White Right: The Idea of a *Herrenvolk* Ethics” (Mills, 1998, cap. 7).

produtos de uma “imaturidade” não apenas individual, mas também social, e que tentemos conscientemente levar em consideração a perspectiva da população de subpessoas, aquelas pessoas que até então poderiam ser legitimamente desrespeitadas não apenas como seres morais inferiores, mas como seres cognitivos inferiores. Em uma sociedade caracterizada pela dominação racial e por padrões hegemônicos de pensamento racializados, a cognição moral verídica por parte dos R1s envolverá, então, um grau muito maior de trabalho, auto-interrogação e abertura aos desafios, tanto doxásticos quanto hermenêuticos, dos R2s, aqueles que, precisamente por sua subordinação, têm mais chances de ter se aproximado de uma universalização autenticamente inclusiva.

Além disso, a “segunda natureza” brevemente mencionada por Kant e central para a teoria radical – nossa socialização pela sociedade de classe (patriarcal/supremacista branca) *que nos torna* humanos com traços psicológicos diferenciados particulares – assume uma importância muito maior à luz dos trabalhos recentes sobre “viés implícito” (Brownstein e Saul, 2016a; 2016b). Independente de nossos esforços de raciocínios autoconscientes para discernir as genuínas exigências da lei moral, descobrimos que somos muito mais fortemente afetados por processos e predileções inconscientes do que imaginávamos anteriormente. Alcoff (2015, pp. 85-86) sugere que a “branquitude”, como uma identidade real, embora não biológica, se torna “constituída” no eu [*self*] como um “conjunto central de práticas perceptuais e rotinas epistêmicas [afetando] os hábitos cotidianos de interação social, interpretação e julgamento”, com frequência “relativamente inconscientes”. Da mesma forma, Shannon Sullivan (2006, pp. 23-25), baseando-se no trabalho de John Dewey sobre “hábito”, defende a existência de “predisposições raciais [brancas que] muitas vezes subvertem ativamente os esforços para compreendê-las ou mudá-las, tornando-se inacessíveis à investigação consciente [de modo que] a raça frequentemente funcione também inconscientemente”. O “fenomênico” de Kant com força total! – mas aqui não a nossa natureza “animal”, mas nossa natureza “social”. Nas palavras de Tim Wise (2011): “Minha identidade racial [branca] me moldou desde o útero. Eu não estava no controle da minha própria narrativa. Não era apenas a raça que era uma construção social. *Eu também era*” (viii).

Repensar o respeito próprio e pelo outro exigirá, portanto, uma desconstrução e reconstrução de um eu branco relacionado a outros eus brancos através de redes pré-formadas de des/consideração racializada. Mas o problema é que a transição da dominação branca *de jure* para a dominação branca *de facto* resultou em uma nova e irônica virada na história da particularidade branca se representando como universalidade. Numa era em que o “daltonismo” e a “pós-racialidade” se tornaram as novas normas, os brancos se retratam basicamente como não sendo socialmente diferentes das pessoas de cor, negando a longa história da vantagem diferencial sistêmica dos brancos, e afirmando que agora o campo racial estaria nivelado. Recusando-se a reconhecer a “raça” e a sua própria branquitude duradoura, declaram agora que a mesma questão levantada pelos não-brancos é, em si, a nova variedade de racismo. Como Wise conclui: “Somente ao percebermos o quão profundamente racializadas são as nossas vidas brancas é que podemos começar a ver o problema [do racismo] como nosso, e começar a agir para ajudar a resolvê-lo. Ao permanecermos alheios à nossa racialização, permanecemos alheios à injustiça que dela decorre e paralisados quando se trata de responder a ela de forma construtiva” (viii-ix). Daí o título do livro de David Billings (2016) sobre as respostas típicas dos brancos ao imperativo de reconhecer e dismantelar a supremacia branca: *Deep Denial (Negação Profunda)*. Sob a perspectiva do kantianismo revisionista, então, precisamos reconhecer como a tendência humana *geral* (“inclinação”) de se privilegiar e evitar fatos desconfortáveis em nossa tomada de decisão moral é massivamente reforçada aqui através da construção, por forças sociais (“fenomênicas”), de si mesmo *como* branco, motivada de maneiras não admitidas pelo pertencimento ao grupo, pelos interesses coletivos do grupo e pela experiência de grupo não representativa (“particularista”) em um mundo branco segregado e indiferente.

4.2 O aspecto político

Voltemos-nos agora para o político, o mundo do *Recht* (direito), em vez da virtude individual. Como mencionado no início, Kant é agora visto na tradição ocidental como um teórico político normativo que pertence ao primeiro escalão, sendo um ponto de referência central tanto para a filosofia política analítica anglo-americana quanto para a teoria crítica continental. Mas, como Arthur Ripstein (2009, p. xi) apontou, sua influência é mais “indireta” do que direta, porque sua teoria política não, de forma alguma, tão diretamente derivável de seus compromissos éticos como se poderia antecipar, ou desejar. Howard Williams (1994, p. 141) oferece uma avaliação aparentemente óbvia: a teoria política normativa kantiana deveria ser pensada como “a realização do imperativo categórico na sociedade em geral”. De forma similar, Rawls (1999, p. 155), ao justificar sua teoria de justiça para sociedades ideais, a caracteriza como uma “interpretação livre” da visão de Kant “à luz da doutrina do contrato”: “[Uma] característica desejável de uma concepção da justiça é que ela deve expressar publicamente o respeito dos homens uns pelos outros... [Os] princípios de justiça manifestam na estrutura básica da sociedade o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como fins em si mesmos”. Daí os dois famosos princípios de uma visão social-democrata de uma “sociedade bem ordenada” ideal. Entretanto, esta interpretação é de fato “livre”, uma vez que, como nos lembra Ripstein (2009, p. 2-3), “Kant... nega que a filosofia política seja uma aplicação do Imperativo Categórico a uma situação específica... O mais surpreendente de tudo, do ponto de vista dos leitores contemporâneos, é que ele nega que a justiça se preocupe com a distribuição justa de benefícios e encargos. Nenhum dos princípios que ele articula é formulado nesses termos”. De maneira semelhante, Allen Rosen (1993, p. 5) diz que: “Kant acredita que a justiça não tem a ver com necessidades ou desejos humanos. A justiça, tal como ele a entende, não exige que o Estado supra as necessidades materiais dos seus sujeitos”.

Dessa forma, Ripstein (2009, p. 3) segue distinguindo entre a “filosofia política amplamente kantiana” de Rawls, que “emprega conceitos kantianos para abordar uma questão sobre cooperação social” e a filosofia política de Kant. Dado o que se revela ser a inutilidade de muitos dos compromissos teóricos de Kant no campo político, eu, portanto, seguirei o exemplo de Rawls. Assim, o kantianismo radical negro político que estou tentando desenvolver aqui deve ser pensado como um kantianismo radical negro *rawlsiano*, ou talvez apenas um rawlsianismo radical negro. Assim como Rawls tomou liberdades com Kant, estou tomando liberdades tanto com Kant quanto com Rawls para fazer a seguinte pergunta: o que exigiria um compromisso para realizar o *Rechtsstaat* (estado de direito) cooperativo ideal em um mundo não-ideal, onde a política real tem sido um *Rassenstaat* (estado racial) explorador e injusto? Se a “coerção social” e não a “cooperação social” tem sido a norma, se o desrespeito por e instrumentalização de algumas pessoas racializadas como meros meios para fins de outras têm sido fundamentais para a construção da “estrutura básica” real, então o que exigirá de nós, agora, um imperativo categórico sensível à raça para fundamentar uma justiça social corretiva?

Pois, como argumentei recentemente em dois ensaios críticos (Mills, 2015a; 2017b), uma característica notável da filosofia política contemporânea é que nem no rawlsianismo nem na teoria crítica continental o tema da justiça racial é abordado, apesar de ambos serem inspirados pelo ideal kantiano de um sistema político dedicado a alcançar o reino dos fins para seus membros. Originalmente, é claro, Marx era um teórico político mais importante do que Kant para a teoria crítica da Escola de Frankfurt, mas as fraquezas normativas do marxismo o tornaram historicamente vulnerável ao parasitismo nas normas democráticas liberais pela sua axiologia. Além disso, com o colapso dos movimentos marxistas e dos estados autodenominados marxistas nas décadas de 1980 e 1990, a social-democracia liberal passou a parecer, cada vez mais, a única forma de socialismo moralmente defensável e economicamente viável que restava. Assim, assistimos a uma convergência entre o liberalismo “deontológico” de esquerda e a teoria crítica, com o espírito de Immanuel Kant presidindo ambos, mesmo que a linguagem e o vocabulário sejam muito diferentes. Dada a reorientação de Rawls da teoria política normativa anglo-americana em direção à justiça social e o compromisso histórico da teoria crítica com a superação da opressão social, que ambiente filosófico melhor se poderia imaginar para colocar

o tema da injustiça racial e a sua correção na agenda?

No entanto, apesar de o mundo moderno ter sido moldado pelo colonialismo e imperialismo europeus, pela escravidão africana e pela colonização branca expropriativa, que tornou a raça um constituinte integrante da “estrutura básica” do sistema político moderno (Mills, 1997), a raça não é tematizada por esta literatura. Enquanto a justiça racial tem sido central para a teorização normativa das pessoas de cor, e certamente dos negros, ela tem estado quase completamente ausente da teoria da justiça “branca” predominante, seja ela analítica ou continental. O que explica esta lacuna óbvia? No meu diagnóstico, o problema tem sido uma combinação de múltiplos fatores: a demografia extremamente não representativa da profissão, a natureza não tradicional do assunto (raça), o uso acrítico e excludente da experiência europeia e euro-americana e do cânone filosófico (todos brancos) orientação teórica, uma higienização e branqueamento do passado, e a sub-teorização histórica *geral* na literatura sobre justiça corretiva desde o início (Roberts, 2005) (de fato, Samuel Fleischacker [2004] documentou que – ao contrário das suposições padrão na profissão, incluindo as de Rawls – mesmo a justiça *distributiva* no nosso sentido contemporâneo, desvinculada do estatuto social e se estendendo aos direitos de propriedade, é na verdade um conceito muito recente, apresentado pela primeira vez pelo revolucionário francês Babeuf na década de 1790. Portanto, se até mesmo os homens brancos, como grupo, só obtiveram seu status normativo igual e direitos de justiça distributiva há pouco mais de 200 anos, o que se esperaria para as pessoas de cor, negadas de sua personalidade e não reconhecidas como pessoas morais iguais?). Embora o próprio Rawls (1999, p. 8) tenha enfatizado que a teoria ideal deveria ser apenas o prólogo para realizar adequadamente a teoria não-ideal, incluindo o enfrentamento da questão “premente e urgente” da “justiça compensatória [presumivelmente corretiva]”, ele nunca, em seu próprio trabalho, avançou nesta direção, nem os seus discípulos e comentadores o fizeram. O recente *Companion to Rawls* de Jon Mandle e David Reidy (2014), por exemplo, dedica ao tema da raça um total de uma página e meia de suas quase 600 páginas e uma única frase em nota de rodapé à ação afirmativa. A teoria ideal na tradição de Rawls se revelou não um prólogo, mas o texto principal – não uma etapa transitória, mas o destino final.

Um kantianismo radical negro “rawlsiano”, por outro lado, servindo a um público diferente e movido por uma urgência genuína sobre a necessidade de alcançar a justiça racial, deve, por necessidade, inverter estas prioridades, tornando a teoria não-ideal e a justiça corretiva o seu ponto de partida. O elaborado detalhamento de Rawls sobre os contornos de sua “sociedade bem ordenada” não é comparado a nada, exceto um esboço superficial das sociedades em que realmente vivemos. De fato, a sua sugestão geral de que deveríamos pensar na sociedade como “um empreendimento cooperativo para vantagem mútua” (Rawls, 1999, p. 4) está ela mesma ambiguamente posicionada entre o normativo e o descritivo, às vezes parecendo ser uma idealização categórica anterior (da qual as sociedades bem ordenadas seriam então um subconjunto), às vezes parecendo ser destinada a ser uma caracterização geral das sociedades *reais*. Um rawlsianismo radical negro, por outro lado, será inequívoco ao identificar a ordem social como uma ordem opressiva de supremacia branca – não um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, mas um empreendimento coercitivo para vantagens dos brancos. Assim como no domínio da ética, no qual um kantianismo radical negro desafia a ontologia liberal de pessoas socialmente reconhecidas de modo igual, também aqui, no domínio da filosofia política, ele desafia a imagem contratualista liberal de uma fundação sociopolítica baseada na cooperação social equitativa (a perspectiva da senzala é necessariamente um tanto diferente da perspectiva da Casa Grande.) Enquanto o ideal é o *Rechtsstaat*, a realidade é o *Rassenstaat*, e o papel da teoria da justiça – aqui a teoria da justiça corretiva não-ideal, a teoria apropriada para “sociedades mal ordenadas” – deve ser para nos mostrar como chegar no primeiro saindo do segundo. Mas aqui novamente somos prejudicados pela “estrutura racial branca” de Feagin, um aparato cognitivo refratário a tal teorização. Não só a justiça racial transicional é dificilmente reconhecida como um tema importante na teoria da justiça “branca” dominante, mas também está ausente o necessário reconhecimento filosófico do Estado *como* racial.

A teoria “radical” branca – o marxismo branco e o feminismo branco – desafiou a teoria liberal-democrática dominante com os conceitos do estado “burguês” e do estado “patriarcal”. Mas mesmo na teoria radical, para não falar da teoria dominante, poderíamos originalmente encontrar muito pouca teorização crítica branca sobre o estado “racial”, com exceção do (que foi representado como) caso emblemático da Alemanha nazista (Burleigh e Wippermann, 1991).

Em contraste com isso, a tradição radical negra, que remonta pelo menos ao século XIX, nos escritos de David Walker, e segue através de Martin Delany, Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois e muitos outros, não hesitou em retratar a supremacia branca como o sistema político que domina os negros americanos e outras pessoas de cor. Desse modo, em geral, eles rejeitaram o que veio a ser conhecida como a perspectiva do racismo americano como “anomalia”, na qual – como exemplificam as análises da cultura política dos EUA feitas por figuras famosas como Alexis de Tocqueville, Gunnar Myrdal e Louis Hartz – a cultura americana é retratada como fundamentalmente igualitária e inclusiva, sendo o racismo um desvio da norma (Smith, 1997). Pelo contrário, os autores da tradição radical negra endossaram a perspectiva da “simbiose”, que percebe o racismo como central para o funcionamento da política branca.

Durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, a campanha do “duplo V” [*“double-V” campaign*] na comunidade afro-americana afirmou uma equivalência herética entre o arianismo nazista e a supremacia branca americana, demandando vitórias contra o racismo tanto no exterior quanto a nível interno. Ultrajante – até mesmo traiçoeiro – da perspectiva das principais ortodoxias políticas da época, esta avaliação foi, três quartos de século depois, confirmado de forma espectacular com a recente publicação de *Hitler’s American Model* (2017), de James Whitman. Expressando surpresa pelo fato de, apesar da fácil disponibilidade dos documentos pertinentes, “praticamente ninguém sugeriu” tal conexão, Whitman (2017, pp. 3, 5, 7, 37–43, 160) aponta que os nazistas tomaram a legislação dos EUA como base para as Leis antissemitas de Nuremberg de 1934, vendo os Estados Unidos “como o líder mundial inovador na criação de leis racistas”,¹⁴ com “um compromisso compartilhado com a supremacia branca”, e constituindo um modelo inspirador e pioneiro, no seu tratamento dos “Negros”, para a criação jurídica das categorias de cidadania de primeira e segunda classe: “Foi... o primeiro lugar natural a que recorrer para qualquer pessoa na tarefa de planejar um ‘estado racial’”.

O livro de Whitman é provavelmente o exemplo recente mais impressionante de tal confirmação tardia. Mas trabalhos comparáveis em história (Fredrickson, 1981), teoria política (Smith, 1997; Marx, 1998; King, 2007; Lowndes *et al.*, 2008), sociologia (Oliver e Shapiro, 2006; Jung *et al.*, 2011) e teoria racial jurídica crítica (Crenshaw *et al.*, 1995; López, 2006; Rothstein, 2017) tem, há algumas décadas, debatido a racialização da ordem jurídico-política americana. Assim, o que antes era um ponto de vista herético da periferia negra se tornou muito mais respeitável, até mesmo dentro dos principais estudos brancos. É a *filosofia política dominante* que ainda não reconheceu e alcançou este novo conjunto de trabalho revisionista. Se o próprio Kant alertou sobre os perigos da dominação e ofuscação eclesiásticas, aqui é a dominação e ofuscação brancas em um estado supostamente liberal que teve as consequências mais prejudiciais para a transparência política e a cognição verídica factual e moral.

Como então um kantianismo “rawlsiano” radical negro reconstruído em filosofia política enfrentaria a justiça racial? Como indicado acima, sugiro que o caminho mais óbvio e inquestionável (embora mais rawlsiano do que kantiano) é através da extensão da proibição kantiana de “usar” os outros, tratando-os como meros meios, como uma norma para o sistema político como um todo. Em termos gerais, aplicado à estrutura básica como tal, a alegação seria então que o estado racial, o estado supremacista branco, é fundado na exploração racial e, portanto, precisa ser fundamentalmente reestruturado para acabar com esta violação da personalidade de R2.

¹⁴ Embora ocasionalmente considerassem os EUA racistas demais para serem consistentemente imitados: Whitman (2017, p. 5, pp. 122–123, pp. 127–131).

Desenvolvi esses argumentos com muito mais detalhes em outros lugares (Pateman e Mills, 2007, cap. 3-4; Mills, 2015b; Mills, 2017a, cap. 7, epílogo), portanto este é apenas um breve resumo. Rawls (1999, p. 272) não oferece uma teorização da exploração devido a sua auto-restrição ao domínio da teoria ideal: “[A] noção de exploração não se encaixa aqui. Implica uma profunda injustiça no sistema de fundo”. Por outro lado, o marxismo afirma que todas as sociedades pós-caçadores-coletores são sociedades de classes e, sendo assim, são baseadas na exploração das classes subordinadas. No caso das antigas sociedades escravistas ocidentais ou do feudalismo medieval, envolvendo a coerção de escravos e servos aos quais foram negados direitos iguais, este caso é bastante fácil de defender. Mas para o capitalismo, pelo menos na sua forma liberal-democrática ideal, o caso se torna muito mais exigente e depende crucialmente da teoria do valor-trabalho, agora geralmente vista como desacreditada até mesmo pela maioria dos marxistas e por todos os economistas tradicionais. Daí a crença de Rawls de que uma “democracia de proprietário de bens”, uma “sociedade bem ordenada”, regulada pelos seus dois princípios, não será exploradora.

Mas consideremos agora como é muito mais fácil e menos controverso, se comparado à crítica marxista ao liberalismo, debater o caso da exploração sistêmica numa sociedade *racista*, uma sociedade que historicamente negou igualdade de estatuto aos R2, e por isso tem sido de fato caracterizada por “uma profunda injustiça no fundamento básico do sistema”. Aqui, não é necessário apresentar argumentos plausíveis sobre como a escolha “livre” de vender a própria força de trabalho é na verdade limitada e injusta devido à coerção econômica. A recusa histórica de conceder aos R2 do estatuto de “pessoa” significa que as suas “escolhas livres”, os seus “fins”, têm sido em geral completamente desconsiderados, seja na forma de escravidão, ou na “servidão por dívida” pós-guerra civil no sistema de arrendamento de terras, ou nas opções inferiores de divisão racial do trabalho nacional, com as suas estruturas ocupacionais e salariais discriminatórias. Além disso, o legado desta história de negação da igualdade de pessoalidade significa que, mesmo na atual época pós-Jim Crow e pós-direitos civis, após o repúdio formal das diferenças de estatuto racial R1/R2, que os R2s continuarão como grupo a ocupar uma posição na sociedade que efetivamente restringirá de forma severa as suas escolhas em contraste com os R1s. Assim, o tratamento formalmente “igual” aqui continuará sendo desigual e ainda configura um “uso”, não porque (como no controverso diagnóstico marxista) as compulsões das relações de produção minem a igualdade superficial das relações de troca do mercado, e/ou porque a mais-valia é extraída deles, mas porque a sua falta de liberdade, igualdade e independência liberal (kantiana), seja no presente seja historicamente (por meio da transferência intergeracional de estatuto), os coagiu através da negação da pessoalidade, atual ou passada. Portanto, ao interagir com eles, mesmo quando aparentemente os tratando de forma “justa”, os R1 ainda poderão se beneficiar desta história de negação de igualdade.

Um kantianismo “rawlsiano” revisionista radical negro teria, portanto, de levar em conta esta história e reconhecer que, na medida em que – sendo um R1 – se é beneficiário dela, ainda se estará “usando” as pessoas. A exploração não se limitará às transações entre pessoas, mas será incorporada, através desta história, na estrutura social como um todo, manifestando-se em enormes diferenciais de riqueza entre lares medianos brancos e lares medianos negros (Oliver e Shapiro, 2006). A negação original do estatuto “ontológico” igual aos negros, de pessoalidade igual, será perpetuada materialmente em oportunidades de vida radicalmente diferentes. Mas se a subordinação do grupo revela, em primeiro lugar, a falta de respeito por eles, como pode o contínuo fracasso em corrigir a sua situação não ser *em si* uma continuação desta falta de respeito? Como, presumivelmente, Kant pretende condenar não apenas os casos atuais de “uso” direto de R2, mas também uma história passada que deixou a população de R2 vulnerável ao seu contínuo “uso” indireto, isso implica que – na medida em que a subordinação de R2 tem sido central para a economia (como inquestionavelmente tem sido nos Estados Unidos) – a sociedade como um todo está condenada, e os R1 são os beneficiários, em escala nacional, da exploração racial, do “uso” anti-kantiano dos R2. Seja na ação afirmativa – implementada brevemente, mas agora em grande parte extinta – ou no caso mais radical de reparações – nunca

seriammente consideradas em primeiro lugar – as reivindicações por justiça corretiva material/econômica para os afro-americanos podem então, como estou sugerindo, ser defendidas no que agora é suposto ser o quadro normativo incontroverso e amplamente aceito do “liberalismo deontológico” “kantiano”.

A justiça racial corretiva exigirá, evidentemente, medidas de políticas públicas também em muitas outras áreas, tais como a reparação da cidadania de segunda classe na arena eleitoral e na esfera cívica mais ampla (por exemplo, a reforma do sistema de justiça criminal e do complexo industrial prisional), sem falar no que poderia ser denominado, seguindo Rawls, “as bases sociais do desrespeito” manifestadas no domínio simbólico. Deveria ser óbvio como os movimentos de justiça social das últimas décadas, envolvendo os protestos contra os assassinatos policiais de homens e mulheres negros desarmados, a privação de direitos eleitorais e a disputa sobre o significado simbólico da bandeira confederada, dos monumentos da Guerra Civil e da nomeação de edifícios e instituições em homenagem a figuras proeminentes do racismo americano branco podem ser facilmente enquadradas nessas categorias. Mas eu quis me concentrar no aspecto econômico em particular, como mais provável de ser controverso e talvez o mais difícil – ao menos à primeira vista – de se vincular ao kantianismo. Se a análise acima foi persuasiva, isto significa que o Kant da ética moderna, e – embora por ligações mais atenuadas – também o Kant da filosofia política moderna¹⁵, fornece muito mais recursos do que se poderia inicialmente presumir para uma apropriação radical negra. Adequadamente complementado, com um afro ou dreads, o branco racista que declara o famoso “*Fiat justitia, pereat mundus*” (Kant, 1991b, p. 123) de repente assumiu uma aparência totalmente nova.

Referências

ALCOFF, L. M. *The future of whiteness*. Malden, MA: Polity, 2015.

ANDREWS, W. L. (Ed.). *The Oxford Frederick Douglass reader*. New York: Oxford University Press, 1996.

APPIAH, K. A. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

BERNASCONI, R. Who invented the concept of race? Kant's role in the Enlightenment construction of race. In: BERNASCONI, Robert (Ed.). *Race*. Malden, MA: Blackwell, 2001. pp. 11–36.

BIKO, S. *I write what I like: Selected writings*. Edited by Aelred Stubbs. Chicago: University of Chicago Press, 2002 [1978].

BILLINGS, D. *Deep denial: The persistence of white supremacy in United States history and life*. Roselle, NJ: Crandall, Dostie and Douglass Books, 2016.

¹⁵ No entanto, a insistência de Kant (1991a, pp. 71-74, pp. 77-79) de que os direitos de propriedade existentes são apenas “provisórios” até serem adequadamente ratificados por uma “constituição civil”, uma “condição legítima” e que “*posse prolongada...* considerada como a aquisição de uma coisa pelo uso prolongado dela, é um conceito auto-contraditório”, uma vez que “é absurdo supor que um erro se torna um direito porque continuou por um longo tempo” (*ibidem*, p. 170), pode torná-lo mais receptivo, mesmo na sua encarnação não-rawlsiana não reconstruída (embora pelo menos uma não-racista), a um programa redistributivista de justiça corretiva. Afinal, a supremacia branca (como o privilégio de um “governo [racial] hereditário”) dificilmente poderia ser chamada de “legítima” ou a expressão da “vontade unida de uma nação inteira” (Kant, 1991b, p. 79). Obrigado a Lucy Allais por apontar isso para mim.

BOGUES, A. *Black heretics, black prophets: Radical political intellectuals*. New York: Routledge, 2003.

BREITMAN, G. (Ed.). *Malcolm X speaks: Selected speeches and statements*. New York: Grove Press, 1965.

BROWNSTEIN, M.; SAUL, J. (Eds.). *Implicit bias and philosophy: Metaphysics and epistemology*. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2016a.

BROWNSTEIN, M.; SAUL, J. (Eds.). *Implicit bias and philosophy: Moral responsibility, structural injustice, and ethics*. Vol. 2. New York: Oxford University Press, 2016b.

BURLEIGH, M.; WIPPERMANN, W. *The racial state: Germany 1933–1945*. New York: Cambridge University Press, 1991.

CÉSAIRE, A. Discourse on colonialism. In: HORD, F. L.; LEE, J. S. (Eds.). *I am because we are: Readings in Africana philosophy*. Revised ed. Translated by Joan Pinkham. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press, 2016 [1972]. pp. 196–205.

COHEN, M.; NAGEL, T.; SCANLON, T. (Eds.). *Marx, justice, and history*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

CRENSHAW, K. et al. (Eds.). *Critical race theory: The key writings that formed the movement*. New York: New Press, 1995.

DARBY, D. *Rights, race, and recognition*. New York: Cambridge University Press, 2009.

DAWSON, M. C. *Black visions: The roots of contemporary African-American political ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

DEVEAUX, M.; PANITCH, V. (Eds.). *Exploitation: From practice to theory*. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

DU BOIS, W. E. B. *Darkwater: Voices from within the veil*. New York: Oxford University Press, 2007 [1920].

DU BOIS, W. E. B. On being ashamed of oneself: An essay on race pride. In: HORD, F. L.; LEE, J. S. (Eds.). *I am because we are: Readings in Africana philosophy*. Revised ed. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press, 2016 [1933]. pp. 350–354.

DYER, R.. *White*. 20th Anniversary Ed. New York: Routledge, 1997.

ELLISON, R. *Invisible man*. New York: Vintage, 1995 [1952].

FANON, F. *Black skin, white masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1991 [1967].

FEAGIN, J. R. *The white racial frame: Centuries of racial framing and counter-framing*. 2. ed. New York: Routledge, 2013.

FLEISCHACKER, S. *A short history of distributive justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

- FREDRICKSON, G. M. *White supremacy: A comparative study in American and South African history*. New York: Oxford University Press, 1981.
- FREDRICKSON, G. M. *Racism: A short history*. Princeton, NJ: Princeton Classics, 2015 [2002].
- FRICKER, M. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. NY: Oxford University Press, 2007.
- GAINES, K. K. *Uplifting the race: Black leadership, politics, and culture in the twentieth century*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996.
- GARVEY, M. *The philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Edited by Amy Jacques-Garvey. Vols. 1-2. New York: Atheneum, 1992 [1923-1925].
- GILLIGAN, C. *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016 [1982].
- GLASGOW, J. Racism as disrespect. *Ethics*, v. 120, n. 1, pp. 64-93, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1086/648588>.
- GOLDENBERG, D. M. *The curse of Ham: Race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- GOODING-WILLIAMS, R. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- HAMPTON, J. *The intrinsic worth of persons: Contractarianism in moral and political philosophy*. Edited by Daniel Farnham. New York: Cambridge University Press, 2007.
- HASLANGER, S. *Resisting reality: Social construction and social critique*. New York: Oxford University Press, 2012.
- HAY, C. *Kantianism, liberalism, and feminism: Resisting oppression*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- HAYNES, S. R. *Noah's curse: The biblical justification of American slavery*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HOBSON, J. M. *The Eurocentric conception of world politics: Western international theory, 1760-2010*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- IRVING, D. *Waking up white and finding myself in the story of race*. Cambridge, MA: Elephant Room Press, 2014.
- ISAAC, B. *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- JUNG, M-K.; VARGAS, J. H. Costa; BONILLA-SILVA, E. (Eds.). *State of white supremacy: Racism, governance, and the United States*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. 3. ed. Translated by H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1964.

KANT, I. *The metaphysics of morals*. Translated by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991a.

KANT, I. *Political writings*. 2. ed. Edited by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 1991b.

KERSTING, W. Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 342–366.

KIDD, I. J.; MEDINA, J.; POHLHAUS, G. Jr. (Eds.). *The Routledge handbook of epistemic injustice*. New York: Routledge, 2017.

KING, D. *Separate and unequal: African Americans and the U.S. Federal Government*. Revised ed. New York: Oxford University Press, 2007.

KLEINGELD, P. The problematic status of gender-neutral language in the history of philosophy: The case of Kant. *Philosophical forum*, v. 25, n. 2, pp. 134–150, 2000.

KLEINGELD, P. Kant's second thoughts on race. *Philosophical quarterly*, v. 57, n. 229, p. 573–592, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>.

KLEINGELD, P. Kant's second thoughts on colonialism. In: FLIKSCHUH, K.; YPI, L. (Eds.). *Kant and colonialism: Historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press, 2014. pp. 43–67.

LARRIMORE, M. Antinomies of race: Diversity and destiny in Kant. *Patterns of prejudice*, v. 42, n. 4-5, pp. 341–363, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1080/00313220802377313>.

LEBRON, C. J. *The making of Black lives matter: A brief history of an idea*. New York: Oxford University Press, 2017.

LÓPEZ, I. F. H. *White by law: The legal construction of race*. 10th anniversary ed. New York: New York University Press, 2006.

LOUDEN, R. B. *Kant's impure ethics: From rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

LOWNDES, J.; NOVKOV, J.; WARREN, D. T. (Eds.). *Race and American political development*. New York: Routledge, 2008.

LUKES, S. *Marxism and morality*. New York: Oxford University Press, 1985.

MANDLE, J.; REIDY, D. A. (Eds.). *A companion to Rawls*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.

MARX, A. *Making race and nation: A comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1998.

MARX, K. *Capital: A critique of political economy*. Vol. 1. Translated by Ben Fowkes. New York: Penguin Classics, 1990 [1976].

MARX, K. On the Jewish question. In: McLELLAN, David (Ed.). *Karl Marx: Selected writings*. 2.

ed. New York: Oxford University Press, 2000. p. 46–69.

MEHTA, U. S. *Liberalism and empire: A study in nineteenth-century British liberal thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

MIKKELSEN, J. M. (Ed.). *Kant and the concept of race: Late eighteenth-century writings*. Albany, NY: SUNY Press, 2013.

MILLS, C. W. *The racial contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

MILLS, C. W. *Blackness visible: Essays on philosophy and race*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MILLS, C. W. Kant's untermenschen. In: VALLS, A. (Ed.). *Race and racism in modern philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. pp. 169–193.

MILLS, C. W. Kant and race, redux. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 35, n. 1-2, pp. 125–157, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5840/gfpj2014351/27>.

MILLS, C. W. Decolonizing Western political philosophy. *New Political Science*, v. 37, n. 1, p. 1–24, 2015a. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995491>.

MILLS, C. W. Racial equality. In: HULL, G. (Ed.). *The equal society: Essays on equality in theory and practice*. Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield, 2015b. pp. 43–71.

MILLS, C. W. *Black rights/white wrongs: The critique of racial liberalism*. New York: Oxford University Press, 2017a.

MILLS, C. W. Criticizing critical theory. In: DEUTSCHER, P.; LAFONT, C. (Eds.). *Critical theory in critical times: Transforming the global political and economic order*. New York: Columbia University Press, 2017b. pp. 233–250.

MUTHU, S. *Enlightenment against empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

NIELSEN, K.; PATTEN, S. C. (Eds.). *Marx and morality*. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 47. Guelph, ON: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981.

NUSSBAUM, M. *Women and human development: The capabilities approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

OKIN, S. M. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books, 1989.

OLIVER, M. L.; SHAPIRO, T. M. *Black wealth/white wealth: A new perspective on racial inequality*. 10th anniversary ed. New York: Routledge, 2006.

PATEMAN, C.; MILLS, C. W. *Contract and domination*. Malden, MA: Polity, 2007.

PITTS, J. *A turn to empire: The rise of imperial liberalism in Britain and France*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Rawls, J. *A theory of justice*. Revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

RIPSTEIN, A. *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

ROBERTS, R. C. (Ed.). *Injustice and rectification*. New York: Peter Lang, 2005.

ROSEN, A. D. *Kant's theory of justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

ROTHSTEIN, R. *The color of law: A forgotten history of how our government segregated America*. New York: Liveright Publishing/W. W. Norton, 2017.

SCHOTT, R. M. (Ed.). *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

SCHRÖDER, H. Kant's patriarchal order. In: SCHOTT, R. M. (Ed.). *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. Translated by Rita Gircour. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997. pp. 276-296.

SHELBY, T. *Dark ghettos: Injustice, dissent, and reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

SMITH, R. M. *Civic ideals: Conflicting visions of citizenship in U.S. history*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

SULLIVAN, S. *Revealing whiteness: The unconscious habits of racial privilege*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2006.

TAYLOR, P. C. *Race: A philosophical introduction*. 2. ed. Malden, MA: Polity, 2013.

VAN DER LINDEN, H. *Kantian ethics and socialism*. Indianapolis, IN: Hackett, 1988.

WELLS, H. G. *The invisible man: A grotesque romance*. Edited by Matthew Beaumont. New York: Oxford University Press, 2017.

WHITMAN, J. Q. *Hitler's American model: The United States and the making of Nazi race law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

WILLIAMS, H. Kant on the social contract. In: BOUCHER, D.; KELLY, P. (Eds.). *The social contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge, 1994. pp. 132-146.

WISE, T. *White like me: Reflections on race from a privileged son*. 3. ed. New York: Soft Skull Press/Counterpoint, 2011.