

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 20
Número 3
Dezembro de 2022
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Marina Burigo Guimarães Back
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar - Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques

Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn

Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres

Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker

Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster

Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller

Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme

Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison

Boston University
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti

Università di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek

Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Artigos

[articles]

7

Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da Doutrina do Direito

[*Life and death in Kant's practical philosophy: elements for an analysis of the issue of abortion, from the standpoint of the Doctrine of Right*]

Delamar Volpato Dutra

23

Kant: razão pura, razão humana e a imputabilidade do mal moral

[*Kant on pure reason, human reason and the imputability of moral evil*]

Pedro Costa Rego

39

O conceito de propriedade para o zapatismo: um diálogo com Kant

[*The concept of property for zapatism: a dialogue with Kant*]

Leandro Marcelo Cisneros

61

O solipsismo prático e o pecado original na Religião nos Limites da Simples Razão

[*Practical solipsism and original sin in religion within the bounds of bare reason*]

Jorge Conceição & Daniel Omar Perez

- 75 A leitura “nietzschiana” de Kant por Foucault em sua tese complementar sobre a Antropologia Pragmática kantiana

[*The “Nietzschean” reading of Kant by Foucault in his complementary thesis on Kantian Pragmatic Anthropology*]

André Constantino Yazbek

Resenhas

[*reviews*]

- 85 A Antinomia da Razão Prática-política

[Resenha de: Caranti, L. *The Kantian Federation. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2022*]

Darlei Dall’Agnol

- 91 Resenha: DeWitt, Janelle. *Feeling and Inclination: Rationalizing the Animal Within*

[In: *Kant and the Faculty of Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018]

Rafael Dias

Traduções

[*translations*]

- 97 Sobre como lidar com o sexismo e o racismo de Kant

[por Pauline Kleingeld]

Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da Doutrina do direito¹

[*Life and death in Kant's practical philosophy: elements for an analysis of the issue of abortion, from the standpoint of the Doctrine of Right*]

Delamar Volpato Dutra²

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91344

"It is best to be clear about this idealized case [abortion] first for once we are clear about it, we have a guide that helps us to think about other cases, which force us to consider exceptional circumstances"

(Rawls, 2005, p. 243, nota 32).

Resumo

O estudo trata da questão do aborto, a partir da Doutrina do direito. Diferentemente do enfoque com base na *Fundamentação* e na Doutrina da virtude, a investigação pretende sublinhar elementos importantes da filosofia do direito kantiana que poderiam oferecer um melhor tratamento da questão do aborto, em comparação com essas interpretações anteriores. O texto tomará as afirmações de Kant sobre o infanticídio como sendo centrais para tal empreitada. Parte-se da tese de Uleman, a qual consiste em compreender o infanticídio a partir do conceito de estado de natureza. Pretende-se aplicar este último conceito à problemática do aborto.

Palavras-chave: Kant; aborto; direito; infanticídio.

Abstract

The study deals with the issue of abortion from the Doctrine of Right. Unlike the approach based on the *Groundwork* and the Doctrine of Virtue, the investigation aims to highlight important elements of Kantian philosophy of law that could offer a better treatment of the abortion issue, compared to these previous interpretations. The text will take Kant's statements on infanticide as central to such an endeavor. It starts from Uleman's thesis, which consists in understanding infanticide from the concept of state of nature. It is intended to apply this latter concept to the problem of abortion.

Keywords: Kant; abortion; law; infanticide.

¹ Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

² djvdustra@yahoo.com.br

O aborto e a Doutrina do direito

Depois do texto seminal de Thomson sobre o aborto, o tratamento inicial desta questão pelo kantismo foi feito com base na *Fundamentação*, exemplarmente por Hare (1975, 2002) e por Gensler (1986). Aos poucos, deslocou-se o tema para a Doutrina da virtude³, como nos casos de Wood e O’Neill (1998) e de Denis (2008). Em todas essas propostas pode-se observar que a questão de saber se o feto é uma pessoa está latente e sempre acaba por aparecer, bem como a questão da potencialidade para ser uma pessoa não pode ser simplesmente obliterada. A bem da verdade, o termo potencialidade perdeu o seu brilho, mas aquilo que ele designa permanece nos textos dos comentadores, substituído por expressões como desenvolvimento (Kain, 2009) ou capacidades (Griffin, 2008; Caranti, 2017; Volpato Dutra, 2018). Ambos esses termos traduzem, de algum modo, algo em conexão com a potencialidade.

Os conceitos de humanidade, pessoa e potencialidade têm conexões entre si. Há várias leituras sobre a humanidade em Kant. Todas elas tendem a tomar por base as p. 387 e 392 da Doutrina da virtude, bem como outros textos do *corpus* kantiano, no sentido de que humano seria aquele ente capaz de se propor fins (Louden, 2011, p. XXI). Uma dessas leituras foca na autonomia e na vontade boa, como é o caso de Dean (2006, p. 6), perspectiva esta que tem, inclusive, um “actual commitment to act as morality demands” (Dean, 2006, p. 31). A outra leitura foca em concepções deflacionadas de humanidade que Dean nomina de “minimal readings of ‘humanity’” (2006, p. 25). Por certo, todas essas concepções contam com um certo especismo, pois distinguem humanos de outros animais, bem como distinguem entre os próprios humanos (Dean, 2006, p. 5), de forma não totalmente justificada.

Essas formulações conduzem a posições mais ou menos inclusivas em relação ao status moral e jurídico dos seres humanos (Kain, 2009, p. 66). Elas são, também, dependentes de elementos empíricos, metafísicos e teleológicos. Deveras, nas formulações de A *religião*, sobre as predisposições para a animalidade, para a humanidade e para a personalidade, parece haver elementos teleológicos: “According to Kant’s biology, the organic processes that begin with the conception of an organism are themselves understood as grounded in and directed by a non-mechanical teleological principle or predisposition” (Kain, 2009, p. 85, nota 84). Isso pressupõe, como não poderia deixar de ser, um corpo físico, haja vista ser necessário um suporte biológico para os estados de consciência, por exemplo, em relação ao prazer e à dor: “conscious interaction could only occur after a suitable bodily infrastructure is sufficiently developed to support intuition and consciousness” (Kain, 2009, p. 86, nota 84). A tese de Kain é que essa infraestrutura teria lugar já na concepção, quando, então, começaria a personalidade. Por certo, há controvérsia em relação a essas teses. Uns se posicionam pela personificação desde a concepção, outros a partir de um momento posterior.

Seja como for, o tratamento indireto do status do feto e dos animais nos termos da Doutrina da virtude gera um certo desconforto entre os kantianos. Sabidamente, os animais seriam incapazes de se propor fins, já que seriam uma vontade bruta, portanto, regrados instintivamente pela natureza (MS, AA 06: 355). Já, os humanos seriam capazes de se propor fins (MS, AA 06: 387, 392, 434), o que, no contexto das citações, parece ter conexão com os fins morais. Por isso, no âmbito da Doutrina da virtude, os animais são objeto de consideração indireta, em relação aos humanos, como no caso da p. 443. Ora, o desconforto com isso é que há defensores de que os animais deveriam ter uma melhor consideração por parte da filosofia prática kantiana. Nesse sentido, fez-se um esforço para verter a ética kantiana em termos que desfaça esse desconforto, o que conduziu a posições como a de Wood (1998), que sugere abandonar o princípio da personificação, pelo menos no âmbito da Doutrina da virtude, a fim de dar um melhor status à natureza não racional, mormente os animais. No entanto, Wood mantém uma clara separação entre a ética e o direito, de tal forma que a sua reformulação não tem o condão de atribuir direitos aos animais, ainda que ele afirme ficar muito próximo disso

³ Sobre esse ponto ver o texto Volpato Dutra (2020).

(Wood, 1998, p. 202). Uma outra proposta é a de Korsgaard (2016, p. 154-177) que, disposta a atribuir direitos aos animais, desloca a questão para o âmbito do direito, como se verá.

Em relação ao aborto, há fortes indícios de que Kant, na Doutrina do direito, considera os fetos como pessoas e há pelo menos uma declaração explícita na Doutrina da virtude, a qual sustenta que o feto é uma pessoa: “Privar-se voluntariamente da própria vida só pode chamar-se suicídio (*homicidium dolosum*) se puder provar-se que é um delito cometido contra a nossa pessoa ou também cometido contra outra pessoa através do próprio suicídio (por exemplo, quando uma pessoa grávida se mata)”⁴ (MS, AA 06: 422). O desconforto é que a maioria dos kantianos e das kantianas têm uma posição mais favorável ao aborto, o que se torna mais difícil se o feto for uma pessoa. A tendência é ignorar essa citação e focar a questão do aborto em conexão com os animais, ou seja, a partir de um dever indireto para consigo, como é o caso de Denis (2008, p. 117-137) e mesmo de Wood (2008). O problema é que melhorar o status dos animais parece implicar melhorar também o status dos fetos⁵, com a circunstância agravante de os fetos poderem se desenvolver, ter a capacidade, a potencialidade para se tornarem pessoas, peculiaridade esta que os animais não teriam.

Por essas razões, propõe-se deslocar o tratamento do aborto e dos animais do âmbito da Doutrina da virtude para o âmbito da Doutrina do direito. Korsgaard, como já mencionado, construiu uma proposta nessa direção. Ela começa pelo diagnóstico de que a filosofia moral kantiana é inimiga das demandas morais dos animais, bem como de seus direitos. De acordo com ela, os direitos definiriam um espaço de liberdade, mas não teriam a finalidade de proteger interesses (2016, p. 155). Ainda assim, ela propõe que a tradição liberal seja interpretada no sentido de que certos direitos são atribuídos “because each of us has a general right to determine for ourselves what counts as a worthwhile life” (2016, p. 155). Porém, animais não escolheriam um modo de vida (p. 156), de tal modo que só os humanos teriam um valor em si mesmos, pois só eles seriam capazes de escolher um modo de vida.

O problema de uma tal formulação é que ela parece extrapolar os limites do conhecimento possível, estabelecidos pelo próprio Kant: “But the more important problem is that the proposed claim about the intrinsic value of rational beings is exactly the sort of metaphysical claim whose pretensions Kant’s philosophy is designed to debunk” (Korsgaard, 2016, p. 157). O que ela propõe, então, é justamente atenuar esse caráter supostamente metafísico da argumentação kantiana. Isso permitiria alargar o escopo dos seres com valor em si mesmos. Eis a sua fundamentação para tal:

Notice, too, that many of the things that I take to be good for me are not good for me merely insofar as I am an autonomous rational being. Food, sex, comfort, and freedom from pain and fear are all things that are good for me insofar as I am an animate being. So it is more natural to think that the presupposition behind rational choice is that the things that are good for beings for whom things can be good or bad are to be treated as good or bad absolutely. But, of course, things can be good or bad, in the relevant way, for any sensate being; that is, for any being who can like

⁴ Poder-se-ia sustentar alguma equivocidade na formulação kantiana em relação à teoria do duplo efeito. Kant parece dizer que existiria dolo se houvesse a intenção de morte na ação de se matar. Contudo, de se ponderar se a intenção direta de um suicida seria a própria morte ou se o que ele quereria com a sua máxima seria aliviar o seu sofrimento, quando não veria outro meio senão a própria morte, contudo, não seria a sua morte que ele quereria diretamente, mas a morte apenas como meio. Do mesmo modo em relação ao aborto, de se ponderar se a intenção da gestante que decide pelo aborto teria a intenção de morte do feto ou se tudo o que ela quereria seria desconectar o feto do seu corpo. Em muitos casos, isso pode não fazer diferença, por exemplo, se o feto for muito pouco desenvolvido, mas, em outros casos, poderia fazer diferença, pois o feto poderia nascer vivo e se manter vivo fora do útero, com os cuidados adequados. Neste caso, matar aquele que nasceu vivo seria um desígnio autônomo em relação ao aborto.

⁵ Cf. Wood, (1998, p. 209); “Comparing, and in some cases equating, the lives of humans and animals is exactly what this book is about; in fact it could be said that if there is any single aspect of this book that distinguishes it from other approaches to such issues as human equality, abortion, euthanasia, and the environment, it is the fact that these topics are approached with a conscious disavowal of any assumption that all members of our own species have, merely because they are members of our species, any distinctive worth or inherent value that puts them above members of other species” (Singer, 1993, p. IX).

and dislike things, be happy, or suffer (Korsgaard, 2016, p. 162).

No entanto, “we are not the only beings for whom things can be good or bad; the other animals are no different from us in that respect. So we should regard all animals as ends in themselves” (Korsgaard, 2016, p. 162). Por isso, animais também seriam fins em si mesmos.

Deve-se acrescentar à consideração anterior que, segundo ela, o direito não concerniria à autonomia, já que teria a ver com coerção. É o que se depreende da análise Da divisão de uma metafísica dos costumes, páginas 218 a 221 de *A metafísica dos costumes*: “The sense in which others can obligate us legally does not ‘go through’ our own autonomy” (Korsgaard, 2016, p. 167). Se, por um lado, o direito não concerne à autonomia, por outro lado, em Kant, o direito também não tem a ver com interesses, mas tem a ver, sabidamente, com a liberdade. Então, ter-se-ia que se encontrar uma junção de características comuns entre humanos e demais animais, a fim de que se pudesse estender o âmbito do direito, tendo em vista a inclusão dos mesmos: “I am committed to the idea that if I am the sort of being for whom things can be good or bad, a being with interests, then I should be treated as an end in itself” (Korsgaard, 2016, p. 169). Ou seja, para os humanos seriam necessários direitos de liberdade porque haveria algo errado em não respeitar “as coisas poderem ser boas ou más”, segundo seu julgamento. Em outras palavras, tratar-se-ia de seres com interesses próprios e que por isso mesmo seriam considerados fins em si. Pois bem, atribuir tal característica só a humanos ou a alguns humanos seria uma pretensão metafísica a respeito de um valor (Korsgaard, 2016, p. 170). Expurgado esse resquício metafísico, algo que a própria filosofia kantiana implica, permite à autora reformular a teoria jurídica de Kant para incluir os animais:

The other animals are, just as much as we are, beings with interests, beings for whom things can be good or bad, and as such they are ends in themselves. Either way, the only way we can be rightly related to them is to grant them some rights (Korsgaard, 2016, p. 173).

Essa seria uma possibilidade de estender os direitos para os animais, a despeito de eles não terem personalidade, no sentido da imputabilidade. Não obstante, o argumento tergiversa bastante com uma perspectiva que toma como base a senciência, bem como algum tipo de incipiente agência por parte dos animais, o que, de novo, parece ser altamente excludente dos indivíduos que não tiverem tal característica.

O status jurídico dos fetos

Por certo, a personalidade é uma condição suficiente para a atribuição de direitos inatos, ainda que se possa discutir se seria uma condição necessária. Quando Kant é instado a se manifestar sobre quem são as pessoas, mormente no que hoje se denomina direito de família⁶, ele afirma que o homem e a mulher são pessoas. Os filhos são pessoas. E, parece, até os fetos seriam pessoas, como se verá abaixo. Portanto, todos teriam um conjunto de direitos inatos e originários (MS, AA 06: 280).⁷ Dois textos conjuram para a aceitação da tese de que os fetos são pessoas: o primeiro é aquele da p. 422 da Doutrina da virtude, que já foi citado acima, o qual admite explicitamente que o feto é uma pessoa; o segundo é aquele do §28 da Doutrina

6 Aliás, Kant parece distinguir entre casamento e família, no sentido de atribuir a qualificação de família somente para os casos em que há filhos (MS, AA 06: 282). Duas pessoas sem filhos seriam um casal (MS, AA 06: 277), mas não seriam família. Em sentido análogo, Honneth (2015) distingue relação íntima e família, justamente porque nesta última há relação de filiação.

7 Kant usou o termo inato e originário. Tudo o que é inato é originário, mas não vice-versa. Por exemplo, pode-se adquirir a propriedade de forma originária, ou seja, sem ato de uma terceira pessoa a transmitir a propriedade, como é o caso da usucapião. Inclusive, esse direito adquirido de forma originária, pode ser perdido ou transferido. Contudo, um direito inato não pode ser perdido ou transferido, mas, sim, poderia ser limitado. Nesse sentido, a presente interpretação está em descompasso com a de Pinzani, para quem “a Doutrina do Direito é uma doutrina dos deveres (jurídicos) e não dos direitos” (Pinzani, 2017, p. 123, n. 22).

do direito.⁸ Esta citação do §28 desperta vários vieses interpretativos. Wood, por exemplo, esclarece que a palavra *Zeugung* poderia significar *concepção*, porém, ainda que o argumento da personificação, a partir da concepção, pudesse ser atribuído a Kant, alega o comentador, ele não teria afirmado isso explicitamente (Wood, 2008, p. 291). Sobre esse ponto preciso há bastante controvérsia. Byrd & Hruschka (2010) concluem que

On the question of discriminating against human beings based on the level of their physical development, Kant notes that every human being is a person from the moment of conception onwards. [...] If any human being is a *homo noumenon* and thus a bearer of rights, then *every* human being (including the human embryo) is a *homo noumenon* and a bearer of rights (p. 292-3)

com o que concorda Kain (2009). Já, Griffin (2008) diverge: “embryos and fetuses do not have human rights, though there may be moral considerations other than human rights that serve to prohibit abortions” (p. 220).

Outra contenda é se o termo *lege* está por lei positiva ou por lei natural. Considerando o contexto da argumentação que vincula a possibilidade da prática sexual ao casamento, de se presumir que se trata de uma lei natural, ou seja, parte do conjunto das leis jurídicas da razão prática pura, haja vista que “o contrato matrimonial não é um contrato qualquer, mas um contrato necessário pela lei da humanidade [...] de acordo com leis jurídicas da razão pura [Rechtsgesetzen der reinen Vernunft]” (MS, AA 06: 278).

Um outro problema seria explicar por que Kant apresenta dois deveres, o de preservar e o de cuidar [*Erhaltung und Versorgung*], mas apenas um direito inato [*ursprünglich-angeborenes Recht auf ihre Versorgung*]. Por quê? Seria por que um estaria contido no outro?

Uma tal posição parece implicar uma posição fortemente restritiva do aborto. Aliás, a posição de Kant em relação a matar é sempre restritiva. Isso vale para o suicídio, para o *ius necessitatis*, para a legítima defesa e para a pena de morte. Esta, por exemplo, pressupõe a personalidade e a prática de um ato definido como crime. Vale anotar, o criminoso tem a possibilidade de não cometer o crime e de não ser punido: “Ninguém sofre uma punição porque quis a punição, mas porque quis uma ação punível” (MS, AA 06: 335). Portanto, nesse sentido, haveria consideração pela liberdade do criminoso.

Infanticídio: vigência da lei ou estado de natureza?

Kant não tratou diretamente da questão do aborto, mas tratou, sim, do infanticídio. A proposta do presente estudo é aproveitar aquilo que Kant formulou a respeito do infanticídio para aplicar ao aborto. Faz-se a citação sobre o caso em rodapé, por ser bastante longa, para em

⁸ “Assim como resultou do dever do homem em relação a si mesmo, i. e., em relação à humanidade em sua própria pessoa, um direito (*jus personale*) de ambos os sexos de se adquirirem mutuamente como pessoas à maneira de coisa, pelo matrimônio, assim segue-se da geração nesta comunidade um dever da preservação e do provimento em vista do gerado, i. e., os filhos como pessoas possuem assim imediatamente um direito inato [*ursprünglich-angeborenes Recht auf ihre Versorgung*] (não herdado) ao seu provimento pelos pais, até que sejam capazes de se manterem a si mesmos, e isso imediatamente pela lei (*lege*), i. e., sem que se exija para tanto um ato jurídico particular. Pois, dado que o gerado é uma pessoa, e sendo impossível formar-se um conceito da geração por uma operação física de um ser dotado de liberdade, é uma idéia bem correta e mesmo necessária em perspectiva prática considerar o ato da geração [*Akt der Zeugung*] como um ato pelo qual nós pusemos no mundo uma pessoa sem seu consentimento, trazendo-a para cá de maneira discricionária; ato [*Tat*] pelo qual recai sobre os pais também uma obrigação [*Verbindlichkeit*] de torná-los satisfeitos com este seu estado, tanto quanto estiver ao alcance de suas forças. – Eles não podem destruir seu filho como se fosse seu artefato (pois esse não pode ser um ser dotado de liberdade) e sua propriedade ou mesmo abandoná-lo a seu destino, porque com ele não foi trazido meramente um ser deste mundo, mas também um cidadão do mundo, para um estado que agora não lhes pode ser indiferente mesmo segundo conceitos jurídicos” (MS, AA 06: 280-1).

seguida apresentar a argumentação.⁹

Kant trata de dois casos nos quais mata-se alguém por causa da honra, mas cuja aplicação da correspondente penalidade, no caso, a morte, resta prejudicada por circunstâncias peculiares. O primeiro é aquele do duelo e o segundo o do infanticídio. Interessa para o tratamento do aborto este último. Kant analisa o caso das mulheres que, na sua época, concebiam uma criança fora do casamento. Ele apresenta um contexto social que julgava um tal ato como reprovável. Tal reprevação, do lado subjetivo da mãe, despertava o sentimento de vergonha. Para evitar essa reprevação, a mãe matava a criança com o fito de ocultar o ocorrido e, com isso, manter a avaliação positiva por parte da sociedade, ou seja, manter a sua honra.

É fundamental destacar que Kant não despersonaliza a criança, mesmo nascida fora do casamento. Ainda que o texto correlacione uma criança gerada fora do casamento a uma mercadoria contrabandeada, ou seja, como se ela tivesse vindo ao mundo fora da lei, esse argumento parece ser apresentado como contraponto a não se poder apagar a vergonha da mãe, caso o nascimento se tornasse conhecido, o que fatalmente ocorreria com a presença da criança. No entanto, poder-se-ia contra-argumentar no seguinte sentido. Primeiro, caso a vergonha pudesse ser apagada ou não existisse, como é nos dias atuais, quando há até uma consideração de valor e de honra por uma mãe cuidar de um filho sozinha, como ficaria o argumento do contrabando? Segundo, o argumento parece estar em descompasso com o §28, visto que, nos termos do mencionado parágrafo, aquilo que é gerado é uma pessoa, portanto livre, o que não poderia ser explicado por uma operação física, pois a liberdade é do mundo numênico, de tal modo que não poderia ter que estar sob uma forma jurídica qualquer para ser uma pessoa. Dito claramente, a personalidade numênica está em descompasso com o mundo físico e jurídico. Deveras, Kant não parece acolher tal argumentação do contrabando. Caso tivesse feito isso, não faria sentido o apelo ao estado de natureza para dar uma solução ao caso, que é aquilo que ele realmente faz. Aliás, Kant alega claramente que o infanticídio é moralmente errado (Pinzani, 2017, p. 115) e, poder-se-ia dizer, até mesmo não sintonizado com o direito racional que precisa coibir o homicídio.

Fora do casamento, a mulher e a criança perdiam todas as proteções, como por exemplo, os recursos financeiros do pai para o sustento da criança, agravado pela circunstância, bem

9 “Há, entretanto, dois crimes merecedores da morte em vista dos quais permanece duvidoso se a legislação tem também a faculdade de atribuir-lhes a pena de morte. A ambos conduz o sentimento de honra. Um é o sentimento da *honra familiar*, o outro é o da *honra militar*, e certamente da verdadeira honra, que compete como dever a estas duas classes de homens. O primeiro crime é o *infanticídio* (*infanticidium matemale*), o outro é o *assassinato de companheiros de armas* (*commilitonicidium*), o *duelo*. – Uma vez que a legislação não pode remover a vergonha de um nascimento ilegítimo e tampouco apagar a mancha que recai, com a suspeita da covardia, sobre um oficial subalterno que não opõe a um confronto desrespeitoso sua própria violência, acima do medo da morte, assim parece que nestes casos os homens se encontram no estado de natureza, e em ambos os casos o *homicídio* (*homicidium*), que então sequer precisaria ser chamado de *assassinato* (*homicidium dolosum*), embora sempre merecedor de punição, não poderia ser castigado pelo poder supremo com a morte. A criança nascida fora do casamento nasceu fora da lei (pois essa é o casamento), portanto também fora de sua proteção. Ela foi como que contrabandeada para dentro da república (como mercadoria proibida), de maneira que essa pode ignorar sua existência (porque ela simplesmente não deveria existir desta forma) e, assim, também seu aniquilamento [*Vernichtung*], e nenhum decreto pode apagar a vergonha da mãe, caso seu parto ilegítimo se torne conhecido. – O oficial subalterno que é ofendido vê-se igualmente forçado pela opinião pública dos companheiros de seu estado a exigir satisfação e, como no estado de natureza, punição do ofensor, não pela lei, perante um tribunal, mas pelo *duelo*, no qual ele mesmo se expõe ao risco de vida, a fim de demonstrar sua coragem, ainda que resultasse no *homicídio* de seu oponente, o qual não pode propriamente ser chamado de *assassinato* (*homicidium dolosum*), nesta luta que se dá publicamente e com o consentimento de ambas as partes, mesmo que a contragosto. – Mas o que é de direito em ambos os casos (pertencentes à justiça criminal)? – Aqui a justiça penal se vê em uma situação bem embarcada: ou declara o conceito da honra (que aqui não é uma quimera) como nulo pela lei, aplicando então a pena de morte, ou retira do crime a merecida pena de morte, sendo assim ou cruel ou indulgente demais. A solução deste nó é a seguinte: o imperativo categórico da justiça penal (o homicídio ilegal de um outro deve ser punido com a morte) permanece, mas a própria legislação [*Gesetzgebung*] (portanto a constituição civil) [*bürgerliche Verfassung*], enquanto ainda bárbara e pouco desenvolvida [*unausgebildet*], é responsável por não concordarem no povo (subjetivamente) os móveis da honra com as medidas que são (objetivamente) conformes com a sua intenção, de maneira que a justiça pública, procedente do Estado, torna-se uma *injustiça* em vista da justiça procedente do povo” (MS, AA 06: 335-7).

diferente da atual, na qual o mercado de trabalho era ocupado basicamente pelos homens. Por isso, o casamento significava respeitabilidade, legitimidade e chances de vida. Kant, ao dizer que um filho fora do casamento estava fora da lei e seria como que contrabandeados, deve ter tido em mente também os efeitos sociais que na época isso implicava. Ele não diz que ter uma criança fora do casamento é imoral. Certo, fazer sexo fora do casamento é imoral, mas Kant não parece estender a avaliação de imoralidade para o que é gerado, até porque, como dito, o gerado é uma pessoa que assim se constitui no mundo numênico, não contagiado pela impureza contingente do mundo fenomênico. Ainda assim, nos termos do mundo jurídico e social da época, a criança nascida fora do casamento aparece como que em uma cena de estado de natureza, já que mãe e filho estão fora das proteções do direito e, por isso, o que ocorre entre eles deveria ser ignorado pelas autoridades (Uleman, 2002, p. 189-190). Considerando esse arcabouço teórico, a criança ter sido concebida fora da lei, assinala para a sua entrada no estado de natureza. Fora do casamento, a mãe está por si, em ostracismo social, sem emprego, casa, proteções sociais. Fora do casamento, a mãe e a criança são lançadas no estado de natureza, sem as proteções da lei. Essa, para a comentadora, seria uma possível explicação para a expressão de Kant de que a lei não consegue remover a desgraça, não consegue remover a vergonha, não consegue proteger (Uleman, 2002, p. 191). Ao contrário, a lei parece, neste caso, determinar a má consideração do valor da gestante aos olhos dos outros, em um patamar tal que vem acompanhada por ações que excluem.

Como mencionado, o encaminhamento de Kant do tratamento do infanticídio e do duelo consiste em contrastar a honra em uma sociedade bárbara e em uma sociedade mais evoluída, bem como, tendo em vista o caráter bárbaro da noção de honra do seu tempo, remeter o caso para o estado de natureza. Nesse modo de proceder, abre-se um espaço de não efetividade da lei na vigência do Estado: “Public criminal law remains effective, but this effectiveness is limited” (Byrd e Hruschka, 2010, p. 230).

Kant parece defender que o sentimento da honra tem um caráter edificante, já que o mesmo pode conduzir a ações de acordo com a moral, em razão da consideração que os outros terão pelo desempenho de tais atos: “It is uplifting in that it addresses our sense of worth, but it does so on the basis of how we appear to others. Instead of deciding to do what we ourselves judge to be right, we allow the judgment of others to determine our course of action” (Shell e Velkley, 2012, p. 103). O ponto é que os sentimentos de honra dão causa a determinadas ações, as quais, como aqui analisado, acabam por ameaçar a própria sobrevivência das pessoas, especialmente no caso das mulheres que engravidavam fora do casamento. De fato, nesse particular, Kant refere explicitamente à questão da opinião pública em relação aos companheiros de arma do soldado, sendo plausível que isso seja estendido também ao infanticídio. Com efeito, Kant anota em relação a ambos os casos que a honra não é uma quimera, ou seja, ela realmente impacta as decisões das pessoas, tendo em vista o seu valor frente ao juízo dos demais. Assim, caso o Estado punisse a morte da criança, que seria o correto sob o ponto de vista do direito racional, ele seria cruel, pois a mãe não casada já enfrentava a ira e o descrédito sociais que a punham como uma espécie de pária. Ou seja, ela seria duplamente punida, pela sociedade e pelo Estado.

Isso ocorre porque a legislação do direito racional ainda não se transformou em móbil para o povo. Dito claramente, a Constituição não conseguiu ainda educar o povo. De fato, sob o ponto de vista normativo, havia já outras possibilidades disponíveis, como aquela apontada por Finnis. Com efeito, ele registra que já em 1679 o próprio aborto havia sido considerado errado pela igreja católica como meio de prevenir a desonra:

And it was this very problem that occasioned the first ecclesiastical pronouncement on abortion in the modern era, denying that ‘it is licit to procure abortion before animation of the foetus in order to prevent a girl, caught pregnant, being killed or dishonored.’ [...] Decree of the Holy Office, 2 March 1679, error no. 34 (Finnis, 1973, p. 131).

Se isso foi anotado em relação ao aborto, muito mais em relação ao infanticídio, tanto que Pinzani afirma: “Em relação ao infanticídio, Kant afirma que é socialmente aceitável (embora não moralmente justificado) matar uma criança inocente a fim de eliminar a causa da própria desonra” (Pinzani, 2017, p. 115). Melhor dito, o direito racional, já presente no Estado à época de Kant, realmente punia como crime o infanticídio. No entanto, havia um descompasso entre o sentimento da honra, tal qual a sociedade a comprehendia, e os ditames do direito racional. A opinião pública da sociedade sobre o valor de alguém, junto com as consequências sociais desastrosas para a vida da mulher, geravam uma motivação tão forte que era capaz de despir de eficácia a lei, ou seja, valia a pena correr o risco de voltar ao estado de natureza, haja vista as desvantagens deste estado serem menores do que aquelas do estado jurídico.

É aceitável dizer que, para Kant, como para Hobbes, o estado civil não vige plenamente, ou seja, sempre escapam aspectos que permanecem no estado de natureza. Um caso seria justamente aquele do estado de necessidade; o outro seria quando a lei jurídica não tem vigência em razão de certos valores efetivos na sociedade, no caso, o sentimento de honra. Porém, o *ius necessitatis* porta certa diferença. No caso de necessidade, há algo que é injusto em si (MS, AA 06: 236), contudo, o máximo que o direito dispõe para conseguir o efeito desejado é a pena de morte. Ora, isso mesmo já está em questão no próprio estado de necessidade, de tal forma que a “lei penal não pode de maneira alguma ter o efeito intencionado” (MS, AA 06: 235). Dito claramente, a culpa da prática do injusto, que certamente há, releva do direito, já que não faz sentido puni-la, visto que seria norma sem efeito, pois desafiaria uma morte certa. Por certo, o agente virtuoso não mataria um inocente para salvar a sua própria vida (TP, AA 08: 300, nota), porém, o direito estrito prescinde da virtude. No outro caso, da honra, não se trata de algo que contraponha a própria forma coercitiva do direito, no sentido da sua possível eficácia entre os humanos. Destarte, neste caso, o que está em questão são valores ou determinações concretas de valores que concorrem com a vida, de tal forma que certos sujeitos acabam sobremaneira sobrecarregados com a visão dos outros a respeito delas, que preferem a morte às consequências danosas que daí possam advir e certamente advêm. Neste caso, Kant chama de bárbara a legislação porque ela deixa as pessoas no estado de natureza, por desafiarem a morte e não obedecerem ao direito, mas esse não é um desiderato necessário em si mesmo, diferentemente do estado de necessidade, mesmo considerando a natureza humana, porque, na verdade, os bens contrapostos não são da mesma estatura, ou seja, a verdadeira honra não deveria estar acima do valor da vida. Mais que isso, a noção de honra pode ser modificada, inclusive pelos possíveis efeitos que o direito exerce sobre os costumes. Portanto, a legislação é bárbara porque se trata de um estado de natureza que não só pode, como deve ser suprimido. Aqui, mais uma vez, trata-se de ver o direito como dispositivo que tem que considerar certas circunstâncias, ainda que seu conceito possa ser puro.

Desse modo, Kant teria tensionado certas normas sociais impactantes e as normas jurídicas (Uleman, 2002). Pode-se dizer que tal tensão vai ao ponto em que se abre um espaço de suspensão do próprio direito, devolvendo os viventes ao estado de natureza. As partes permaneceriam em estado de natureza porque a lei não poderia, ainda, remover a vergonha da desonra e, por isso mesmo, não conseguaria proteger (Uleman, 2002, p. 176). Deveras, as grávidas fora do casamento podiam ser excomungadas, açoitadas e punidas por bastardia. Os valores socialmente vigentes em relação à honra conduziam a uma vida de ostracismo social e de pobreza, para si e para a criança, de tal forma que a vergonha seria tão somente a manifestação subjetiva do opróbrio público. Em verdade, nesse particular, uma das teses de Uleman merece reparos. Segundo ela, em geral, nos seus escritos de filosofia prática, Kant tensiona as inclinações e a razão prática pura (Uleman, 2002, p. 176). No entanto, neste caso, ele estaria pondo em conflito normas sociais e normas legais. Parece mais azado dizer que Kant continua a se mover em seu paradigma de tensionamento entre inclinação e razão. O que ocorre no caso em tela é que as normas sociais, ao despertarem poderoso sentimento de vergonha, fazem com que tal inclinação seja musculosa o suficiente para deixar sem vigência o comando legal. Ocorre algo semelhante no caso do estado de necessidade: o amor de si em relação à própria autoconservação

faz com que o comando legal e moral proibindo não matar alguém inocente perca a vigência, devido a um incentivo motivacional mais fraco. É verdade que Kant poderia muito bem ter seguido a trilha proposta por Uleman, sem embargo, não é o que aparece no texto. Muito provavelmente, a vergonha vinha acompanhada ou decorria de uma carga tão pesada que se esperava que houvesse o infanticídio. As condenadas por infanticídio eram executadas, de tal forma que as exigências da honra, ou seja, o modo como se era visto pelos outros, se mostrava como uma alternativa legítima e coativa às exigências legais (Uleman, 2002, p. 177-9). Para Kant, fora do casamento a pessoa deveria ser casta, isso é o que a honra, o autorrespeito, a dignidade, a integridade, exigiam, porém, o efeito pernicioso sobre as mulheres, que tinham relações sexuais fora do casamento e engravidavam, não teria passado desapercebido a Kant, alega a comentadora (Uleman, 2002, p. 183). Sem contar, por certo, um problema de equidade, já que os pais que tinham filhos fora do casamento não sofriam da mesma repulsa social.

Certamente, ter uma criança fora do casamento, em si mesmo, não é algo que ameace a vida social ou que providencie um motivo suficiente a justificar matar a criança, no entanto, a censura social criava tal motivação, pelas consequências terríveis que dali advinham. O mesmo vale para o caso do duelo. As leis sociais referentes a isso poderiam ser diferentes, como vieram a ser diferentes, sem que, com isso, a sociedade tivesse se tornado inviável (Uleman, 2002, p. 184). Se o contexto social fosse outro, não se criariam essas motivações, como se pode ver hoje em dia a respeito do duelo, mesmo que as pessoas ainda se matem por ofensas recíprocas. Daí estarem as partes envolvidas postas em estado de natureza, porque a autoridade era incapaz de executar as leis, ou seja, as leis não tinham efetividade (Uleman, 2002, p. 185). Sabidamente, devido a seu caráter coercitivo, a lei não é capaz de ser aplicada a atitudes, motivos, crenças religiosas, opiniões, sentimentos e outros estados da mente. Não é possível, coercitivamente, fazer as pessoas pensarem de um certo modo. (Uleman, 2002, p. 186). Nesse particular reside a semelhança com um outro caso de estado de natureza, o *ius necessitatis*. Poder-se-ia dizer que, neste, também, a lei penal não é efetiva, ou seja, o direito não vige em uma tal circunstância trágica (Uleman, 2002, p. 186). O que realmente isso significa? A lei não consegue afetar a motivação porque ela não é capaz de proteger o que é importante para o agente. Face a isso, a razão de agir de forma contrária à lei penal se torna aceitável, razoável. Em outras palavras, a lei não é capaz de afetar a motivação, a lei é incapaz de proteger a vida, a propriedade, a honra, de tal forma que os motivos da ação contra a lei contam com a simpatia das pessoas razoáveis, já que se trata de salvar a vida, proteger a propriedade, salvar a honra. Em casos assim a lei deve ser posta de lado e não punir. Ademais, como dito, além de não ser eficaz como motivação, a aplicação da lei poderia ser não razoável e não equitativa (Uleman, 2002, p. 187).

Em um tal cenário, a honra se torna algo importante, pois, tendo em vista o que foi descrito, ou seja, a miséria, a pobreza, a fome, a honra está por algo muito próximo da vida, de tal forma que se a lei não consegue proteger o bem primário da vida, a sua jurisdição se vai. Na verdade, o direito deveria dar conta da proteção da liberdade e da vida, mas se ele se encontra frente a um embaraço, como diz o texto – ou declara o conceito da honra (que aqui não é uma quimera) como nulo pela lei, aplicando então a pena de morte, ou retira do crime a merecida pena de morte, sendo, assim, ou cruel ou indulgente – então, a lei não pode ajudar a mãe e a criança, mas deve executá-la se ela matar a criança. Para a comentadora, isso não significa que a lei em si mesma não possa remover a desgraça social ou que alguém desgraçado não possa pretender isenção da lei (Uleman, 2002, p. 192). Seja como for, o resultado é que “nós estamos dispostos a perdoar aqueles que se sentem compelidos pela honra ou pela necessidade, na medida em que nós entendemos que eles estão coagidos por um regime coativo alternativo – estamos dispostos avê-los em estado de natureza” (Uleman, 2002, p. 192). Frente a isso a lei deve se deter, em face de sua impotência em proteger, já que se trata de uma lei oca, artificial e deslocada da realidade social (Uleman, 2002, p. 193). O direito falha em se manifestar na forma que o direito racional exige. Desse modo, Kant “reconhece a realidade das normas sociais e coloca sobre o direito a responsabilidade de alterar os seus efeitos” (Uleman, 2002, p. 195).

É nesse sentido que a legislação é ainda bárbara, porque ela está em descompasso com o espírito do povo. Kant acreditava que a Constituição podia educar, formar:

Isto também se pode observar nos Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente, pois, na sua conduta externa, aproximam-se muito do que prescreve a ideia de direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação [Bildung] moral de um povo) (VAZeF, AA 08: 366).

Isso poderia possibilitar “que o conceito de honra pudesse ser modificado até o ponto em que aquilo hoje vale como uma violação da honra passasse a ser considerado menos relevante e, portanto, não pudesse continuar sendo considerado como uma justificação para o ‘homicídio ilegal’” (Pinzani, 2017, p. 115).

O aborto em analogia com o infanticídio

Não há *semelhança* entre uma vida, por mais miserável que seja, e a morte (MS, AA 06: 333).

No caso de um ser em gestação, ter o direito à vida não parece implicar ter o direito ao corpo do outro, mesmo que tenha havido consentimento na relação sexual. Não obstante, em essa premissa sendo aceita, ela não implica que a mãe possa matar o feto. Como bem pontua o texto de Thomson (2014), o exemplo do violinista é icônico: ele sufraga o direito de desligar do corpo, não o de matar. O que se propõe é que a circunstância biológica da gravidez, de um corpo dentro de um outro corpo, levanta problemas para uma das teses do direito racional, a saber, o direito de ocupar o espaço correspondente àquele do corpo, nesse planeta: “Todos os homens encontram-se originariamente (i. e., antes de todo ato jurídico do arbítrio) de posse jurídica da terra, i. e., têm um direito de estar lá onde a natureza ou o acaso os colocou (sem sua vontade)” (RL, AA 06: 262).

Segundo Ripstein, “Space is more than a useful metaphor for Kant” (Ripstein, 2009, p. 12), já que teria uma significação normativa. De acordo com ele, seria estrutural, para Kant, a

representation of principles of right as governing persons represented as occupying space. The basic case for thinking about your right to your own person is your right to your own body; the basic case for thinking about property is property in land, that is, a right to exclude others from a particular location on the Earth's surface; the basic case for thinking about contract is the transfer of an object from one place to another; the basic case for thinking about a state involves its occupation of a particular region of the Earth's surface (Ripstein, 2009, p. 12).

Essa determinação normativa se explica, no primeiro caso, porque a interferência com o corpo implica a interferência com a capacidade de estabelecer e realizar fins:

if another person interferes with your body, he thereby interferes with your ability to set and pursue your own purposes by interfering with the means that you have with which to set them, namely your bodily powers or abilities (Ripstein, 2009, p. 41).

Desse modo, há uma forte conexão entre a personalidade e o corpo: “Your body is your person” (Ripstein, 2009, p. 91); “your person is your body” (Ripstein, 2009, p. 177).

A circunstância apontada suspende a vigência do direito racional de ocupar o espaço do próprio corpo e põe a gestante e o feto em estado de natureza, haja vista não ser possível resolução jurídica equitativa por outros meios. Sem embargo de se considerar que gestante e feto estejam em estado de natureza, devido a tal circunstância, o que resta autorizado não é o direito de matar o feto, mas apenas o direito de desligá-lo do próprio corpo. Constitui estado

de natureza porque o peculiar do estado de natureza é um direito a tudo, inclusive aquele de matar. No entanto, no caso em tela, o estado de natureza que a lei jurídica pode admitir, é aquele no qual a morte só pode ocorrer como consequência do desligamento do corpo, não como desígnio direto. Nascida a criança viva, passa-se *eo ipso* do estado de natureza para a vigência plena do direito. Isso se torna relevante conforme a gestação for avançando. Não que com o nascimento comece a personalização. No estado de natureza, a atribuição de direitos prescinde de personalidade, já que se baseia na busca de quaisquer fins que os corpos possam ter, de acordo com o poder que cada um dispuser. Em geral, prevalece a lei do mais forte, que, sabidamente, entre humanos portadores de racionalidade calculante, torna-se uma lei bastante pervertida.

Considerando os efeitos catastróficos das despessoalizações ao longo da história, de escravos, de indígenas e das próprias mulheres, é a despessoalização de seres humanos e, quiçá, de animais, que precisa ser justificada. Em última análise, a história mostrou não haver justificativa para as despessoalizações já havidas, a não ser aquela apresentada por Schmitt, como poder bruto, violência, um fato da força.¹⁰ Por isso, a possibilidade de matar seres humanos e, talvez, animais, tenha que ser pensada pressupondo a personalização. Mesmo um autor como Kant, que admite, de forma bastante problemática, a perda da personalidade civil, distingue personalidade inata e personalidade civil (MS, AA 06: 331).

Kant analisa o duelo e o infanticídio e apresenta uma justificação para ambos remetendo-os ao estado de natureza, pela dicção de que, em razão de uma legislação ainda bárbara que convive com uma configuração da honra que põe os dois soldados, assim como a mãe e a criança, em estado de natureza. Ou seja, Kant aceita uma exceção ao imperativo categórico da justiça penal, sem desdizer que a criança tenha personalidade e que, portanto, sob o ponto de vista do direito racional, é perpetrado o seu assassinato.

O que se pretende é que essa circunstância a respeito do infanticídio seja aplicada ao aborto. Quiçá, justamente, o aborto seja ainda o resultado de uma legislação bárbara que não conseguiu fazer a sociedade evoluir para tirar o peso da reprodução dos ombros das mulheres e atribuí-la a toda a coletividade. Uma sociedade que atribui uma sobrecarga demasiada às mães, coloca-as em estado de natureza em relação a seus fetos, haja vista a magnitude das consequências que poderão advir para suas vidas. Os programas sociais brasileiros, ao destinarem recursos distributivos quase exclusivamente para mães, mostram certo reconhecimento de que o peso da reprodução social ainda é desproporcional para as mulheres.

Que a reprodução da coletividade deva ser uma instituição se mostra pelos graves problemas de sociedades que não conseguem uma taxa de natalidade que seja sustentável. Ou seja, a responsabilidade pela reprodução deveria ser mais equitativa do que é. Se o peso do cuidado das crianças não recaísse de forma tão desproporcional sobre as mães, muitas das circunstâncias que põem as gestantes em estado de natureza, em relação a seus fetos, perderia a relevância.

Desse modo, parte da argumentação de Denis, segundo a qual a gravidez impacta a dignidade e a agência da mulher, seus planos de vida (Denis, 2008, p. 124), seria analisada sob outro cariz. No mesmo sentido caminha a consequência da possível dependência financeira de outros, já que uma gravidez teria reflexos também no mundo do trabalho. Inclusive, ainda de acordo com ela, poderia levar a mulher a ser valorizada e a se valorizar especialmente como gestante, o que poderia ser até degradante, se o seu valor fosse reduzido a essa função biológica (Denis, 2008, p. 124). Como se pode bem ver, todos esses aspectos são decorrentes de um certo tipo de sociedade que ainda poderia ser considerada bárbara e pouco desenvolvida.

Quando Kant é instado a se manifestar sobre a personalidade dos humanos, ele tende a

10 “nenhum programa, nenhum ideal, nenhuma norma e nenhuma conveniência empresta um direito de dispor sobre a vida física de outros homens” (Schmitt, 1992, p. 75).

ser inclusivo. Na Doutrina da virtude, fetos são declarados pessoas. Eles mantêm a pessoalidade como destinatários dos deveres dos agentes virtuosos para com os outros. No entanto, não são pessoas como sujeitos dos deveres de virtude, isto é, como aqueles que devem praticar tais virtudes. Provavelmente, este também devia ser o caso para pessoas mentalmente enfermas. Na Doutrina do direito, homens e mulheres que casam são pessoas, crianças são pessoas e mesmo fetos parecem ser declarados pessoas por Kant, como visto acima. Todos esses entes são detentores de direitos inatos, porém, não podem ser sujeitos para adquirir direitos e obrigações por disposição de vontade, a não ser, claro, por meio de representação. Ainda assim, mesmo sendo pessoas, é possível, nos termos da filosofia do direito kantiana, sustentar a defesa do infanticídio e do aborto, com recurso ao argumento do estado de natureza, o qual permanece sempre como possibilidade, quando o direito racional não se efetiva plenamente nos costumes da sociedade.

Conclusão

O tratamento da questão do aborto em Kant a partir da GMS e da TL são problemáticas devido à despersonalização dos fetos, algo que Kant parece explicitamente admitir justamente na TL, ao defender que os fetos são pessoas. Por isso, o caminho de pensar o aborto com base na RL parece mais promissor, já que o faz sem despersonalizar o feto. Buscou-se aproximar o que Kant disse a propósito do infanticídio ao aborto. Uleman propôs pensar o infanticídio a partir da figura do estado de natureza. O presente texto estendeu esse tratamento ao caso do aborto. Disso resultou uma posição restritiva ao aborto, mas não inviabilizadora completamente da sua possibilidade, desde que a situação seja tal que ponha a mãe e o feto em estado de natureza.

Poder-se-ia, por derradeiro, discutir se, para Kant, o conceito de pessoa seria indispensável para a atribuição de direitos. Defende-se que não. Mas tal tema será objeto de um outro estudo.

Referências Bibliográficas

- ALTMAN, M.C. Kant and Applied Ethics. *The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- BOUCHER, J. 'Thomas Hobbes and the Problem of Fetal Personhood'. In: HIRSCHMANN, N., WRIGHT, J. H. (eds.) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2012, p. 219-239.
- BYRD, B. S., HRUSCHKA, J. *Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CARANTI, L. *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.
- COOPER, K.W. 'Hobbes on the Ethic and Jurisprudence of Life'. In: COURTLAND, S. D. [ed.]. *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*. New York: Routledge, 2018, p. 125-142.
- DEAN, R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

DENIS, L. 'Abortion and Kant's Formula of Universal Law'. In: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, n° 4, p. 547-580, 2007.

DENIS, L. 'Animality and Agency: A Kantian Approach to Abortion'. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXVI, n°1, p. 117-137, 2008.

DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

ELY, J. H. 'The Wages of Crying Wolf: A Comment on Roe v. Wade' In: *Faculty Scholarship Series*, paper 4112, 1973. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/4112

FINNIS, J. M. Natural Law and the Ethics of Discourse. Notre Dame Law School, *Journal Articles*, Paper 872, 1998b. Disponível em: http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/872.

FINNIS, J.M. Public Reason, Abortion, and Cloning. Notre Dame Law School. *Scholarly Works*. Paper 340, 1998a. [http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/340]

FINNIS, J.M. The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n° 2, p. 117-145, 1973.

GENSLER, H.J. A Kantian Argument against Abortion, *Philosophical Studies*, n° 49, p. 83-98, 1986.

GRIFFIN, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade* [vol. I]. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade* [vol. II]. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad.: F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law, *Cardozo Law Review*, vol. 17, p. 1477-1557, 1995-1996.

HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Transl. W. Regh et al. Cambridge: Polity Press, 2003.

HARE, R. M. Abortion and the Golden Rule, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, n° 3, 1975.

HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgements*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HOBES, T. *Leviatā ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HÖFFE, O. 'Even a Nation of Devil Needs the Satate': The Dilemma of Natural Justice. In: WILLIAMS, Howard Lloyd [ed.]. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 120-142.

- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. de S. Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KANT, I. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, 2008.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de G. A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften/Kant's Werke*. (28 vs.). Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1911ss.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. de J. Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, s/d.
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Trad. de F. C. Fontanella. 2^a. ed., Piracicaba: UNIMEP, 1999.
- KELLY, G. A. *Idealism, Politics, and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- KORSGAARD, C. M. A Kantian Case for Animal Rights. In: VISAK, T., GARNER, R. (eds.). *The ethics of killing animals*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 154-177.
- KORSGAARD, C. M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LUDWIG, B. Sympathy for the Devil(s)? Personality and Legal Coercion in Kant's Doctrine of Law, *Jurisprudence*, Vol 1, n° 6, p. 25-44, 2015.
- MARQUIS, D. Por que o aborto é imoral. In: RACHELS, J., RACHELS, S. *A coisa certa a fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: AMGH, 2014.
- McCoy, R. *Kantian Moral Philosophy and the Morality of Abortion*, MJUR, 2011, p. 143-152.
- MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- O'NEILL, O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature: Necessary Anthropocentrism and contingent speciesism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol 72, p. 211-228, 1998.
- PALMQUIST, S.R. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

PAYÁ, M.A. Ética discursiva y diversidad funcional. *Recerca*, n° 22, p. 133-152, 2018.

PINZANI, A. Honra e honestidade na Metafísica dos costumes. *Estudos Kantianos*, vol. 5, n° 1, p. 107-124, 2017.

RIPSTEIN, A. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation: livre IV*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1762]. [<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>].

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SHELL, S.M., VELKLEY, R. [eds.]. *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SINGER, P. *Practical Ethics*. 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SMITH, S.D. Is God Irrelevant?, *Boston University Law Review*. vol. 94, p. 1339-1355, 2014.

THOMSON, J. J. Uma defesa do aborto. In: RACHELS, J., RACHELS, S. *A coisa certa a fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: AMGH, 2014.

ULEMAN, J. K. On Kant, Infanticide, and Finding Oneself in a State of Nature. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 54, n° 2, p. 173-195, 2000.

VOLPATO DUTRA, D.J. Autonomia e liberdade: uma fundamentação kantiana para os direitos humanos segundo Caranti, *Estudos kantianos*, vol. 6, n° 1, p. 69-86, 2018.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Vida e morte na filosofia prática de Kant: elementos para uma análise do aborto, a partir da Fundamentação e da Doutrina da virtude. *Studia Kantiana*, vol. 18, n°. 2, p. 37-53, 2020.

WOOD, A.W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WOOD, A.W. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WOOD, A.W., O'NEILL, O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 72, p. 189-210, 1998.

Kant: razão pura, razão humana e a imputabilidade do mal moral¹

[Kant on pure reason, human reason and the imputability of moral evil]

Pedro Costa Rego²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91345

Resumo

Neste artigo, proponho uma discussão sobre o problema da imputabilidade das decisões imorais no âmbito da filosofia prática de Kant. Em primeiro lugar, defendo que esse problema é consequência de uma ambiguidade na compreensão kantiana da “constituição subjetiva” da vontade humana, dita “impura” e “racionalmente imperfeita”, e da cooperação entre rationalidade e sensibilidade na autoria das suas escolhas. Essa ambiguidade conduz ao dilema hermenêutico insolúvel entre a tese de uma vontade imputável por escolhas operadas pela natureza dos seus impulsos e a de uma razão prática íntegra e não sensificada que escolhe deliberadamente pela desrazão na forma da imoralidade. Em segundo lugar, apresento e contesto a solução popular que vê na imputabilidade do mal moral um pseudoproblema e constrói uma definição da liberdade humana – como poder de escolher a favor ou contra a moralidade – que Kant explicitamente recusa e que não pode aceitar, em função das teses de suas obras fundacionais da moralidade.

Palavras-chave: Liberdade; moralidade; vontade; imputabilidade; escolha.

Abstract

In this paper I propose a discussion on the problem of the imputation of immoral decisions in Kant's practical philosophy. Firstly, I argue that this problem is a consequence of an ambiguity in Kant's conception of the “subjective constitution” of the human will, named impure or rationally imperfect, and of the cooperation of rationality and sensibility in the authorship of its choices. This ambiguity leads to the insolvable hermeneutical dilemma between a will that is responsible for choices made by its natural impulses and a pure will (practical reason) that deliberately chooses against reason in the form of immoral agency. Secondly, I expose and confront the popular solution that takes the imputation of immoral actions as a pseudo-problem and embraces a definition of human freedom – as the power of choice for or against morality – that Kant explicitly rejects and must reject, due to his own theses in his major grounding works on morality.

Keywords: Freedom; Morality; Will; Accountability; Choice.

1 Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa, e contou com a importante contribuição dos participantes do Seminário Kant do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), em especial a professora Marília Espírito Santo que, com toda a sua competência no tema da filosofia prática de Kant, vem generosamente debatendo comigo os assuntos deste artigo desde 2019.

2 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq. E-mail: pedrocostarego@gmail.com.

"Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muss nicht anders als so erklärt werden, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitet, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und konnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, lässt sich schlechterdings nicht erklären"

(KANT, MS AA 06: 321n, meus grifos).³

A filosofia prática de Kant, que se ocupa dos princípios que regulam as deliberações do arbítrio humano, tem um objetivo claro que dificilmente é questionado pela enorme maioria dos intérpretes: Kant pretende ali fornecer um argumento, chame-se ele dedução, demonstração, explicação ou justificação, de que nós, sujeitos que tomamos decisões, nos encontramos nessa tomada de decisões submetidos a uma lei universal e necessária. Essa lei, como bem se sabe, é denominada lei moral. Evidentemente racional e auto-imposta, a supostamente justificada lei moral confirma que o comportamento deliberativo do sujeito que ela regula é um comportamento livre no sentido de autônomo.

Não discutirei aqui a forma dessa lei, nem seu conteúdo, nem suas diversas formulações, nem a complicada relação entre essas formulações que a segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta com tanto zelo. Para o que aqui interessa, sublinho apenas que a lei moral que Kant pretende provar como obrigante para "nós" é tal que nos prescreve a escolha de fins – e não apenas de meios – segundo os princípios da *pura rationalidade prática*. Kant pretende provar, portanto, que nós *devemos* ouvir e aplicar, na deliberação de fins – repito, e não apenas na escolha de meios para atingir fins estabelecidos por outras faculdades –, aquilo que a rationalidade comanda ou autoriza como sendo preferível, de tal modo que nossas preferências de fundamento privado *devam* estar subordinadas ao crivo e à autorização dessa rationalidade moral.

Um projeto de filosofia prática que assim se comprehende precisa, em primeiro lugar, abraçar a tese de que somos agentes *essencialmente* e não acessoriamente racionais. Não fosse assim, a lei moral, que é a lei da *rationalidade prática*, não nos diria respeito essencialmente. Qualquer argumento a favor da subordinação de nossa vontade à moralidade precisa pressupor a essência racional de nossa vontade humana.

Mas um olhar superficial para a filosofia prática de Kant permite constatar que, comprometido com a tese da rationalidade essencial da nossa vontade, Kant no entanto recusa que a proposição que sua filosofia quer provar, a saber, aquela que afirma que nossa vontade está submetida à lei moral, seja o que ele chama de uma proposição *analítica*. Por outras, recusa que o predicado "deve agir moralmente" esteja contido, como uma nota característica (*Merkmal*) no conceito-sujeito da proposição, isto é, no conceito de uma vontade como a nossa vontade humana. Quando Kant se impõe a tarefa de fornecer uma prova, uma demonstração ou uma dedução de que a lei do nosso comportamento é a lei racional da moralidade, ele deixa claro que o que precisa ser justificado é uma *síntese*, a ser garantida por alguma outra instância que não a dos conceitos de "vontade humana" e "dever moral"; ou seja, garantida por um "terceiro

3 Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Critica da Razão Pura*, utilizei a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções (exceto nos casos mencionados abaixo) e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Critica da Razão Pura*, utilizei a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais, de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida: São Paulo, Discurso Editorial 2009, e para a *Critica da Razão Prática*, a de Valério Rohden na maioria das vezes: São Paulo, Martins Fontes 2002.

termo” (*ein Dritte*) (GMS AA 04: 447).

Essa tese de Kant soa, de saída, curiosa, porque parece evidente que seres que decidem segundo uma faculdade essencialmente racional decidem imediatamente e necessariamente segundo o princípio supremo da racionalidade prática, que é justamente a lei moral. Mas que isso não seja evidente, se explica em função de uma outra tese abraçada por Kant, que eu gostaria de chamar provisoriamente de uma hipótese — e a meu ver não claramente assumida como tal — ou de um pressuposto⁴. Por que uma vontade essencialmente racional como a nossa não tem seu comportamento prático imediatamente regido pela lei da racionalidade prática, que é a lei moral?

Kant discorre por vezes sobre a vontade de seres essencialmente racionais cuja subordinação prática à regulação moral não demanda dedução, síntese e terceiro termo. Mas esses seres, sobre-humanos, Kant caracteriza não apenas como *essencialmente racionais*, mas também como *puramente racionais*, ou como “apenas” racionais. Assim, o pressuposto que explica por que nós, que somos (sic.) essencialmente racionais, dependemos da dedução de uma proposição sintética para descobrir que *devemos* agir moralmente é o pressuposto de que não somos seres apenas racionais, puramente racionais, ainda que sejamos essencialmente racionais. Portanto, para Kant, somos também, e também *essencialmente* — isso é fundamental —, outra coisa além de racionais. Sobre esse ponto, Kant sugere fortemente a seguinte distinção relevante: para seres dotados de uma vontade perfeitamente racional, sua subordinação à moralidade é analítica e a lei moral é uma lei *descritiva* de seu comportamento. Mas para seres dotados de uma vontade que é imperfeitamente racional, a lei moral lhes é *imperativa*, e sua relação com ela precisa ser provada como uma síntese.

Deste esclarecimento se segue que o pressuposto segundo o qual somos imperfeitamente racionais e que a moralidade que nos concerne é imperativa é o mesmo pressuposto segundo o qual nós, humanos dotados de uma vontade imperfeitamente racional, podemos e devemos (ou talvez, podemos porque devemos), agir moralmente, *mas não o fazemos necessariamente*, e talvez a experiência mostre que o fazemos raramente, talvez nunca, ao longo de uma vida inteira. Na *Fundamentação*, Kant explica claramente o que ele entende pela relação entre o modo imperativo da lei moral para nós e a imperfeição da nossa razão prática:

todos os imperativos são expressos por um dever (*Sollen*) e com isso indicam a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade (*Wille*) que, em função de sua *constituição subjetiva* (*seiner subjektiven Beschaffenheit nach*), não é necessariamente determinada por essa lei (GMS AA 04: 413, meu grifo).

Devemos dizer então que, para Kant, é uma certa “constituição subjetiva” da vontade humana que exige da filosofia prática uma prova não analítica da relação dessa vontade com a lei prática analiticamente derivada da pura racionalidade, e que também explica por que essa lei prática passa a ser para ela, vontade humana, uma lei imperativa, em vez de descritiva.

A pergunta pela constituição subjetiva da vontade humana é a pergunta por isso que seres racionalmente imperfeitos são além de racionais, e que é precisamente o motivo de sua imperfeição. A resposta de Kant está por toda parte: sensíveis. A “constituição subjetiva” da vontade humana é alguma forma de composição entre racionalidade e sensibilidade. Eis que, então, o grande objetivo da filosofia prática de Kant é o de mostrar que a lei moral/racional

4 Não chegarei tão longe a ponto de a chamar, com João Carlos Brum Torres, de uma “tese metafísica”: aquela que afirma, como se verá adiante no texto, no “modo de constituição da faculdade de apetição de entes racionais finitos” (Brum Torres, 2012, p. 100) o concurso de razão e sensibilidade. O comentador usa essa fórmula no contexto de sua discussão do sumo bem como objeto completo de uma vontade que, segundo Kant, porque finita e imperfeita, isto é, *racional mas sensivelmente “afetada”*, deve agir moralmente e também assumir sua aspiração à felicidade. Soa forte a tese de Brum Torres de que “a aspiração à felicidade” é apresentada “de maneira dogmaticamente metafísica como uma característica ou propriedade essencial de todo ser racional finito” (105). Não obstante, como também aparecerá adiante no texto, sou simpático à ideia aí contida de que Kant deve explicar importantes sobre a *subjektive Beschaffenheit* da vontade humana, um ponto, que segundo Torres, “Kant trata elíptica e confusamente” (103).

subordina, sujeita, comanda imperativamente e é válida para... seres que são racionais e sensíveis, ou racionais/sensíveis.

Ao menos em dois momentos importantes da *Critica da Razão Pura*, uma vez na Dialética Transcendental (A534/B562) e outra no Cânone da Razão Pura (A803/B831), Kant nomeia, em latim, essa instância deliberativa, com sua *sui generis* “constituição subjetiva”, esse poder de escolha que é o nosso e cuja subordinação à lei moral, não sendo analítica, precisa ser sinteticamente deduzida: nosso poder de tomar decisões chama-se ali *arbitrium liberum sensitivum*. *Liberum* porque essencialmente racional; nos termos de Kant, autônomo (segundo a evolução conceitual que virá com a *Fundamentação*) e livre da necessitação da sensibilidade. E *sensitivum* porque imperfeitamente racional, seja o que for que isso possa significar⁵. Mas na enorme maioria das vezes, o nosso poder deliberativo é chamado simplesmente de vontade (*Wille*), que Kant costuma definir como “razão prática”, exatamente a mesma expressão com que define o poder deliberativo de seres puramente racionais:

Toda coisa na natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade (*Wille*). Visto que se exige a razão para se derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática (GMS AA 04: 412).

Veremos adiante que as noções de vontade e arbítrio, respectivamente “*Wille*” e “*Willkür*”, vão desempenhar papéis importantes na *Metafísica dos Costumes*, quando Kant manifesta alguma inquietação em relação a tentativas de interpretar seu conceito de liberdade em termos que ele fará questão de desaprovar explicitamente.

Feitos esses esclarecimentos preliminares, que, creio eu, correspondem legitimamente a posições da filosofia kantiana, eu gostaria de começar propondo uma reflexão sobre essa conjunção na *Beschaffenheit* da vontade humana, a conjunção “*liberum/sensitivum*”, “racional/sensível”. Em primeiro lugar, porque qualquer encaminhamento da questão sobre a qual vou diretamente me debruçar aqui depende de uma compreensão do papel da sensibilidade nessa conjunção. A questão de que me ocupo nas linhas que seguem é a questão das escolhas imorais da vontade humana e o problema de sua imputabilidade. Ocorre que, se nós humanos erramos moralmente, diferentemente de santos, anjos, deuses etc., parece ser em função de uma certa “participação” da sensibilidade na *Beschaffenheit* dessa nossa vontade essencialmente racional, ainda que imperfeitamente racional.

Sobre isso, convém observar de saída e brevemente que, em inúmeros momentos de sua obra, como nesta passagem da *Religião*, que poderíamos encontrar em qualquer uma das duas primeiras *Críticas*, Kant se apressa em desqualificar o que seria uma inferência razoável a partir do fato dessa “participação” da sensibilidade em nossa vontade:

O fundamento subjetivo do exercício da liberdade humana em geral precisa, por sua vez, ser ele mesmo um ato de liberdade (*Actus der Freiheit*) (não o fosse, o uso ou abuso do arbítrio humano com respeito à lei moral não poderia ser imputado a ele, assim como tampouco poderiam ser chamados de “morais” o bem ou o mal nele). Portanto, o fundamento do mal não pode repousar em nenhum objeto que determine o arbítrio através de inclinação, em nenhum impulso natural, mas somente numa

5 KrV, A534/B562: “Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über die Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heisst tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum* aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Mensch ein Vermögen beinwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen”; KrV, A803/B831: “Eine Willkür nämlich ist bloss tierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt”. Todos os grifos são de Kant.

regra que o próprio arbitrio produz para o exercício de sua liberdade, isto é, numa máxima (RGV AA 06:21).

Aqui como em muitos momentos, Kant afirma, sem esclarecimentos ulteriores, que a admitida participação da sensibilidade na constituição subjetiva da vontade humana não reduz em uma gota sequer o domínio e a autoria da *racionalidade* nos nossos atos de escolha, que somente por isso são atos livres e imputáveis a nós como sujeitos agentes. Não sendo produto de um “impulso natural” (*Naturtrieb*), a “regra que o próprio arbítrio produz para o exercício de sua liberdade” só pode ser, evidentemente, um produto da razão.

Uma primeira pausa para assinalar que nós talvez tenhamos algum problema na compatibilização dessas teses legitimamente kantianas. Se nós fazemos escolhas imorais porque somos imperfeitamente racionais; se ser imperfeitamente racional consiste em possuir uma vontade em cuja “constituição subjetiva” a sensibilidade “participa”; e se a sensibilidade prática é, como Kant não cansa de afirmar, uma manifestação da natureza em nós, então por que exatamente não devemos imputar a falta moral à natureza (em nós)? Ou simplesmente: por que exatamente as decisões imorais são completamente *nossas* decisões e a apenas nós imputáveis *como a agentes racionais livres*? O problema voltará adiante com mais força.

O segundo importante motivo pelo qual a conjunção *liberum/sensitivum* precisa ser explicada é este: se não estiver bem estabelecido em que sentido nós, enquanto sujeitos agentes, somos essencial e constitutivamente essas duas coisas, racionais e sensíveis, todo o projeto da filosofia prática de Kant corre o risco de perder seu sentido. É que se esse projeto consiste em provar a moralidade como imperativa para nós *porque* somos seres sensíveis, ainda que racionais, se ficar provado que não somos sujeitos agentes *essencialmente* sensíveis, mas, por exemplo, apenas seres racionais *accidental e externamente assediados* por inclinações sensíveis, o projeto de uma moralidade que é imperativa – em vez de analiticamente derivada da *racionalidade* – estará seriamente comprometido. O que quero dizer com isso é que uma moralidade apenas imperativa só faz sentido para um ser cuja vontade é seduzível por inclinações; e eis o decisivo: uma vontade só é seduzível por inclinações se ela contiver *no interior de si*, na sua *essência*, um fundamento da sedutibilidade. Na reflexão kantiana, uma vontade santa pode ser confrontada com quaisquer convites da sensibilidade ou da natureza que ela não corre o risco da sedução e, portanto, não precisa de uma moral imperativa. Mas se a vontade humana precisa, supõe-se que a nossa *racionalidade prática* contenha em si algum elemento que, proveniente da sensibilidade, altere o que seria o funcionamento puramente racional da sua escolha por fins. Repito: se a sensibilidade em nós rigorosamente não modifica o funcionamento da nossa *racionalidade* – se ela apenas apresenta convites externos pretensamente sedutores –, nós estamos subordinados à moralidade exatamente do mesmo modo que os santos o estão: analiticamente. Pergunta-se novamente então: o que significa pressupor, na base de todo o projeto de uma filosofia prática idealista transcendental, que a nossa vontade seja racional “e” sensível?

Reitero “pressupor” porque não vejo em parte alguma, o que certamente pode ser uma limitação minha, Kant explicar no que consiste e o que resulta da ligação entre *racionalidade* e *sensibilidade* em nosso poder de tomar decisões. Na maioria das vezes, também reitero, Kant chama esse poder de vontade (*Wille*) e a define, textualmente, como razão prática, leia-se: a própria e única razão, aqui na tarefa de estabelecer fins (prática), em vez de conhecer objetos (teórica). Mas como, assim definida, a vontade humana parece igual à vontade divina – simplesmente razão estabelecendo fins –, Kant marca a diferença chamando a vontade divina de razão prática perfeita ou *pura*, ficando para nós a imperfeita *impura*, por vezes também dita “empiricamente condicionada”.

Observe-se antes de mais nada que, em princípio, as expressões “impura” e “empiricamente condicionada” podem ter significados muito distintos. Uma razão condicionada por interesses privados, leia-se: operando a serviço de interesses empíricos e/ou irracionais, não precisa ser impura, no sentido de misturada com esses interesses. E Kant sabe bem disso quando discute os

imperativos hipotéticos, que se fossem racionalmente impuros, infiltrados por irracionalidade, jamais apontariam para o meio mais eficiente de se obter a satisfação de um fim heteronômico, por exemplo, uma inclinação. Ademais, se a “constituição subjetiva” da nossa vontade fosse uma razão “empiricamente condicionada”, não estaria em seu poder estabelecer fins incondicionais e autônomos, de modo que o imperativo racional da autonomia, que é a lei moral, também não lhe diria respeito. Portanto, ser “empiricamente condicionada” não é o traço distintivo da nossa vontade humana relativamente a uma vontade santa ou divina. Em nossa vontade, pensa Kant, a razão procede por vezes, talvez na enorme maioria das vezes, de maneira empiricamente condicionada, mas não pode ser definida pelo que ela faz na maioria das vezes. Simplesmente porque ela é capaz de deliberar de modo empiricamente incondicionado. De novo, a ser provado, é claro.

Mas se nossa vontade não é nem *exclusivamente* racional, ainda que o seja *essencialmente*, nem tampouco constitutivamente condicionada por interesses empíricos, então resta examinar em que sentido devemos entender que nossa vontade é racional e sensível no sentido de operar a partir de uma rationalidade *impura*. Devemos dizer que a impureza da vontade humana é o que justifica todo o esforço de Kant na *Fundamentação III* e na *Crítica da Razão Prática* de provar por uma dedução, ou por um facto da razão, “que a lei moral nos obriga (*verbindt*)” (GMS AA 04: 450)?

É importante observar e dirimir uma ambiguidade na atribuição do predicado da impureza à vontade humana. Na primeira frase da *Crítica da Razão Prática*, ao explicar por que, contrariando o paralelismo com o projeto de uma crítica da razão teórica, não se tratará agora de uma “crítica da razão prática *pura*”, Kant declara que basta nessa obra demonstrar (*dartun*) “que há uma razão prática *pura*” (KpV AA 05: 03, grifos do autor), ou por outras, que a razão prática pode ser pura. Que Kant esteja aqui se referindo à nossa (humana) razão prática, e não à razão prática de santos, anjos ou Deus, parece por demais evidente, considerados todos os encaminhamentos que a partir daí se seguem. Para não restar dúvida, registre-se que poucas linhas adiante Kant especifica que seu problema fundamental diz respeito ao “uso meramente prático de *nossa razão pura*” (KpV AA 05: 04, meu grifo). É certo, portanto, que se existe uma impureza constitutiva da razão prática humana, que a torna diferente, em algum sentido, da razão prática santa porque capaz de maldade moral, essa impureza não pode impedir que nela aconteça a escolha pura pela moralidade; pode apenas permitir que nela aconteça a escolha pela imoralidade. Eis a ambiguidade que Kant tem de se esforçar para dirimir: nossa vontade humana é impura na medida em que em sua constituição subjetiva se faz presente de *algum modo* a sensibilidade e a possibilidade do mal moral. Mas para Kant, ela é sempre capaz de, mergulhada nessa impureza, se fazer sede de uma escolha da razão prática pura.

Ocorre entretanto que, ainda que soe mais razoável a tese de que o traço constitutivo e a diferença específica da vontade humana é uma certa impureza — em vez de um necessário “condicionamento empírico” —, existe um argumento segundo o qual, a levarmos a sério aqui o predicado da impureza, qualquer tentativa de estabelecimento (*Festsetzung*) do imperativo categórico pode estar fadada ao fracasso. Foi provavelmente por antecipar esse argumento que a enorme maioria dos estudiosos da “constituição subjetiva” da rationalidade prática humana no kantismo enveredou por um caminho que, ao fim e ao cabo, é o da recusa precisamente do que está contido no conceito de impureza.

Segundo a orientação das supracitadas definições da Dialética e do Cânone da *Crítica da Razão Pura*, a interpretação predominante optou por entender que, para Kant, a vontade humana difere da vontade perfeitamente racional na medida em que ela é uma rationalidade deliberativa *ameaçada*. Nas duas passagens, Kant emprega o particípio “*affiziert*”. Chamando aí nosso poder deliberativo de arbítrio, como já vimos, e não de vontade, afirma dele que é *durch sinnliche Antriebe affiziert*, afetado por impulsos sensíveis.

Observe-se de saída que também o uso desse verbo é ambíguo. Ele pode significar ou

bem que nosso arbítrio opera necessariamente a partir de uma racionalidade “sensificada”, literalmente impura; ou bem que nós nos achamos sempre “ameaçados” pelos impulsos da sensibilidade, que permanece uma faculdade “exterior” à sede do comando das nossas escolhas e, somente porque exterior, evitável. Foi a segunda interpretação do *affiziert* kantiano, a da ameaça externa, que ganhou ampla popularidade entre os intérpretes, e que no fundo recusa ou distorce a tese da impureza da nossa vontade.

O que essa interpretação popular pretende é conciliar duas teses: (i) a tese de que em nós a racionalidade prática não se acha blindada contra os convites dos impulsos sensíveis, e (ii) de que ela tampouco se acha internamente contaminada pela impureza da sensificação. De algum modo, nossa vontade ouve e escuta o convite à imoralidade. Mais que isso, se vê abalada por ele, mas, ainda que não seja surda aos impulsos sensíveis, permanece uma razão prática internamente íntegra, “pura”, isto é, operando no elemento da representação judicativa. A rigor, ela seria algo como uma razão santa, só que sob tentações.

Há um problema evidente aqui. Uma razão santa tentada parece ser um conceito impossível na filosofia de Kant. Para Kant, em princípio, santos são precisamente aqueles seres cuja vontade é imune a tentações. De novo, o problema voltará.

Para essa interpretação um tanto distorcida — mas bastante compreensível, gostaria de sublinhar isso — da noção de impureza e da impureza da vontade humana na filosofia prática de Kant, é indispensável que a conjunção entre o racional e o sensível nela, entre o *liberum* e o *sensitivum*, seja alguma forma de *composição*, por mais que a mantida integridade das partes componentes no conceito de “composição” repugne ao conceito de “impureza”. Na vontade humana, a conjunção entre o racional e o sensível de modo nenhum poderia consistir numa forma de fusão, ou confusão entre racionalidade e sensibilidade. A explicação é simples.

A estratégia dedutiva da *Fundamentação III* consiste em, primeiro, derivar analiticamente a lei moral da estrutura da racionalidade prática; e em seguida, assegurar nossa adesão à racionalidade prática pelo argumento de nosso pertencimento ao mundo inteligível, na medida, é claro, em que nos consideramos a nós mesmos como sujeitos agentes do ponto de vista numênico, e não apenas como objetos do conhecimento teórico, do ponto de vista fenomênico, ou empírico⁶. Numa frase: porque todo ser racional é moral, e porque, de um certo ponto de vista, somos racionais, segue que, de um certo ponto de vista, somos morais⁷.

Fica claro então por que sempre se optou pela hermenéutica da ameaça, do assédio, do risco evitável e, no limite, da “composição” para explicar o lugar da sensibilidade na constituição do sujeito agente imperfeitamente racional, impuramente racional. Se em nosso poder deliberativo a racionalidade comparecesse internamente desvirtuada pela afecção da sensibilidade, se nela essa afecção significasse uma contaminação interna que alterasse a natureza do seu próprio elemento racional, o argumento da derivação analítica entre moralidade e racionalidade não desempenharia nenhuma função na prova de que nós devemos agir moralmente. É claro que esse argumento não esgota a prova. Mas, para Kant, ele é uma etapa fundamental nela. Nós somos seres morais porque todos os seres racionais são morais e nós somos seres racionais⁸. Ora, a premissa menor do silogismo prático de Kant, expressa nessa última proposição, só se sustenta se em nossa vontade, em nossa razão prática, a razão não for uma faculdade corrompida, fundida com a sensibilidade, rigorosamente impura; simplesmente porque de uma razão adulterada não se faz a passagem para a moralidade. A moralidade só é lei causal prática para quem age a partir

6 Cf. GMS AA 04: 453.

7 A explicação nominal e popular — e a meu ver muito problemática — desse “certo ponto de vista”, vimos acima, e repito: somos morais na medida em que somos obrigados por um dever, embora sejamos também capazes de recusar esse dever, e desse ponto de vista, não somos perfeitamente morais.

8 Tendo demonstrado que a lei moral é a lei da causalidade livre, Kant afirma precisamente isso, substituindo moralidade por liberdade: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir exatamente a mesma liberdade a todos os seres racionais” (GMS AA 04: 447, meu grifo).

do elemento de uma racionalidade íntegra. Mas para quem age a partir de um terceiro elemento resultante da fusão entre sensibilidade (natureza) e racionalidade pura, seria preciso encontrar uma outra lei, uma lei que, no seu comando, contemplasse as exigências da sensibilidade, e isso definitivamente não pode ser a lei moral. Em uma frase, se nossa vontade é um híbrido ou um amálgama de razão com sensibilidade, a lei de seu comportamento, por “apenas” imperativa que a queiramos designar, não poderia ser uma lei derivada exclusivamente da pura racionalidade. Nossa vontade híbrida, com sua autoconsciência híbrida, simplesmente não a reconheceria como *sua* lei.

Eis então o pressuposto necessário — nem sempre suficientemente explicitado e que me parece legítimo — da hermenêutica da ameaça na explicação da afeção sensível da nossa vontade: em nós, a racionalidade prática é e precisa ser exatamente a mesma que existe ou pode existir numa vontade santa ou no arbítrio divino. Do ponto de vista da presença e da operação da razão nas nossas escolhas, por estranho que soe, somos seres perfeitos e divinos. A imperfeição (impureza?) da nossa vontade, se é que isso é explicável, não atinge ou adultera minimamente nosso poder racional de estabelecer fins.

Pergunta-se então: se isso for aceito, e tem que ser aceito por qualquer interpretação atenta à *Fundamentação III*, então o que exatamente acontece em nós para a nossa vontade, razão prática ameaçada por inclinações sensíveis, escolher a inclinação que (apenas) ameaça sua moralidade — que não “necessita” (*nötigt*) a nossa vontade —, inclinação que *precisa ser livremente escolhida pela razão* para que a imoralidade imputável se consume? Esse é o problema que toda a hermenêutica da ameaça na interpretação da impureza “compositiva” da nossa vontade precisou enfrentar, e com o qual Kant não deixou de ser confrontado. E aqui começa a ruir o edifício da obviedade em torno da imputabilidade do mal. Mas isso precisa ser explicado com calma porque a blindagem intuitiva que nos tranquiliza sobre nosso poder de errar livremente é quase impenetrável.

Admita-se que a nossa vontade, que sempre opera a partir do elemento de uma racionalidade pura, não contaminada pela sensibilidade, é ameaçada por *sinnliche Antriebe*. Vimos que Kant reiteradamente afirma que impulsos sensíveis não são autores de escolhas, nem morais, nem imorais. É preciso, portanto, entender o que acontece com a nossa razão prática diante das tentações produzidas por nossa sensibilidade. Precisamente: o que faz com que e como acontece de a própria, pura, incontaminada razão que opera no comando das nossas decisões, decidir livremente, sem jamais abandonar seu próprio elemento, que é o racional, ceder às tentações da sensibilidade. Para a interpretação popular, é forçoso que a nossa razão íntegra — não alterada em seu elemento próprio pela sensibilidade ou pela natureza —, integralmente possa escolher agir na direção contrária ao que qualquer razão íntegra, leia-se, pura, determina em situações de conflito moral; que a nossa razão íntegra integralmente possa escolher que é preferível ser irracional. Somente assim temos o direito de dizer que erramos livremente, que escolhemos livremente a imoralidade, e somente por isso somos responsáveis e imputáveis por essa escolha. Será mesmo que estamos nos enredando num pseudoproblema?

Na *Metafísica dos Costumes* e nos escritos preparatórios para seus Prefácio e Introdução⁹, obra em que Kant esboça um enfrentamento desse assunto distinguindo vontade (*Wille*) de arbítrio (*Willkür*) e as “liberdades” que lhes caberiam respectivamente¹⁰, Kant parece admitir que esse não é um pseudoproblema:

Qualquer transgressão da lei não pode ser explicada de outro modo, se não que ela

9 Cf. VAMS AA 23: 243-252.

10 “O arbítrio (*Willkür*) é portanto livre para fazer ou deixar de fazer o que a lei ordena. Mas a vontade (*Wille*) é de um outro modo livre, porque ela é legisladora e não subordinada, nem à lei da natureza, nem a qualquer outra” (VAMS AA 23: 249, 8-10); “A vontade (*Wille*), que não se dirige a nada senão à lei, não pode ser dita nem livre, nem não livre, pois ela não se dirige a ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto, é a própria razão prática), e por isso é simplesmente necessária e mesmo incapaz de ser necessitada. Apenas o arbítrio (*Willkür*) pode ser denominado livre” (MS AA 06: 226).

provém de uma máxima do criminoso (a máxima de fazer desse crime uma regra para si). Porque se derivássemos essa transgressão de um impulso sensível, ela não teria sido cometida pelo sujeito como um ser livre, e portanto não lhe poderia ser imputada. Mas como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante, é *simplesmente inexplicável* (*lässt sich schlerchterdings nicht erklären*) (MS AA 06: 321n, meu grifo).

Que fique claro por que isso “é simplesmente inexplicável” para Kant, ainda que “não possa ser explicado de outro modo”: essa razão prática não se acha de antemão e mesmo em momento algum obscurecida, embotada ou contaminada pelo sensível, que lhe permanece heterogêneo. Qualquer embotamento heteronômico é fator atenuante de imputabilidade, porque é fator mitigador da liberdade das escolhas da razão. Quanto mais internamente adulterada, menos sujeita à lei moral e menos responsável por suas ações é uma vontade. Uma vontade livre, portanto, sabe com toda clareza que aceitar as propostas das inclinações em situações de impasse moral é imoral, isto é, irracional. Nossa razão prática então contempla lucidamente, ponderadamente a irracionalidade nos convites da sensibilidade e, ao fim e ao cabo, livremente opta, decide por essa irracionalidade, a partir de seu próprio elemento racional e contra seu próprio elemento racional. Eis o que é, para Kant, “simplesmente inexplicável”. Todas as vezes em que ele chegou diante desse escândalo, de modo geral nas obras de filosofia prática da década de 1790, suas respostas soaram enigmáticas e pouco animadoras.

Não tenho aqui nenhuma pretensão de resolver o problema kantiano da imputabilidade do mal moral, que, como vimos, é indiretamente o problema do sentido do projeto filosófico de uma prova da moralidade como imperativa para nós. O que pretendo é defender que a imputabilidade do mal moral não pode ser um pressuposto na filosofia prática de Kant, com base no qual e em conformidade com o qual precise ser construída sua teoria da liberdade da vontade e da moralidade como imperativo. Em vez disso, essa imputabilidade ou sua inexistência é que precisam se conformar a uma explicação coerente do modo como decisões livres morais e imorais podem ser tomadas e, consequentemente, do modo como racionalidade e sensibilidade cooperam nos processos de deliberação de um arbítrio como o humano. Isso posto, a partir de agora, com deferência peço vênia para designar como “negacionista” a interpretação da questão da imputabilidade em Kant que prefere não admitir qualquer dificuldade na tese, que passarei a chamar de “voluntarista”, segundo a qual nossa razão prática escolhe livremente recusar a racionalidade prática na forma de uma escolha imoral.

Acredito que em algum momento Kant frequentou esse negacionismo, acreditando que não haveria nenhum problema maior em responsabilizar sujeitos racionais e sensíveis por seus erros simplesmente assumindo esses erros como produtos de uma livre escolha por ceder aos convites sedutores de uma sensibilidade apenas afetante (*affizierend*), e não necessitante (*nötigend*). A falta moral seria obra de um arbítrio livre, cuja liberdade consistiria apenas em estar ele “sob” a lei moral (“*unter dem Gesetz*”), mesmo quando ele não a incorporasse na sua máxima, isto é, mesmo quando ele não deliberasse moralmente.

Com efeito, há momentos na obra prática de Kant em que ocorre, ainda que de modo não conclusivo, a preposição “sob” (“*unter*”) ou a semântica dela para situar o lugar da vontade em relação ao princípio supremo da moralidade. Mas que eu saiba, a expressão “sob leis morais” ocorre apenas uma vez no contexto de uma argumentação fundacional da filosofia prática, a saber, em GMS 04: 447. E como bem observa Courtney Fugate (2012, p. 22n), ela ocorre exatamente no mesmo parágrafo em que Kant defende a tese contrária à do negacionismo, a saber, de que a lei moral pode ser extraída por mera análise a partir do conceito de uma vontade livre (sendo portanto, em princípio, contraditório o conceito de uma vontade livremente imoral).

A segunda presença comemorada dessa expressão, agora enfaticamente introduzida por Kant — “afirmo-o com determinação” — e por isso preferida dos defensores da interpretação voluntarista, é a da nota de rodapé do §87 da *Crítica do Juízo*, que eu cito:

Afirmo-o com determinação: sob leis morais. Não é o homem em conformidade com leis morais, isto é, tal que se comporte de acordo com elas, que é o fim terminal da criação. Na verdade, com a última forma de expressão diríamos mais do que sabemos, isto é, que está no poder de um autor do mundo fazer com que o homem se comporte sempre de forma adequada às leis morais... (KU AA: 05 448-9n).

Não me interessa comentar detidamente o trecho, não apenas porque isso pode conduzir a uma discussão desmedidamente longa sobre o que Kant pretende com a noção de *Endzweck* na terceira Crítica, mas sobretudo porque aceito que Kant esteja em alguma medida comprometido com uma liberdade voluntarista. O que eu recuso, repito, é que esse comprometimento seja isento de tensões e ambiguidades e que ele não colida com a noção de liberdade efetivamente conquistada na argumentação fundacional de sua filosofia prática. A propósito dessa passagem da Crítica do Juízo, permito-me mencionar apenas que em momento algum Kant dá sinais de que está defendendo uma concepção moralmente neutra de liberdade. O assunto é completamente outro, e, até onde entendo, o que Kant está defendendo é uma limitação daquilo que devemos considerar que a natureza promoveu em nós. No sujeito agente, o que pode ser considerado como fim terminal da natureza é, com efeito, apenas uma disposição que o torna apto a seguir a moralidade. Mas isso é o mesmo que dizer que o efetivo exercício da moralidade não é algo assegurado em nós pela natureza, tese essa que não é de forma alguma incompatível com a hipótese de que a nossa liberdade só tenha lugar no efetivo exercício da moralidade, justamente porque nossa liberdade repousa no elemento da racionalidade autolegalizante, e não no da natureza e seu *Endzweck*. Portanto, desconectada do tema da imputabilidade pelo mal moral e da discussão sobre liberdade moralmente comprometida e liberdade moralmente neutra, a expressão “sob leis morais” não traz nenhuma contribuição legítima para o estado da nossa questão.

Isso não significa, reitero, que não haja fundamento textual para justificar o interesse de Kant na direção de uma liberdade imoral imputável, portanto, na direção do voluntarismo eletivo. Minha hipótese é que esses textos existem, mas que neles ocorrem mais *asserações* e *pressupostos* do que *justificações* e *fundamentações*. O mesmo não acontece nas passagens textuais antagônicas. Vejamos isso agora.

Na Fundamentação, vimos Kant caracterizar a vontade *tout court* como “razão prática”; a razão ela mesma, a saber, precisamente no empenho de determinar fins como preferíveis: “Visto que se exige a razão para se derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática” (GMS AA 04: 412). Ainda nessa obra, a liberdade dessa vontade é caracterizada como um tipo de causalidade. Uma causalidade segundo “leis imutáveis”, que determinam nossas escolhas enquanto sujeitos racionais agentes, assim como a causalidade natural determina por suas leis o mundo fenomênico. Eis a passagem mais significativa nesse sentido:

Visto que o conceito de causalidade traz consigo o de leis, segundo as quais, por algo que chamamos de causa tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas antes, pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar; pois de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda (GMS AA 04: 446, meu grifo no último trecho).

Na mesma direção, na seção da dedução dos Grundsätze da razão prática pura, a Crítica da Razão Prática registra claramente com a expressão “assim como” isso que Kant entende como um paralelismo entre as formas atuais de causalidade em questão, a fenomênica e a numêmica:

de fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza suprasensível, assim como (so wie) a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível (KpV AA 05: 47, meu grifo).

Por sua vez, essa afirmação parece perfeitamente coerente com a estratégia de solução da Terceira Antinomia na Crítica da Razão Pura, onde Kant originalmente apresenta sua teoria da liberdade

da vontade. O determinismo natural, supostamente bem estabelecido pela epistemologia do Idealismo Transcendental, não atropela a liberdade, assim quer Kant, pelo motivo de que existe um outro modo de considerarmos a nossa vontade, que não o fenomênico. Ao considerarmos a nossa vontade numenicamente, portanto, como pertencente ao mundo inteligível – e é assim que sempre fazemos quando precisamos tomar decisões –, encontramo-nos necessariamente governados por uma causalidade livre e puramente racional, que será explicitada como autônoma e auto-legisladora nos textos posteriores de filosofia prática. Assim, na medida em que nos tomamos por agentes escolhedores, estamos, com efeito, “sob” a lei da causalidade racional, que é, por análise, causalidade moral.

Mas está claro aqui que “estar sob a lei moral”, para nossa vontade considerada numenicamente como razão prática, é tudo menos deter o poder voluntarista de aceitar ou recusar as determinações da causalidade livre. Para o Eu considerado numenicamente, que Kant chama da terceira seção da *Fundamentação* de “eu propriamente dito” (*das eigentliche Selbst*) (GMS AA 04: 457), estar sob a lei moral é simplesmente proceder moralmente quando somos chamados a decidir numa situação de conflito moral. A tese de Kant é que, ao nos considerarmos como seres pertencentes a um mundo inteligível, portanto abstração feita do ponto de vista epistêmico-fenomênico, longe portanto do que concerne à sensibilidade, encontramos nossa vontade como uma razão prática, que é livre na medida em que legisla e segue sua própria causalidade. Para a solução kantiana da Terceira Antinomia, inteiramente fundada na distinção transcendental, não parece fazer nenhum sentido a tese de que a liberdade do Eu numênico consiste em estar “sob” uma lei moral que paira sobre ele como uma potência que ele pode escolher atualizar, agindo moralmente, ou escolher deixar em potência, agindo imoralmente. Não se entende o que seria propriamente o Eu numênico, que é o único livre, recusando a lei moral. Essa recusa seria operada pela racionalidade, ou seja, seria justificável por razões? Aqui a resposta tem que ser contraditória. Necessariamente sim e necessariamente não. Sim, porque se a recusa da moralidade for obra de impulsos sensíveis, não será uma recusa livre nem imputável. Não, porque uma deliberação da razão contra a razão, pela desrazão é, para dizer o mínimo, uma aberração lógica.

Há portanto muitos elementos no percurso conceitual fundacional da filosofia prática de Kant na década de 1780 que apontam muito fortemente para a tese de que, para a vontade livre, estar “sob” leis morais é agir moralmente. A liberdade da vontade como um “poder” de decidir moralmente não tolera que esse poder não seja atualizado na circunstância em que uma decisão for exigida.

Mas mesmo nas obras da década de 1790, quando, para muitos, Kant teria se convertido ao voluntarismo à la Reinhold com suas considerações sobre a diferença entre *Wille* e *Willkür*, o filósofo reafirma suas principais teses fundacionais. Por exemplo, na *Metafísica dos Costumes*, lemos que a escolha por agir contra a lei moral não pode participar da definição da liberdade da vontade humana porque agir imoralmente só poderia ser, para nós, a expressão de um “não-poder” (*ein Unvermögen*) para agir moralmente¹¹. Mas uma vez estabelecido que nós temos o poder (*Vermögen*) positivo de escolher a moralidade; uma vez que a escolha pela moralidade não é para nós humanos um *Unvermögen*, então o que está sendo dito é que a liberdade humana não comporta o poder de escolher a imoralidade. A posição de Kant aqui parece, portanto, ser essa: o poder de agir moralmente não deve ser entendido como mera possibilidade atualizável ou não, elegível ou não, mas como uma potência que apenas aguarda a ocasião demandante para necessariamente se atualizar.

Sendo, portanto, contraditória uma razão que escolhe a desrazão na forma da imoralidade, e do mesmo modo contraditória uma escolha ao mesmo tempo livre e operada por impulsos sensíveis, Kant é coerente, repito, em desviar, nas obras fundacionais, de qualquer acepção

11 “Em sentido próprio, apenas a liberdade relativamente à legislação interna da razão é um poder (*Vermögen*). A possibilidade de se desviar dessa legislação é um não-poder (*Unvermögen*)” (MS AA 06: 227).

voluntarista de liberdade e de qualquer liberdade moralmente neutra, e em identificar a liberdade da nossa vontade, isto é, da nossa razão prática, com o efetivo exercício da moralidade. Tudo leva a crer que é isso que ele pretende quando fala de uma ligação “analítica” entre liberdade e moralidade (KpV AA 05: 31), quando afirma que “liberdade e lei prática incondicional referem-se reciprocamente (*weisen also wechselweise aufeinander zurück*)” (KpV AA 05: 29) e, finalmente, que “liberdade e legislação própria da vontade [i.e., lei moral] são ambas autonomia e, portanto, conceitos intercambiáveis (*Wechselbegriffe*) (GMS, AA 04: 450)”. Paul Guyer, lendo o início da *Fundamentação* III, sedimenta esse amálgama de liberdade, racionalidade e moralidade na seguinte fórmula, que me parece sucinta e oportuna. Para Kant, diz ele, “a lei moral é simplesmente a lei causal do Eu numênico” (Guyer, 2009, p. 178, 189).

Particularmente interessante — e sirvo-me disso aqui como pretexto para mencionar brevemente a história e o conceito da controvérsia — é que o mesmo comentador, num artigo de 2017, passa a defender a curiosa tese de que essa posição de Kant, que ele reconhece como inequívoca na terceira seção da *Fundamentação*: “a lei moral é a lei causal do Eu numênico”, é a conclusão do que ele passa a chamar de um “argumento anômalo” (Guyer, 2017, p. 131) no coração da filosofia prática de Kant. E defende no mesmo movimento uma revisão dessa outra posição, que ele também reconhece como textualmente kantiana na *Fundamentação* (ainda que, para ele, equívoca e imediatamente retificada pelo próprio Kant), a saber, a famosa definição da vontade humana como “razão prática” (GMS AA 04: 412)¹². O comentador certamente entende que é preciso corrigir essas duas “anomalias” em bloco porque percebe que uma vontade definida como razão prática só pode ter na lei moral a sua própria lei causal, de tal modo que o comportamento do agente que responde como razão prática, a saber, nós, está “sob” a lei moral no sentido forte de ser causalmente determinado por essa lei.

Mas é muito importante observar que o “argumento anômalo” a que o comentador se refere não é exatamente uma conversa acessória e eventualmente removível da *Fundamentação* e de toda a obra prática de Kant. O que está em questão é de nada menos do que a única prova que Kant chega a formular da liberdade da vontade humana, que é a vontade de um ser racional. Nos termos de Kant, o argumento anômalo a que Guyer se refere é “a dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura (e com ela a possibilidade do imperativo categórico)” (GMS AA 04: 447). Repito: esse argumento, que recupera a distinção transcendental idealista da solução da Terceira Antinomia, consiste numa prova de que nós somos livres na medida em que, em nossa consciência (racional) de nós mesmos como sujeitos agentes, nós necessariamente nos tomamos como pertencentes a um mundo inteligível, ou seja, nos tomamos como pura racionalidade operando, na determinação de fins, livres de causas heteronômicas e a partir da nossa própria causalidade autônoma, que é a causalidade da razão, portanto, a lei moral¹³.

Com efeito, se quisermos, com Guyer, sustentar que “em seres humanos, razão prática e vontade não são idênticas” (Guyer, 2017, p. 127), teremos que considerar anômalo também o argumento de que em nós a vontade é livre, porque a única liberdade deduzida na *Fundamentação* e em toda a filosofia prática de Kant é a liberdade das operações representacionais/judicativas da razão tal como ela é, da simples razão, que é a mesma em todo ser racional. A meu ver, Kant afirma isso com todas as letras nos parágrafos preparatórios da dedução na *Fundamentação* III: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir *exatamente a mesma liberdade* a todos os seres racionais” (GMS AA 04: 447, meu grifo). Ora se a liberdade da nossa vontade é exatamente a mesma liberdade da vontade de todos os seres dotados de razão, certamente não é porque a nossa vontade e a desses outros seres possuem em comum alguma outra propriedade que garanta essa mesma liberdade. Evidentemente, é porque a única liberdade em questão é a liberdade do exercício da racionalidade prática, esteja ela em nós ou em outrem.

12 Cf. Guyer, 2017, p. 126.

13 Cf. GMS AA 04: 453.

Em resumo, o “argumento anômalo” é a única prova kantiana da liberdade da vontade humana. E por mais que Kant, ao longo de toda a sua obra prática, flerte com ou pressuponha a tese de que nós somos livres e imputáveis em nossas escolhas contrárias à racionalidade e à moralidade, ele nunca sequer se dispôs a fornecer uma prova dessa liberdade (voluntarista), entendida como *poder de escolher a favor ou contra a lei moral*. Na verdade, o que ele fez foi exatamente o contrário. A única vez em que se manifestou *ex professo* sobre uma proposta interpretativa de sua definição da liberdade nessa direção (que é bem menos do que uma prova), notadamente a proposta de Reinhold, Kant recusou-a peremptoriamente numa frase: “a liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*)” (MS AA 06: 226-7).

Parece claro que o que leva Guyer, junto com tantos outros, a envidar tanto esforço no sentido de corrigir Kant em passagens tão centrais é uma adesão quase cega à tese da liberdade voluntarista e moralmente neutra como a uma cláusula pétreia da filosofia prática de Kant. Se está claro que a razão prática, livre porquanto causalmente determinada pela lei moral, não escolhe a imoralidade por uma impossibilidade lógica, então, para mostrar que Kant entendeu a nossa culpa e o nosso pecado, foi necessário sacrificar a tese kantiana da relação analítica entre liberdade, racionalidade e moralidade.

Muito antes de Paul Guyer, o já mencionado Reinhold parece ter sido o primeiro a manifestar esse desconforto, mas dirigiu sua crítica a Christian Erhard Schmid, em vez de Kant. Em seu dicionário popular sobre a filosofia de Kant, de 1788, Schmid apresentara a definição kantiana de liberdade em sentido positivo, com muita diligência e fidelidade ao mestre, como consistindo na “dependência da vontade relativamente à razão, que a determina imediatamente, ou à pura lei moral” (Schmid, 1788, p. 223). Reinhold, então, na oitava de suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*, de 1792, faz o seguinte comentário:

A partir da confusão entre a ação livre da razão prática, que de fato é espontânea – mas não faz nada além de fornecer a lei –, e a ação da vontade – que age como vontade pura somente na medida em que livremente adota essa lei – dessa confusão segue nada menos do que a impossibilidade da liberdade para todas as ações imorais. Tão logo se admite que a liberdade da vontade pura consiste meramente na espontaneidade da razão prática, tem-se que admitir também que a vontade impura, que não é determinada pela razão prática, não é de modo algum livre¹⁴ (Reinhold, 1792, p. 268).

Tendo feito esse diagnóstico, tratar-se-ia, para Reinhold, simplesmente de corrigir a leitura apressada feita por Schmid e denunciar a precipitação de alunos que confundem modos de expressão (*Redensarten*) de Kant com definições¹⁵. A definição positiva de liberdade prática para Kant, diz Reinhold, só pode consistir no “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]”¹⁶.

Tudo indica que foi precisamente a essa definição de Reinhold que Kant visou na Introdução aos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, da Metafísica dos Costumes (1797), que cito novamente: “A liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei”¹⁷. Ainda em 1797, Reinhold mostra que

14 “Aus der Verwechslung der zwar selbstdägigen, aber nichts weniger als freien Handlung der praktischen Vernunft, – die nichts als das Gesetz gibt, – mit der Handlung des Willens, – der nur dadurch als der Reine handelt, dass er dieses Gesetz frei ergreift – muss nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freiheit für alle unsittlichen Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, dass die Freiheit des reinen Wollens lediglich in der Selbstdäigkeit der praktischen Vernunft besteht, so muss man auch zugeben, dass das unreine Wollen, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frei sei” (Reinhold, 1792, p. 268, grifos do autor).

15 “...so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als blosse Expositionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings unwahr werden” (Reinhold, 1792, p. 268-9, grifos do autor).

16 “...und im positiven Sinne ist sie [die Freiheit des Willens] das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz” (Reinhold, 1792, p. 270, grifo do autor).

17 “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas*

entendeu o recado, e em seu ensaio intitulado *Algumas observações sobre o conceito de liberdade da vontade estabelecido por Kant na Introdução aos Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, lamenta inconsolável: “se a razão prática fosse a vontade (*Wille*) [...], a pessoa moralmente má não teria uma” (Reinhold, 1975, p. 313). Um século depois, Henry Sidgwick junta-se ao coro dos descontentes com Kant e sua concepção moralmente comprometida da liberdade humana, desdobra-se para encontrar no kantismo o que ele chama de uma concepção neutra de liberdade (*neutral freedom*) e afirma que

está claro que se dizemos que um homem é um agente livre na medida em que age racionalmente, não poderemos também dizer, usando o termo no mesmo sentido, que é por sua livre escolha que ele age irracionalmente quando ele assim o faz (Sidgwick, 1888, p. 406).

Como se vê, desde a mais imediata recepção do kantismo até os nossos dias, os intérpretes que, com seu compreensível ímpeto, se recusam a abrir mão da imputabilidade do mal moral procuram desesperadamente em Kant uma liberdade moralmente neutra, uma vontade que não seja razão prática e um arbítrio livre... da razão para poder escolher sem contradição a irracionalidade e o mal.

Resistências a essa hermenêutica voluntarista sempre surgiram na tradição interpretativa do kantismo. Mas essa sombra de objeção também sempre tendeu a ser dirimida no recurso aos textos tardios de filosofia prática, com os quais muitos quiseram completar lacunas e clarificar imprecisões. Com efeito, para a surpresa de um leitor de importantes passagens da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática*, Kant decidiu em 1798 que “a vontade (*Wille*) (...) não pode ser denominada nem de livre, nem não livre (...) Apenas o arbítrio (*Willkür*) pode ser denominado livre” (MS AA 06: 226). Essa “correção” tardia foi amplamente comemorada. O Kant da *Metafísica dos Costumes* teria finalmente reconhecido que a imputabilidade do mal exige uma instância deliberativa racionalmente neutra. O arbítrio voltaria ao primeiro plano porque ele, não tendo sido definido como razão prática, poderia vir a ser traduzido e compreendido como “*power of choice*”, instância deliberativa perfeita para sediar a capacidade de escolher a favor ou contra a moralidade, a favor ou contra a racionalidade; uma faculdade moralmente neutra e racionalmente neutra que, por não operar, nas suas escolhas, a partir do elemento da racionalidade, escolhe a irracionalidade do mal moral sem contradição. O modelo teria ainda a vantagem de fundar um espaço conceitual para o perfeito criminoso moral, segundo nossas mais íntimas intuições e nossos mais evidentes pressupostos jurídicos a respeito da imputabilidade. Estabelecida a possibilidade da lúcida escolha pelo mal, sem nenhum grau de intervenção pática, qualquer descontrole deliberativo passa a ser visto como patologia evitável, e com isso um grande passo é dado na direção de uma agência ultra-voluntarista. A sensibilidade pática é para sempre uma ameaça exterior e contornável pelo controle de operações eletivas, e jamais um componente necessário do elemento (incontrolável?) da deliberação.

Seja como for, proponho que Kant jamais pretendeu, com sua flutuação terminológica entre vontade e arbítrio, fundar e justificar uma instância deliberativa ou executiva moralmente neutra, capaz de escolher a favor ou contra a moralidade. A lacônica afirmação de que, diferentemente da vontade, apenas o arbítrio pode ser denominado livre não é de forma alguma incompatível com a tese de que apenas o arbítrio “*pode*” (*kann*) ser denominado livre, *a saber*, apenas quando e na medida em que opera como vontade (razão prática).

É claro que um arbítrio moralmente neutro, a deliberar desde a isenção de seu apartamento em relação à moralidade e à felicidade, *parece* ideal para garantir a possibilidade do voluntarismo. Mas não é difícil ver o problema conceitual que isso acarreta. Novamente: se a lei moral é derivada da racionalidade mesma, só é possível “desmoralizar” o arbítrio “desracionalizando-o”. Um arbítrio moralmente neutro precisa ser também racionalmente neutro. E sendo racionalmente neutro, portanto, não operando mais no e a partir do elemento

indifferentiae) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben..." (MS AA 06: 226-7).

da racionalidade, é claro que ele não escolhe mais segundo razões, ou, o que é o mesmo, que ele não tem mais razões para escolher. Ora, não possuir razões para escolher é precisamente ser livre no modo da indiferença. “*Libertas indifferentiae*”, eis a expressão que Kant escolhe para rejeitar a proposta voluntarista de Reinhold e, *avant la lettre*, seus seguidores. A liberdade de indiferença, supostamente ideal para bem fundar a imputabilidade das decisões imorais, acaba assim se mostrando uma liberdade incapaz de fundar a imputabilidade até mesmo das decisões morais, porque acaba retirando da razão todo comando e toda responsabilidade.

É importante reiterar: deve-se reconhecer – e isso parcialmente a favor da enorme maioria dos intérpretes do assunto que defendem, em nome da interpretação voluntarista, o suposto revisionismo kantiano da década de 1790, com sua inflexão na direção da liberdade do arbítrio – que Kant sempre apostou e acreditou na imputabilidade das decisões imorais. Mais que isso, desde a solução de terceira Antinomia em 1781 até a tese da conversão moral na *Religião*, Kant sempre pareceu enraizar essa imputabilidade numa escolha lúcida, consciente e controlada por ceder às inclinações, chamemos isso de fraqueza moral ou perversão.

Não obstante, acredito que Kant nunca tenha fornecido uma justificação consistente da possibilidade de se imputar a um sujeito agente uma escolha pelo mal moral assim qualificada. Kant jamais tentou resolver o problema da livre escolha pelo mal com a distinção *Wille - Willkür*, nem com a invenção de um arbítrio moralmente neutro, e tampouco com alguma teoria da fraqueza moral. Acredito que Kant simplesmente não tenha uma teoria claramente desenvolvida sobre a *subjektive Beschaffenheit* da vontade do sujeito agente humano, uma teoria capaz de explicar como esse sujeito, que não pode decidir pelo mal moral segundo padrões de justificação racional, ainda assim se reconhece como alguém que precisa responder por essas decisões que não foram produzidas, *em sentido estrito*, por sua racionalidade. Mas parece sobretudo importante evitar que essa dificuldade conceitual do kantismo venha a ser mitigada por soluções aparentes e raciocínios rápidos, sobre a base de pressupostos que não se reconhecem como tais.

Referências Bibliográficas

BRUM TORRES, J. C. ‘Ética e Felicidade: notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do Sumo Bem’. In: *Studia Kantiana*, n° 13, 2012, p.91-120.

FUGATE, C. D. ‘On a Supposed Solution to the Reinhold/Sidgwick Problem in Kant’s Metaphysics of Morals’. In: *European Journal of Philosophy*, n° 23, vol. 3, 2012, p. 349-373. doi:10.1111/j.1468-0378.2012.00531.x.

GUYER, P. ‘Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendations’. In: TIMMERMANN, J. (ed.) *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p.176-202.

GUYER, P. ‘The Struggle for Freedom: Freedom of Will in Kant and Reinhold’. In: *Kant on Persons and Agency*. Eric Watkins (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p.120-137.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

REINHOLD, C. L. 'Einige Bemerkungen über die in der *Einleitung zu den Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens'. In: Rüdiger Bittner and Konrad Cramer (eds.) *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 310-324.

REINHOLD. C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. vol. 2. Leipzig: Göschen, 1792.

SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena, 1788.

SIDGWICK. H. The Kantian Conception of Free Will. *Mind*. vol. 13, 1888, p.405-12 (reprinted in *The Methods of Ethics*, seventh edition, London: Macmillan, 1907, pp. 511-16, p. 511; republished in *The Methods of Ethics*, seventh edition, Indianapolis: Hackett 1981, pp. 511-16).

O conceito de propriedade para o zapatismo: um diálogo com Kant¹

[*The concept of property for zapatism: a dialogue with Kant*]

Leandro Marcelo Cisneros²

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91346

Resumo

Este trabalho pretende contribuir com a discussão a respeito da concepção de propriedade, considerando a conceptualização proposta pelas/os zapatistas, para depois tencioná-la à luz da Doutrina do Direito na Metafísica dos Costumes de Kant (1996). Por sua vez, esta qualificação da concepção zapatista de propriedade, se constitui num diálogo, ao também se propor como num tensionamento para a teoria kantiana. Dessa conversa, talvez, o pensamento zapatista traga alguma contribuição para a tradição crítica.

Palavras-chave: propriedade; zapatismo; Kant; Doutrina do Direito.

Abstract

This work intends to contribute to the discussion about the concept of property, considering the conceptualization proposed by the zapatistas, and then intending it in the light of the Doctrine of Law in Kant's Metaphysics of Morals (1996). In turn, this qualification of the zapatista conception of property constitutes a dialogue, as it is also proposed as a tensioning for the Kantian theory. From this conversation, perhaps, zapatista thought brings some contribution to the critical tradition.

Keywords: property; zapatism; Kant; Doctrine of Law.

¹ É o trabalho final do Estágio de Pesquisa de Doutorado da área de Ética e Filosofia Política I, atividade curricular no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Alessandro Pinzani, em 2019-2. Também é um aprofundamento do trabalho final na disciplina Filosofia Política IV, do mesmo programa, em 2019-1, sob a orientação do Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

² Doutorando, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: leo_cis@yahoo.com.br.

Introdução

Este artigo visa pesquisar a produção teórica do Zapatismo, entendendo-a como uma produção teórica original. Assim sendo, uma das condições que deveria cumprir essa produção é a de poder dialogar e confrontar com teorias filosóficas reconhecidas.

Nessa direção, analiso a concepção sobre a *propriedade* implícita em um dos documentos fundacionais do Zapatismo, que são as Leis Revolucionárias Zapatistas (LRZ) de 1993, para depois questioná-la a partir da teoria kantiana.

Entendo que Kant é um interlocutor apropriado, por ele teorizar sobre o surgimento do Estado a partir da necessidade de sobrevivência da coletividade, para se fortalecer como sociedade. Assim, esse nascimento não se justificaria pelo contrato entre indivíduos à procura da proteção dos seus interesses materiais particulares e privados. Este último seria o raciocínio de Hobbes e Rousseau sobre a *propriedade*, para constituir uma sociedade civil. Concordo com Pinzani (2013, p. 19) em entender a *Doutrina do Direito* mais como uma doutrina de *deveres*, do que uma doutrina legislativa, sendo seu ponto de partida o *dever de entrar num Estado social* junto aos outros. Assim, estaria se cumprindo com o imperativo categórico, que impõe o estabelecimento de relações legais com os outros, e não a hipotética saída do estado de natureza, para proteger a vida de indivíduos e a propriedade particular.

Certamente, não há pretensão de sugerir que o Zapatismo seja uma variante do kantismo, ou de que haja conteúdos de ética ou filosofia política kantiana na produção teórica zapatista. Mas, esta linha teórica interessa para gerar um confronto plausível ao pensamento zapatista, com a vantagem de ser uma filosofia largamente reconhecida e respeitada. Sobretudo, pela teorização sobre um Estado que surge como necessidade de sobrevivência da coletividade, para se fortalecer como sociedade. Essa tese já possibilita o início do diálogo, pois foi isso o que aconteceu nas comunidades zapatistas, com necessidade de criação do EZLN³, das LRZ e, posteriormente, dos MAREZ⁴. Desenvolver esse diálogo permitiria reconhecer se as/os zapatistas têm contribuições a fazer, que Kant não considerou, seja por condicionantes sócio-histórico-culturais, seja por limitação nos seus princípios ontológicos e éticos. Reconhecendo que a teoria kantiana ainda se mostra potente e eficaz para entender a realidade e para organizar a vida nela, todavia, também podemos explorá-la, tencioná-la, dialogar com ela.

Assim, se houver sucesso neste duplo tensionamento, teremos avançado na tese que orienta minha pesquisa de doutorado, a saber: há um corpus teórico zapatista, explicitando conteúdo filosófico-político próprio e singular.

Esse diálogo, ainda que pouco ortodoxo, não pressupõe que o pensamento zapatista seja algo tão singular, que não precisaria falar com a Modernidade europeia, como tampouco que a tradição kantiana não precise de ser confrontada com um pensamento ameríndio. Igualmente, sem intenção de monumentalização (Santos, 2019, p. 263-291) de um ou de outro pensamento, porém, reconhecendo o valor de cada um, procuro estabelecer um exercício propriamente filosófico: a reflexão crítica a partir do diálogo.

A base documental para esta análise se circunscreve às LRZ (1993), não avançando sobre acontecimentos após o 1º de janeiro de 1994, com a declaração e o início da guerra contra o Estado mexicano, a partir da qual municípios foram ocupados e fazendas de proprietários não indígenas foram expropriadas.

Assim, na primeira parte deste trabalho, apresento algumas das LRZ que as comunidades zapatistas e o EZLN elaboraram conjuntamente, a partir dos quais destaco suas considerações filosófico-políticas sobre o conceito de *propriedade*. Esta seção tem um caráter mais descritivo.

3 Exército Zapatista de Libertação Nacional, fundado em 17 de novembro de 1983.

4 Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas, unidades político-administrativas criadas em 1994.

Posteriormente, proponho uma análise dessas leis, inicialmente, a partir da minha interpretação do seu conteúdo filosófico-político, para posteriormente tensioná-lo à luz da obra citada de Kant. Esse tensionamento se propõe recíproco, para estabelecer um *diálogo*, e não uma inquirição do *investigador* para seu *objeto* passivo. Finalmente, ofereço algumas considerações.

Corpus normativo zapatista⁵

A seguir, uma apresentação descritiva e esquemática de algumas das LRZ, aquelas que têm a ver diretamente com a conceitualização sobre *propriedade*. Inicio com estes documentos, porque parto da perspectiva metodológica de propor destarte a *fala* das/os zapatistas, para depois desenvolver a minha análise. Porque entendo que não são meros documentos abstratos, mas, sim, sínteses de vidas particulares e comunitárias; são memórias documentadas de histórias coletivas; são condensadores de perspectivas ontológicas e de horizontes de compreensão. Assim sendo, tomo esses documentos como um tipo de *fala* desses *atores* sociais e políticos, falando por si mesmas/os, e não como simples *objetos de pesquisa*, para poder desenvolver a minha *conversa* com elas/es, sem a pretensão de assumir a postura do escrutador que *lança luz* sobre fatos inertes.

Lei Agrária Revolucionária (LAR)

São princípios retores desta lei: a terra deve pertencer às/aos que a trabalham; não permitir a acumulação individual de posses de terra ou meios de produção,⁶ para combater o latifúndio e os monopólios; beneficiar camponeses pobres e trabalhadoras/es, pequenos proprietários e o movimento campesino de cooperativas, sociedades campesinas e terras comunais; o objetivo da produção é o de satisfazer as necessidades da população e formar outra consciência a respeito do trabalho e seus benefícios; uma exploração que cuide e preserve o meio ambiente; gerar um tipo de comercialização desses produtos que pratique preços justos; estender sua validade para todo o território mexicano. A partir desses princípios, esta lei visa garantir condições justas de posse e propriedade da terra, para concretizar condições dignas de vida.

Lei de Reforma Urbana (LRU)

Os princípios que ordenam esta lei são: satisfazer o direito à moradia da população; inibir a prática de acumulação e especulação imobiliária; acabar com a dupla exploração imobiliária capitalista exercida por proprietários particulares e pelo Estado; possibilitar uma reorganização territorial urbana.

Lei do Trabalho (LT)

São seus princípios: justiça e equidade nas relações empregado-empregador; participação ampla, plural, democrática e cooperativa de todos os setores sócio-econômicos envolvidos na definição de preços e salários.

Lei de Indústria e Comércio (LIC)

O princípio que a rege é o do comércio justo, isto é, que lucros e prejuízos sejam distribuídos equitativamente entre todos os agentes que participem, e com isso, inibir práticas

⁵ Nas referências, está o link de acesso ao documento na íntegra.

⁶ Se opõe às reformas feitas no art. 27 da Constituição Mexicana em 1992 no governo Salinas de Gortari.

capitalistas de mercado (cumulação, especulação; lucro unilateral, etc.).

Lei de Impostos de Guerra (LIG)

Os princípios dela são: criar uma nova relação tributária, em favor da população civil trabalhadora, e não de governos e proprietários; afetar a todas/os as/os habitantes civis, nacionais ou estrangeiros, permanentes ou de passagem, mas não é obrigatória para habitantes civis que se sustentem pelos seus próprios recursos sem explorar o trabalho de outrem; esses impostos serão propriedade coletiva das populações respectivas e serão administrados pelas autoridades civis democraticamente eleitas.⁷

Até aqui, uma apresentação esquemática e descritiva de só algumas das LRZ, aquelas que têm a ver mais diretamente com a conceptualização sobre a *propriedade*. Todavia, essa explanação também pretendeu explicitar alguns princípios e critérios relativos a esse conteúdo de filosofia política.

A seguir, busco tensionar e, por essa via, explicitar melhor esses princípios e critérios, me servindo da interpretação kantiana sobre a propriedade.

Princípios filosófico-políticos zapatistas sobre propriedade

Como dito no início, este trabalho se limita a analisar as LRZ (1993), instrumento normativo elaborado nas comunidades indígenas zapatistas, se preparando para ordenar os tempos vindouros, isto é, a política em situação de guerra que iniciaria o EZLN, ordenada pelo CCRI⁸. Consequentemente, não entraremos na análise do período de guerra, mas, sim, da preparação da política para a guerra.⁹

Essa legislação foi preparada para ordenar um período extraordinário e provisório de conflito armado para ordenar os MAREZ. Pois, como afirma o Subcomandante Marcos (2001): “el EZLN lucha para que ya no sea necesario ser clandestino y estar armado para luchar por la justicia, la libertad y la democracia. Cuando el EZLN logre lo que busca, entonces ya no será necesario el EZLN, por eso decimos que luchamos por desaparecer”. Isso será ratificado, posteriormente, como a aceitação de cessar-fogo, os Diálogos de San Andrés e a formulação conjunta da Lei COCOPA¹⁰ (1995-1996) e a posterior criação dos Caracóis e das Juntas de Bom Governo em 2003 (Marcos, 2003).

Esse corpus normativo é uma construção política, dentro de um período de *normalidade*, para os padrões do Estado mexicano, mas da mesma guerra que vem acontecendo há mais de 500 anos, para as/os indígenas zapatistas.¹¹ Esse instrumento legal, para a política interna e externa das comunidades zapatistas, foi pensado para poder fazer política num período de guerra, para reivindicar o direito à terra.

Tal proposta é justificada, incluída a via da violência, pela redefinição legal dos *ejidos*¹² na

7 Os percentuais de tributação são diferenciados, segundo a atividade e o nível de renda. Nas referências, está o link de acesso ao documento na íntegra.

8 Comitê Clandestino Revolucionário Indígena, órgão colegiado, constituído por representantes das diversas comunidades e etnias, máxima autoridade política e civil, à qual se submete o EZLN.

9 Para aprofundar esta relação da *política*, pensando e preparando a *guerra*, pode-se consultar o capítulo *Si vis pacem para bellum* (Cisneros, 2014, p. 35-104).

10 Em 1996, a Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) apresentou uma proposta de reforma constitucional com base nos Acordos de San Andrés.

11 Para mais detalhes, consultar González Galván (1994).

12 Extensões de terra em áreas rurais, propriedade de um grupo social e não de indivíduos, destinadas ao uso coletivo

Constituição Nacional, extinguindo sua condição de *não comercializáveis* (1992).¹³ Essa alteração nesse tipo de posse da terra significava o fim da garantia mínima para condições básicas de vida das comunidades. Também significava a exposição dos povos indígenas a pressões, assédios e ações criminosas que os obrigasse a vender ou abandonar suas terras. Muitas dessas comunidades se constituíram e vivem em territórios nos quais há uma quase absoluta ausência do Estado, pois não há estradas, escritórios de instituições estatais, nem prestação de serviços públicos, nem contato com funcionários e/ou autoridades. Isso quer dizer que as/os indígenas ficaram à própria sorte perante os poderosos do mercado fundiário e imobiliário.

Nesse sentido, as/os zapatistas definem o que entendem seja o princípio fundamental a respeito da propriedade da terra, a saber: que a *terra não* pode ser considerada apenas uma *mercadoria* a mais, sujeita apenas às regras de jogo dos mercados. Relacionado a esse princípio, as/os zapatistas enunciam um segundo¹⁴ princípio, complementar do anterior, isto é, o direito à terra advém do vínculo direto dos cidadãos por via do *trabalho* nela (LAR). Concomitantemente com este princípio, a definição da propriedade da terra é sujeita a um outro princípio, que a legitima: a posse só será legal se beneficiar a *grupos*, a *coletivos* que a trabalhem diretamente, e que impede o benefício comercial individual, quando afirmam que “no se permitirá el acaparamiento individual de tierras y medios de producción [...] Los grupos beneficiados con esta Ley Agraria deberán dedicarse preferentemente a la producción en colectivo de alimentos necesarios para el pueblo mexicano” (LAR).

Entendo que esses três princípios (a terra como não mercadoria, a terra como bem coletivo de direito pelo trabalho dela e a finalidade dela para a produção do sustento material, social e cultural da sociedade) compõem o núcleo duro da filosofia política zapatista na questão da propriedade, que, obviamente, tem seus desdobramentos políticos e éticos. Eles três, conjuntamente, são contrários à acumulação e concentração imobiliária, que vise à especulação e ganhos financeiros *per se*.

A esse núcleo fundamental se somam outros princípios, que entendo como *moduladores*¹⁵ desses fundamentais. Um deles é o critério de *limitação* para definir extensões de propriedade das terras. Segundo entendo, esse critério cumpre com algumas finalidades ético-políticas, a saber: primeiramente, evitar a *concentração* de grandes extensões de terra em poucas mãos, para se contrapor à desigualdade social, e ao consequente desequilíbrio que isso gera em relação ao poder econômico, social e político, sendo isso uma fonte de injustiça e prejuízos para a população historicamente mais vulnerável. Por outro lado, com essa limitação, elas/es impedem que a terra seja um bem sujeito à *especulação* imobiliária e financeira, consequentemente, evitam que seja deturpada a finalidade fundamental da terra: sua função social de sustento. Assim, garantindo a função social e política da terra, as/os zapatistas promovem as garantias para um *acesso universal e equitativo à propriedade*. Isto é, que todas as pessoas tenham *condições reais de acesso à terra*, e não seja letra morta da lei. Também invertem a situação do acesso só para quem tem dinheiro, critério que deixa de fora milhões de cidadãos, trabalhadores, que geram alimento para toda a sociedade, não apenas para elas/es.

Outro princípio modulador do núcleo fundamental é um outro tipo de limitação. Neste caso, refere-se à definição do grupo-alvo que será favorecido pela legislação, garantindo e legitimando legalmente suas posses. Essa limitação do alcance das mudanças dessa legislação visa o respeito e proteção da posse da terra, e do trabalho da mesma, no formato comunitário,

para obterem seu sustento diário, cultivando a terra. Esse sistema de distribuição e posse da terra tinha sido instituído constitucionalmente pelo presidente Lázaro Cárdenas (1934 – 1940).

13 A mudança constitucional, junto a uma nova Lei Agrária e uma nova Lei Florestal, possibilitariam a conversão de terras comunitárias e *ejidales*, sua parcelação e titulação como propriedade individual ou particular. Para mais detalhes, ver Carmona Lara (1994, p. 45).

14 Aqui, não refiro a nenhuma hierarquia ou sequência, mas, sim, a certa prioridade que advirto e interpreto.

15 O termo denomina critérios complementares para a adaptação e aplicação desses princípios fundamentais na prática, criando mecanismos para a administração em situações concretas e na tomada de decisões.

cooperativo e colaborativo, num vínculo social com a terra.

Um terceiro princípio modulador, diz respeito à administração e gestão das terras, que essa legislação venha a alterar na sua situação de propriedade. Nesse sentido, as LRZ estabelecem que seja a *autoridade civil revolucionária* a responsável pelo respeito de princípios de *justiça distributiva*, firmando critérios para o acesso universal à terra e à moradia, assim como ao trabalho comunitário, cooperativo e colaborativo da terra. Esse mesmo princípio modulador é aplicado no âmbito urbano, em relação à posse de bens imóveis. Aqui temos duas definições importantes, primeiro, que a questão fundiária e imobiliária é assunto da política, civil e democrática, e não do exército. Por outro lado, que a luta contra a injustiça é para todas/os que sofrem com a falta de terra para trabalhar e de moradia para viver, e não apenas para benefício das/os zapatistas. Pois, ambos são direitos fundamentais para o desenvolvimento de uma vida humana com dignidade e a construção de uma sociedade justa.

Um quarto princípio modulador é o referente à limitação para gravar impositivamente os cidadãos. Coerente com os princípios fundamentais, a autoridade civil revolucionária, no exercício do direito de taxação, o faz em benefício da universalização do direito à posse da terra, privilegiando os historicamente desfavorecidos, desde que ela seja sustentada pelo trabalho comunitário, cooperativo e colaborativo.

O quinto princípio modulador institui uma autoridade civil que, como revolucionária, refunda a relação de deveres e obrigações nas relações contratuais entre a autoridade civil e os particulares, assim como entre os particulares entre si, em favor dos pobres e das/os trabalhadoras/es, desabrigadas/os e das/os que dependem do aluguel para ter um teto. É evidente que o fundamento ético para a ação política dessa autoridade civil é o de promover a equidade, evitar situações abusivas, provenientes de profundas desigualdades e gerar o bem-estar coletivo, por exemplo, em relação a como serão administradas as dívidas dos camponeses com o poder público ou com particulares.

O sexto princípio modulador interfere numa das principais relações econômicas: a definição dos critérios para a constituição da relação salarial. Aqui, as LRZ instituem uma autoridade civil que refunda a relação de deveres e obrigações nas relações contratuais entre particulares entre si, em favor dos trabalhadores assalariados, geralmente pobres e explorados, com o intuito de estabelecer relações mais justas para o/a trabalhador/a.

Esse princípio merece um destaque, pois ele não apenas cumpre uma função moduladora do núcleo fundamental daqueles três princípios iniciais, mas, também, amplia de maneira pontual aquele núcleo. Até agora a discussão da propriedade se limitou à propriedade fundiária e imobiliária. Porém, neste trecho, a legislação zapatista introduz um inovador direito de propriedade, exigindo das empresas que outorguem aos seus trabalhadores o direito a receber ações da empresa, intransferíveis, além da aposentadoria.

Isto é bastante inovador, pois, com isto, entendo que elas/es pretendem levar para o âmbito das empresas (nacionais ou estrangeiras) uma ampliação do critério do modelo da exploração comunitária da terra. Com isso, se propõem interferir na natureza das empresas, para que, sem desconhecer a necessidade econômica da sua existência, todavia, sejam revistos seus fundamentos éticos e sociais, além dos econômicos. Dito por outras palavras, entendem que a empresa não é necessariamente um mal ou um inimigo, claro, desde que sejam redefinidos seus fundamentos, para ser coerente com o núcleo duro de princípios filosófico-políticos sobre a *propriedade*. Pelo que vemos, a participação das/os trabalhadoras/es na integração societária da empresa, com a propriedade de ações, de alguma maneira, projetaria para o âmbito financeiro o modelo da cooperativa comunal. Isto é, não apenas incorporar os trabalhadores como mais um conjunto de *stakeholders*, que poderiam comprar e vender suas ações a qualquer momento, como qualquer outro, o que as LRZ vedam. O aspecto inovador está não apenas na obrigatoriedade da empresa de oferecer esse tipo de provimento aos seus empregados, como no detalhe de serem

intransferíveis. Na letra da lei não especifica, mas, justamente, pela falta desse esclarecimento, eu entendo que a intransferibilidade é tanto no momento de serem atribuídas, como na sua posterior posse. Se a minha interpretação for correta, e se essa for a intenção dessa legislação, as/os trabalhadoras/es aposentadas/os de uma empresa não seriam só mais um *jogador* no mercado bursátil. Isto seria revolucionário na concepção de modelos de empresas.

O sétimo princípio modulador se estabelece a partir de critérios que barram e inibem as já conhecidas práticas capitalistas de mercado, que visam a acumulação de produtos, a elevação de preços apenas motivada pelo afã de lucro, propondo que, tanto os lucros, como os prejuízos, sejam distribuídos equitativamente entre todos os agentes que participem desses circuitos. Para isso, a legislação prevê que a autoridade civil revolucionária constituída refunde a relação de deveres e obrigações comerciais entre particulares entre si, em favor de relações produtivas e comerciais que se sustentem a partir do princípio de solidariedade e contra a exploração e o abuso dos poderosos.

Finalmente, o oitavo princípio modulador diz respeito a um dos fatores mais conflitantes e questionáveis desde a perspectiva republicana do Estado de Direito formalmente constituído. Refiro-me à presença e atuação de um exército rebelde, que se incumbe da custódia da vida das comunidades rebeldes zapatistas, protegendo os territórios ocupados. Mais ainda, tendo uma legislação que impõe um imposto de guerra. Contudo, no conjunto das LRZ, podemos observar o cuidado dedicado para separar o poder civil do militar, não permitir a interferência deste naquele e evitar o abuso do poder da força, para focar na proteção dos cidadãos, das comunidades e do seu desenvolvimento.

Essa linha de conduta, geralmente, tem se confirmado ao longo destes trinta e oito anos. Contudo, não quer dizer que não seja uma relação problemática, sobre a qual o próprio Subcomandante Marcos (ex porta-voz do EZLN) tem comentado a respeito das mudanças que as comunidades e suas autoridades civis têm praticado, para diminuir ao máximo possível qualquer situação na qual soldados rebeldes se prevaleçam da sua condição. Marcos expõe a contradição que isto implica, ainda quando não haja atitudes irregulares, de corrupção ou de abuso de poder. Pois, via de regra, são justamente os soldados rebeldes zapatistas os que, cada um, dentro das comunidades, são os melhor formados e mais preparados. Por exemplo, são os que falam espanhol, ademais da/s sua/s línguas do lar e da comunidade, são os que conhecem intensivamente todo o território rebelde, são os que conhecem e tem vivido algum período na cidade (coisa que muitas/os não chegam a fazer nunca na sua vida), são os que têm formação de supervivência na floresta, são os que têm formação política, participam regularmente das instâncias de debate, deliberação e administração do poder. Por essas razões, entre outras, é difícil que os soldados rebeldes não se destaquem.

Apesar dessas dificuldades, o CCRI justifica a existência do EZLN, porque nada do que elas/es têm conseguido transformar nas suas condições de vida dentro dos MAREZ, seja em relação à propriedade e ao trabalho da terra, como à organização e administração política, à criação de escolas e formação de educadores, à construção de unidades de saúde e formação de agentes de saúde, e assim, muitos outros feitos em prol da instituição de uma sociedade civil legal e organizada, nada teria sido possível sem a presença e atuação do EZLN. Isto, sem falar do simples fato de se proteger e conseguir minimizar as ações de grupos parapoliciais, paramilitares, pistoleiros e milícias contratadas por fazendeiros ou empresários, entre outras ameaças¹⁶, que já existem desde muito antes do nascimento do EZLN.

Esta digressão sobre a complexa realidade da existência do EZLN, foi com o intuito de complementar o primeiro ponto abordado nesta seção. Isto é, para as/os indígenas zapatistas, a criação e institucionalização de uma força armada foi a última opção¹⁷, para poder garantir a

16 Para aprofundar, ver sobre a guerra de baixa intensidade em Cisneros (2016).

17 Para aprofundar, ver o contexto sócio-histórico-político em Las Cañadas em Cisneros (2014), trabalho que permite ver o longo e profundo trabalho de organização política comunitária ao longo do século 20, sem poder influenciar

própria existência, que tem a ver de forma direta e fundamental com a posse da terra.

Até aqui, desenvolvi de maneira analítica os princípios ético-filosófico-políticos, que entendo estejam presentes nessa legislação, embasando-a, visando garantir moradia, trabalho e alimento (material e espiritual), em resumo: condições mínimas para a dignidade humana. O que as/os próprias/os zapatistas chamam de *dignidade rebelde*, que na prática é o pressuposto para pensar de maneira crítica a realidade, entendendo não apenas o *que é*, mas, também o que *deve ser*, para realizá-la concretamente, e não apenas teorizá-la.

A seguir, ampliando meu diálogo com as/os zapatistas, tensionarei estes princípios a partir da Doutrina do Direito na *Metafísica dos Costumes* de Kant (1996).

Propriedade: um diálogo crítico entre a concepção zapatista e a kantiana

Para iniciar a discussão a respeito do *modo de ter algo exterior como seu* (Kant, 1996), o primeiro ponto a esclarecer é a singular circunstância em que acontece a posse dessas terras, nas quais se fundariam as comunidades rebeldes zapatistas.¹⁸ Só de maneira resumida, são indígenas que desde 1519¹⁹ sofrem a colonização, que se traduziu em dominação, escravização e dizimação. Após a guerra de independência da Espanha entre 1810-1821, na prática, os indígenas continuaram a ser tratados como escravos. Mesmo após a Revolução Mexicana de 1910, mesmo sendo protagonizada por indígenas campesinos, a história se repete, como há um século atrás, selado com a traição e assassinato do mais fiel representante dos indígenas e das ideias revolucionárias: Emiliano Zapata.

A fins do século XX, em Chiapas a economia agrícola e pecuarista ainda se organizava a partir de latifúndios, nos quais os indígenas eram submetidos a relações semelhantes às dos feudos medievais europeus. É a partir dessa situação, na década de 1930, começam os primeiros ondas de colonos que decidem abandonar essa condição de quase-escravatura, à qual seus pais e avós estiveram submetidos, para se aventurar a colonizar terras virgens, nas regiões selváticas de Las Cañadas ao sudeste do estado. Posteriormente, nas décadas de 1960 e 1970 se intensificou esse processo de colonização. Aqui temos o primeiro ponto a discutir a respeito da *propriedade* que as/os zapatistas reivindicam para si.

Há um Estado, legal e formalmente constituído, com fronteiras estabelecidas e reconhecidas pelos outros Estados nacionais, dentro de cujos limites, exerce a soberania nacional em nome do povo mexicano. Porém, são terras virgens, que não pertencem a ninguém, ou que são, em tese, terras públicas pertencentes à união. Essas são as terras que os fugitivos da condição de quase-escravidão tomam para si, com a expectativa de poder ter um lar e condições mínimas de vida digna. Os colonos preferem se aventurar à selva, ao desconhecido, à vida longe de qualquer vestígio de civilização, antes que seguir submetidos naquelas condições sub-humanas.

Por outro lado, essas terras carecem de qualquer presença de instituições ou autoridades estatais. Isto é, de uma maneira *sui generis*, haveria uma espécie de situação de *estado de natureza* dentro de um pretenso estado civil. Esta situação é singular, porque, a dizer verdade, nem esse *estado de natureza* seria aquela condição de vida selvagem, individual e egoística, assim como o dito *estado civil*, também não seria o reino da vontade geral do povo, legitimamente constituída pelo império da lei.

em nada a vontade política dos partidos políticos oficiais. Muito menos, conseguir que suas necessidades se traduzam em políticas públicas.

18 Ver Cisneros (2014, p. 186-207), sobre o contexto sócio-histórico-político em Las Cañadas.

19 Chegada do colonizador espanhol Hernán Cortés ao atual território mexicano.

Isto é assim, porque os indivíduos que fogem e colonizam a selva, o fazem criando comunidades, ou seja, refundando sociedades a partir do ideal de conquistar sua libertação do jugo do homem branco e de viver segundo os costumes e a cultura ancestral. Aqui aconteceu um fenômeno muito significativo, talvez um dos mais importantes para o posterior surgimento da proposta das/os zapatista, a saber: que essas comunidades se constituíram com membros de diferentes etnias, assim como com membros que, sendo da mesma etnia, vinham de diferentes regiões, e com isso, com diferentes percursos na vida social e produtiva. A utopia da liberdade era o que os unia e os levou a criar um novo tipo de sociabilidade. Nisso se fundamenta o afirmado anteriormente, que seria um *estado de natureza sui generis*, sem a conotação de selvajaria, tácita nas teses dos filósofos europeus dos séculos XVII e XVIII.

Do outro lado, embora formalmente haja um *estado civil*, para as/os indígenas, a condição de cidadãos, com direito a liberdades individuais e igualdade, essa é uma condição que na maioria dos casos e das vezes não passa de um pressuposto hipotético, raramente confirmado nas práticas, muitas vezes por prevaricação ou omissão do Estado. A dominação das/os indígenas, pelo poder econômico e a hegemonia cultural europeizante branca, continuou na trilha da colonização espanhola, apesar da criação do Estado mexicano.

O seguinte ponto a destacar é que essa primeira posse, ainda que não legal, mas, também, não ilegítima, nem criminosa, não acontece a partir de meros e simples indivíduos, isolados, egoístas, que estariam mais perto da condição da animalidade que da civilidade. Pois, os colonos foram indivíduos, matrimônios, famílias que já possuíam sociabilidade, conhecimentos em relação à terra, religião, tradições, cultura e um rico mundo espiritual. Aliás, eram pessoas obrigadas a viver na duplicidade de ter uma cultura ancestral própria, que valorizavam e pela qual prezavam, mas tendo que suportar de serem submetidos às regras de jogo da cultura dos brancos, que as/os desvalorizava, degradava, desrespeitava e aviltava. Em tanto que nas novas colônias, não só que poderiam viver segundo sua livre opção pela cultura dos seus antepassados maias, como que protagonizariam o enriquecimento delas, pelas trocas e intercâmbios entre diferentes etnias. Entre esses fatores culturais, há um elemento fundamental, já destacado: a posse e o trabalho coletivos da terra.

Assim, em termos de Kant, há *posse*, por haver a “condição subjetiva da possibilidade de uso em geral”, assim como também se verifica a situação da *posse física*, mas sem confirmar a *posse jurídica* ou *inteligível* (Kant, 1996, [AA 06: 245]). Essa posse é exercida segundo o *direito inato à liberdade*, ou seja, a liberdade efetivada na independência das ações contra as ações de outros, na medida em que tal independência é consistente com a liberdade de todos os outros sob uma lei universal, sendo “o único direito original pertencente a todo homem em virtude de sua humanidade” (Kant, 1996, [AA 06: 237]), ou seja, não por causa de alguma aquisição. Lembrando que este é o direito fundamental, a partir do qual evolui o direito à propriedade.

É claro, esta condição inicial das comunidades zapatistas é tal, que o único direito da pessoa é o direito inato da humanidade em sua própria pessoa, porém, na prática, inviabilizado o direito à propriedade como a algo distinto do corpo da pessoa. Contudo, esse direito inato proíbe a interferência de outra pessoa como uma coisa externa apenas na medida em que tal interferência seria simultaneamente uma interferência no corpo de quem está ocupando essas terras, como *algo internamente seu* (Kant, 1996, [AA 06: 248]). Aqui, eu entendo que, como já explicado na secção anterior, para as/os indígenas maia no geral, e para as/os zapatistas em particular, pelo tipo de vínculo estabelecido com a terra, ela pode ser considerada como *algo internamente seu*.

A partir dessa base, dada pelo princípio universal do Direito, o direito inato proíbe uma pessoa de coagir a liberdade do outro. Contudo, é justamente a partir dele que o *postulado da razão prática* permite que uma pessoa coercitivamente restrinja a liberdade da outra através de atos unilaterais, que estabelecem um direito de excluir. Segundo Kant, esse postulado podemos denominá-lo de “lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, e nos dá [...] a competência de

impor a todos os outros a obrigatoriedade, que de outro modo eles não teriam, de abster-se de determinados objetos de nosso arbítrio porque nós deles tomamos posse primeiramente” (Kant, 1996, [AA 06:247]). Kant também diz que essa competência não poderíamos extraí-la dos meros conceitos do direito em geral.

Aqui, é importante lembrar que esse *postulado da razão prática* autoriza a *ter* posse, não a *tomar* posse, em tanto “presunção legítima” (Kant, 1996b, [AA 06:257]).²⁰

Kant entende que é uma lei permissiva, pois esse postulado da razão prática, em relação aos direitos, tem a função de nos permitir *provisoriamente* manter a noção de *propriedade externa*, até que o pensamento dela possa ser completado em uma fase adicional que estabeleça as condições sob as quais propriedade externa é conclusivamente legítimo.

Seguindo o postulado da razão prática, podemos concluir que, em relação aos direitos, o fato de ter coisas externas como próprias é um exercício de liberdade, que é formalmente consistente com o princípio universal do Direito, apesar de não contido analiticamente dentro dele. Por isso, o postulado da razão prática é capaz de colocar os outros sob o *dever de não-interferência*. É *provisório*, mas é um *dever* neste segundo momento da evolução da *posse* para a *propriedade*, pois essa consistência formal com o princípio universal do Direito não é acompanhada de condições que reflitam a igualdade inata acarretada por esse princípio.

No meu entendimento, essa é a condição em que as comunidades de colonos se mantiveram até 1993, que é quando elaboram e fazem público seu corpus legal revolucionário, e poriam fim à *presunção jurídica* da mera posse física (Kant, 1996, [AA 06:257]). Todavia, essa pretensa passagem da *posse* para a *propriedade*, não seria exatamente nos moldes que Kant definiu, pois, em tese, já existe uma lei peremptória, uma Constituição e um Estado jurídico de direito. No entanto, ainda que esse Estado civil não é negado pelas/os zapatistas e suas LRZ, mas, sim, questionado pelo seu conteúdo de injustiça. Isto poderia ser entendido como uma sugestão inovadora dentro da própria teoria kantiana, propondo uma *revisão/ajuste/redefinição* da *lex iustitiae distributiae*. Lembrando que, diferentemente dos relato a-históricos e hipotéticos dos filósofos europeus modernos sobre a saída do estado de natureza, o contexto histórico, social e político real em que se encontravam as/os zapatistas era aquela situação *sui generis* de haver, formalmente, um Estado, porém, ausente, sem garantias reais e plenas para que as/os indígenas sejam respeitadas/os na condição de cidadãos livres e iguais.

Até aqui, na minha leitura, o que Weinrib (2003) analisa e expõe como sendo a *primeira* e a *segunda fase* do progresso para a constituição da propriedade, as mesmas que as comunidades zapatistas teriam percorrido em termos formais. Porém, é claro, Kant não aceitaria pacificamente a legitimidade das LRZ, como sendo a efetivação da *terceira fase*, falando nos termos de Weinrib. Pois, como o próprio Kant afirma “ter algo externo como seu só é possível num estado jurídico, sob um poder legislativo público, ou seja, num estado civil” (Kant, 1996, [AA 06: 255-256]).

Nesse sentido, eu não discordaria de Kant. Todavia, seguindo a linha de raciocínio das/os zapatistas, eu chamaria a atenção para algumas nuances que não seriam pacíficas com uma interpretação mais literal do texto kantiano.

A primeira questão, seria o fato de que para Kant, o *estado civil* seria a pessoa jurídica conhecida como os Estados Unidos Mexicanos, que é uma república representativa democrática, no pleno funcionamento das suas instituições. Contudo, isso é o que as/os zapatistas questionam: como fica essa situação, ora se o Estado está ausente, ora se a sua presença é episódica, vulnerando direitos aos indígenas, ao ponto de não poderem usufruir autenticamente de uma condição real de cidadãos? Pois, embora o Estado mexicano exista formalmente, e seja reconhecido por terceiros, seja bem real e atuante, mesmo assim, questionamos: podemos

20 Aqui, sigo a Pinzani, adotando a edição em inglês, que traduz *rightful presumption* por *presunção legítima*, e não *jurídica*, como optam as edições em espanhol e em português aqui utilizadas. Lembrando que o termo alemão usado por Kant é *rechtliche*.

dizer que é o legítimo *estado civil*, o *soberano* ao qual os indígenas devam obedecer, por terem participado da legislação civil? Certamente, é difícil de afirmar isto, começando pela completa ausência delas/es na construção da Constituição.

Uma segunda questão, sobre a qual proponho refletir, de alguma maneira, é a outra cara da mesma moeda. Podemos afirmar que essas comunidades, com seu complexo sistema de organização política e social, com nomeação de representantes, com suas práticas de uma democracia direta e substancial (Leyva Solano, 1995), na qual, todos os membros participam de extensas e intensas assembleias para debater e decidir seu destino, que orientam sua vida em comum, respeitando as leis que elas/es mesmos elaboraram em complexos circuitos de negociações, e em ausência do Estado mexicano, isto não seria a mais real consolidação do estado civil e concretização do soberano a ser obedecido?

Ainda que conflitando com a cristalina situação exposta por Kant, se nosso entendimento afirma que as/os zapatistas, em ausência de um estado civil efetivo e eficaz, constituíram seu estado civil, para poderem ser e viver como autênticos cidadãos, então, a terceira fase foi conquistada e as LRZ são um autêntico marco normativo, que além de ser legal, também é legítimo, no seu sentido literal e pleno do termo.

A terceira questão seria a dúvida que fica pairando a respeito de como resolver o que poderia se entender como uma duplidade ou superposição de jurisdições. Pois, apesar do dito, por mais alheio que seja o Estado mexicano, e por mais alienadas que as comunidades indígenas estejam dele, mesmo assim, é o que detém o reconhecimento formal dos outros cidadãos e das mais variadas instituições internas (partidos políticos, por exemplo), assim como de outros países e, fundamentalmente, tem o direito a dispor legalmente da força física. O problema se complexifica, porque são as/os zapatistas que não desconhecem o Estado mexicano, e afirmam não ter pretensões separatistas, como também não querem tomar o comando da máquina do Estado.

Apresentadas esquematicamente, essas são três questões que nos permitem deduzir, de alguma maneira não ortodoxa que a partir de 1993, em condições *sui generis*, as comunidades rebeldes autônomas zapatistas constituíram suas terras em legítima propriedade.

Contudo, e aprofundando essa discussão, entrando no detalhe do que seria legítimo entender a respeito da terceira fase kantiana, da *lex distributiae*, me apoio no debate sugerido por Pinzani (2017), ao questionar o princípio do *beati possidentes* proposto por Kant para justificar a passagem da *lex permissiva* para a *lex iustitiae*, para entender e questionar o que seria a *iustitia distributiva* proposta por Kant. Ao mesmo tempo, abrir para considerações que as/os zapatistas poderiam fazer nessa discussão.

É conveniente esclarecer que a partir da tradução do princípio pseudo-Ulpiano *Suum cuique tribue*, do qual Kant lança mão, e para o qual ele propõe sua própria interpretação, esse princípio não é traduzido como *redistribuição*, ou seja, não tem a ver com dar algum bem a alguém, que não o teve anteriormente (Pinzani, 2017, p. 478). Para Kant, *lex iustitiae distributiae* consiste em defender o direito a posse, ou por outras palavras, devolver à pessoa aquilo que lhe foi tomado ilegitimamente.

Essa interpretação permitiria deduzir a ilegalidade da Constituição republicana do Estado mexicano, por não ter cumprido com a função da *lex iustitiae distributiae*, nos termos aqui expostos, e consequentemente, ter perpetrado durante os últimos dois séculos uma injustiça, que vem desde a colônia espanhola, contra os habitantes nativos (e descendência) em favor dos usurpadores (europeus e descendência). Por outro lado, se segundo Kant essa distribuição aconteceu no *estado de natureza*, e se com isso estiver dizendo que as terras arrancadas pelos espanhóis aos indígenas fazem parte dessas relações *pré-jurídicas*, legitimadas posteriormente pelo *estado civil*, então, como interpretar a situação da Espanha, que já era uma nação legalmente constituída? Poderíamos considerar que na América, o Reino da Espanha estaria dentro do

estado de natureza? E as leis, o conhecimento e os costumes dos povos nativos deveriam ser simplesmente desconsiderados, pois só o modelo de organização social e legal europeu é que valeria? E esta não consideração da institucionalidade ameríndia, seria argumento para deduzir que não teriam alcançado o *estado civil*?

Nessa direção, de fato, Kant (1996, [AA 06: 265]) nega o *jesuitismo* que tem justificado a violenta colonização de América e África, sob a desculpa de que os habitantes originários eram selvagens, que se negavam a entrar numa união civil, deixando seus territórios inabitados e sem serem cultivados (Pinzani, 2017, p. 479).

Kant também rejeita a teoria de Locke, que justifica a propriedade a partir do trabalho da terra e, com essa estratégia, dispensa o argumento em favor do colonialismo, apelando para a legítima reivindicação dos primeiros proprietários, os indígenas (Pinzani, 2017, p. 480). Lembrando que, como vimos nas seções anteriores, embora as/os zapatistas não descartam esse critério, todavia, ele é proposto junto a outros critérios, que não leva seu pensamento a um alinhamento imediato e homogêneo com Locke.

Para Kant, a fonte que legitima a constituição do Estado civil é a *vontade geral*, impulsionada pela razão prática (Kant, 1996, [AA 06: 315, 326, 338]), e não o interesse dos indivíduos. Assim, claramente, o *fim* tem a ver com a manutenção da sociedade. Afirma Kant: “A vontade geral do povo se uniu, pois, em uma sociedade que deve ser permanentemente conservada e submetida ao poder público interno a fim de conservar os membros desta sociedade que não são capazes de fazê-lo por si mesmos.” (Kant, 2013, [AA 06: 326]).

Se o fim do Estado legal é o de *perpetuar a sociedade*, no caso do Estado mexicano, seria também parte desse fim a legalização da desigualdade entre europeus (e seus descendentes) em relação às/aos indígenas (e seus descendentes), mantendo as relações de dominação, fruto da colonização? Lembrando que, nessa linha de raciocínio, a legalidade implica a legitimidade. Evidentemente, aqui haveria um contrassenso.

E para efetivar a perpetuação dessa sociedade, o que acontece com o imperativo que obriga o Estado garantir os meios para os que não possam gerá-los por si próprios? Esta situação fica respondida de forma clara pelo citado texto de Kant (2013, [AA 06: 326]). Porém, como devemos considerar a situação das gerações que foram espoliadas por um Estado estrangeiro que se apossou da terra?

Nesse sentido, a visão de Kant (1996, [AA 06: 266]) sobre as questões territoriais é bastante clara, quando se trata da relação entre povos diferentes. Assim o resume Pinzani (2017, p. 481): “o povo que primeiro ocupou um território é também seu proprietário legítimo, e seu direito deve ser respeitado, não obstante o seu nível de civilização ou sua capacidade ou vontade de usar a terra (por exemplo, cultivando-a)”.²¹

Interessante é de se destacar que Kant justifica a posse da terra no estado pré-jurídico, fundamentado na razão prática, e não num hipotético contrato de livres vontades individuais. Contudo, como afirma Pinzani (2017), o problema de Kant é o de não ter oferecido algum critério que garanta *racionalmente* a construção do Estado civil e do seu direito peremptório, partindo do direito provisório do segundo estado natural. Entretanto, para as/os zapatistas, a questão é a de reverter uma decisão ilegítima, apenas sustentada pelo poder da força arbitrária e unilateral. Objeção esta, que não se afasta da teoria kantiana, pois está pautada em critérios redistributivos, que visem um compromisso ético com a humanidade e com a natureza, não apenas com os indivíduos históricos desta querela. É claro, elas/es também visam o princípio da equidade, critério que Kant não considera.

Nessa direção, a diferença do critério do *beati possidentes* kantiano, as LRZ estabelecem critérios claros para a distribuição equitativa da propriedade da terra, tanto em relação a como

21 O texto original é em inglês. Em diante, todas as citações dele em português são de tradução própria.

determinar quantidade e qualidade de bens externos a serem apropriados, assim como em relação aos critérios para definir prioridades de sujeitos favorecidos (conforme Kant em [AA 06: 326]), como detalhado na seção anterior. Portanto, para a construção de uma sociedade civil justa, as LRZ permitiriam não ficar amarrados ao simples princípio de *manutenção* do *status quo* e ficar na espera de melhorias futuras, perante a ausência de uma solução razoável para esse problema. Aliás, elas próprias já seriam essa *solução futura*. Pois, elas instigam a um aprofundamento e refinamento dos critérios para o estabelecimento da *lex iustitiae* ou *iustitia distributiva*.

Outro aspecto interessante é que a justificativa ética das LRZ não se baseia num princípio consequencialista, como poderia ser o de pressupor que uma redistribuição daquelas posses originárias (as que deram passagem para o Estado civil) seria, em tese, preferível antes do que qualquer apropriação unilateral. A argumentação zapatista se sustenta em dois pontos, de início, na denúncia do ato unilateral, arbitrário e ilegítimo da ocupação das suas terras por parte de uma potência estrangeira. Dessa situação, em segundo lugar, se derivam uma série de iniquidades e injustiças que são denunciadas, não só por serem inaceitáveis por si mesmas, como pelo fato de terem se estendido ao longo de mais de cinco séculos, até os dias de hoje. Finalmente, o corpus legal zapatista tem a pretensão de corrigir essa situação e restabelecer condições de equidade para estabelecer justiça e, consequentemente, atender ao *fim* e à *fonte* que legitima a constituição do Estado civil, como já exposto.

Esta argumentação, ao meu ver, não se caracterizaria como um *jesuitismo*, pois essa situação não seria apenas para resolver uma particularidade destas comunidades, nem dessa região, pois as/os zapatistas o apresentam como um fenômeno que se estendeu ao longo de todo o continente americano, assim como do africano e do asiático também. Isto é, levantam a discussão a respeito da colonização europeia no início do capitalismo como uma questão universal, que merece uma resposta à altura. Por outro lado, a resposta oferecida por elas/es é para todo e qualquer habitante no território mexicano, não só para barganha das/os zapatistas.

Essa justificativa também não apela para qualquer argumento contrafactual, que defenda, dentro dos moldes de uma ética consequencialista, uma redistribuição da terra para mais pessoas, porque, em tese, seu resultado seria o de maior benefício e/ou para mais indivíduos. A postura zapatista é de princípio, respondendo ao seguinte questionamento: o que seria o justo, para que qualquer habitante possa ter uma vida digna?

Nessa mesma esteira, as LRZ também não enveredam para uma *vingança*, por exemplo, negando todo e qualquer direito aos brancos e mestiços, descendentes dos europeus invasores, que ainda dão continuidade àquela política.

Os princípios filosófico-políticos apontados anteriormente expressam o detalhe em que essa legislação apresenta, como diz Pinzani (2017, p. 481), “Se há boas razões para duvidar do caráter legítimo da distribuição atual de terras entre os Estados, ou seja, o caráter legítimo dos territórios dos Estados, então pode haver boas razões para duvidar da distribuição da posse de terra também no nível interno”. Nessa linha de raciocínio, as/os zapatistas, no seu corpus normativo revolucionário, apresentam um conjunto de razões, e ainda que não seja o único possível, é um que se apresenta como plausível.

Através do processo de conquista da selva e da construção dessas novas comunidades, os colonos conseguiram restabelecer a situação que Kant ([AA 06: 352]) assim descrevia: “todos os povos encontram-se *originariamente* em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade *jurídica*²² da posse (*communio*)” (grifos no original). Nessa linha de raciocínio, o corpus normativo zapatista viria para definir e estabelecer os critérios, os mecanismos, as

22 Lembrando que o termo alemão é *rechtlichen*, traduzido nas edições espanhola e brasileira, e no dicionário Langenscheidt (<https://de.langenscheidt.com/deutsch-portugiesisch/rechtlich>) por *jurídico*, em tanto que a edição em inglês traduz por *rightful*, ou seja, por *legítimo*.

autoridades e modo de sua legitimação, para efetivar essa *communio*.

Evidentemente, esse procedimento é conflitante com a preexistência do Estado mexicano e sua Constituição federal. Todavia, pelo já argumentado em sentido de como essa carta magna teria infringido o princípio de auto preservação da unidade da sociedade, que obrigaria ao cuidando de todos seus membros (KANT, 1996, [AA 06: 326]), eu entendo que a produção zapatista poderia ser interpretada como uma *correção* da definição da constituição definitiva do Estado civil, nos termos em que Kant propunha, e com isto, como uma *complementação* da teoria kantiana, acoplando uma *quarta* fase a essa doutrina, seguindo o esquema de Weinrib (2003), para o abandono do estado de natureza em direção ao civil, sendo uma certa *revisão/ajuste* da *lei peremptória*, e possível *retificação* desta.²³ Dessa maneira, poderíamos dizer que a legislação zapatista aspira ao *possessio noumenon* sugerido por Kant (1996, [AA 06: 259]), isto é, que a posse seja válida como meramente jurídica.²⁴

Uma possibilidade ético-jurídica para reivindicar essa *quarta* etapa de *revisão* e eventual *retificação* da lei, seria o fato de um certo grupo de habitantes (no caso, os indígenas americanos) não só que não foram considerados devidamente, pois não tiveram garantida qualquer participação na construção da Constituição, como tampouco foram incluídos no contrato social como *inteiramente cidadãos*, já que, no papel, seriam sujeitos de direito, mas, na prática, seja por omissão ou por subterfúgios do Estado, lhes foi reservada uma condição não muito diferente da que já sofriam com os colonizadores, sendo tratados como *posse*, como bestas de carga. Assim, as/os indígenas não passavam de ser meros *meios*, e não *fins em si mesmos*. Sendo essa a situação dos colonizados, e que continuou praticamente a mesma, com a Constituição do Estado mexicano, seria legítimo afirmar que existe uma vontade geral da humanidade que forneça a lei externa correspondente, que habilite para a apropriação legítima dessas terras?

Analizado sob essa perspectiva, a respeito da possessão exercitada pela Espanha, e parafraseando a Pinzani (2017, p. 484), diremos que os colonizadores se apoderaram de extensões de terra, as declararam suas e buscaram o reconhecimento da vontade geral de seu corpo político específico, órgão este que dá o seu reconhecimento legal. Todavia, devemos apontar dois problemas que surgem aqui: por um lado, que essa *vontade geral* que autorizava e legitimava, era o rei da Espanha, em nome de quem as terras tinham sido possuídas. Por outro lado, ele próprio não tinha título legal para outorgar tal legitimidade, em procura de uma pretensa legalidade, uma vez que não é titular de direito. Isso deveria invalidar todo o processo através do qual a posse por direito (*possessio noumenon*) é estabelecida. Assim sendo, nas palavras de Pinzani (2017, p. 484), a situação pode se caracterizar claramente da seguinte maneira:

O que resta é apenas *possessio phaenomenon*, ou seja, a mera apreensão de terras por um certo povo, primeiro, e por certos indivíduos, em segundo lugar. Em outras palavras, na ausência de uma vontade geral, que é unida e *a priori* e, o mais importante, *comum a toda a humanidade*, a posse legítima da terra torna-se problemática tanto em nível global quanto em nível doméstico, tanto para Estados quanto para indivíduos. Tudo o que se tem é um ato unilateral de apreensão de um pedaço de terreno seguido por uma declaração de vontade de ser o proprietário exclusivo e por um reconhecimento dessa reivindicação por parte de uma vontade coletiva, que no entanto não tem direito legal sobre o próprio terreno.(Grifos no original e tradução própria).

23 Se repararmos, é o que aconteceu no Brasil, quando a constituinte que redatou a Constituição Federal de 1988, definiu que a propriedade devia cumprir uma *função social* (art. 5º, ins. XXIII). Este princípio constitucional, certamente foi fruto, entre outros fatores, das influências dos movimentos camponeses, da Comissão Pastoral da Terra da CNBB desde 1975 e da mobilização política do MST, cuja gestação começa em 1979.

24 Embora minha análise se limite a essa produção de 1993, e advertindo que atos e decisões posteriores trazem outras implicações que não serão abordadas neste trabalho, vale lembrar que a pretensão de conquistar o *possessio noumenon*, segundo eu entendo, ela é ratificada, pelo menos por quatro atos muito significativos: a) a não negação do Estado mexicano, mesmo em confronto armado contra ele; b) a aceitação de cessar-fogo; c) a proposta, e efetiva participação, nos Acordos de San Andrés (1995-1996), processo de negociação com representantes do executivo e do legislativo federal para a elaboração de leis para os direitos indígenas; d) perante o desconhecimento desses acordos por parte dos três poderes a nível federal, as/os zapatistas decidem levá-los a frente dentro dos MAREZ, mesmo que seja unilateralmente.

A partir desse argumento, fica explícita a ilegitimidade, não só da posse, como da pretensa propriedade das terras por parte da coroa espanhola, pois a necessária *vontade geral*, para perpetrar o *possessio noumenon*, ficou evidentemente ausente, pois não havia essa *vontade geral*, nem *unida*, nem *a priori*, nem era *comum a toda a humanidade*, pelo simples fato de que os habitantes nativos foram incluídos como mais uma posse, um espólio, meros meios, e não como fins em si mesmos.

A argumentação de Pinzani (2017) levanta o problema do princípio *beati possidentes*, por ele se mostrar como nada diferente do que já sugeria ser, isto é, um princípio que nada mais faz do que justificar o *status quo* preexistente, sem nenhuma pretensão de buscar fundamentos em qualquer princípio metafísico superior da razão, mas ao princípio raso do *primeiro a chegar, primeiro a ser servido*. Então, quanto mais problemático devemos considerá-lo, se essa posse, e esses bem-aventurados (*beati*) são fruto da decisão arbitrária e unilateral apoiada na força das armas de uma potência estrangeira, fundamentada apenas na vontade de poderio e na ânsia de ganância, ou seja, em nenhum princípio abstrato da razão.

Assim, nesta seção, meus esforços foram na direção de apresentar o conteúdo filosófico-político de uma produção zapatista, tensionando-a a partir da *Doutrina do Direito* de Kant a respeito do conceito de *propriedade*, assim como, ao mesmo tempo, tensionar a teoria kantiana a partir do diálogo com as LRZ. A partir dessa dupla tensão, eu sugiro que essas leis sejam interpretadas como a evidência de uma possibilidade, tanto na ordem da razão teórica, como da razão prática, de considerar o complemento de uma *quarta fase* para a teoria kantiana, na construção do Estado civil, na modalidade de uma *revisão/ajuste da lei peremptória*, e possível *retificação* desta. Assim sendo, como consequência prática, isso permitiria uma *correção* da definição da constituição definitiva do Estado civil, nos termos em que Kant propunha. Com isto, poderíamos dizer que a legislação zapatista aspira legitimamente ao *possessio noumenon* sugerido por Kant (1996, [AA 06: 259]), ou seja, que a posse apenas seja válida se ela é jurídica.

Considerações finais

Como analisado, as LRZ explicitam a exigência de discutir sobre a *prior apprehensio*, aquela que foi ratificada pela lei peremptória do Estado mexicano, apesar da iniquidade gerada no processo. Pois, como afirma Pinzani (2017, p. 485), dita iniquidade é o resultado daquela distribuição originária da terra, que favoreceu os *beati possidentes* e, por esta razão, parece estar em bases jurídicas instáveis.

Além da injustiça explicitada, em decorrência dessa distribuição da terra, posteriormente legalizada apenas confirmando a *lex permissiva*, seguindo a advertência de Pinzani (2017, p. 486), também temos o fato de que, a partir dessa situação originária, se institui que um conjunto de indivíduos (a maioria, por sinal), carentes dessa posse, seriam dependentes de outros para sua supervivência. Pois, a partir do momento em que não são proprietários de uma parcela de terra, e apenas possuem sua força de trabalho, esses indivíduos são obrigados a vendê-la para os proprietários da terra por algo em troca, nem sempre um salário. Dessa maneira, a iniquidade econômica e a pobreza ficam conjuminadas a partir da passagem proposta por Kant da lei provisória para a lei peremptória. Aqui temos mais um argumento que abona minha tese da importância de incorporar uma *quarta fase*, que seja de *revisão/retificação*, assim como também reforça a legitimidade da reivindicação zapatista e dos instrumentos legais elaborados para tal.

Esta tese cobra força a partir do próprio raciocínio kantiano, pois, se para o filósofo prussiano o surgimento do Estado se pauta na necessidade de sobrevivência da coletividade, para se fortalecer como sociedade, ou seja, não pelo contrato entre indivíduos à procura da proteção dos seus interesses materiais particulares e privados, então, como afirma Pinzani

(2017, p. 487), “deve-se questionar a necessidade de o Estado salvaguardar o ato unilateral por meio do qual alguns indivíduos adquiriram posse de determinado terreno”. Assim sendo, para dar cumprimento a esse princípio de supervivência da comunidade, para o qual o Estado foi criado, este deveria garantir a posse da terra para todos seus membros, pois se ela é necessária para a sobrevivência, dessa maneira, a lei peremptória estaria garantindo o mínimo, tanto para a sobrevida dos indivíduos, como a da sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, estaria cumprindo com o princípio kantiano de “conservar os membros desta sociedade que não são capazes fazê-lo por si mesmos” (Kant, 2013 [AA 06: 326]). A esse imperativo eu acrescentaria o seguinte adendo: “[...] que, *atualmente*, não são capazes de fazê-lo por si mesmos”. Pois, como as/os zapatistas afirmaram na teoria, e comprovaram na prática, tendo acesso à terra, conseguem sair da condição de *incapazes*, conquistando aquilo que é de mais fundamental na teoria ética e política kantiana: sua *autonomia* e, portanto, sua *dignidade*.

Cumprir com essas exigências, sobre as quais Kant e as/os zapatistas coincidem, implicaria uma redistribuição de terras em favor daqueles que não participaram ou não se beneficiaram daquela posse unilateral originária. E, para tal, seria necessário pensar num mecanismo para veicular essa redistribuição, e para isso seria necessário pensar nos critérios para uma *quarta fase* de *revisão/retificação/correção*. Dessa maneira, haveria uma autêntica *iustitia distributiva*, e não a mera ratificação do fato consumado da posse unilateral, que, desde a metafísica kantiana, ela é um ato que carece de caráter jurídico.

Esse ato, que carece da força de razão que o legitime, não apenas gerou uma considerável quantia de indivíduos despossuídos de condições mínimas para sua dignidade, como também gerou uma elite que, desde o início se viu favorecida com enormes vantagens. Antes de prosseguir, convém lembrar que meu interesse não é o de explorar qualquer princípio utilitarista. Pois, o eixo que estrutura a crítica a essa situação é a injustiça que implica por si mesma essa desigualdade estrutural, mais ainda, sendo ela o fruto de um ato discricional, arbitrário, sem embasamento na razão abstrata. Dito de outra forma, essas vantagens dessa elite, além de serem ilegítimas, também são uma violação dos direitos dos despossuídos. E este é, também, o cerne da crítica zapatista. Nesse sentido, Pinzani (2017, p. 488-489) observa que:

Devido à sua falta de caráter legítimo, o dano que os possuidores de terras estão infligindo a outros é um erro e, como tal, deve ser corrigido pela redistribuição de terras ou pelo estabelecimento de alguma forma de uso comum da terra. No entanto, Kant rejeita ambas as possibilidades, violando assim os princípios metafísicos básicos do direito expostos na introdução à *Doutrina do Direito*.

Por essa razão é que proponho pensar numa terceira possibilidade, diferente de uma simples redistribuição de terras ou da estipulação de alguma forma de uso comum da terra, que não deveria implicar na violação da Doutrina do Direito, a saber: propor mecanismos e um processo de *ajuste/retificação* do contrato social, que fique plasmado na Constituição da república, redefinindo critérios de justiça para a *distribuição, posse e propriedade* da terra, através de uma ampla discussão, que garanta isonomia, isegoria, isocracia e ampla participação, principalmente, dos que têm seus interesses envolvidos. Entendo que esse seja o espírito das LRZ²⁵.

Essa alternativa, em tese, estaria aprofundando os princípios kantianos, se levarmos em consideração que a *Doutrina do Direito* devemos entendê-la como uma doutrina de *deveres*, sendo o ponto de partida desta doutrina o *dever de entrar num Estado social* junto aos outros, e dessa maneira, cumprindo com o imperativo categórico (e não hipotético da saída do estado de natureza, para proteger a vida e a propriedade), que impõe o estabelecimento de relações legais com os outros (Pinzani, 2013, p. 19-20). Aqui, enfatizo que essa legalidade deveria ser sustentada na justiça como equidade.

25 Tese confirmada e ratificada posteriormente pelo processo e os resultados do Diálogo e Acordos de San Andrés (1996) e a decorrente Lei de Direitos e Cultura Indígena elevada a projeto de lei.

Nesse sentido, podemos entender essa terceira opção a partir do raciocínio kantiano, a partir do qual, não são os indivíduos os que preferem a segurança particular vinda do Estado, baseada na confiança mútua. Pelo contrário, como afirma Pinzani (2013, p. 20-21),

É a própria *razão* que impõe a passagem do direito privado provisório ao direito privado peremptório pelo direito público [...] A base dos imperativos categóricos éticos é a lei moral que, por sua vez, é a expressão da autonomia moral²⁶ (grifo no original).

Por outras palavras, na alternativa que eu aponto, o interesse posto na legalidade se envereda para o aprofundamento e refinamento da mesma para melhor efetivar relações justas, por exemplo, visando equidade, se a todos lhes fosse garantida condições reais e concretas para o desenvolvimento e cultivo da autonomia, por exemplo, podendo aceder à propriedade da terra. Como afirma Pinzani (2013, p. 22), a respeito da relação entre *liberdade externa* e Estado social:

podemos excluir que os homens têm o dever de entrar na sociedade civil para salvaguardar a propriedade. Em vez disso, a propriedade deve ser salvaguardada para que os homens possam cumprir sua liberdade exterior, como a razão exige.

Então, é razoável pensar que, após mais de dois séculos de república, na qual ainda se constatam as injustiças derivadas da *prior apprehensio* unilateral e arbitrária, se proponha a revisão/retificação do contrato social constitucional, porém, garantindo ampla e efetiva participação aos envolvidos, respeitando os princípios da isegoria e isocracia. Isso é o que as/os zapatistas têm proposto e praticado de fato. Uma alternativa como essa, apesar de não ser um ponto pacífico, pois não se fura de discussões e confrontos, evidentemente é muito mais legítima que a simples *consagração legal* de um ato de força originário. Essa discussão visa, fundamentalmente, a definição de um critério mais justo para a vida política da nação, no caso, o de propriedade da terra, para dar bases para uma vida mais digna para todas/os as/os cidadãos, e não apenas aos beneficiários daquela posse originária.

Por outro lado, a discussão zapatista, e a minha própria, contribuiriam para ampliar e aprofundar os princípios republicanos, tão caros a Kant, mas que ele reservou para uma parcela da população, em semelhança à democracia grega antiga, como também sugere Pinzani (2013, p. 19). Pois, no fim do século XVIII, após milênios de dinastias monárquicas, faz sentido essa posição crivada por certo princípio aristocrático, ainda para um entusiasta das ideias republicanas, ainda para alguém que se antecipou ao seu tempo. Contudo, no fim do século XX, após dois séculos de repúblicas liberais em todo Ocidente, e quase esse mesmo período para repúblicas nascidas após mais de três séculos de colonização, como é o caso de México, essa perspectiva aristocrática não é compatível com os próprios princípios republicanos, menos ainda com os princípios democráticos que foram amadurecendo durante esse tempo. Isso me permite afirmar que, sem necessidade de descartar completamente a teoria kantiana, sim podemos sugerir uma *atualização/ajuste*, em seu próprio benefício.

Essa sugestão, por um lado, concorda com um dos argumentos centrais de Kant, que é a definição da necessidade de criação do Estado, para salvaguardar não a *propriedade per se*, mas, sim, para garantir a liberdade externa dos indivíduos. Porém, por outro lado, questiona a iniquidade econômica, política e legal derivada do caráter unilateral da apropriação originária, a qual, se aceita, se contenta com uma divisão dos membros da comunidade entre cidadãos *ativos e passivos*. Não há razão que justifique isso. Nas palavras de Pinzani (2013, p. 22): “Esta divisão é, portanto, também unilateral, mas é necessária, na visão de Kant do Estado como uma comunidade de proprietários de terras - uma visão que podemos e devemos rejeitar como obsoleta e totalmente inadequada”.

Além de não haver razão teórica, nem prática, que justifique satisfatoriamente a *prior apprehensio*, e seu caráter unilateral, dentro da própria teoria kantiana, todavia, sim há razão

26 O texto original é em inglês. Em diante, todas as citações dele em português são de tradução própria.

dentro desta teoria para rever e ajustar esse critério, que é o princípio que torna necessária a propriedade, para garantir a liberdade externa dos indivíduos. Esta sim é uma demanda da razão, tanto teórica, como prática, nos moldes kantianos. Lembrando que esse não é apenas um benefício para os indivíduos, como para a totalidade da comunidade, que, por meio dessas bases, tem melhores condições de se transformar numa sociedade mais justa, pois é a equidade sua marca de nascença para a criação de *leis peremptórias*.

Esta posição concorda com a tese de Pinzani (2013, p. 22), quando afirma que

É precisamente o caráter não instrumental e categórico do *exeundum* kantiano que deveria levar a admitir a possibilidade de redistribuir a propriedade a fim de permitir que cada um seja seu próprio dono e seja livre.

Na mesma direção, podemos afirmar que o questionamento zapatista, e sua consequente reivindicação de propriedade da terra, vai exatamente nesse mesmo sentido: a garantia da liberdade e condições mínimas para a dignidade dos indivíduos, assim como sentar bases mais justas para a estruturação da sociedade civil.

Este artigo teve por objetivo, apresentar uma situação singular, um processo que nos exige que ampliemos as possibilidades interpretativas das nossas análises, por exemplo, a partir de teorias clássicas, como a kantiana, também sem prejuízo por buscar tensioná-la.

Por outro lado, porque apesar das Leis Revolucionárias Zapatistas serem uma realidade destes tempos, isso não significa que instrumentos de análise e reflexão, como é a Doutrina do Direito kantiana, não ajude a pensar a realidade e o pensamento zapatista.

Por fim, como a tese que embasa este artigo pressupõe a existência de uma filosofia política zapatista, mas ela ainda não foi demonstrada, nem consensuada no *mainstream* acadêmico, uma das condições que deveria cumprir é a de poder dialogar e confrontar com teorias filosóficas reconhecidas mediante robustas discussões teóricas. Assim, isto é o que espero ter cumprido em oferecer ao leitor. Se assim for, o pensamento zapatista terá trazido alguma contribuição para a tradição crítica dentro da filosofia.

Referências Bibliográficas

ADALID, M. M.; MASSIEU, J. F. R.; FERNÁNDEZ, J. L. S. *La rebelión en Chiapas y el derecho*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994.

BAYNES, K. Critical Theory and Habermas. In: MANDLE, J- e REIDY, D. (eds.). *A companion to Rawls*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 487-503.

CARMONA LARA, M. El EZLN en Chiapas. Aproximaciones al derecho agrario. In: ADALID, M. M.; MASSIEU, J. F. R.; FERNÁNDEZ, J. L. S. *La rebelión en Chiapas y el derecho*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994.

CISNEROS, L.M. *Guerra e política nas comunidades zapatistas de Chiapas-México: resistência e criação*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2014.

CISNEROS, L.M. A guerra de baixa intensidade contra as comunidades zapatistas de Chiapas-México. *Revista PerCursos*, UDESC, Florianópolis, vol.16, n° 32, p. 58 – 84, set./dez. 2015.

COHEN, J. For a democratic Society. In: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 86 - 138.

COMAND NCIA GENERAL (CG) - EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN). Primera Declaración de La Selva Lacandona, Chiapas, 1993. Disponível em: <<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Impuestos de Guerra. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_c.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_d.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_e.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley Agraria Revolucionaria. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_f.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley Revolucionaria de Mujeres. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Reforma Urbana. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_h.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley del Trabajo. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_i.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Industria y Comercio. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_j.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Seguridad Social. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_k.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Ley de Justicia. *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, nº1, diciembre 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_l.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_l.htm>. Acesso em: 20 jun. 2019.

FORST, R. Dos imágenes de la justicia. In: FORST, R. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Traducción: Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

GONZÁLEZ GALVÁN, J. A. La condición jurídica del indio. In: ADALID, M. M.; MASSIEU, J. F. R.; FERNÁNDEZ, J. L. S. *La rebelión en Chiapas y el derecho*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994, p. 93-114.

KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya, 1996.

KANT, I. *The metaphysics of morals*. Translated and edited Bymary Gregor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996b.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução (primeira parte) Clélia Aparecida Martins, (segunda parte) Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: KANT, I. Werke. Digitale Bibliothek Sonderband, [sem data]. Disponível em: <<https://www.versand-as.de/Digitale-Bibliothek/Digitale-Bibliothek-Downloads/Immanuel-Kant-Werke-1066.html>>. Acesso em: 14 dez. 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. El EZLN responde a preguntas que han llegado a través de la página web y correo electrónico. *Enlace Zapatista*. San Cristobal de las Casas, 09 Fev, 2001. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/02/09/el-ezln-responde-a-preguntas-que-han-llegado-a-traves-de-la-pagina-web-y-correo-electronico/>>. Acesso em: 31 out. 2021.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. *Enlace Zapatista*. San Cristobal de las Casas, 09 Ago, 2003. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/>>. Acesso em: 31 out. 2021.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Ni el Centro ni la Periferia. I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría. [Primeiro Colóquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry]. *Enlace Zapatista*. San Cristobal de las Casas, 13 Dez, 2007a. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Ni el Centro ni la Periferia. Parte II.- Escuchar el amarillo. El calendario y la geografía de la diferencia. [Primeiro Colóquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry]. *Enlace Zapatista*. San Cristobal de las Casas, 14 Dez, 2007b. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/14/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-700-pm/>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Ni el Centro ni la Periferia. Parte III.- Tocar el verde. El calendario y la geografía de la destrucción. [Primeiro Colóquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry]. *Enlace Zapatista*. San Cristobal de las Casas, 15 Dez, 2007c. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/15/parte-iii-tocar-el-verde-el-calendario-y-la-geografia-de-la-destruccion/>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

MÉXICO. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. Diario Oficial de la Federación, 5 de febrero de 1917. [Última reforma DOF 29 de enero de 2016]. Disponível em: <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

PINZANI, A. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. *Studia Kantiana*, vol. 7, nº 8, p., 2009.

PINZANI, A. Teoria crítica e justiça social. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 12, nº 1, p. 88-106, jan.-abr. 2012.

PINZANI, A. In the beginning was the deed on the origin of property and society in Rousseau and Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, vol. 1, nº 2, p. 11-24, Jul./Dez., 2013.

PINZANI, A. Beati possidentes? Kant on possession and inequality. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, vol. 16, nº 3, p. 475 – 492, 2017.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. Edição Ridendo Castigat Mores, 2001. (Versão eBook, eBooksBrasil.com). Disponível em: <www.jahr.org>. Acesso em: 26 abr. 2019.

ROUSSEAU, J.-J. *Tratado sobre a economia política*. [eBook]. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/tratado-sobre-economia-politica.pdf>>. Acesso em: 05 maio 2019.

SANTOS, B. de S. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SOLANO, X. L. Del "comón" al Leviatán (síntesis de un proceso sociopolítico en el medio rural mexicano). *América indígena*, México DF, vol. 55, nº 1/2, pp. 201-234, 1995.

VÁZQUEZ PALLARES, N. El ejido de Lázaro Cárdenas. Problemas del Desarrollo. *Revista Latinoamericana de Economía*, UNAM, vol. 11, nº 44, 1980. Disponível em: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/issue/view/3011>>. Acesso em: 30 dez. 2013.

WACQUANT, L. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, vol. 25, nº 06, p. 505-518, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ccrh/v25n66/08.pdf>>. Acesso em 05 set. 2020.

WEINRIB, E. J. Poverty and Property in Kant's System of Rights. *Notre Dame L. Rev.*, vol. 78, nº 3, p. 795-828, 2003. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol78/iss3/5>>. Acesso em 01 jun. 2019.

O solipsismo prático e o pecado original na Religião nos Limites da Simples Razão

[*Practical solipsism and original sin in Religion Within the Bounds of Bare Reason*]

Jorge Conceição¹

Universidade Estadual do Paraná (Curitiba, Brasil)

Daniel Omar Perez²

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91496

Resumo

O objetivo do presente artigo é evidenciar as bases de um solipsismo moral na filosofia prática kantiana. Na *Critica da razão prática*, Kant define o solipsismo moral como um sistema de satisfação das inclinações, cuja finalidade é a felicidade própria. Em razão disso, é necessário demonstrar de que forma uma ação egoísta pode ser classificada como livre e de que maneira acontece a anulação do efeito do sentimento de respeito à lei na disposição de ânimo do ser humano. Para isso, analisaremos, inicialmente, o conceito de pecado original em Kant como o desejo de não se abster daquilo que a lei moral proíbe. Em seguida, examinaremos a forma do imperativo egoísta na razão prática, pois o ser racional finito se reconhece como o fim último da sua vontade, ou seja, como o único ser livre. E, por fim, indicaremos que o autoengano é uma forma de anulação do efeito do sentimento moral na receptividade da lei moral pelo ser humano.

Palavras-chave: amor de si; solipsismo moral; felicidade; natureza humana; liberdade.

Abstract

This article aims to show the basis of moral solipsism in the Kantian practical philosophy. In the *Critique of Practical Reason*, Kant defines moral solipsism as a system of satisfying inclinations, whose purpose is self-happiness. For this reason, it is necessary to demonstrate how a selfish action can be classified as freedom and how the effect of the feeling of respect for the law is annulled in the human being's disposition. For this, we will initially analyze the concept of original sin in Kant as the desire not to abstain from what the moral law prohibits. Then, we will examine the form of the selfish imperative in practical reason, since the finite rational being recognizes itself as the ultimate end of his will, in other words, as the only free being. And finally, we will indicate that self-deception is a way of nullifying the effect of the moral feeling in the receptivity of the moral law by the human being.

Keywords: self-love; moral solipsism; happiness; human nature; freedom.

¹ anedotismo@gmail.com

² danielomarperez@hotmail.com

1. Introdução

Interpretaremos a doutrina do pecado original kantiana através da Carta de Paulo aos *Romanos* (5:12-15), pois proporemos a tese de que o pecado original pode ser interpretado na filosofia kantiana como o desejo de não-querer se abster do que a lei moral como mandamento proíbe. De acordo com Paulo, “de fato, já antes da lei existia o pecado no mundo, embora o pecado não possa ser levado em conta quando não existe Lei”. Essa afirmativa paulina é o resumo de sua interpretação da passagem do Gênesis na qual Deus assere o seguinte para Adão e Eva: “podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comes do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, porque no dia em que dele comeres, morrerás indubitavelmente” (2:16-17). Quando Deus proíbe Adão e Eva de comerem o fruto da árvore do conhecimento, eles tornam-se livres, dado que podem agir segundo uma representação produzida pela sua própria razão. Conquanto, eles também podem querer não se abster daquilo que a lei moral proíbe.

A passagem bíblica da Carta de Paulo à Comunidade de Romanos (5,13) esclarece que o pecado já existia no mundo antes da lei, mas apenas depois da lei que o pecado é pecado, a conclusão do seu argumento é tautológica, se analisado do ponto de vista lógico. Essa passagem bíblica elucida que o pecado se torna um objeto do livre arbítrio por causa da lei moral, na medida em que Deus proíbe o ser humano de consumir o fruto da árvore do saber, porém a consciência da lei moral produz o desejo de não se abster do que a lei moral proíbe. Antes da lei moral, o fruto do conhecimento seria apenas um objeto do apetite humano, mas sem nenhuma qualidade, ou seja, valor moral. Dito isso, podemos indicar a tese de que o mal pode ser definido como o desejo de não se abster do que a lei moral proíbe, pois o pecado somente torna-se um objeto do arbítrio mediante a proibição da lei moral.

Em sua obra *Livre Arbítrio*, Santo Agostinho tenta responder a presente questão: como um homem que conhece o bem é capaz de praticar o mal? Ele reinterpreta a doutrina do pecado original de Paulo e argumenta que a liberdade não pertence à razão, ao invés disso, é uma propriedade da vontade. O pensador africano tematiza a vontade do ponto de vista da interioridade, da luta entre a vontade de querer adquirir ou conservar algo. Para ele, “a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por nada, nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa” (Agostinho, 2018, p.8). O combate entre a vontade espiritual e carnal não se reduz à dualidade entre o corpo e a alma, mas ao movimento da vontade em querer e não-querer adquirir ou preservar algo simultaneamente. Para Santo Agostinho, o pecado está associado ao movimento da vontade de querer adquirir ou manter algo, assim o mal pode ser definido como o não-querer obedecer a vontade divina, porque o homem pode desejar não se abster do que a lei moral proíbe, ou seja, querer satisfazer a sua vontade através daquilo que Deus proíbe.

O embate entre o querer e o não-querer se refere à queixa de Paulo, que deseja fazer o bem, mas acaba fazendo o mal que não deseja. No parágrafo 14 da obra *As duas Almas*, Santo Agostinho tematiza a vontade do ponto de vista do querer e do não-querer, todavia essa relação não pode ser entendida do ponto de vista lógico, pois esse embate da vontade trata da luta interior do homem contra si mesmo. O ato da vontade de querer e não-querer um objeto é a interioridade do homem, porque a vontade não é uma atividade da razão, um cálculo, ao invés disso é um movimento de querer ou não-querer adquirir ou conservar algo. De acordo com Arendt, “Santo Agostinho, porém, não fala de duas leis, mas de duas vontades, de uma nova e outra velha, uma carnal e a outra espiritual, e descreve em detalhe, assim como São Paulo, a maneira como essas vontades lutaram dentro dele e como a discórdia entre elas lhe dilacerou a alma” (Arendt, 1995, p.251). Podemos afirmar, que esse conflito é descrito do viés fenomenológico, utilizando um jargão contemporâneo, porque a vontade não é meramente determinada intelectualmente. Em razão disso, a liberdade é pensada como a capacidade da vontade de dar início espontaneamente a um movimento sem ser coagida por nada, ou seja, nem por Deus e nem pelos bens inferiores, esse movimento sempre está relacionado ao desejo

do homem de conservar ou de adquirir algo.

Santo Agostinho tematiza a ideia de mal a partir de três pontos de vista, que são: o metafísico-ontológico, o moral e o físico. Ele destaca que do ponto de vista ontológico, o mal não existe, porque no cosmo existem diferentes graus inferiores de bem em comparação com Deus, então aquilo que se chama de mal nada mais é do que a privação do Bem Supremo em diferentes níveis. O mal moral está relacionado à vontade, mas isso não significa que o mal é a causa eficiente da ação humana, pelo contrário, ele é o resultado do movimento da vontade em querer manter ou adquirir algo, nesse movimento o ser humano inverte a ordem hierárquica dos bens criado por Deus. Para Santo Agostinho, “o pecado é a vontade de reter ou adquirir o que a justiça proíbe, quando se é livre para se abster” (Agostinho, 2018, p.22). Neste sentido, o pecado de Adão e de Eva foi querer adquirir o fruto que Deus lhes proibiu de consumir e, por isso, o pecado não é causado por uma vontade má, mas ele é causado pelo movimento da vontade em não-querer se abster do que a justiça divina proíbe. O mal moral físico é a morte como consequência do pecado original.

Alinharemos Santo Agostinho e Kant, na medida em que o mal não é resultado de uma vontade má, uma criação divina e/ou da razão. Para Kant, o mal não é um resultado de um mandado maligno da razão e nem de uma vontade absolutamente má, pois, se caso fosse, no primeiro caso, a razão estaria em contradição consigo própria e, no segundo, ter-se-ia que imaginar que o ser humano poderia ser um ser diabólico. Assim, “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da liberdade, isto é, numa máxima” (RGV, AA, 6:21).³ Para Santo Agostinho, o mal é o movimento da vontade, isto é, “o ato de vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constitui, sem dúvida, o pecado” (Agostinho, 1995, p.142). Podemos afirmar que para ambos os autores, o mal pode ser interpretado como o desejo do ser humano de não-querer se abster daquilo que a lei moral proíbe.

Para Kant, “a proposição “o homem é mau”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (RGV, AA, 6:31).⁴ Podemos afirmar que essa asserção teria um sentido análogo em Santo Agostinho, porque o homem é consciente da lei moral, mas na execução da ação, ele subordina a lei moral aos seus próprios interesses. Em outras palavras, podemos afirmar, que o mal para Kant é o ato da vontade em não-querer se abster do que a lei moral proíbe, desta forma o não-querer se abster do que a lei moral proíbe torna-se uma regra universal do arbítrio. Assim, para ambos os autores, o mal está associado ao exercício da liberdade e se deriva dela, pois a consciência da lei moral implica no reconhecimento do não-querer, ou seja, o reconhecimento de que a lei moral como um feito da razão não exclui o não-querer do ser humano de agir segundo a representação da lei moral. O não-querer se abster do que a lei moral proíbe pode ser chamado de felicidade em Kant.

Em sua obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant esclarece que:

por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida (RGV, AA, 6:21).⁵

No prefácio dessa obra, Kant afirma que a finalidade dela é analisar as disposições boas e

³ “Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen”.

⁴ “Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen”.

⁵ “daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle”.

más como causas operantes na natureza humana, essas causas operantes podem ser interpretadas como o desejo de agir segundo a representação da lei moral ou o desejo de não se abster do que a lei moral proíbe. O princípio subjetivo do uso da liberdade é o ato do arbítrio em admitir o amor de si ou a lei moral como o princípio universal da máxima. Em razão disso, por um lado, devemos pensar que o arbítrio humano tem uma disposição natural para o bem, da qual não se pode derivar e nem acrescentar nenhum tipo de mal. E, por outro lado, é necessário imaginar haver na natureza humana uma propensão para o mal, a condição de não querer se abster dos próprios desejos/interesses em favor da obrigação moral.

Em sua obra *Religião nos limites da simples razão*, Kant afirma que o amor de si é a fonte do mal e, de acordo com ele,

importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza e que não pôde ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceito como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal (RGV, AA, 6:45).⁶

Nessa obra, Kant analisa duas formas do amor de si, que são o de benevolência [*Wohlwollens/benevolentiae*] e de complacência [*Wohlgefällens/complacentiae*]. Ambas as formas de amor de si são classificadas como racionais, porque são efeitos da adoção de uma inclinação como o princípio determinante da máxima, porém isso não significa que essa máxima esteja, necessariamente, em conflito com a lei moral. O amor de si é a fonte de todo mal moral, na medida em que indica que o desejo do ser humano em não se abster daquilo que a lei moral proíbe, que, neste caso, é a própria felicidade.

2. O solipsismo prático em Kant

Em sua obra *Crítica da razão prática*, Kant afirma o seguinte sobre o solipsismo moral:

todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo [*Selbstsucht*] (*solipsimus*). Este consiste ou no solipsismo do amor de si [*Selbstliebe*], como uma benevolência [*Wohlwollens*] para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou solipsismo da complacência [*Wohlgefällens*] em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente amor-próprio [*Eigenliebe*] e este, presunção [*Eigendünkel*] (KpV, AA, 4:73).⁷

Kant define o solipsismo moral como o sistema das inclinações, a finalidade desse sistema é a satisfação delas, o ato de satisfazê-las pode ser chamada de felicidade própria. Rohden (2004) defende que o solipsismo moral kantiano pode ser interpretado, contemporaneamente, como uma forma de egoísmo moral, desde que se admite a hipótese de que a razão pura prática pode operar de forma egoísta. O solipsismo moral pode ser entendido como o sistema de satisfação das inclinações guiado pelo amor de si, pois trata dos meios os quais os seres humanos podem utilizar para alcançar a felicidade própria. Em outras palavras, o ser humano agiria no mundo como se ele fosse o único ser livre e, por conseguinte, a felicidade própria tornar-se-ia o critério de universalização da máxima ao invés da lei moral. Para Rohden, o solipsismo moral “é então uma pretensa forma de universalização da busca de satisfação própria sobre a base de um princípio” (Rohden, 2004, p. 7), que, neste caso, é o amor de si.

⁶ “Freilich muß hiebei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbstliebe sein kann, die, als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist”.

⁷ “Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*Philautia*), oder die des Wohlgefällens an sich selbst (*Arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel”.

Em uma nota de rodapé da tradução da segunda *Crítica*, Rohden afirma que o conceito “Selbtsucht equivale hoje a egoísmo e interesse privado, mas Kant identificou o termo com uma forma prática de solipsismo, que antecedeu em um século a concepção do solipsismo teórico” (Kant, 2017, p.118). Na *Crítica da razão prática*, Kant classifica o solipsismo moral de duas formas, o de benevolência e de complacência. O primeiro é definido como o amor-próprio e o segundo é caracterizado como uma forma de arrogância, todavia, os significados desses conceitos não são desenvolvidos satisfatoriamente nessa obra. Encontramos uma definição desenvolvida desses conceitos nas *Vorlesungen über Moralphilosophie Mrongovius*. Nessa obra, Kant argumenta que “o solipsismo moral é quando, em relação aos outros, amamos apenas nós mesmos” (V-Mo/Mron, 27:1492).⁸ Em outras palavras, o solipsismo moral é uma forma de egoísmo, na medida em que o ser humano admite a felicidade própria como uma regra universal do seu querer, isto é, converte uma inclinação em uma lei universal.

Em suas *Vorlesungen über Moralphilosophie Mrongovius*, Kant argumenta que

o amor de complacência [Wohlgefällens] direcionado aos outros, é o juízo de complacência sobre a sua perfeição. O amor de benevolência [Wohlwollens] para consigo mesmo, destarte, ou o amor-próprio [Eigenliebe] é uma inclinação [Neigung] de autossatisfação através do julgamento da própria perfeição. A *philautia* ou o amor-próprio moral é diferente da arrogância [Arroganz], ou da presunção [Eigendünkel] moral. A diferença entre a *philautia* e a arrogância é que a primeira é apenas a inclinação de se estar satisfeito com a própria perfeição, enquanto a última é uma presunção barata que se faz meritória, adota-se mais perfeições morais do que se obtém, se faz isso sem nenhuma exigência, pois o arrogante se satisfaz consigo sem nenhuma censura, este se orgulha de suas perfeições morais, não é apenas isso, porque ele acredita ser incondenável e inculpável (V-Mo/Mron, 27:1492).⁹

O amor de si de benevolência, também classificado com *philautia*, é classificado como uma inclinação natural do homem, pois todo ser humano procura o próprio bem-estar [Wohlergehen]. Neste caso, o ser racional finito se contenta com os seus próprios feitos, desde que o princípio motivador da ação não seja elevado ao princípio de uma lei universal. No caso do amor de si de benevolência, por exemplo, uma pessoa qualquer se alegra consigo por ter conseguido economizar uma soma de dinheiro, que ela utilizará para viajar em suas férias. Neste caso, o conteúdo do autocontentamento não está relacionado com a lei moral, ao invés disso, trata da tendência natural do ser humano em satisfazer as suas inclinações naturais.

O amor de si de complacência é definido como uma forma de arrogância moral e de presunção, pois trata da capacidade do ser humano de admitir uma inclinação como o princípio motivador da sua ação e, além disso, da dissimulação moral, pois a intenção do agente moral é egoísta, porém se comporta como se fosse um homem virtuoso. Porquanto, ao satisfazer o seu apetite, o arrogante moral se contenta com o resultado da sua ação sem nenhuma censura, pois acredita que cumpriu com o seu dever moral. Em outras palavras, o amor de si de complacência é uma forma de arrogância moral, porque o ser humano simula ter uma virtude moral a qual não tem, adota uma aparência moral. Isso é possível, porque o arrogante moral produz uma falsa lei moral para si e, por isso, não se sente culpado pela sua ação má.

Sobre a produção da falsa lei moral, Kant argumenta o seguinte:

esse sofista [Rabulist] interpreta a lei de muitas maneiras e usa a letra da lei em seu proveito, não considerando o fato na disposição, mas nas circunstâncias externas. Ele

⁸ “Solipsismus ist: wenn wir uns im Verhältniß mit andern, allein lieben”.

⁹ “Die Liebe des Wohlgefällens gegen andere, ist das Urteil des Wohlgefällens über ihre Vollkommenheit. Die Liebe des Wohlgefällens gegen sich selbst aber, oder die Eigenliebe, ist eine Neigung mit sich selbst über das Urteil der Vollkommenheit wohlzufrieden zu sein. Die *Philautie* oder die *Moralische Eigenliebe* ist der Arroganz, oder dem *Moralischen Eigendünkel* entgegengesetzt. Der Unterschied der *Philautie* von der Arroganz ist, daß die erstere nur eine Neigung ist, mit seinen Vollkommenheit zufrieden zu sein, die letztere aber eine unbillige Anmaßung auf das Verdienst macht, sie eignet sich mehr *Moralische Vollkommenheit* zu, als ihr zukommen, jene aber macht keine Forderung, sondern sie ist nur mit sich selbst zufrieden, und macht sich keine Vorwürfe, diese ist stoltz auf ihre *Moralische Vollkommenheit*, jene ist es nicht, sondern sie glaubt unsträflich und so unschuldig zu sein”.

age segundo a probabilidade. Esse probabilismo moral é um meio através do qual o homem se engana e se persuade de ter agido corretamente segundo princípios. Nada é mais sério e abominável do que fabricar para si uma falsa lei segundo a qual se pode praticar o mal sob a proteção da verdadeira lei. Assim, como aquele homem que violou a lei moral, mas continua reconhecendo-a em sua pureza, ainda pode se aperfeiçoar porque ainda tem uma lei pura diante de si, aquele que fabricou uma lei conveniente e falsa possui um princípio para sua maldade e dele não se pode esperar qualquer aperfeiçoamento (V-Mo/Mron, 27:1494).¹⁰

O arrogante pode ser definido como um sofista moral, na medida em que: i) interpreta a forma da lei moral segundo o seu proveito; ii) não avalia o fato na sua disposição de ânimo, mas sim segundo os seus interesses; iii) engana a si mesmo e, por isso, ostenta uma aparência moral; iv) fabrica uma falsa lei moral. Em relação ao primeiro ponto, a fórmula do imperativo categórico exige a possibilidade da universalização do critério admitido na máxima, do ponto de vista da letra da lei, esse critério deverá poder ser compartilhado por toda humanidade. Kant não indica qual seria o falso ideal moral do solipsismo nem na *Critica da razão pura* e nem nas *Vorlesungen über Moralphilosophie Mrongovius*, propomos interpretá-lo a partir do texto *Apologie des Teufels* de Erhard (1795).

Para Erhard,

o ideal moral age segundo um princípio formal, o malvado tem de agir, portanto, segundo um princípio material. Mas, se a liberdade não deve aparecer como limitada por um princípio material, então este princípio tem de remontar totalmente ao sujeito, e o próprio sujeito tem de se tornar o fim último das suas ações (Erhard, 1795, p.123).

O autor destaca que o conceito de liberdade kantiano é incompatível com a ideia de uma ação motivada por um princípio material, porque essa é definida, no sentido negativo, como a independência do arbítrio frente à influência da sensibilidade e, no sentido positivo, como a capacidade do ser humano de agir segundo a representação da lei moral, que é um feito da razão prática. Erhard (1795) defende o fundamento da ação egoísta não é material, ao invés disso a sua base é um princípio formal, que é o seguinte: “quero agir, de tal modo que o meu próprio eu seja o único propósito da minha ação e eu apareça como o único ser livre” (Erhard, 1795, p.123).¹¹ Neste caso, o ser racional finito se reconhece como o único ser livre na execução da ação e todos os fins das suas ações são considerados como válidos.

Muchnik, *Kant's theory of evil*, argumenta o seguinte acerca do amor de si:

apesar da terminologia dualística de Kant, então, o amor de si não se refere realmente à nossa natureza passiva. A integração harmoniosa de todo o material da volição requer à razão para subordinar, cancelar, compor, adiar, etc., desejos particulares em termos de uma política geral. A elaboração desta política pressupõe a capacidade de se desprender da urgência de desejos particulares e, portanto, faz parte da espontaneidade do agente. O amor de si é uma expressão da liberdade tal como o imperativo categórico¹² (Muchnik, 2009, p.98).

10 “Es macht dieser Rabulist allerhand Auslegungen des Gesetzes, er macht sich den Buchstaben des Gesetzes zu Nutz, und beim Facto sieht er nicht auf die Gesinnung, sondern auf die äußere Umstände, er handelt nach Probabilität. Dieser Moralische Probabilismus ist ein Mittel, wodurch sich der Mensch betrügt, und überredet, recht nach Grundsätzen gehandelt zu haben. Es ist nichts ärger und abscheulicher, als sich ein falsches Gesetz zu erkünsteln, nach welchem man unter dem Schutze des wahren Gesetzes böses tun kann. So lange der Mensch das Moralische Gesetz übertreten hat, allein es noch in seiner Reinigkeit erkennet, der kann noch gebessert werden, weil er noch ein reines Gesetz von sich hat, wer sich aber ein günstiges und falsches Gesetz erkünstelt hat, der hat einen Grundsatz zu seiner Bosheit, und bei dem ist keine Besserung zu hoffen”.

11 “Ich will so handeln, daß mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzige freie Wesen erscheint”.

12 “in spite of Kant's dualistic terminology, then, self-love does not really pertain to our passive nature. The integration of the material of volition into a harmonious whole requires reason to subordinate, cancel, compound, postpone, etc., particular desires in terms of an overall policy. Drafting this policy presupposes the capacity to detach oneself from the urgency of particular desires and, therefore, is part of the agent's spontaneity. Self-love is as much an expression of freedom as is the categorical imperative”.

Para o pesquisador, o amor de si não pode ser confundido com as inclinações, pois trata da capacidade racional do agente moral em subordinar o dever aos seus interesses e as inclinações são apenas o conteúdo da máxima. Neste sentido, o amor de si é um princípio racional, uma norma produzida espontaneamente pela razão prática tal como a lei moral, porque pressupõe a atividade da razão, na medida em que ela subordina a lei moral à felicidade. Para Muchnik (2009, p. XVIII),

Kant associa o amor de si com um princípio organizador volitivo. O amor de si é o poder de formar o objeto final (subjetivo) do nosso desejo, a saber, a felicidade, isto é, a consciência de um ser racional da agradabilidade da vida, que acompanha ininterruptamente toda a sua existência.¹³

Neste caso, o amor de si é tratado pelo pesquisador como um princípio volitivo capaz de dar uma forma aos objetos do querer, ou seja, capacidade de transformar a ideia de realizar a própria felicidade em um princípio racional. Defendemos que o amor de si é um princípio volitivo, na medida em que é o desejo de não se abster daquilo que a lei moral proíbe.

Muchnik (2009) não descreve qual seria o aspecto formal do amor de si como um princípio volitivo, apenas indica a capacidade desse princípio formar um objeto para o querer do ser racional finito e descreve a atividade do arbítrio humano em admitir esse objeto como o motivo da ação. Encontramos uma possível formulação do que poderia ser o tipo de egoísmo moral indicado por Kant na obra de Erhard (1795), *Apologie des Teufels*. Para Erhard o imperativo moral é o seguinte: “age de tal forma que a máxima segunda a qual tu te reges possa ser seguida por todos os homens, em qualquer época, sem incompatibilidade” (Erhard, 1795, p.119).¹⁴ Para o autor, o critério de avaliação se uma máxima seria ou não moral é a possibilidade da sua universalização, logo a ideia de que todo ser humano poderia agir segundo os seus interesses é universalizável. Neste caso, o ser humano não avalia a máxima segundo a sua disposição moral, mas sim segundo os seus próprios interesses, por isso, que o próprio sujeito é o propósito de toda ação egoísta.

Em sua obra *Apologie des Teufels*, Erhard propõe analisar os fundamentos teóricos de uma ação egoísta, na medida em que o funcionamento da razão prática kantiana lhe permite explicar de que forma o princípio motivador de uma ação egoísta pode ser representado objetivamente. Erhard propõe analisar, num primeiro momento, o funcionamento da razão prática dissociada da ideia de crença moral, porque “a razão tem de decidir tudo por si; a razão tem de ser aprisionada sob a crença; a razão e a crença têm, cada uma delas, os seus interesses próprios” (Erhard, 1975, p.113).¹⁵ O interessante do trabalho dele é o exame da ética kantiana através de dois pontos de vista, que são: 1º) do viés do modo de funcionamento da razão prática desvinculada da crença moral; 2º) do ponto de vista do procedimento de justificação do princípio moral através da crença religiosa. Em relação ao segundo ponto, ele declara que a crença aprisiona a ideia de virtude. De acordo com Erhard, a virtude é “a realização dos deveres que lhe são simplesmente impostos, ao passo que esta [razão prática] quer saber o motivo deste cumprimento do dever” (Erhard, 1975, p.112).¹⁶ Em outras palavras, a virtude é definida como a realização de um fim imposto à razão prática pela crença, essa torna a lei moral cognoscível ao ser humano, porém a crença transforma o interesse do agente em algo ruim, incompatível com a lei moral.

De acordo com Kant, na *Critica da razão Prática*, “entendo por um conceito da razão

13 “Kant links self-love as an organizing volitional principle. Self-love is the power that shapes our ultimate (subjective) object of desire, namely, happiness, i. e., a rational being's consciousness of the agreeableness of life uninterruptedly accompanying his whole existence”.

14 “Handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, von allen anderen Menschen zu allen Zeiten ohne Kollision befolgt werden kann”.

15 “Vernunft muß allein entscheiden; die Vernunft muß unter den Gehorsam des Glaubens gefangen genommen werden; Vernunft und Glaube haben beide ihr eigenes Interesse”.

16 “daß jener die Tugend als die Erfüllung von Pflichten, die schlechthin geboten sind, ansieht; diese hingegen einen Grund dieser Befolgung der Pflicht wissen will”.

prática a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade” (KpV, AA, 5:57).¹⁷ Neste sentido, os conceitos do bom e do mau são tidos como os únicos objetos da razão prática, pelo “primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de apetição; pelo segundo, da faculdade de aversão, ambos, porém, de acordo com um princípio da razão” (KpV, AA, 5:58).¹⁸ Um dos efeitos da força da lei moral sobre a natureza humana é o sentimento de prazer e desprazer, no caso, do princípio do bom como um objeto da faculdade de apetição, o ser racional finito é acometido de um contentamento pela realização da ação por respeito à lei moral e, no caso, do princípio do mau como um objeto da faculdade de aversão, o ser humano deveria sentir um descontentamento causado pela adoção de um princípio averso à lei moral. Por esse motivo, esses objetos da razão prática estão associados ao sentimento de prazer e de desprazer, dado que são condições constituintes da receptividade da lei moral pelo ser humano.

Para Kant,

o bom (*Gute*) e mau (*Böse*) significa sempre uma referência à vontade, na medida em que que está determinada pela lei da razão a fazer algo seu objeto; aliás a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto torna-se efetivo) (KpV, AA, 5:60).¹⁹

Os princípios do bom e do mau são uma referência à vontade e, por esse motivo, são efeitos da força da lei moral sobre a natureza humana. O sentimento produzido pela força da lei moral na consciência moral do ser humano não pode ser entendido como a causa da ação, mas sim como o efeito da força da lei moral sobre a vontade humana. Kant esclarece que a vontade humana não é determinada pela representação dos seus objetos, porque a razão prática é caracterizada pela sua capacidade de produzir uma lei como a causa motora da vontade, que, neste caso, é a lei moral. Em outras palavras, a liberdade é entendida como uma espécie de causalidade dos seres racionais capazes de agirem independentes de qualquer impulso sensível, porque agem segundo uma representação da razão prática, a saber, a lei moral. Neste sentido, o conceito de bom é um objeto da faculdade de apetição e o conceito de mau da faculdade de aversão, na medida em que são os efeitos da força da lei moral sobre a vontade do ser racional finito e, por isso, não representam um fim à vontade do ser humano.

Para Kant,

a lei moral determina objetivamente e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do comprimento de sua lei pura (KpV, AA, 5:139-140).²⁰

A liberdade é tematizada nessa passagem em seu sentido negativo, pois trata da capacidade do ser racional finito de agir independente das suas inclinações, o sentido positivo desse conceito trata da capacidade do agente racional de agir segundo a representação da lei moral. Porquanto, a lei moral causa num primeiro momento a sensação de desprazer, na medida em que o ser humano reconhece que as suas inclinações não possuem nenhum valor moral, pelo contrário, ele se sente humilhado, envergonhado por ter desejado que uma das suas inclinações se tornasse a causa eficiente da sua vontade.

17 “Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit”.

18 “Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft”.

19 “Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen; wie er denn durch das Objekt und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen”.

20 “Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen in den Urteilen der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt”.

Ainda de acordo com Kant,

o sentimento sensorial que funda todas as inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de seu origem, chamar-se patologicamente produzida e sim de praticamente produzida; pois, pelo fato de que a representação da lei moral impede a influência do amor de si e a ilusão da presunção, é diminuído o obstáculos à razão prática pura e é produzida, no juízo da razão, a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade e, por conseguinte, pela eliminação do seu contrapeso, é relativamente aumentado o peso da lei (concernente a uma vontade afetada pela sensibilidade) (KpV, AA, 5:76).²¹

A razão prática é a origem do sentimento de respeito à lei moral, em razão disso a sua origem não é patológica, mas sim prática. Esse sentimento prático fomenta a realização da lei moral, na medida em que impede a influência do amor de si [*Selbstliebe*] e da presunção [*Eigendünkel*] sobre a natureza humano. O sentimento de respeito à lei moral é uma forma de combater o solipsismo moral, pois o ser humano se sente humilhado frente aos seus impulsos egoístas, o sentimento de humilhação é o efeito da lei moral sobre a consciência do ser racional finito, que reconhece que as inclinações não têm valor moral em comparação com a lei. Por quanto, podemos afirmar, que a anulação do solipsismo moral é possível na segunda *Crítica* mediante a descrição de um circuito de sentimentos produzido pela representação da lei moral na consciência do ser racional finito. Em outras palavras, o sentimento de respeito à lei é uma forma de diminuir a influência das inclinações sobre o ânimo do ser humano, dado que ao desejar incorporar uma inclinação na máxima, o ser humano se sente humilhado frente a representação de lei moral como um feito da sua razão prática.

Na *Crítica da razão prática*, Kant articula o sentimento de respeito à lei moral como uma forma de combater o egoísmo moral, pois nessa obra, ele reconhece o desejo de cada ser humano em não querer se abster daquilo que a lei moral proíbe e o sentimento de respeito à lei moral é uma forma de promover a realização da lei moral. Podemos indicar, que o sentimento de respeito à lei moral é efeito da força da lei sobre a disposição de ânimo do ser racional, pois o agente se sente humilhado frente os seus interesses egoístas em comparação com a lei moral. Nas *Vorlesungen über Moralphilosophie Mrongovius*, o solipsista moral é caracterizado como um sofista moral, pois cria uma falsa lei moral para si, na medida em que não julga o valor da sua máxima na sua disposição de ânimo, ao invés disso, o valor da máxima é determinável a partir das circunstâncias empíricas. Em ambas as obras, o amor de si indica um circuito de emoções, que articula as inclinações e desejos como uma forma de realização da felicidade, que, neste caso, é adjetivada como própria. Esse circuito de satisfação das inclinações é chamado por Kant de solipsismo, pois a ação egoísta é uma ação compatível com a ideia de liberdade, na medida em que o ser racional finito se reconheça como o único ser livre, pois o próprio eu torna-se o fim último da razão prática.

3. O autoengano moral e o sentimento moral

Na *Crítica da razão prática*, Kant argumenta que

o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral,

21 "Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unsernen Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprungs wegen nicht pathologisch, sondern muß praktisch gewirkt heißen: indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen praktischen Vernunft vermindert und die Vorstellung des Vorzuges ihres objektiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere affichierten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird".

do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento. Em primeiro lugar, a lei moral determina objetivamente e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprezar, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, logo prejudica o pensamento de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação [*Demütigung*], da qual, portanto, certamente temos perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade (KpV 4:139-140).²²

O sentimento de respeito à lei é o efeito da força da lei moral sobre o ânimo do ser humano, uma vez que a lei moral impõe uma limitação à vontade do agente, quem é obrigado agir segundo a lei prática em detrimento às suas inclinações²³. Essa limitação produz o sentimento de humilhação, o ser humano sente-se envergonhado no caso da admissão das inclinações ao invés da lei moral como o princípio universal do seu querer. Esse efeito é negativo, porque não representa um fim para a vontade, visto que a lei moral é o único motivo incondicionado do querer. O sentimento moral é a resistência da consciência moral às inclinações na deliberação do princípio subjetivo do querer, quando o ser humano admite a lei moral como a causa motriz da sua vontade, ele rejeita a força das suas emoções em detrimento da lei moral.

Loparic (1999, p.48) interpreta o sentimento moral como o dado sensível da lei moral, isto é, como o critério de verificabilidade dos juízos práticos, pois uma ação executada segundo um fim da razão prática produz o sentimento de prazer pela realização do dever por respeito à lei moral. Porquanto, este sentimento não é de origem empírica, mas sim racional. Podemos afirmar, que o sentimento moral é a receptividade prática, pois trata do modo como a vontade do ser humano é afetada pela lei moral, ainda que tal sentimento não constitua o motivo da ação, porque ele é apenas o efeito da realização da ação por respeito à lei moral. Propomos nesta seção, que o autoengano pode ser interpretado como a modificação da receptividade da lei moral pela natureza humana, pois o homem não se sente humilhado frente a adoção de uma inclinação como o princípio subjetivo do querer, pelo contrário, ele continua com a sua consciência moral tranquila.

Para Kant, o autoengano é o ato do homem de mentir para si mesmo, esse ato

consiste em enganar-se a si mesmo acerca das próprias intenções boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei (RGV, AA, 6:38).²⁴

22 "Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze *a priori* erkannt werden kann. Da sie aber blos so fern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflüsse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch tut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist | die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demütigung, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können" (KpV 4:79-80).

23 Neste ponto seguimos as teses defendidas em Loparic 1999, Perez 2008, 2012.

24 "sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten".

O autoengano pode ser definido como o ato do ser humano de enganar a si mesmo perante a sua intenção má e a consequência disso é a tranquilidade da sua disposição de ânimo. De acordo com Kant,

o egoísta moral é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-de-determinação supremo de sua vontade (Anth, AA, 7:130).²⁵

Cada ser humano cria para si um conceito diverso de felicidade, o egoísta admite esse conceito como um fim da sua vontade, por isso reduz todos os fins a sua própria pessoa.

Defendemos que o imperativo categórico do egoísmo moral é o seguinte: “quero agir, de tal modo que o meu próprio eu seja o único propósito da minha ação e eu apareça como o único ser livre” (Erhard, 1795, p.123).²⁶ Kant afirma, que o egoísta moral reduz todos os fins a sua própria pessoa, porque ele se reconhece como o único ser livre. Por esse motivo, podemos defender que uma ação egoísta é livre, pois o ser humano não age de forma heteronômica, mas sim autônoma. Em vista disso, o autoengano pode ser entendido como o efeito da mentira sobre a consciência moral, pois o homem engana-se a si mesmo acerca da sua disposição moral. O efeito sensível dessa mentira é a anulação da culpa, porque o agente moral acredita ser impunível e incondenável pela sua falsa aparência moral. Ainda de acordo com Kant, o autoengano é a

desonestade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana; esse (em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar quanto à aquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso (RGV, AA, 6:38).²⁷

O autoengano é a desonestade do homem consigo próprio e com outrem, apesar do autoengano não poder ser chamada de malignidade, mas sim de indignidade, ele é uma mancha fétida na espécie humana. Para Kant, todo homem tem o dever moral de tornar-se digno da felicidade através de uma boa disposição de ânimo, ou seja, de se aperfeiçoar moralmente. Neste caso, quando o ser humano desconsidera a lei moral como o princípio determinante da sua vontade, ele também ignora a felicidade alheia a favor da própria. Por esse motivo, o autoengano é alinhado ao mal radical, porque é a corrupção da nossa faculdade de julgar, ou seja, a consciência moral do ser humano não é afetado pelas intenções más, pois o efeito do autoengano é tranquilidade do ânimo.

Nas *Vorlesungen über Moralphilosophie Mrongovius*, Kant destaca que o arrogante moral, também chamado de sofista, cria para si uma falsa lei moral, o que lhe permite praticar o mal sob o véu da aparência moral. Ademais, destaca-se que o homem que fabrica uma lei moral falsa não é capaz de se aperfeiçoar moralmente, porque ao praticar o mal, ele se justifica afirmando

25 “Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt”.

26 “Ich will so handeln, daß mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzige freie Wesen erscheint”.

27 “Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtwürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urteilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiss macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln)”.

ter agido segundo a letra da lei. Se alinharmos o mal radical e a aparência moral, então podemos afirmar que ambas se referem à tendência do ser humano de não se aperfeiçoar moralmente. O autoengano é o efeito da mentira sobre o ânimo do ser humano, porque ele mente para si mesmo acerca da sua intenção moral. Assim, o ser humano sustenta uma aparência moral.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmática*, Kant afirma o seguinte sobre a aparência moral:

somente a aparência do bem em nós mesmos precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio [Eigenliebe] encobre nossos defeitos morais, porque a aparência engana onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana (Anth, AA, 7:153).²⁸

Kant reconhece que os jogos sociais exigem de certo modo uma aparência moral, um exemplo disso é a cortesia. A aparência moral pode ser classificada como uma forma de arrogância, porque o agente reduz a lei moral ao próprio interesse e, por isso, anula a própria culpa. Neste caso, o ser humano viola a lei moral, na medida em que ele produz uma falsa lei moral para si. Em outras palavras, a finalidade do autoengano é ludibriar a consciência moral, o indivíduo não se sente culpado por realizar ações voluntariamente más, pelo contrário, ele as justifica em uma falsa aparência moral. O autoengano é a modificação da receptividade da lei moral pela natureza humana, porque o ser racional finito anula a sua culpa, na medida em que ele se engana, ou seja, adota uma aparência moral e sua consciência moral permanece tranquilo mediante as suas intenções más.

4. Conclusão

Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant afirma que o amor de si é a fonte de todo o mal, em razão disso propomos interpretar a ideia de pecado original como o desejo de não se querer abster daquilo que a lei moral proíbe, que, neste caso, é a subordinação da felicidade à moralidade. Porquanto, a felicidade somente torna-se um objeto qualificado do querer humano por causa do mandado da razão prática, que ordena ao ser humano agir independente das suas inclinações, agir segundo a representação da lei moral, porém o pecado original é o desejo de não realizar a ordem da razão prática. Por esse motivo, o mal é adquirido pela natureza humana por intermédio do uso da liberdade no mundo fenomênico e deve ser entendido como uma propensão inata, pois é a inclinação humano de se reconhecer como o único ser livre e admitir o próprio interesse como um princípio válido de uma legislação universal, ou seja, de produzir uma falsa lei para si mesmo.

O solipsismo moral é definido como um circuito de satisfação das inclinações, pois o ser humano elege a felicidade como a causa eficiente da sua vontade. Por causa disso, defendemos que o imperativo egoísta da razão prática pode ser descrito através da fórmula proposta por Erhard, que é a seguinte: “quero agir, de tal modo que o meu próprio eu seja o único propósito da minha ação e eu apareça como o único ser livre” (Erhard, 1795, p.123).²⁹ No caso do solipsismo moral, o ser racional finito se reconhece como o único ser livre, por isso ele não tem

28 “Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggeschaut und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden: weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld, oder gar in Wegwerfung desselben die Überredung nichts schuldig zu sein sich vorspiegelt, z.B. wenn die Bereuung der Übeltaten am Ende des Lebens für wirkliche Besserung, oder vorsetzliche Übertretung als menschliche Schwachheit vorgemalt wird”.

29 “Ich will so handeln, daß mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzige freie Wesen erscheint”.

a obrigação de se aprimorar moralmente. Além disso, também defendemos que o autoengano pode ser interpretado como uma forma de anulação do sentimento moral, pois o ser humano não se culpado por ter praticado uma ação. Em outras palavras, o ser racional finito adota uma aparência moral.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. *A vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1995.

BÍBLIA. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília, 1969.

CLARKE, J. ‘Introduction to J. B. Erhard's “Devil's Apology”’ (1975). In: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, nº 1, p. 183-193, 2019.

ERHARD, J. ‘Apologie des Teufels’. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Erster Band, Zweites Heft, 1795.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ed.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

LOPARIC, Z. ‘O fato da razão: uma interpretação semântica’. In: *Analytica*, vol. 4, nº 1, 1999, p.13-55.

MICHALSON, G. ‘Kant, the bible, and the recovery from radical evil’. In: Sharon, A., Muchnik, P. (Eds.) *Kant's Anatomy of Evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Muchnik, P. ‘Radical Evil (radikal Böse)’. In: *Estudos Kantianos*, Marilia, Vol.6, nº. 2, p.101-106, 2018.

ROHDEN, V. ‘Atualidade da Filosofia Moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático’. In: *Cadernos IHU ideias*, n.23, p. 1-22, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Rio de Janeiro: Paulus, 2014.

SANTO AGOSTINHO. *As duas almas*. Rio de Janeiro: Niterói, 2018.

A leitura “nietzschiana” de Kant por Foucault em sua tese complementar sobre a Antropologia Pragmática kantiana

[*The “Nietzschean” reading of Kant by Foucault in his complementary thesis on Kantian Pragmatic Anthropology*]

André Constantino Yazbek¹

Universidade Federal Fluminense (Flamengo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91339

Resumo

O objetivo deste artigo é o de discutir a leitura de Immanuel Kant por Michel Foucault em sua tese complementar, intitulada *Introdução à Antropologia de Kant* (escrita em 1959-1960, mas publicada em 2008). Nosso fio condutor será o de evidenciar a maneira pela qual Foucault problematizou a questão antropológica na *Antropologia do ponto de vista Pragmático* de Kant fazendo uso do pensamento de Friedrich Nietzsche como um “objeto crítico” para a abertura de um espaço alternativo à “ilusão antropológica” que caracteriza a filosofia contemporânea. Neste sentido, a tese complementar de Foucault marca o início de um importante desenvolvimento em seu pensamento e, mais especificamente, em sua leitura crítica de Kant e Nietzsche.

Palavras-chave: Michel Foucault; Friedrich Nietzsche; Immanuel Kant; antropologia; ilusão antropológica; empírico e transcendental.

Abstract

The aim of this paper is to discuss Michel Foucault's reading on Immanuel Kant in his complementary thesis entitled *Introduction to Kant's Anthropology* (written in 1959-60 but published in 2008). Our guiding thread will be to highlight the way in which Foucault problematized the anthropological question in Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, using Friedrich Nietzsche's thought as a “critical object” to open a space beyond the recurring anthropological illusion that plague contemporary philosophy. In this sense, Foucault's complementary thesis marks the beginning of an important development in his thinking and, more especially, in his critical reading of Kant and Nietzsche.

Keywords: Michel Foucault; Friedrich Nietzsche; Immanuel Kant; anthropology; anthropological illusion; the empirical and the transcendental.

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro. E-mail: andre.yazbek@yahoo.com.br.

1. Introdução

Dentre as interlocuções filosóficas das quais se serve o pensamento e a obra de Michel Foucault, sabemos que Immanuel Kant ocupa um lugar bastante proeminente, cujo privilégio pode ser constatado pelo fato de o kantismo atravessar a totalidade da obra foucaultiana, fornecendo-lhe um conjunto de deslocamentos temáticos importantes. Neste sentido, basta assinalar o fato de que, em Foucault, Kant é portador de um duplo e atribulado privilégio: de uma parte, o de ter proporcionado o horizonte epistêmico próprio à *modernidade*, cuja instauração se dá no momento em que não se trata mais de encontrar o próprio movimento do verdadeiro no desdobramento das representações, mas sim de interrogar-se sobre as condições de possibilidade *a priori* da representação (Foucault, 2007, p. 332); de outra, o de ter instituído, pela primeira vez, a tarefa da filosofia como sendo aquela de pensar o *atual*, determinar criticamente o instante presente, revertendo o estatuto e a prática do saber filosófico do campo do eterno e do atemporal para o de um “diagnóstico da atualidade” (Foucault, 2001a, p. 1498).

No entanto, se quisermos remontar às primeiras reflexões sistemáticas de Foucault sobre Kant, o ponto de partida “natural”, por assim dizer, parece ser a singular interpretação do kantismo já presente na célebre tese complementar sobre a antropologia pragmática de Kant, defendida em 1961 juntamente com *História da loucura na idade clássica*, sua tese principal de doutoramento. A chamada tese complementar consistirá em uma tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798) de Kant acompanhada de uma longa introdução destinada a situá-la no agenciamento global do sistema kantiano. Mas sabemos que já a banca examinadora da “*petite thèse*”, formada por Henri Gouhier (presidente), Georges Canguilhem (relator da tese), Jean Hyppolite, Daniel Lagache e Maurice de Gandillac, sublinhara à época o fato de que a introdução de Foucault ao texto kantiano extrapolara o que seria uma mera apresentação da *Antropologia*, sendo antes um “esboço de uma obra sobre antropologia” muito mais “inspirada por Nietzsche do que por Kant” (Eribon, 1989, p. 138). Daí que Foucault tenha sido aconselhado a publicar apenas a tradução da *Antropologia* kantiana (que deveria ser modificada para tornar-se uma edição crítica), ao passo que o comentário que a acompanhava, cuja forma ainda era embrionária, deveria ser prosseguido posteriormente, em uma obra autônoma.²

Note-se, entretanto, que a avaliação da banca examinadora parecera ser corroborada pelo próprio Foucault, uma vez que o então autor de *História da loucura* se habituara a referir-se à sua própria “tese complementar” como sendo “seu livro sobre Nietzsche” (Defert, 2014, p. 10). Neste sentido, devemos considerar que o eixo articulador da leitura da *Antropologia* kantiana por Foucault em sua tese complementar é, antes de tudo, formada pelas leituras cruzadas de Kant e Nietzsche, – mais especificamente, por uma leitura do kantismo à luz de um subtexto nietzschiano que conferira certa centralidade à noção de *Übermensch* tal como ela aparecera principalmente em *Assim falou Zaratustra* (leitura que paga certo tributo à interpretação de Martin Heidegger a propósito da obra kantiana em seu *Kant e o problema da metafísica*³).

Como se sabe, ordenada pela temática da “morte de Deus” (que veta o recurso a toda transcendência), a *Übermensch* nietzschiana pretende indicar que o acontecimento singular da *crise* e da consequente *crítica* da modernidade implicaria na falência do “homem moderno” e

2 Foucault publicaria sua tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant em 1962, acrescida de uma pequena “Notice historique” e com ligeiras modificações que não constituem uma edição realmente crítica do texto kantiano. Quanto ao comentário que introduzia a obra kantiana, ele permaneceria inédito e viria a ser publicada apenas postumamente, em 2008, sendo que suas linhas de força, bem o sabemos, seriam desenvolvidas em *As palavras e as coisas* (1966). A tradução brasileira, intitulada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, será publicada em 2011 (Foucault, 2011).

3 “Foucault não faz referência a Heidegger na *Introdução*, mas não há dúvida de que seu texto [*Kant e o problema da metafísica*] teve considerável influência sobre ele. [...] Também Heidegger estivera interessado na relação entre a crítica e antropologia em Kant. Em suas páginas iniciais [de *Kant e o problema da metafísica*], vemos que sua análise gira em torno da relação entre o fundamento metafísico e o problema da finitude. Para Heidegger, os fundamentos da metafísica em Kant pressupõem uma interrogação do homem, uma antropologia” (Nigro, 2008, p. 134).

sua superação para o “além-do-homem” (ideia que recusa e desarma a questão metafísica por excelência, que exige o acesso ao fundamento, bem como suas variantes “subjetivantes” ou “humanistas”).⁴ Portanto, se podemos afirmar que as relações de Foucault com Kant atravessam toda a obra foucaultiana já desde sua tese complementar, o mesmo se pode dizer de Nietzsche: mais do que uma influência, o trato de Foucault com o discurso nietzschiano é aquele de um “objeto de estudo” que se desdobra, ao longo de toda a obra foucaultiana, em “objeto crítico”, “objeto epistemológico”, “objeto linguístico”, “objeto aletúrgico” e “objeto político” (Harcourt, 2019, p. 1-2).⁵

Assim, em sua “tese complementar” Foucault lê a Kant da perspectiva de um nietzschianismo particularmente mobilizador para uma geração devotada à crítica das assim chamadas “metafísicas da subjetividade” (moeda corrente à época do ocaso do existencialismo francês), mas avança, igualmente, em um diagnóstico da própria modernidade de nosso pensamento, – um pensamento hipotecado à incessante reinscrição dos domínios do empírico e do transcendental sob a base de uma antropologia fundante. Em certo sentido, como sugere Foucault em uma resenha a propósito de *A filosofia das luzes*, de Ernest Cassirer, somos todos neokantianos, posto que o “neokantismo” é “muito mais do que um movimento ou uma escola”: “é a impossibilidade, na qual se encontra o pensamento ocidental, de ultrapassar o corte estabelecido por Kant” (Foucault, 2001b, p. 574), ou seja, nas palavras da tese sobre a *Antropologia* kantiana, a impossibilidade mesma de superar a “essencial divisão” que “reparte o campo de toda reflexão filosófica segundo o *a priori*, o *originário* e o *fundamental*” (Foucault, 2011, p. 95).

Nesta medida, e dada a posição estratégica de Kant e Nietzsche no pensamento foucaultiano, pretendemos retornar à tese complementar de Foucault para nela circunscrever não apenas a leitura do tema da antropologia kantiana por Foucault, mas também o uso do nietzschianismo – ou do discurso nietzschiano – como “objeto crítico de estudo” que serve para a abertura de um espaço alternativo às recorrentes “ilusões antropológicas” que marcariam o pensamento contemporâneo, mormente na fenomenologia e em suas derivas existencialistas (Harcourt, 2019, p. 2).

2. O Kant da Antropologia

A princípio, o objetivo da “tese complementar” sobre Kant era o de determinar o lugar ocupado pela *Antropologia* no conjunto da obra kantiana. Para tanto, a introdução escrita por Foucault percorre duas instâncias: de uma parte, procura esquadrinhar as diferentes concepções que Kant se fizera do problema do “humano” (uma vez que o texto kantiano resulta dos cursos de antropologia ministrados por mais de vinte e cinco anos pelo filósofo de Königsberg); de outra, e à luz do próprio kantismo, se esforçara por divisar o destino ulterior da problemática antropológica nas filosofias pós-kantianas. Assim, Foucault articula a análise “genética” (que se pergunta sobre a “economia interna” do problema antropológico tal como ele aparecera e fôra desenvolvido no texto da *Antropologia* kantiana propriamente dita) com a análise “estrutural” (que

⁴ Em seu diagnóstico de uma crise da modernidade, Nietzsche-Zarathustra antevê duas alternativas: ou bem a “forma-homem” permanecerá subsistindo, ou será “ultrapassada” em direção ao *Übermensch*, que representa aquele que conseguiu equilibrar-se sob o precipício da crítica da modernidade e refazer-se em um horizonte outro (pós-metafísico, diríamos nós) de pensamento. Nas palavras do próprio Zarathustra: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter. Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio” (Nietzsche, 2011, p. 16).

⁵ Neste sentido, e ainda segundo Harcourt, “Foucault não foi apenas descobrindo ideias nos escritos de Nietzsche, ou tomando de empréstimo seus conceitos, mas sim projetando nele seu próprio pensamento, jogando com as palavras de Nietzsche, como forma de avançar suas investigações filosóficas. Os escritos de Nietzsche foram um objeto que Foucault trabalhou de 1951 até sua morte em 1984” (Harcourt, 2019, p. 2-3).

deve procurar determinar o estatuto da *Antropologia* no horizonte mais amplo do “pensamento crítico” de Kant (Foucault, 2011, p. 20).

Ora, como se sabe, do provável início dos cursos de antropologia ministrados por Kant (1772-1773) até a publicação da *Antropologia* propriamente dita (1798), assiste-se à elaboração de toda a obra da crítica kantiana, de maneira que não era sem interesse a questão posta por Foucault em sua “petite thèse”:

A arqueologia do texto [da *Antropologia*], se fosse possível, não permitiria ver nascer um ‘*homo criticus*’, cuja estrutura seria diferente /.../ do homem que a precedeu [no período pré-crítico]? (Foucault, 2011, p. 17).

Assim, em que pese a impossibilidade de restituir as sucessivas redações da *Antropologia*, Foucault persegue o itinerário do pensamento kantiano e os desdobramentos das três questões fundamentais que comandam a organização do “pensamento crítico” (“O que posso conhecer?”, “O que devo esperar?” e “O que devo fazer?”), bem como seu coroamento pela questão derradeira, que desde a *Lógica* de Kant faz sequência às outras três para retomá-las e agrupá-las sob o signo de uma interrogação antropológica que deveria envolvê-las plenamente: *Was ist der Mensch?* Segundo Foucault, portanto, há uma obstinação kantiana com a estrutura mesma do problema antropológico (uma “obstinação” que jogará papel importante no destino da própria filosofia contemporânea): “como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e não se escusa em uma filosofia do absoluto?” (Foucault, 2011, p. 107).

Mas se uma tal questão de fato está efetivamente presente na *Antropologia* kantiana, resta que não é no registro pragmático (ou “empírico”) que ela poderá assumir suas verdadeiras dimensões: “ela mesma [a questão *Was ist der Mensch?*] não pode ser refletida em um pensamento empírico”, e é justamente neste ponto que residiria o “caráter marginal da antropologia em relação ao empreendimento kantiano: ela é, a um só tempo, o essencial e o inessencial” (Foucault, 2011, p. 107). Ou seja: por ser uma “reunião de observações empíricas” (daí seu traço pragmático), a *Antropologia* kantiana “não tem contato com uma reflexão sobre as condições da experiência”, mas, por outro lado, apresenta-se como o “negativo” necessário da *Critica*, isto é, como a reprodução invertida do exame da razão e de seus usos pelo criticismo (Foucault, 2011, p. 58). Em outros termos: a “finitude, na organização geral do pensamento kantiano, jamais pode refletir-se no nível de si mesma [nível da empiricidade]” e, por outro lado, não podendo tampouco erigir-se em uma ontologia do infinito, “consiste, em sua organização de conjunto, nas condições *a priori* do conhecimento”.⁶ Neste sentido, e tendo-se em vista a antecedência da *Antropologia*, é o movimento crítico que se desprendera da estrutura da antropologia para, voltando-se contra ela, precisamente fundá-la nas bases de um criticismo, de maneira que é a *Antropologia* que deve gravitar em torno da *Critica*, e não ao contrário (Foucault, 2011, p. 107-108).

Ora, naquilo que nos importa diretamente, deve-se considerar que o interesse de Kant pela antropologia segue duas vias que, em seus desdobramentos, articulam a *Antropologia* com a *Critica* e a *Critica* com a “filosofia transcendental”: 1) uma primeira via relativa à questão específica do “que é o homem?” (questão que se poderia nomear de “questão metafísica”); 2) e uma segunda via, por seu turno, que toca ao problema referente ao que “o homem *pode* ou *deve fazer* de si mesmo?” (interrogação que constitui, efetivamente, a “questão pragmática” propriamente dita).⁷ Exatamente por conta desta dupla vertente da questão “*Was ist der Mensch?*”,

⁶ “Isso significa dizer que a *Antropologia* estará duplamente submetida à *Critica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a *Critica* manifesta” (Foucault, 2011, p. 106).

⁷ Fazemos uso, aqui, da terminologia empregada por Diogo Sardinha em seu instrutivo artigo intitulado “Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”. Contudo, não seguiremos inteiramente a argumentação de Sardinha, que mobiliza ainda os “Cursos de Metafísica” de Kant e explora mais longamente a relação da *Antropologia* com a *Lógica* e o *Opus posticum*. O que nos interessa, para uma apresentação que se pretende

a *Antropologia* kantiana, que se ocupa precisamente da *versão pragmática* do problema, estará submetida à *Crítica* – o que significa que ela deve resguardar-se de fazer valer o “empírico” (a questão “pragmática”) como sendo o “transcendental” (a questão “metafísica”). E ainda que se considere que, do ponto de vista da leitura foucaultiana, as duas vertentes (a “pragmática” e “metafísica”) perfaçam uma ambiguidade manifesta na conjunção das preocupações pré-críticas com as últimas notas concernentes ao problema do humano reunidas no *Opus postumum* kantiano – consagrando, assim, a questão “*Was ist der Mensch?*” como interrogação filosófica soberana –, o fato é que o essencial da lição deixada por Kant diz respeito ao seguinte ponto (irrevogável da perspectiva da crítica como uma propedêutica para uma filosofia transcendental): a “empiricidade da *Antropologia* não pode fundar-se sobre si mesma; ela só é possível a título de repetição da crítica; não pode abranger a *Crítica*, mas não poderia deixar de se referir a ela” (Foucault, 2011, p. 106).

Feitas todas as contas, comprehende-se que a reflexão desenvolvida pela *Antropologia* kantiana, por constituir-se como repetição mesma da *Crítica*, marca um momento de passagem do “empírico” ao *a priori* (domínio da *Crítica*) para chegar, finalmente, à “filosofia transcendental” (objeto do *Opus postumum* kantiano) (Foucault, 2011, p. 92). E é por isso que a própria *Antropologia* “não se oferece, em nenhum momento, como resposta à quarta questão [*Was ist der Mensch?*]”, posto que uma tal questão será colocada bastante tarde, do “exterior da *Antropologia*” e a partir de uma perspectiva que não lhe pertence propriamente, ou seja, apenas “no momento em que se totaliza, no pensamento kantiano, a organização do *Philosophieren*, isto é, na *Lógica* e no *Opus postumum*” (Foucault, 2011, p. 67).

3. O Nietzsche da *Antropologia*

Se em Kant, a despeito de suas ambiguidades, os domínios do empírico, do *a priori* e do transcendental estavam traçados, o destino das antropologias pós-kantianas apontará inequivocamente não para uma separação destas vertentes da questão “*Was ist der Mensch?*” (a “pragmática” e a “metafísica”), mas antes para a sua *sobreposição*. Neste ponto, e como bem notara Jean Hyppolite, a “tese complementar” de Foucault acabara por apresentar um “esboço de uma obra sobre antropologia” muito mais “inspirada por Nietzsche do que por Kant” (Eribon, 1989, p. 138). Ora, é esta “inspiração” nietzschiana, ou a mobilização do pensamento nietzschiano como objeto crítico, que permitirá a Foucault desdobrar as palavras de Nietzsche em um diagnóstico a respeito da ambiência do próprio pensamento pós-kantiano em geral e, em particular, de sua deriva fenomenológica e existencialista. Aqui, Nietzsche é o espaço discursivo que permite a Foucault o ultrapassamento da “forma-homem” e a realização da efetiva crítica à “ilusão antropológica”, – “ilusão” que “contrabalança, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana encobrirá” (Foucault, 2011, p. 108).⁸

Portanto, nas páginas finais de sua introdução à *Antropologia* kantiana, Foucault afirmará, entre outras coisas: a) que o “destino conceitual” da filosofia contemporânea está hipotecado pelo

sumária da leitura foucaultiana da *Antropologia* de Kant, é que as articulações traçadas por Sardinha permitem discernir melhor as variantes da questão kantiana sobre o “homem” sem sair do escopo da leitura de Foucault, de modo a divisar a dupla orientação da questão antropológica em “questão pragmática” e “questão metafísica”: “assim como chamamos de ‘questão pragmática’ a questão que se dirige ao próprio fazer do humano, e que aparecerá na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, da mesma forma chamaremos de ‘questão metafísica’ a questão que visa o ser do humano, e que surge nos *Cursos de Metafísica*. Compreenda-se bem: ambas são antropológicas, uma vez que elas concernem ao humano; entretanto, elas visam finalidades diferentes, e dão lugar a pesquisas de orientações divergentes. Foucault o sabe muito bem (ainda que empregue um outro caminho hermenêutico) [um caminho que consiste em fazer convergir as duas antropologias em um desenvolvimento que vai das preocupações pré-críticas até os últimos textos de Kant sobre o tema no *Opus postumum*]” (Sardinha, 2012, p. 51).

8 Em uma perspectiva mais abrangente, e como veremos de maneira sumária em nossa conclusão, pode-se mesmo dizer que a “tese complementar” foucaultiana é um “escrito intimamente anti-humanista” (Sardinha, 2012, p. 57).

retorno incessante e pela tentativa – sempre fracassada – de superar a “essencial divisão” entre o *a priori* (dimensão da crítica no sentido das relações entre a passividade e a espontaneidade), o *originário* (dimensão empírica das relações entre a dispersão temporal e a “universalidade da linguagem”⁹) e o *fundamental* (dimensão transcendental da busca pela definição das relações entre a verdade e a liberdade) (Foucault, 2011, p. 94); b) que uma tal “desestruturação do campo filosófico” jamais fôra “tão sensível quanto na esteira da fenomenologia”, – posto que o próprio Husserl intentara “liberar as regiões do *a priori* das formas em que as reflexões sobre o originário o haviam confiscado” (Foucault, 2011, p. 95); c) que a “ilusão antropológica” da qual somos vítimas, e que está na base dos saberes contemporâneos sobre o “homem” (isto é, do próprio saber moderno), é motivada pelo contrassenso que consiste em partir de um campo de positividades empíricas com a pretensão de fundar as “ciências humanas” (perdendo-se, assim, a dimensão crítica do limite das condições de possibilidade da experiência objetiva e, em consequência, querendo fazer valer a antropologia, ela própria, como crítica)¹⁰; d) por fim, que o modelo da *crítica efetiva* de nossa “ilusão antropológica” já fôra dado “há mais de meio século” por Nietzsche, cujo empreendimento filosófico “poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem”:

Com efeito, a morte de Deus não é manifestada em um gesto duplamente homicida que, pondo um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do próprio homem? Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ao mesmo tempo é negação e arauto; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus. Não seria possível conceber uma crítica da finitude que fosse libertadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do tempo onde o fim é começo? A trajetória da questão: *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* (Foucault, 2011, p. 111).

Assim, a julgar pelas páginas finais da “petite thèse” de Foucault, o autor de *Assim falava Zarathustra* teria sido o último grande pensador de relevo a desmistificar as pretensões das antropologias filosóficas que se seguiram ao kantismo, retomando, por esta via, o gesto crítico de Kant em um domínio que, precisamente, concerne diretamente ao pensamento moderno: aquele da possibilidade mesma de toda a antropologia ou de todo o “humanismo”. Neste sentido, como observará Harcourt, o texto foucaultiano mobiliza e desdobra a noção “eterno retorno para descrever a maneira pela qual os filósofos pós-kantianos sempre retornam a reflexões sobre o *a priori*, o originário e a finitude” (Harcourt, 2019, p. 4). Ora, desta perspectiva, Foucault poderá afirmar que o pensamento de Nietzsche é aquele nos abre para a “injunção de uma nova austeridade”, uma austeridade que poria fim a incessante proliferação do discurso antropológico como sendo o lugar do *fundamental*: “É ali, neste pensamento que pensava o fim da filosofia [o pensamento nietzschiano], que residem a possibilidade de filosofar ainda e a injunção de uma austeridade nova” (Foucault, 2011, p. 96).

Trata-se, como se sabe, de um diagnóstico que antecipa uma das ideias-chave de *As palavras e as coisas*, obra que virá à lume apenas em 1996: para a tese complementar de 1961, o

9 No sentido de que o “solo real da experiência antropológica é muito mais linguístico do que psicológico; entretanto, a língua não está dada ali como sistema a ser interrogado, mas antes como um elemento que é evidente, no interior do qual nos situamos desde o princípio; instrumento de trocas, veículos de diálogos, virtualidade de acordo, a língua é o campo comum à filosofia e à não-filosofia” (Foucault, 2011, p. 90).

10 “Vê-se a rede de contrassensos e ilusões em que a antropologia e a filosofia contemporânea se comprometeram uma em relação à outra. Pretendeu-se fazer valer a antropologia como crítica, como uma crítica liberada dos prejulgamentos e do peso inerte do *a priori*, quando na realidade ela só pode dar acesso à região do fundamental se permanece na obediência de uma crítica. Pretendeu-se fazer dela (o que não passa de uma outra modalidade do mesmo esquecimento da crítica) o campo de positividade onde todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade, quando de fato ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade: não deve ter como sentido senão transmitir vigor crítico à fundação transcendental da precedência da finitude. Em nome daquilo que é, isto é, do que deve ser, segundo sua essência [,] a antropologia no todo do campo filosófico, é preciso recusar todas estas ‘antropologias filosóficas’ que se oferecem como acesso natural ao fundamental; e todas estas filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem. Aqui e lá está em jogo uma ‘ilusão’ que, desde Kant, é própria à Filosofia Ocidental. Ela contrabalança, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana encobria” (Foucault, 2011, p. 108).

“nível antropológico da reflexão” moderna, inaugurado por Kant mas desenvolvido em uma direção que corre a despeito dele mesmo, “tenderá a alienar a filosofia” posterior (idem, p. 95), tornando-a refém daquilo que em *As palavras e as coisas* será denominado de “sono antropológico” (Foucault, 2007, p. 470). Como se sabe, será também Nietzsche, para o argumento de *As palavras e as coisas*, a pedra de toque da função crítica ao ordenamento moderno dos saberes, requerido por um diagnóstico de época do esgotamento da “forma-homem” como elemento axial dos saberes de nosso tempo: “Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro” (Foucault, 2007, p. 472).

4. Conclusão

Como observara Roberto Nigro, o texto foucaultiano sobre a *Antropologia* de Kant deve ser lido à luz do “novo clima” intelectual caracterizado à época pelas obras de Jacques Lacan, Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, entre outros (Nigro, 2008, p. 132), cujo feitio geral é o de uma hostilidade ao humanismo. Analogamente, também Diogo Sardinha afirmará que a “tese complementar” foucaultiana pode ser considerada como um “escrito intimamente anti-humanista e, nesta perspectiva, oposta ao existencialismo sartriano, tanto que se inspira em Nietzsche, se extrai de Heidegger e se inscreve [...] na escola do ‘fim do homem’” (Sardinha, 2012, p. 57). Assim, vista a partir das páginas finais da tese complementar foucaultiana, nas quais o problema antropológico emerge, de súbito, em suas relações com o pensamento contemporâneo, a leitura de Kant por Foucault está concernida ao problema da antropologia como novo domínio das ciências em suas relações com a metafísica e com a formação de um campo epistêmico incontornável para a investigação pós-kantiana (o que implica em uma certa releitura do papel e do lugar ocupado pela fenomenologia e pelo existencialismo no campo de ordenamento dos saberes modernos).¹¹ Por este mesmo motivo, trata-se de mobilizar o kantismo divisando aquela que teria sido sua questão fundamental com relação à dimensão antropológica do saber: afinal, pode haver um conhecimento empírico da finitude, que possa pensá-la em sua positividade própria, ou seja, por si e em si mesma? (Foucault, 2011, p. 105).

Mas a perspectiva propriamente foucaultiana sobre o problema da antropologia no kantismo guarda sua influência crítica mais incisiva e decisiva na apropriação da leitura nietzsiana do *Übermensch*, e por isso insiste sobre as ambiguidades e vacilações de Kant em situar o lugar da antropologia no espaço deixado por um Deus ausente (“a *Antropologia* aponta com o dedo a ausência de Deus e desenvolve-se no vazio deixado por este infinito” (Foucault, 2011, p. 107)). Ora, se o caráter empírico da antropologia não pode fundamentar-se a si mesmo, e se a *Antropologia* kantiana, a obra, deve submeter-se à *Critica* (de maneira a restringir-se às condições *a priori* do conhecimento), isso indica não apenas as dificuldades do kantismo com relação ao tema, mas sobretudo a formação do solo a partir do qual o pensamento posterior será extraído em sua tendência a fechar-se no campo espesso e hipostasiado da estrutura do “*menschliches Wesen*”:

desembaraçando-se de uma crítica prévia do conhecimento e de uma questão primeira sobre a relação com o objeto, a filosofia não se liberou da subjetividade como tese fundamental e ponto de partida de sua reflexão. Ao contrário, fechou-

11 Em *As palavras e as coisas*, como se sabe, esta releitura do lugar ocupado pela fenomenologia na paisagem contemporânea desaguará na afirmação de que Edmund Husserl só pudera operar a junção do tema cartesiano do cogito com o motivo transcendental kantiano na medida em que ambos foram deslocados de seu “ponto de aplicação” e de sua “função”: ao passo que a análise transcendental desloca-se da “possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar”, o cogito, por seu turno, passa a ter por função não mais a condução do pensamento a uma existência apodíctica, mas sim a de “mostrar como pode o pensamento escapar a si mesmo e conduzir assim a uma interrogação múltipla e proliferante sobre o ser” (Foucault, 2007, p. 448-449). Neste sentido, concluirá Foucault, “A fenomenologia é [...] a atestação, bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémē* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX” (Foucault, 2007, p. 449).

se nela, espessando-a, hipostasiando-a e encerrando-a na insuperável estrutura do ‘menschliches Wesen’, em que espreita e recolhe-se silenciosamente esta verdade extenuada que é a verdade da verdade. Os valores insidiosos da questão *Was ist der Mensch?* são responsáveis pelo campo homogêneo, desestruturado, indefinidamente reversível em que o homem dá a sua verdade como alma da verdade (Foucault, 2011, p. 110).

É precisamente neste ponto que o texto nietzschiano interfere diretamente no tratamento dado por Foucault ao problema da antropologia em Kant: Nietzsche desperta-nos do “sono antropológico” kantiano, no sentido de desfazer, ao modo do rompimento de um nó górdio, uma *ilusão antropológica* cujo estatuto é aquele do dispositivo fundamental da modernidade, enformado, como está, pela crença na consciência doadora de sentido e pela aposta na reinscrição incessante do sujeito-autoconsciente enquanto garantia de validade dos enunciados *verdadeiros* e campo de positividade dos saberes modernos. E se aqui Nietzsche é um “objeto crítico de estudo”, como pretende ainda Harcourt, é porque se trata de apreender e manejar o discurso nietzschiano em sua capacidade de descerrar as articulações entre uma histórica da subjetividade e uma história da razão capaz de levar a uma exploração consequente das linhas de força que precederam o impasse no qual se extraviou o “humanismo filosófico”.¹² Desde então, Foucault se encontra em posição de realizar a “verdadeira crítica”, aquela que concerne à própria estrutura do problema kantiano e de suas derivas contemporâneas: “como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito nem se escusa em uma filosofia do absoluto?” (Foucault, 2011, p. 107).

Referências Bibliográficas

- DEFERT, D. ‘Filigranas filosóficas: Entrevista de Mathieu Potte-Bonneville com Daniel Defert’. In: ARTIÈRES, P.; BERT, F.; GROS, F.; REVEL, J. (org.). *Michel Foucault*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989.
- FOUCAULT, M. ‘Qu'est-ce que les Lumières?’. In: DANIEL D.; FRANÇOIS E. (org.). *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. ‘Une histoire restée muette’. In: DANIEL D.; FRANÇOIS E. (org.). *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.
- HARCOURT, B. E. ‘The Illusion of Influence: On Foucault, Nietzsche and a Fundamental Misunderstanding’. In: *Columbia Public Law Research Paper*, no. 14, 2019, 1-21. Disponível em: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2019/09/Harcourt-Foucault-Nietzsche-SSRN-id3393827.pdf>

12 Como observara Claude Imbert a propósito de *As palavras e as coisas*, obra que desenvolve de modo consequente a temática da tese complementar, “Foucault explorou esses saberes que precederam ao impasse no qual equivocou-se o humanismo filosófico, preso na armadilha da redundância hermenêutica” (Imbert, 2005, p. 73).

IMBERT, C. Maurice Merleau-Ponty. Paris: Ministère des affaires étrangères, ADPF, 2005.

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: CIA das Letras, 2011.

NIGRO, R. ‘From Kant's Anthropology to the Critique of the Anthropological Question: Foucault's Introduction in Context’. In: FOUCAULT, M. *Introductions to Kant Anthropology*. Trad. Roberto Nigro e Kate Briggs. Cambridge: Semiotext(e), 2008, 127-139.

SARDINHA, D. ‘Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique’. In: *Revue du Collège international de Philosophie*, nº. 75, 2012/3, 46-59. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-46.htm>

A Antinomia da Razão Prática-política¹

[Resenha de: Caranti, L. *The Kantian Federation*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2022]

Darlei Dall'Agnol

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91340

A publicação do livro *The Kantian Federation*, de autoria de Luigi Caranti, professor da Università Degli Studi di Catania e, atualmente, coordenador do Projeto KANTINSA (*Kant in South America*), do qual fazemos parte, traz um desafio importante para estudiosos das Relações Internacionais e para todas as pessoas interessadas na filosofia prática kantiana (sua moral: o direito; a ética e a política). Embora faça parte de uma série introdutória chamada “Cambridge Elements” que discute tópicos específicos de determinados autores, no texto, de apenas 66 páginas, o(a) leitor(a) encontrará também uma interpretação original da visão kantiana sobre uma governança supranacional e global, a saber, um “federalismo de estados livres” como condição para alcançar a paz mundial. Antes de reconstruí-la e discutir criticamente a conclusão tirada por Caranti, convém apresentar brevemente o livro como um todo.

Deixando de lado a introdução e as observações finais, o livro contém sete seções principais e pode ser dividido em duas partes: nas seções iniciais, a obra introduz o(a) leitor(a) na teoria de Kant sobre a paz e a contextualiza na filosofia crítica em geral mostrando certa evolução entre as diferentes obras nas quais Kant trata do direito internacional, principalmente, entre o ensaio *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (1793), passando por *Towards perpetual peace* (1795) e *The Metaphysics of Morals* (especialmente a *Doctrine of Right*, de 1797); nas seções 4-8, o autor aborda um aspecto bastante debatido entre estudiosos do modelo “federalismo de estados livres,” a saber, a natureza e os poderes de uma eventual instituição supranacional que Kant advogaria como condição para a paz mundial. Em especial na seção 5, Caranti discute os argumentos que o próprio Kant oferece para justificar a sua preferência por uma federação de nações (*Völkerbund*) em relação a um estado de nações (*Völkerstaat*) distinguindo questões empíricas, lógicas e morais para, enfim, salientar que a principal é moral. Na seção 6, o autor apresenta uma série de interpretações divergentes de Kant, diferenciando quem sustenta uma federação de quem simpatiza ou advoga uma república mundial (Thomas Pogge, Jürgen Habermas, Pauline Kleingeld e Otfried Höffe). É na seção 7, entretanto, que encontramos as principais ideias interpretativas do próprio autor do livro. Caranti sustenta que: a) Kant nunca abandonou a ideia de que a verdadeira garantidora da paz perpétua entre as nações é uma república mundial ou uma federação com poderes coercitivos; b) a razão por que Kant acabou defendendo uma liga voluntária, *sem poderes coercitivos*, tem a ver com a questão da soberania dos estados nacionais que – segundo Caranti, Kant corretamente viu – não podem abrir mão do uso da força para se defender de atores externos; c) Kant então defendeu apenas uma liga de nações porque ele quis evitar a conversão de todos os estados nacionais num único (por exemplo, numa monarquia universal); d) embora a liga não garanta a paz, ela ainda assim seria relevante como canal diplomático entre estados

1 Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

e, eventualmente, como instância imparcial (uma corte internacional); e) finalmente, embora tenha tido preferência por uma federação, Kant nunca fechou a possibilidade (na verdade, continuou tendo esperanças) que estados voluntariamente se dissolvessem para formar uma instituição global. Na seção 8, Caranti discute a questão da soberania argumentando que os estados não podem, ao contrário do que pensam cosmopolitas, abrir mão de sua soberania, embora Kant defenda alguma instituição supranacional. Resulta dessa tensão, segundo Caranti, uma antinomia da razão prática-política.

Feita uma apresentação geral do livro, podemos, agora, nos concentrar em dois pontos principais. Em primeiro lugar, cabe rediscutir a interpretação de Caranti, estabelecida na seção 7 intitulada *Tertium Non Datur: The Problem with Moderate Cosmopolitanism* (p. 51-57), onde o autor se afasta da leitura cosmopolita de Pogge, Habermas, Kleingeld e Höffe. O que estes autores têm em comum, apesar de suas diferenças, é que todos indicam que Kant poderia/deveria ter defendido uma liga das nações mais aprimorada, uma república mundial, ao menos, mímina, como garantidora da paz. Como vimos, Caranti não discorda da interpretação de que Kant nunca abandonou a ideia de que somente uma instituição supranacional com poderes coercitivos poderia assegurar a paz. A discordância do autor de *The Kantian Federation* é que Kant acabou por sustentar apenas uma liga voluntária de estados, sem poderes coercitivos, supranacional, pois tal solução não suprimiria a soberania última dos estados nacionais. Embora possam transferir alguns direitos e responsabilidades limitadas para uma liga mundial, os estados não podem abrir mão do direito ao uso da força para proteger seu território e sua população contra atores externos. Há, então, uma insistência na competência *exclusiva* dos Estados, exercida via força militar para autoproteger-se que, se abdicada, poderia resultar na própria eliminação do Estado. Caranti, por conseguinte, rejeita a interpretação cosmopolita por esta supostamente ignorar a profundidade do problema que Kant estava enfrentando.

O referido problema é, finalmente, abordado na seção 8 sob o título *The ‘Sovereignty Dilemma’ Reconsidered* (p. 57-59). De fato, o problema, se real, parece colocar estudioso(a)s de Kant numa espécie de dilema. Inicialmente, o dilema foi por Katrin Flikschuh elaborado deste modo: a teoria do direito de Kant requer e simultaneamente proíbe a compulsão jurídica dos estados (*apud* Caranti, 2022, p. 57). Em outros termos: por um lado, o direito é analiticamente conectado com a coerção e os Estados são os agentes exclusivos da aplicação da lei; por outro lado, no domínio das relações internacionais, a razão prática prescreve que Estados estabeleçam uma instância jurídica supranacional.

Caranti parece concordar que este é um dilema real. Em outros termos, o autor de *The Kantian Federation* argumenta que “O dilema real e mais profundo de Kant é que se Estados renunciam ou diminuem – mesmo que livremente – a sua competência exclusiva numa área particular – o uso de força contra agentes externos que é a competência que *deve* ser transferida para superar a guerra – então, eles simplesmente não são mais soberanos” (2022, p. 88). Sendo este dilema real e, eventualmente, sem solução, Caranti declara-o uma espécie de antinomia: “o fato que ele [Kant] não o resolve completamente e que o seu elogio a uma solução ‘racional’ do Estado mundial ultimamente coexiste com a sua preferência por uma federação não é um sinal de fraqueza intelectual e nem mesmo de covardia política. Ele reflete algo que se poderia descrever como um tipo de antinomia da razão prática-política (... *a sort of antinomy of practical political reason*)”.

Se Caranti estiver certo, então temos, enquanto kantianos, um problemão que precisamos resolver. Mas trata-se de um dilema real? Não acreditamos que este seja o caso. Na realidade, parece que há uma pressuposição hobbesiana que leva à formulação da antinomia, ou seja, uma concepção absolutista de soberania. Caranti reconhece que assume uma visão hobbesiana, mas tenta mitigá-la:

Nós compartilhamos essa concepção e a qualificamos notando que isso é equivalente a dizer que o Estado é soberano se mantém o controle último sobre a força que ele pode precisar para conter qualquer ação feita por um agente externo percebido como

ou violando acordos existentes ou colocando uma ameaça existencial (CARANTI, 2022, p.58).

Em outros termos, Estados somente poderiam existir sob a pressuposição de uma soberania absoluta e uma instituição supranacional com poderes coercitivos estaria em conflito com a soberania dos Estados nacionais.

Uma antinomia, na filosofia crítica, pode ser resolvida mostrando que não se trata de uma oposição *real* (um dilema insolúvel) de duas formas: ou declarando uma proposição verdadeira e a sua negação, que também parecia verdadeira, como sendo, na verdade, falsa ou considerando tanto tese quanto antítese falsas. Qual seria a solução, se existir uma, da antinomia da razão prática-política? Na nossa opinião, ambas as proposições que levam ao aparente dilema são falsas.

Um primeiro argumento para mostrar que há apenas uma *aparente* oposição entre manter a autonomia dos Estados nacionais e instituir uma República Mundial pode ser constatada da seguinte maneira. Parece um equívoco atribuir a Kant uma concepção absolutizada, estritamente hobbesiana, de soberania estatal e do exercício do seu governo (se é que ela pode ser atribuída ao próprio Hobbes!). De fato, Kant é um contratualista, na sua filosofia política – não na moral –, e quando invoca a ideia do contrato original não o considera um fato histórico, mas antes como um experimento de pensamento para estabelecer a legitimidade das leis jurídicas. Exatamente na segunda seção do *On the Common Saying* citado acima, cujo subtítulo é “Against Hobbes,” Kant argumenta que o soberano deve fazer leis *como se* todos os cidadãos pudessem consentir. Como sabemos, Kant defende que há direitos humanos que nem o governante pode negar aos súditos, por exemplo, liberdade de expressão. A liberdade é um direito humano inato. Por conseguinte, ao invés de falarmos de soberania absoluta do Estado, melhor seria pensarmos em termos da *autonomia* estatal e governamental, o que não significa outra coisa senão autoimposição de leis universalizáveis. Não é sem razão, então, que muitos comentadores consideram o contrato originário uma espécie de quarta formulação do Imperativo Categórico cujo “usuário exclusivo” é o governante. Aliado a esse ponto, convém lembrar que um dos artigos preliminares da paz perpétua é exatamente que todos os exércitos (*miles perpetuus*) devam ser com o tempo completamente abolidos. Como exemplo histórico positivo, podemos citar o caso da Costa Rica que, desde 1948, não dispõe de Formas Armadas e que, até o momento, mantém sua independência e autonomia governamental. Um exemplo negativo (e aqui manifestamos uma pequena discordância com Caranti) é a União Europeia que se mantém na OTAN contribuindo para expandi-la – e assim criando tensões com vizinhos como a Rússia – e é tanto constituída por potências atômicas como a França quanto por países como Mônaco. A eventual construção de um exército europeu independente da OTAN não seria um passo em direção à paz perpétua. Por isso, se quisermos levar a sério a proposta kantiana de paz mundial, precisamos aceitar que uma condição necessária, embora não suficiente, seja a abolição das forças militares por todos os Estados. Um estado-nação poderia, ainda, manter força policial, desmilitarizada, para fins de segurança *interna*, mas, se todos abolirem as forças militares não haveria ameaça *externa* que, se porventura ocorresse, poderia ser tratada pelas Forças Armadas da República Global.

Outro argumento, agora, tem a ver com o outro chifre do dilema. Ora, uma República Global não precisa, necessariamente abolir, os Estados existentes ou impedir o surgimento de novos. A ideia de uma melhor governança mundial pode e deve ser pensada não em termos de pura associação de Estados livres sem força coercitiva (esta é a razão pela qual a Liga das Nações fracassou em impedir guerras e o erro repete-se agora com a Organização das Nações Unidas e seus organizamos auxiliares tais como a Corte Internacional de Justiça), mas como organização estatal de múltiplos níveis reservando-se ao Estado global cuidar e legislar apenas questões que afetam o planeta como um todo tais como a paz entre Estados nacionais (ou associações supranacionais continentais como a União Europeia), mas também as mudanças climáticas que apresentam eventos cada vez mais extremos e que não serão resolvidas nem nacionalmente

nem com uma federação com poderes de apenas fazer recomendações aos Estados membros. Essa instituição global, tal como foi pensada por exemplo por Otfried Höffe (2007) e outros (cf. Consani, Klein, Sckell, 2021), parece uma alternativa mais eficaz e justa para garantir a paz mundial e eliminar a ameaça de guerras nucleares e outros perigos existenciais desconhecidos por Kant tais como as mudanças climáticas severas, a superinteligência robotizada etc. Há muitas lacunas nas esparsas observações de Kant sobre uma *Weltrepublik*, em especial, um déficit quanto a sua eventual estrutura e funções. Se restrita a questões globais, tal república cuidaria de violações de Direitos Humanos, a paz entre Estados nacionais etc., permitindo esferas governamentais (legislativas e judiciárias) regionalizadas. Não parece existir, por conseguinte, dilema real porque Kant corretamente viu que, em teoria, é possível uma instituição global com poderes coercitivos como garantidora da paz perpétua. Não havendo impossibilidade lógica de criá-la, trata-se agora, na prática, de buscar caminhos para a sua realização. Oxalá não precisemos de uma III Guerra Mundial, com bilhões de seres humanos mortos, para criá-la. As opções, então, como Chomsky viu (2020), são internacionalismo ou extinção.

Concluindo, então, a presente resenha, cabe elogiar a clareza, a reconstrução rigorosa do desenvolvimento das ideias de Kant feita por Caranti e também o seu efetivo engajamento com as leituras cosmopolitas atuais. Se Caranti estiver certo sobre o problema da antinomia da razão prático-política, temos como tarefa procurar resolvê-la. Não reivindicamos tê-lo feito aqui, mas apenas ter mostrado que há sim um caminho possível para dissolver a aparente antinomia. Para finalizar, gostaríamos apenas de dar outro exemplo da necessidade imediata da construção de uma república globalizada. Se há algo que a pandemia da COVID-19 nos ensinou e que precisamos aprender e levar para as próximas gerações, é que os Estados nacionais estão uns para com os outros em estado de natureza. O caso do “nacionalismo de vacinas” é, como argumentamos recentemente numa missão de estudos na Catania no contexto do projeto KANTINSA, uma clara ilustração de como não salvamos tantas vidas quanto poderíamos tê-lo feito se tivéssemos uma melhor governança mundial. Portanto, hoje, o imperativo moral não é apenas *Es soll kein Krieg sein!*, mas também *Não deixemos pessoas que podem ser salvas morrerem!* *Não destruamos o meio ambiente!* *Não construamos robôs matadores!* etc. Uma república global de segundo nível à la Höffe parece a mais adequada para realizar uma moral kantiana. Sem apelar para uma teleologia guiando a história, temos em nossas mãos, enquanto seres racionais, os meios teóricos e práticos necessários e suficientes para construir uma república mundial com múltiplas esferas governamentais planejadas tanto horizontalmente (com constituição republicana que estabeleça equilíbrio entre os poderes executivo – que pode ser exercido de forma colegiada para evitar o “despotismo desalmado” – legislativo e judiciário) quanto verticalmente (confederações supranacionais: Américas, Europa, África, Ásia e Oceania), estados-nação como a Itália, estados coligados formando federações como o Brasil, municípios etc.). Tal república proporcionará a cooperação entre os povos, na sua diversidade de crenças e valores, e garantirá a coexistência pacífica como finalidade política última. Uma federação kantiana global (não apenas uma confederação) parece, realmente, a melhor alternativa para aprimorar a governança internacional.

Referências Bibliográficas

CONSANI, C.F., KLEIN, J.T., SCKELL, S.N. *Cosmopolitanism. From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*. Berlin: Duncker & Humblot, 2021.

CHOMSKY, N. *Internationalism or Extinction*. New York/London, 2020.

HÖFFE, O. *Democracy in an Age of Globalisation*. Dordrecht: Springer, 2007.

KANT, I. *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Resenha: DeWitt, Janelle. Feeling and Inclination: Rationalizing the Animal Within

[*In Kant and the Faculty of Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018]

Rafael Dias¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91341

No texto “Sentimento e inclinação: racionalizando o animal interior”, Janelle DeWitt oferece uma interpretação que pretende superar a contenda entre intelectualistas e aficionistas no debate sobre a emoção na obra de Immanuel Kant (1724-1804). Com uma posição mista que admite a proeminência da razão sobre a estrutura moral do sujeito transcendental, mas também o papel das emoções como figuras decisivas para a efetiva autonomia do indivíduo, inclusive atuando com uma espécie de relato de natureza cognitiva, ela propõe o resgate do modelo tripartite de Kant, antes presente na *Crítica da Razão Pura* (1781), para então prosseguir na sua tese com base na *Crítica da Razão Prática* (1788) e em outras obras do filósofo prussiano. A professora e pesquisadora norte-americana rejeita a leitura apressada, em específico a do modelo cindido que contrapõe o ser humano entre a razão e o instinto como polos opostos e discordantes sobre os quais o conhecimento elevado deveria se impor como uma voz autoritária e uníssona, solapando a faculdade do sentir da nossa natureza inferior.

Tal dualismo patológico, a que ela se refere como “divisão metafísica”, incorre na falha, segundo ela, ao negar a ambiguidade inerente do *self* sensível-cognoscente, tanto na sua constituição de sujeito transcendental quanto na experiência da moralidade prática. Pelo sentido da vida concreta em paralelo à deontologia kantiana, ela advoga a tese do “engajamento prático” (“*practical engagement*”), cujo rol emotivo que comprehende aspectos de dor, prazer, respeito e gratificação é formado, na acepção de DeWitt, por “juízos analógicos de sentimento” ou “julgamentos pré-avaliativos”. No centro de sua análise híbrida, as emoções não são extirpadas, mas revalorizadas, pois atuam na função de agenciamento de nossas escolhas particulares e até de decisões mais complexas e puramente racionais. Mas como sentimentos e inclinações contêm instâncias judicativas? Não seria isso uma aporia, uma entidade anômala que quebraria os pilares da moral ideal kantiana? Para a autora, no entanto, trata-se do contrário. Essa é uma peça exegética faltante necessária para a remontagem do quebra-cabeça do sistema moral kantiano, até então endurecido por um deontologismo.

1. Desejo (sensato) como forma de amor-próprio e autonomia

O reconhecimento de uma teoria da agência da parte das motivações não-morais, como um domínio cognitivo, é uma tese que Janelle DeWitt doura como uma pílula de terceira geração no mercado das teorias

¹ diarafael@gmail.com

kantianas. Explica, de modo suficientemente claro, uma teoria complexa que antes somente gerava impasses. Além de recuperar o pensamento à luz da obra de Kant em si, a comentadora tenta preencher as lacunas ao efetuar um modo de entrecruzamento das distintas referências. Sua proposta “de ir ao próprio Kant” vai nesse caminho necessário, porque, como ela própria justifica, nem o próprio autor das famigeradas *Críticas* sistematiza, concatena tampouco dedica um estudo inteiro e decisivo sobre as emoções. Tudo o que a pesquisadora encontra são escritos esparsos e muitas vezes incompletos acerca do tema, o que inviabiliza uma conclusão dedutiva e direta a estudiosos de Kant. Em função disso, ela reconhece que essa imprevisibilidade e a não-sistematização do esquema de funcionamento das emoções, enquanto um campo não apenas subsumido, mas muitas vezes aplacado por uma regra geral, como no exemplo do filantropo e do argumento contrário à simpatia (GMS, AA 4: 399)², induz até generalizações sobre o caráter da teoria do pensador prussiano, imputado à fama de “frio de coração”.

Para superar tanto clichês superficiais quanto o debate mais fino sobre o lugar preciso das emoções em Kant, DeWitt, em seu artigo, busca se cercar de elementos macro e micro no conjunto de evidências. Sua certeza advém das teorias magistrais (o idealismo transcendental, o imperativo categórico, a ideia da autonomia), mas também detalhes menores, quase filológicos. Um dos seus recursos, por exemplo, é pescar possíveis *definiens* para o tal *definiendum* problemático. E a essa tarefa ela interpõe distintas ocorrências textuais do próprio Kant, barrando o preconceito com as emoções como uma bestialidade a ser atacada pela força de lei da razão. A autora chega à conclusão de que não há provas de que, de fato, exista uma relação clara entre teoria e prática que explique as emoções na obra kantiana. Contudo nada parece sustentar também que o lado prático deve ser submetido a coerções e ditames alóctones, a despeito de a descrição dos conteúdos éticos, tanto na *Crítica da Razão Prática* como na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e em outros livros, ser distinta do exposto na *Razão Pura*. É essa diferença que vai fustigar a pesquisadora a adentrar nas filigranas da razão/emoção.

A lista de *definiens* prospectados por DeWitt, espalhados no balcão teórico de pepitas preciosas, nos dá uma noção do alcance das emoções para a nobre consideração de Kant, como uma pedra-de-toque análoga à razão. Se já se entendia parcialmente o termo a partir das ocorrências de prazer (*Genuß*), dor (*Schmerz*), sentimento (*Gefühl*) e sensação (*Empfindung*), em passagens frequentes na obra de Kant, agora essa compreensão se estende com o que a pesquisadora atribui enquanto formas mistas de pensamento-sentimento. Eis elas: estimativas (*Schätzungen*), avaliações (*Beurteilungen*) e até mesmo julgamentos (*Urteile*). Tais juízos especiais aparecem, por exemplo nas *Preleções sobre ética* (*Eine Vorlesung über Ethik*), sob a forma de “amor que tem prazer nos outros (...) julgamento que nos encanta em sua perfeição” (AK 27:357); ou admiração, na *Antropologia*, como “um julgamento no qual não nos cansamos de ficar espantados” (APV 243); e, ainda, respeito, na *Fundamentação*, uma “estimativa de valor que supera de longe qualquer valor do que é recomendado por inclinação” (G 403). Comentadoras como Borges (2019), e outros mais intelectualistas, discordam ao afirmar que o respeito se refere, de outro modo, a um sentimento moral posterior ao ato, simplesmente por estarmos conscientes de que nossas ações são consistentes à lei – são a *moralisches Gefühl*, presente na *Doutrina da Virtude*. DeWitt, porém, recorre a outras citações para endossar sua tese de que sentimentos de prazer e descontentamento podem assumir, sim, cito ela, a “forma de uma avaliação ou apreciação do valor de algum objeto ou ação” (DeWitt, 2018, p. 73).

No gesto, então, de ir ao próprio Kant, como dito no início, a pesquisadora se debruça sobre o que seriam afinal os sentimentos e também o teor da estrutura cognitiva de ações morais e não-morais. O que lhe interessa, ao cabo de tudo, é a maneira como esses elementos (sentimentos e cognição enquanto peças formais) respingam nas referidas emoções específicas, interpretadas por ela como sendo de natureza ambígua e espectral. Tudo isso vai servir para

² Todas as referências das obras de Kant serão feitas conforme a edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften* (Ak), apenas a *Crítica da razão pura* é citada conforme a segunda e a primeira edição. A lista das abreviações utilizadas no presente artigo segue aquela estipulada pela academia e se encontra indicada no corpo do texto.

DeWitt formular sua tese sobre a agência do domínio cognitivo não-moral e para a sua ideia de sentimentos como “juízos pré-avaliativos”, uma espécie de *blend sui generis* entre julgamento e sentimento. De acordo com a comentadora, a estrutura básica de motivação dos sentimentos pode produzir um espectro amplo de resultados, desde meras respostas instintivas até emoções puramente racionais e morais, em conformidade com diferentes graus de envolvimento que o sujeito estabelecer. O exemplo, que permeia todo o texto, sobre a autonomia da escolha do café para fins próprios e particulares (sono, gosto estético, hábito, desejo e tantos outros critérios pessoais possíveis), oferece a margem interpretativa para a sua ideia do “ajuste” autônomo, em que razão e sentimento operariam de forma integrada, no caso de um indivíduo que formula desejos de forma ajuizada, por intermédio de juízos pré-avaliativos e juízos puramente racionais.

Sua tese principal, portanto, é de que deve haver um relato cognitivo nas motivações não-morais. Ela recorre à vida prática, pois, cito novamente a autora, “o resultado é uma experiência única, altamente conceitualizada e, portanto, unificada do mundo, na qual tanto a compreensão quanto a sensibilidade desempenham papéis cruciais e harmoniosos” (Idem, p. 72). O argumento parte, assim, da defesa do modelo tripartite de Kant, composto por intuição sensível, imaginação e percepção, contra o cânones bipartido da sanha metafísica, e desemboca na ideia de que o sentir antecede o desejo. Nesse meio do processo, o mecanismo prazer/dor funciona como o instrumento que afere deliberações e ajustes, dando causa à escolha.

É por isso que a comentadora atribui aos sentimentos duas funções: 1) o de representar a relação de representação entre objeto intencional e sujeito transcendental; e 2) determinar o valor a esse acordo, enquanto móveis ou incentivos (*Triebfeder*) da faculdade do desejo, atuando como um pré-requisito para dinâmicas judicativas. O poder desse domínio, explica ela, deriva justamente da capacidade do ajuste de nossas ações: por meio do amor-próprio, segue-se a uma necessidade específica o melhor veredito. As emoções, por ora, são um móbil em torno de um critério emotivo, que é a sensação de “agradável” ou “aprazível”, ou seja, a satisfação real e universal de uma pendência ou falta particular. DeWitt, à luz de Kant, acrescenta ainda outro tipo de prazer, o da gratificação (*Vergnügen*), que seria distinto dos sentimentos de prazer e dor anteriores à ação moral. Porém, segundo ela, ambas as sensações — gratificação e prazer/dor — são cruciais para a motivação, uma vez que são prazeres empíricos e formas de amor-próprio. Recorre, portanto, ao amor de si, para definir respeito, admiração e outros aspectos avaliativos na coalescência dupla de uma não-moralidade cognitiva.

É interessante, ainda, a figura do “desejo sensato”, evocada também por ela, que se torna bem didática. Parece nos indicar algo que nasce da nossa condição de possibilidade (universal) em uma vida do *self* (particular), mediante o simples registro do desejar empírico. Por meio de um desejo trazido à tona em sua inteireza, porém mediado e governado, são avaliados interesses, necessidades pessoais, anseios, ações pregressas, projeções, sensações futuras, no sentido de se chegar a uma decisão própria e única. Em última análise, o proto-desejo, ou seja, a necessidade, converte-se em desejo no sentido estrito (*Begierde*). Se isso se torna habitual, assume o caráter de inclinação. Na sua tese de sentimentos e inclinações, DeWitt afirma sua contraposição frontal ao modelo da incorporação, em que novamente a razão se coloca como um ente alienígena, e não como uma natureza superior que informa e atua como um co-orientador da instância inferior do sentir. Por sua vez, a emoção pode ter esse papel agenciador, enquanto uma ação não-moral com propriedades cognitivas.

Trata-se, por conseguinte, da razão prudente, referida no texto, uma razão governante e unificadora, e não despótica. Seguindo-se a leitura da autora, até mesmo aos instintos caberia um tipo de “julgamento”. É verdade que, nesse caso, seria de natureza rudimentar e meramente associativa, sob a forma de respostas generalizantes, ou seja, não-customizadas a cada indivíduo, conforme suas vivências e limitações particulares. Isso porque, lembra ela, há duas condições subjetivas do ser racional emocionalmente afetado: a propensão e o instinto. A primeira diz respeito à ocorrência de um julgamento mediante amor-próprio não-mecânico, ou seja, do domínio físico, que requer atos de comparação antes da tomada de decisão. É um ato de

prejulgar, um análogo da razão. Já a segunda, o instinto, é mecânico. Assim, enquanto que na propensão há uma autonomia do *self*, a agência do instinto é uma determinação pura e simples do objeto sobre a sua relação de representação para com o sujeito, cujos reflexos básicos de sobrevivência apenas reproduzem a mera causalidade observada também entre animais não-humanos.

Assim, o ato de prejulgamento do sensível se prefigura no “juízo analógico de sentimento”, peça fundamental para a defesa da importância dos sentimentos e inclinações para o escopo geral da obra kantiana. As emoções cumprem, desse modo, um papel coadjuvante, porém fundamental na constituição de indivíduos autônomos, elevados como seres universais e respeitados em suas diferenças.

2. Conclusão

Como vimos, DeWitt contraria a corrente da cisão dos seres humanos como partes opostas e independentes entre si, sobre a qual razão deve apenas mediar emoções e desejos. Contra a dualidade entre instinto e racionalidade, operada pelo que chama de “divisão metafísica”, ela propõe um modelo que recupera a visão tripartite de Kant e afirma, categoricamente, uma ambiguidade constitutiva da psicologia moral humana.

Reforça que há uma interpretação equivocada de que Kant, amparado pelo estoicismo e pelo pietismo, condenaria as emoções sob qualquer tipo de teoria moral. Em que pese os escritos esparsos e não-concatenados, e por isso se intui um certo desleixo do pensador alemão para com o tema, DeWitt acredita que não se pode fazer uma tábula rasa sobre as filigranas entre sentimento e inclinação.

É necessário fazer um reajuste conceitual para, segundo ela, recuperar o caráter cognitivo da natureza inferior. Só assim a razão não apenas pode guiar, mas unificar - no sentido de dar corpo, unidade - a moral prática humana e ir além da razão prática pura, considerando Kant também em seus outros escritos.

Referências Bibliográficas

- BORGES, M. *Emotion, Reason, and Action in Kant*. London: Bloomsbury, 2019.
- DEWITT, J. Feeling and Inclination: Rationalizing the Animal Within. In: Kelly Sorensen, K., Williamson, D. (eds.). *Kant and the Faculty of Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 67-87, 2018.
- DEWITT, J. Respect for moral law: the emotional side of reason. *Philosophy*, pp. 1-32, 2013.
- KANT, I. *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*. Trad Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- KANT, I. *Critica da razão pura - Os pensadores Vol. I*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- KANT, I. *Critica da razão prática*. Trad. Valério Rodhen. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

Sobre como lidar com o sexismo e o racismo de Kant¹

[Pauline Kleingeld]

Tradução

Angélica Godinho da Costa²

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

Revisão

Vinicio Carvalho³

Universidade de Groningen (Groningen, Países Baixos)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91342

Resumo

O artigo fornece inicialmente uma breve descrição da visão de Kant sobre as hierarquias sexuais e raciais e da maneira como elas se intersectam. Em seguida, passa para a questão de saber se devemos ‘remover e deixar de lado’ o sexismo e racismo de Kant ou ‘traduzir’ seus princípios igualitários em princípios não-igualitários e defende uma terceira posição. Finalmente, argumenta que o uso de linguagem inclusiva e pronomes femininos, nas discussões da filosofia moral e política de Kant, acarreta riscos significativos. Conclui propondo condições prévias a fim de usar proveitosamente os princípios de Kant para criticar o sexismo e o racismo.

Palavras-chave: Kant; Sexismo; Racismo; Igualdade; Linguagem Inclusiva.

¹ Tradução de Kleingeld, Pauline. *On Dealing with Kant's Sexism and Racism*. In: SGIR Review, Vol. 2, n° 2, 3-22, 2019.

² Mestranda em Filosofia, Bolsista CAPES e Técnica do projeto de pesquisa: Método de Análise e Síntese em Kant, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

³ Doutorando em Filosofia (Universidade de Groningen, Países Baixos).

1. Introdução

Immanuel Kant é conhecido como um árduo defensor da igualdade moral e da inviolável dignidade de todos os humanos. Todavia, ele também afirmou que os homens são naturalmente superiores às mulheres e – por boa parte de sua vida – que “brancos” são naturalmente superiores a outras “raças”. Nessas bases, ele defendeu o domínio dos homens sobre as mulheres e – novamente, por boa parte de sua vida – o domínio dos brancos sobre o resto do mundo.

Kant não foi o único a ter sustentado visões sexistas e racistas e nós não deveríamos considerar seus pontos de vista como uma questão de preconceito pessoal meramente contingente. Sexismo e racismo eram elementos endêmicos do discurso filosófico ocidental em sua época e do sistema de crenças, práticas sociais e instituições políticas que formam o contexto histórico deste discurso.

Entretanto, o caso de Kant é especialmente pungente. Ele é um dos maiores filósofos de todos os tempos, foi capaz de romper com opiniões recebidas em muitas outras questões e formulou princípios morais de igualdade que declara válidos a todos os seres humanos— e, de fato, ainda mais amplamente a todos os seres racionais. Todavia, defendeu por longo tempo o domínio colonial europeu sobre o restante do mundo e a escravidão, pelos “brancos”, daqueles que racializou como sendo “amarelos” (“yellow”), “pretos” (“black”), “vermelho-acobreados” (“copper-red”) e “mestiços” (“mixed”-race). No final da vida, próximo de seu septuagésimo aniversário, Kant abandonou a tese da hierarquia racial e começou a criticar o colonialismo europeu, mas ele nunca fez revisões paralelas à sua posição sobre a condição das mulheres.

Muitos teóricos morais foram inspirados pelas concepções kantianas de dignidade humana, de igualdade e do dever ao respeito. Muitos também acreditam que os princípios morais articulados por Kant podem ser usados justamente para mostrar o que há de errado com o racismo e o sexismo. Contudo, é possível assim fazê-lo, quando sabemos que o próprio Kant endossou ideias racistas e sexistas durante os mesmos anos em que formulou seus princípios morais igualitários? Podemos separar os princípios das posições censuráveis e usar os princípios kantianos para criticar seus próprios preconceitos? Estas são as questões debatidas neste ensaio.⁴

Inicialmente, forneço uma breve descrição da visão kantiana sobre hierarquias sexuais e raciais, e do modo como elas se intersectam (§2). Em seguida, passo à questão se deveríamos “remover e deixar de lado” o sexismo e racismo de Kant ou “traduzir” seus princípios igualitários em não igualitários, e defendendo uma terceira posição (§3). No §4, defendo que o uso de linguagem inclusiva e pronomes femininos, nas discussões da filosofia moral e política de Kant, carrega riscos significativos. Concluo propondo pré-condições a fim de se usar os princípios kantianos para criticar produtivamente o sexismo e o racismo.

2. Kant sobre os Sexos e as Raças

Na década de 1780, a década da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e da *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant defendeu a visão de que há uma hierarquia sexual e racial

⁴ Neste ensaio, concentro-me apenas no racismo e no sexismo da obra de Kant, porque esses são o foco da edição especial da SGIR Review, no qual esse artigo foi inicialmente publicado (SGIR Review 2 [2019]: 3-22). Muitos dos argumentos desenvolvidos neste ensaio podem ser estendidos a outros aspectos do trabalho de Kant e ao trabalho de outras figuras na história da filosofia. Agradeço a Gerad Gentry por me convidar a escrever este artigo no qual eu combinei, elaboro mais e estendo vários argumentos introduzidos originalmente em contextos separados. Agradeço a ele por organizar o painel na APA Leste de 2019, onde este artigo foi apresentado pela primeira vez, e também sou grata ao público naquela sessão, bem como a Elvira Basevich, Carolyn Benson, Michael Gregory, Suzanne Jacobi, Marijana Vujošević e Lieuwe Zijlstra pelos profícios comentários. Agradeço a Gerad Gentry pela permissão para ter este artigo traduzido em português e publicado no presente volume.

que justifica a sujeição das mulheres aos homens e de não brancos aos brancos. Na década subsequente, ele abre mão de seu compromisso com a hierarquia racial, mas não da hierarquia sexual. Apresentarei apenas sucintamente suas posições aqui, uma vez que meu interesse neste artigo paira sobre as questões subsequentes que elas levantam.⁵

2.1. Diferença Sexual e Hierarquia Sexual

Desde seus escritos pré-críticos iniciais até suas últimas publicações, Kant descreveu as mulheres como tendo características diferentes dos homens – características que influenciam diretamente a agência moral. Em um longo capítulo sobre o “contraste” entre os sexos, ainda no período pré-crítico, em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764), Kant escreve:

A virtude da mulher é bela; a do sexo masculino deve ser nobre. Ela evitara o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela as que são moralmente belas [sittlich schön]. Nada de deveres, necessidades ou obrigações; (...). Só faz algo porque assim lhe agrada, e a arte, aqui, consiste em fazer que lhe seja agradável o que é bom. Parece difícil acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios, e, com isso, espero não ofendê-lo, pois também são muito raros no sexo masculino (BGSE, AA 02:231-232).⁶

Certamente, o galante final de Kant nesta passagem não diminui a gravidade de sua caracterização de mulheres como não receptivas a obrigações morais e de homens como tendo que dominar a arte de direcioná-las ao bem. Nem a alegação de Kant de que essas diferenças sexuais foram arranjadas sabiamente pela “Natureza” ou “Providência” faz com que isso, de algum modo, soe melhor (BGSE, AA 02:228-243).

Em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), uma das últimas publicações de Kant, ele continua a distinguir entre virtude “feminina” e “masculina”, afirmando que cada qual tem um “incentivo” diferente, que mulheres têm “suas próprias vocações”, e que tudo isso é parte de um grande esquema providencial (Anth, AA 07:303-311).

Quando duas pessoas se unem, escreve Kant referindo-se ao casamento, uma deve ser subordinada à outra. A natureza fez os homens superiores às mulheres em força e coragem, ao passo que as mulheres são naturalmente temerosas, e isto dá aos homens o direito de comandar. As mulheres, pelo contrário, são superiores aos homens na capacidade de conquistar a inclinação do outro sexo em sua direção. Como se isso já não fosse um menosprezo disfarçado de elogio, Kant acrescenta que os homens se submetem de bom grado às ordens de suas esposas, de modo a poderem cuidar de seus próprios assuntos (Anth, AA 07:303-304).

Em sua filosofia jurídico-política, Kant nunca critica a tutela legal da mulher; de fato, ele a justifica explicitamente por referência à superioridade masculina. Em *A Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que o único “direito humano” é o “direito inato à liberdade” que “pertence a todo ser humano por virtude de sua humanidade”. Mais adiante explica isso como um direito à liberdade, igualdade e independência (incluindo o direito de ser seu próprio mestre [Herr], MSRL, AA 06:237). Contudo, Kant também argumenta que a “superioridade natural” dos homens dá ao marido o direito de comandar sua esposa como seu mestre (*Herr*) (MSRL, AA 06:279; cf. Anth, AA 07:209). Ademais, classifica “todas as mulheres” como “cidadãs passivas”, isto é, sem independência civil e direito ao voto. Homens dependentes (como empregados domésticos) são também cidadãos passivos, mas Kant explicitamente afirma que eles deveriam sempre

⁵ Discuti as visões de Kant sobre raça e gênero em mais detalhes em Kleingeld (1993, 2007, 2014) e baseio-me nesses artigos nesta seção.

⁶ As referências a Kant se baseiam em *Kants gesammelte Schriften*, editado pela Academia Prussiana (mais tarde Alemã) de Ciências (Berlim: Georg Reimer, subsequentemente Walter de Gruyter, 1900–). As lições sobre geografia física estão disponíveis em <http://kant.bbaw.de/base.htm> (Nota da autora). Os escritos de Kant são citados conforme às siglas da Academia, seguida do volume e página. As traduções das obras de Kant utilizadas se encontram na bibliografia, com exceção dos trechos das *Lições de geografia física*, das *Lições de antropologia*, das *Reflexões* e da obra *Determinação do conceito de uma raça humana*, traduzidos do original por Vinicius Carvalho (Nota da tradutora).

ter a opção de desenvolver seu caminho até a cidadania ativa (MSRL, AA 06:314-315). Em nenhum lugar Kant condena o status jurídico e político subordinado das mulheres ou clama pela emancipação delas.

Kant mostra alguma ciência das tensões de sua própria posição. Sente que precisa declarar que as características das mulheres e o status subordinado delas não vão contra a igualdade fundamental entre homens e mulheres (MSRL, AA 06:279), mas seus comentários dificilmente vão além de uma reafirmação da natural superioridade masculina. Além disso, ele admite que a própria noção de “cidadania passiva” “parece estar em contradição com a definição do conceito de um cidadão em geral.” (MSRL, AA 06:314). Mas isso não o motiva a aplicar seus próprios princípios republicanos à organização interna da família ou ao status jurídico das mulheres. Sua afirmação na *Antropologia*, de que quando duas pessoas se unem, uma deve ser subordinada à outra (veja acima) contradiz sua posição a respeito da liberdade e da igualdade dos cidadãos, que são unidos na república (MSRL, AA 06:314).

Em sua teoria moral, as características que atribui aos homens, como a coragem, aparecem como virtudes de *seres humanos*. Estas são qualidades que – ele lá afirma – todos os seres humanos devem empenhar-se em realizar em plenitude e de um modo moralmente apropriado. As características femininas, contudo, não parecem marcar potenciais excelências *humanas* e o que Kant chama de “virtude feminina” não é virtude moral no sentido estrito de sua ética.

Kant reconhece repetidamente que há mulheres cuja conduta não se encaixa em sua caracterização, como as mulheres cientistas. Todavia, ao invés de celebrar suas proezas e exigir suas emancipações civil e política, ele as descreve como aberrações (GSE, AA 02:229-230; V-Anth/Parow, AA 25:355; Anth, AA 07:307).⁷ Diz que, como regra, “a natureza colocou algo no homem que se procurará em vão na mulher” (V-Anth/Parow, AA 25:355). As mulheres que ele de fato elogia são “mulheres valorosas que, em relação aos seus assuntos domésticos, sustentaram com glória um caráter condizente com esse seu destino.” (Anth, AA 07:308).⁸ Ele elogia mulheres *femininas*, mulheres que cumprem suas obrigações *femininas*.

2.2. Diferença Racial com e sem Hierarquia de Raças

Enquanto Kant atribui às mulheres características que *contrastam* com as masculinas, ao mesmo tempo que afirma sua igualdade, até meados da década de 1790 ele explicitamente descreve as raças “amarela”, “negra” e “vermelho acobreada” como tendo déficits cada vez mais sérios em comparação com os “brancos” e como lhes faltando capacidade de governar a si próprios. Com base nisso, Kant defende o domínio colonial branco sobre o resto da humanidade, inclusive a exploração de escravos não brancos. (Vale notar aqui que Kant não restringe a região original de “brancos” à Europa, mas inclui a África ao norte do Saara e grandes partes da Ásia, ver BBMR, AA 08:92).

Kant retrata os “brancos” como ocupantes do mais alto patamar da escala racial e como autorizados a ditar leis a todas as outras partes do mundo. Em suas lições de 1782 sobre Geografia Física, Kant afirma que os povos da Índia seriam muito mais felizes sob o domínio Europeu (VPG Doenhoff, AA 26:178). Nos rascunhos de suas lições sobre antropologia, observa que “Americanos e Negros não podem governar a si próprios. Portanto, [eles] servem somente como escravos” (Refl, AA 15:878). Nas lições, ele teria dito que americanos [nativos] são a mais

7 Agradeço a Kate Moran pela referência às lições de Parow.

8 Mari Mikkola (2011, p. 102) afirma que nesta frase Kant dá um exemplo de mulheres agindo sob *princípios morais*. Mas, dada a referência aos “seus lares” e a “um caráter *adequado à sua vocação*”, em vez de caráter *simpliciter*, este não parece ser o caso. Além do mais, imediatamente após essa passagem, Kant dá vários exemplos de homens (Milton, Sócrates) que exibiram “virtude masculina” quando confrontados com pedidos ilegais ou desonrosos de suas esposas e que o fizeram “sem diminuir o mérito da virtude feminina” (Anth, AA 07: 308; onde Kant também apresenta a resposta bastante condescendente de Milton à sua esposa).

baixa das quatro raças, porque são fracos e incapazes de serem instruídos. Posiciona os “negros” acima deles, porque podem ser treinados para serem escravos (mas incapazes de outra forma de instrução) e ele ressalva que, embora os habitantes da Índia possam ser instruídos, isso não se estende ao uso de conceitos abstratos (V-Anth/Mensch, AA 25:1187) e, consequentemente, eles são incapazes de serem magistrados (Refl, AA 15:877). Kant também se refere a esta hierarquia em seus trabalhos publicados, como o ensaio de 1788 ”Sobre o Uso de Princípios Teleológicos na Filosofia”, que apareceu poucos meses depois da *Crítica da Razão Prática* (ÜGTP, AA 08:176).

As discussões de Kant sobre a escravidão de propriedade até meados da década de 1790 são surpreendentemente francas.⁹ Ele relata os tipos de escravos necessários para os vários tipos de trabalhos (VvRM 2: 438n.), endossa um tratado anti abolicionista (ÜGTP, AA 08: 174n.) e observa que os “negros” “parecem ter sido feitos para servir aos outros” (V-Anth/Ko, AA25: 363) e “foram criados para” condições de trabalho severas nas então chamadas “Ilhas do Açúcar” [Caribenhais] (VPG, AA 26: 421). As transcrições de lições da década de 1780 incluem passagens como a seguinte:

Até o rio Gâmbia, os Mandingas são os mais desejáveis dentre todos os negros, porque são os que mais trabalham. Esses são os preferidos dos que procuram por escravos, porque são os que conseguem trabalhar sob o mais alto calor, o qual nenhum ser humano pode suportar. Por ano, devem ser comprados vinte mil dessa nação negra, a fim de repôr seu declínio na América, onde trabalham com árvores de especiarias ... Obtem-se os Negros ao deixar que capturem a si mesmos, e deve-se apreendê-los com força (VPG, AA 26: 189).

Observe, nesta passagem, o contraste implícito entre “escravo” e “ser humano” e a adoção de Kant da perspectiva do proprietário de escravos ao explicar aos seus alunos quais tipos de escravos “se prefere” e quais “tem que ser comprados”.

Em meados da década de 1790, entretanto, não muito antes da publicação de *À Paz Perpétua*, Kant abandonou a tese da hierarquia racial e da superioridade branca. Ao contrário de sua caracterização anterior dos nativos americanos como fracos, por exemplo, ele agora os chama de corajosos, no mesmo nível dos cavaleiros europeus medievais (ZeF AA 08: 365). Ao passo que ele havia descrito anteriormente as condições nas “Ilhas do Açúcar” sem qualquer traço de crítica, meramente instruindo seus alunos sobre o uso destes territórios para proveito europeu, Kant passa a ser um crítico verbal do colonialismo e da escravidão. Em *À Paz Perpétua*, escreve:

O pior de tudo isso (ou, a considerar do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que tais estados nem mesmo se comprazem dessa violência, que todas estas companhias comerciais estão no ponto de um colapso próximo, que as ilhas de açúcar – esta sede da mais cruel e imaginada escravidão – não obtém nenhum lucro verdadeiro (ZeF, AA 08: 359).

É importante frizar que Kant não apenas começa a criticar o colonialismo e a escravidão, mas ele simultaneamente adiciona uma nova categoria de direito público à sua teoria jurídico-política. É a categoria do “direito cosmopolita”. O direito cosmopolita garante total e igual status jurídico a todos os humanos – a todos os “cidadãos da Terra” [Erdbürger] (MSRL, AA 06:353). Isto inclui relações entre Estados e indivíduos ou grupos estrangeiros, incluindo povos não incorporados a um Estado em particular. Entre outras coisas, o direito cosmopolita proíbe os Estados de intromissão imperialista. Ninguém tem o direito de tomar a terra utilizada por outros, exceto quando expressamente permitido por um tratado (ZeF, AA 08:358-359) Kant recorre a este novo tipo de direito quando ele condena o colonialismo europeu e a escravidão. Chama o “comércio de negros” uma grave violação de seu direito cosmopolita (Refl, AA 23:173-174). Nitidamente, critica o fato de que os habitantes da “América, das Nações Negras [the Negro

⁹ Por “escravidão”, quero dizer escravidão de propriedade [*chattel slavery*]. Kant distingue isso da escravidão imposta como punição criminal. Na *Doutrina do Direito*, ele argumenta que essa punição é permissível dentro de limites (muito amplos) e desde que seja imposta apenas à pessoa que cometeu o crime (MSRL, AA 06: 329-330). Presumivelmente, ele se refere ao uso de prisioneiros para trabalhos forçados, mas neste artigo deixo de lado essa questão.

countries], das Ilhas de Especiarias [the Spice Islands], do Cabo [the Cape] etc.” foram tratados como coisas sem dono e “deslocados ou escravizados” por europeus (ZeF, AA 08:358; R 23:173-174). Ele agora condena fortemente a fundação de colônias por incorporação, mencionando territórios de “índios americanos, os hotentotes e os habitantes de Nova Holanda”, por exemplo (MSRL, AA 06:266). Ao contrário, ele agora expressa a esperança de que “partes remotas do mundo possam estabelecer relações pacíficas com outras, relações que acabarão se tornando legais e públicas, podendo assim finalmente aproximar cada vez mais a espécie humana de uma constituição cosmopolita” (ZeF, AA 08:358).

O fato de Kant abandonar a hierarquia racial de capacidades intelectuais e agenciais não significa, contudo, que também descarta a noção de raça como um conceito fisiológico. Mantém isto como uma noção biológica, mas não mais argumenta que as diferenças fisiológicas entre as raças estão associadas a diferenças em suas capacidades de pensar e agir. Desse modo, enfatiza que as diferenças raciais são irrelevantes ao seu projeto em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798) visto que não têm relação com a ação (Anth, AA 07:120; cp. Anth, AA 07:320). E, certamente, a *Antropologia* não oferece mais – como suas lições anteriores sobre o assunto ofereciam – uma descrição dos diferentes “caracteres” das raças (Anth, AA 07: 320-321).

2. 3. Onde as hierarquias se intersectam

As duas seções anteriores discutiram o sexismo e o racismo de Kant separadamente, e é importante fazê-lo, mesmo que apenas para mostrar a diferença entre a caracterização de Kant das mulheres em termos de um *contraste* com os homens, e sua caracterização das raças em termos dos *déficits* dos não brancos (“não branco” sendo uma expressão certamente apropriada neste contexto). Tendo dito isso, uma discussão separada de racismo e sexismo apresenta somente parte do cenário. Eles se intersectam: existem simultaneamente, e isso é evidente na descrição kantiana de cada um.¹⁰ “A mulher” descrita na *Antropologia* claramente não é uma escrava “amarela, negra ou vermelha” vivendo numa colônia europeia; ela tem seu “próprio lar”, e ele não é um canto nos aposentos dos escravos. “A família” descrita em *A Metafísica dos Costumes* é uma residência única com um casal heterosexual casado, com sua prole, e seus dependentes criados do sexo masculino ou feminino (MSRL, AA 06:282-283), não a extensa família comum em muitas regiões fora da Europa.

Em contrapartida, quando Kant defende a hierarquia de raças, ele descreve as deficiências das raças “amarela, negra e vermelha” em termos de suas faltas de qualidades, as quais ele atribui ao *homem* branco. Como vimos, ele afirma que outras raças não podem governar a si mesmas, que lhes falta coragem e que a algumas falta força física – todas essas são fraquezas que ele também atribui a todas as *mujeres*. Da mesma forma, depois que Kant descarta a ideia de uma hierarquia racial, ele começa a atribuir “coragem” aos americanos nativos (ZeF, AA 08: 365), uma característica que afirma ainda faltar às *mujeres*. Em outras palavras, “os” americanos nativos que descreve são *homens*.

Kant não tematiza os diferentes modos nos quais a interseção de várias hierarquias e formas de subordinação impactam os envolvidos. Como resultado, importantes questões permanecem sem resposta. Deixe-me mencionar apenas um exemplo. Kant escreve: “Quando faço um contrato com um criado, ele também deve ser um fim ... e não apenas um meio. Ele também deve querer” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319). Kant ainda argumenta que um criado deve obedecer ao chefe da casa, mas que deve ter o direito de rescindir o contrato (MSRL, AA 06:283). Embora explicitamente inclua ambos “criados do sexo masculino e feminino” na residência (*ibid.*), não discute se uma criada tem o direito de firmar ou rescindir o contrato por conta própria ou se isso dever ser feito por – e, consequentemente, com a aprovação de – seu “Senhor” [Herr] masculino, guardião e representante (por exemplo, seu marido, seu pai).

10 As teóricas feministas negras há muito tempo pressionam esse ponto. Veja Crenshaw, 1989; Davis, 1982; hooks, 1984; Collins, 2000. Para discussões mais recentes, consulte Alcoff, 2006; Collins e Bilge, 2016.

Presumivelmente, a posição de Kant é a última, uma vez que ele defende a dependência civil das mulheres e escreve que o contraste é entre o (homem) chefe da casa (*Hausherr*) e “pessoas livres” (*ibid.*). Mas em nenhum lugar discute os princípios normativos que regem a conduta do guardião em tais casos, ou seja, as condições sob as quais ele *deve* dar aprovação a uma encarregada feminina que deseja se dispensar do trabalho. Kant também não tematiza a dependência composta de criadas do sexo feminino na residência – muito menos as criadas de cor.

Em suma, ao examinar a posição de Kant a respeito das raças à luz de seu sexismo, e ao examinar sua posição a respeito dos sexos à luz de seu racismo, podemos expor suposições implícitas em cada um que, caso contrário, poderiam passar despercebidas.

3. Inconsistência, Não Igualitarismo e Linguagem Neutra de Gênero e Raça

No que diz respeito ao seu racismo e sexismo, há um debate sobre Kant ser mais bem visto como um igualitário inconsistente ou um não igualitário consistente. A motivação por trás deste debate não é tanto determinar se é possível “poupar” nosso caro Kant de inconsistência, mas se é possível usar os princípios de Kant para criticar seus preconceitos. Afinal, se os preconceitos de Kant contradizem seus princípios, parece muito mais fácil abandonar os primeiros e manter os segundos do que formar um conjunto coerente de crenças.

Alguns autores argumentam que Kant era um não-igualitário consistente. Charles Mills é um dos que sugere que o sexismo e o racismo de Kant são claras indicações de que sua teoria pretende se aplicar somente aos homens brancos, apesar da terminologia aparentemente inclusiva na qual está articulada. Mills argumenta que Kant via somente o homem branco como “humano” no sentido *pleno* e que intencionou que o Imperativo Categórico se aplicasse somente aos homens brancos. Todos os demais eram, para Kant, seres inferiores, *Untermenschen* ou sub-pessoas: biologicamente humanos, mas inferiores ao limiar da personalidade plena, o nível equivalente ao dos homens brancos (Mills, 2005). Por essa perspectiva, é impossível usar os princípios de Kant contra seus preconceitos, uma vez que os próprios princípios de Kant *carregam* o preconceito. Como Mills coloca: “os textos racistas são *parte* de sua teoria, não contradições a ela” e “raça, em um sentido racista, é central em seu pensamento” (Mills, 2019, pp. 31-2; ver também Eze, 1994; Bernasconi, 2001). Mills argumenta que nós deveríamos “traduzir” os princípios de Kant:

Em minha opinião, não há “tensão” aqui, e proclamações igualitárias kantianas supostamente universalistas realmente precisam ser traduzidas como restritas em seu escopo às minorias masculinas brancas (Mills, 2019, p. 34).

Outros argumentam que Kant deveria ser considerado como um igualitário inconsistente. Sustentam que suas visões hierárquicas sobre os sexos e as raças *contradizem* seus princípios políticos e morais. Consequentemente, argumentam, nós podemos e deveríamos nos focar nos princípios e deixar de lado os comentários racistas e sexistas de Kant. Nesse sentido, David McCabe recentemente argumentou que as visões de Kant sobre raça “não são dignas de nossa verdadeira atenção” e que “nossa olhar deveria estar na teoria moral de Kant” (McCabe, 2019, p. 7; cf. Louden, 2000, p. 105). Ele escreve:

Não está claro por que deveríamos estar interessados nas opiniões de alguém, salvo onde elas parecem ser filosoficamente significantes e frutíferas, e as visões de Kant sobre a raça certamente não o são (McCabe, 2019, p.7).

Pontos de vista semelhantes foram defendidos com relação ao sexismo de Kant. Mari Mikkola argumentou que, naqueles casos em que as opiniões de Kant sobre as mulheres são

inconsistentes com suas principais afirmações sobre o uso da razão, elas devem “ser eliminadas” ou “colocadas de lado” (Mikkola, 2011, p. 105, p. 107).¹¹ McCabe argumenta que a “lógica” da teoria moral de Kant está “em discordância com outras posições que ele endossa” e que “a teoria moral desenvolvida por Kant não é ambígua ao afirmar status igual a todos os seres racionais” (McCabe, 2019, p. 7). Em outras palavras, McCabe justifica seu argumento de que o racismo de Kant contradiz seu igualitarismo apelando ao fato de que seus princípios morais são articulados de forma neutra em relação à raça.

À luz do desafio de Mills, contudo, o ponto de vista de que Kant é um igualitário inconsistente requer mais argumentação do que uma mera referência aos termos de raça e gênero neutros nos quais seus princípios são formulados. Mills declara que Kant assume que somente os homens brancos são “humanos” no sentido *pleno* e, assim, que Kant restringe a aplicabilidade do Imperativo Categórico aos homens brancos. Não é suficiente responder que o Imperativo Categórico *deve* se aplicar a todas as mulheres e a todos os homens de cor também (“amarelo, preto e vermelho” e mestiço”) porque Kant escreve que é válido para todos os humanos. Afinal, o que se requer para mostrar que Kant atribuiu um status igual às mulheres e homens não brancos de todas as raças é provar que ele atribui às mulheres e homens não brancos aquelas qualidades que ele afirma que são necessárias para considerá-los humanos em sentido *pleno*.

Agora, pode-se acreditar que estabelecer isso é mais fácil no caso de Kant do que no caso de filósofos que escreveram em inglês. Kant escreveu em alemão, e diferentemente do inglês, em que “homem [man]” significa tanto “ser humano” quanto “indivíduo masculino”, o alemão tem uma palavra separada para cada sentido. “Mensch” significa “ser humano” e “Mann” significa “homem, o ser humano do sexo masculino”. Portanto, pode parecer que, sempre que Kant faz afirmações sobre “Menschen”, podemos facilmente supor que elas se aplicam a ambos os sexos e a todas as raças discernidas por Kant. Helga Varden defendeu recentemente esta posição, acrescentando que parece “um tanto injusto” “acusar Kant... de dizer uma coisa, enquanto quer dizer algo totalmente diferente” (Varden, 2017, pp. 683-4).

Os textos relevantes deixam claro, entretanto, que as coisas são mais complicadas. Com relação à raça, a passagem citada acima na qual Kant discute a Mandinka é um exemplo. Aqui, Kant afirma que “nenhum ser humano” (Mensch) pode deliberadamente suportar o calor, *mas que o Mandinka pode*. Aqui, “Mensch” claramente *não* se refere ao Mandinka, embora não haja dúvida de que Kant os considerava pertencentes à espécie humana. Aparentemente, porém, nem tudo que Kant predica sobre os “humanos” também se aplica aos “negros” (assim como nem tudo que Kant predica sobre as raças se aplica aos seus membros femininos, ver seção 2 acima).¹² Se os termos gerais são realmente usados desta forma somente pode ser determinado com base em seus contextos.

O mesmo ponto se aplica ao caso do sexo e do gênero. Há muitas passagens em que Kant oscila entre “Mensch” e “Mann”. Considere esta afirmação da Crítica da Razão Prática: “Há casos em que os homens [Menschen] mostram desde a infância... perversidade precoce e progridem nela ... continuamente até a idade adulta [Mannesjahre] (KpV, AA 05:99-100). Da mesma forma, os “filhos” [Kinder] da casa tornam-se “seus próprios senhores” [ihre eigene Herren] (MSRL, AA 06:282). Portanto, do uso de Kant do termo geral “Mensch” não podemos inferir, de modo válido, que ele inclui neste escopo todos os humanos.

Esse fenômeno, naturalmente, não é de forma alguma peculiar a Kant. Nos anos após a declaração de 1789 dos “direitos do homem e do cidadão”, Olympe de Gouges em vão reivindicou direitos “humanos” para as mulheres. Alguns exemplos particularmente interessantes são

11 Ela também argumenta que as opiniões de Kant sobre as mulheres não são tão obscuras como se façam crer, Mikkola (2011); ver também Varden (2017).

12 Se Kant expressou esta frase exatamente com essas palavras quando deu suas lições não importa para o propósito do meu argumento. Meu ponto aqui é geral e se aplica tanto à pessoa que transcreveu a lição quanto a Kant.

encontrados em casos jurídicos proeminentes. As leis holandesas do século XIX relativas à cidadania e aos direitos de voto foram formuladas em linguagem neutra de gênero, em termos de “holandeses” tendo que cumprir certos requisitos (como o pagamento de uma determinada quantia em impostos). Em 1883, no entanto, o direito ao voto foi negado a Aletta Jacobs, a primeira mulher holandesa a atender aos requisitos, até mesmo pelo Alto Conselho Holandês (a suprema corte dos Países Baixos). O raciocínio da corte foi que os termos “holandês” e “sujeito” deveriam ser entendidos aqui como referindo-se apenas a homens, “porque se não fosse esse o caso ... sem dúvida teria sido declarado de forma clara e inequívoca”.¹³ Em outras palavras, *não se deve presumir* que os termos de gênero-neutro se aplicam às mulheres, pois, se eles se aplicassem às mulheres, isso teria sido explicitamente mencionado. Em um caso semelhante, a suprema corte canadense chegou à mesma conclusão.¹⁴

Essas supremas cortes usaram como princípio o exato *oposto* da ideia de que termos de gênero-neutro, como “Mensch” e “Netherlander”, *deveriam ser presumidos como incluindo* homens e mulheres. É importante ter isso em mente quando nós, leitores do século XXI, abordamos textos históricos. Em muitos contextos, o termo geral *deve ser considerado como excluindo* as mulheres, a menos que seja indicado o contrário. Isso não significa, é claro, que as mulheres sejam sempre excluídas - Aletta Jacobs teve, de fato, de pagar seus impostos. Mas se as mulheres são incluídas ou excluídas pode apenas ser determinado por referência aos pressupostos de fundo e ao contexto mais amplo em que os termos gerais são usados.

No entanto, a terminologia neutra de gênero e raça cria uma *lacuna* ou *tensão* entre a formulação “neutra” dos princípios e sua aplicação restrita por suposições não declaradas. Precisamente essa tensão possibilitou que Olympe de Gouges e Aletta Jacobs apelassem para a terminologia geral na reivindicação dos direitos das mulheres. Kant produz uma tensão semelhante entre a formulação geral de seus princípios mais elevados e as restrições tacitamente assumidas que se tornam visíveis apenas em sua aplicação. Ao mesmo tempo, dada a terminologia geral na qual ele articula esses princípios, seu escopo, tal como formulado, se estende muito além de sua própria construção restritiva de sua aplicação.

Por causa dessa tensão embutida nos princípios de Kant (e na teoria que ele desenvolve sobre suas bases), podemos usar esses princípios para criticar o próprio Kant e dizer que Kant “viola seus próprios princípios”. Não poderíamos fazer isso se seguíssemos a sugestão de Mills e “traduzíssemos” as formulações de Kant para a linguagem da superioridade masculina branca. Eu deveria acrescentar que nem Mills poderia desenvolver sua própria versão do Kantianismo radical negro com base na resultante teoria da supremacia masculina branca. Mills também faz uso do potencial crítico implícito nas formulações gerais de Kant (Mills, 2018).

A tensão embutida na teoria de Kant também torna possível argumentar que ele é *inconsistente*, ao menos em aspectos importantes. Se tomarmos os princípios como estão formulados, *abstraindo* das suposições não declaradas que restringem sua aplicação, então podemos mostrar, por exemplo, que a Fórmula da Humanidade de Kant contradiz sua tolerância à escravidão não branca. O argumento pode ser o seguinte: por definição, todas as raças humanas compartilham as características essenciais comuns a todos os humanos como tais, e Kant diz isso explicitamente no contexto de seu ensaio de 1785 sobre raça:

Propriedades que pertencem essencialmente à espécie e que, portanto, são comuns a todos os seres humanos enquanto tais, são inevitavelmente hereditárias. Mas dado que não há diferença entre seres humanos quanto a essas propriedades, elas não serão levadas em conta na divisão das raças (BBMR, AA 08:99).

Além disso, Kant argumenta que as características essenciais, comuns a todos os humanos enquanto tais, incluem sua natureza racional. Também justifica a proibição de usar outros apenas como meios em termos da natureza racional dos humanos, ou mesmo simplesmente em

¹³ Weekblad van het regt 4917, 7 de agosto de 1883, p.1.

¹⁴ Conforme mencionado por Richard Rorty (1990, p.5, n.6).

termos de serem humanos (GMS, AA 04: 429-430). Pessoas que usam outros seres humanos como escravos os usam como meros meios. Portanto, a tolerância de Kant da escravidão não branca contradiz sua própria proibição de usar outros humanos apenas como meios.

O fato de que tais contradições podem ser apontadas, no entanto, de forma alguma implica que podemos “remover e deixar de lado” o racismo e o sexismo de Kant. A contradição é gerada ao se *abstrair* dos pressupostos racistas e sexistas que norteiam sua aplicação. Kant não aplica os princípios de maneira igualitária e não devemos perder de vista esse fato quando nos concentramos em suas formulações neutras quanto à raça e ao gênero. Seria muito estranho supor, digamos, que Kant defenderia seriamente o *racismo genuíno* durante suas aulas de Geografia Física e Antropologia de 1787, mas defenderia seriamente o *igualitarismo genuíno* antes e depois das aulas, enquanto trabalhava em sua *Critica da Razão Prática*. Teríamos que imaginá-lo alternando entre posições opostas no mesmo dia, todos os dias. Além do mais, simplesmente deixar de lado seu sexismo e racismo ignora como eles influenciam sua ética e teoria política de forma mais ampla, como argumentarei na próxima seção.

O que precisamos, portanto, é uma posição intermediária: devemos reconhecer a tensão entre a formulação geral dos princípios de Kant e as restrições não declaradas em sua aplicação. Se traduzirmos o Imperativo Categórico em um princípio para homens brancos, perderemos um lado dessa tensão; se removermos e deixarmos de lado o racismo e sexismo de Kant, perderemos o outro.

4. Como Evitar Distorções e Replicações do Sexismo e Racismo de Kant

McCabe e muitos outros assumem que, se Kant pode ser mostrado como *inconsistente* no sentido de que seus preconceitos racistas e sexistas *contradizem* seus princípios filosóficos, podemos voltar nosso foco filosófico apenas para sua teoria igualitária como a única coisa que é filosoficamente significativa e frutífera. Gostaria agora de mostrar, com base nos resultados das seções anteriores, que essa suposição pode se tornar altamente contraproducente.

4.1. Os Perigos da Linguagem Inclusiva e dos Pronomes Femininos

Se nos concentrarmos na formulação igualitária dos princípios de Kant enquanto desconsiderarmos suas hierarquias sexuais e raciais, haverá uma forte tentação de usar uma linguagem inclusiva em nossas discussões. Afinal, se os *princípios* de Kant são igualitários (e contraditos por coisas que ele diz sobre gênero e raça), então por que não usar uma linguagem inclusiva em nossa discussão sobre eles?

O uso de uma linguagem explicitamente inclusiva de gênero, e até mesmo o uso exclusivo de pronomes femininos em discussões sobre a ética e filosofia política de Kant, de fato se tornou costumeiro nos últimos anos. As intenções por trás dessa mudança são louváveis, mas a prática é problemática.

O primeiro problema é o da *representação errônea*. Se nos concentrarmos nos princípios de Kant enquanto nos abstraímos de suas visões questionáveis sobre a hierarquia racial e sexual, corremos o risco de retratar Kant como defensor de posições que ele não defendeu, ou mesmo como defensor de posições contra as quais ele ativamente argumentou. Deixe-me desenvolver um exemplo.

Considere o “direito inato” à liberdade, conforme formulado em *A Metafísica dos Costumes*, com mais alguns detalhes:

Liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo do outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo o homem [*jedem Menschen*] em virtude de sua humanidade [Menschheit] (MSRL, AA 06: 237).

Este direito inato está na base de grande parte da filosofia política de Kant. Para realizar e garantir esse direito à liberdade, ele argumenta, os cidadãos devem se unir e dar a si próprios coletivamente as leis a que devem obedecer (MSRL, AA 06: 313-314; 340-341), pois se as leis são *susas próprias* leis, então eles são independentes de serem compelidos pela vontade de *outro*. O caso contrário é o despotismo.

Conforme formulado, esse direito inato não se restringe aos homens; na verdade, Kant afirma explicitamente que “todo ser humano” tem esse direito em virtude de sua humanidade. Ainda assim, Kant relega as mulheres à dependência civil de seus maridos ou tutores homens e à cidadania passiva perpétua, o que significa que *elas* não podem tomar parte na legislação que devem obedecer. Suponha, primeiro, que nosso interesse filosófico está nos *princípios* de Kant: nosso interesse está no direito inato à liberdade e desejamos abstrair das posições obsoletas de Kant sobre o status subordinado das mulheres, posições que estão indiscutivelmente em tensão com sua afirmação deste direito “humano”. Então o quê? Então, ao discutir o direito inato, certamente não devemos escrever frases como as seguintes: “Kant considera que todo cidadão tem o direito de lançar o voto *dele* ou *dela*” ou “Kant argumenta que todos os servos têm o direito de cancelar o contrato *dele* ou *dela*”. Kant não considerava todas as mulheres como tendo o direito de votar e de cancelar contratos por conta própria. Pela mesma razão, *não* devemos dizer da cidadã de Kant que *ela* tem direito à independência ou, da condição de criada que ela tem o direito de rescindir seu contrato. Usar linguagem inclusiva e pronomes femininos torna essas frases descaradamente falsas.

Agora suponha, alternativamente, que nosso interesse está no *sexismo* de Kant: nosso interesse está na maneira como Kant justifica a sujeição das mulheres e sua dependência perpétua, e estamos cientes da linguagem neutra de gênero que Kant usa ao formular o direito inato à liberdade. Então o quê? Então, discutindo o “direito inato à liberdade”, *não* devemos escrever que este é um direito que Kant argumentou ser *inato apenas para os homens* (aqueles economicamente independentes). A razão é que descrever o direito desta forma impede que os leitores vejam a tensão entre o sexismo de Kant, por um lado, e a formulação igualitária do direito inato à liberdade, por outro. Pelo mesmo motivo, não devemos seguir a recomendação de Mills de “traduzir” o Imperativo Categórico. Não devemos escrever, por exemplo: “De acordo com o Imperativo Categórico, os homens brancos devem agir apenas segundo máximas que podem ao mesmo tempo querer como leis universais para homens brancos”. Existem tensões entre os princípios igualitários de Kant e suas posições sobre gênero e raça e devemos retratar Kant como nem mais nem menos (*não*) igualitário do que ele foi.

4.2. Ignorância e o Perigo da Replicação Inadvertida

Um segundo perigo, intimamente relacionado com o primeiro, é o da *ingenuidade filosófica* auto-incorrida, e a replicação não intencional de elementos das teorias de Kant que foram desenvolvidos sob a influência de seu racismo e sexismo. O uso de uma linguagem inclusiva ou de pronomes exclusivamente femininos não apenas cria o risco de se interpretar erroneamente a posição de Kant, mas também silencia os sinais que, de outra maneira, podem encorajar um maior escrutínio filosófico crítico. Ao fazer Kant parecer um igualitário decente, torna-se menos provável que os leitores reconheçam que seus preconceitos racistas e sexistas tiveram um impacto profundo na forma de sua teoria moral e política como um todo.

Considere a questão do trabalho doméstico. Kant presumiu que dentro do casamento, esposas ou servos cuidariam de tais tarefas. Ele não problematizou a divisão de gênero do trabalho como uma questão filosófica viva que merece discussão. Se agora desejamos usar a

teoria política de Kant para nossos próprios objetivos filosóficos, devemos fazer mais do que meramente remover as descrições essencialistas de Kant a respeito do caráter das mulheres. Também precisamos desenterrar e problematizar suposições associadas e considerar os vestígios que elas deixaram. Precisamos *repensar*, por exemplo, a maneira de Kant de distinguir entre as esferas pública e privada; sua conceituação, carregada do ponto de vista do gênero, a respeito do que conta como trabalho e como as várias tarefas devem ser divididas entre os membros da sociedade; o status dos criados como dependentes na casa; a identificação de Kant das virtudes humanas e das “virtudes masculinas” (e a omissão das “virtudes femininas”); e assim por diante. Se não fizermos isso, corremos o risco de reproduzir elementos que Kant originalmente introduziu com base em suposições sexistas e racistas, muitas das quais permanecem implícitas na maior parte do tempo.

Teóricos que desejam *usar* a teoria de Kant para propósitos atuais devem se engajar com o racismo e sexism de Kant, mesmo que apenas para evitar replicar seus efeitos em seu próprio trabalho. Esses elementos do pensamento de Kant não devem ser considerados meros itens do museu de intolerância [*bigotry*] da história da filosofia. Dale Spencer e Susan Moller Okin alertaram contra a tendência, na teoria política recente, de apenas “adicionar mulheres e misturar” [*add women and stir*]. É igualmente importante proteger contra a tendência relacionada de apenas “remover o sexism e o racism e deixar de lado”.

Para um exemplo do tipo de remodelação teórica que pode ser necessária, podemos apontar para os próprios escritos de Kant. Kant retrabalhou sua teoria política internacional quando abandonou a ideia de superioridade branca. Em *À Paz Perpétua* e em *A Metafísica dos Costumes*, introduziu um novo princípio de direito público, a saber, o “direito cosmopolita” mencionado acima. Esse direito exclui especificamente a conquista colonial e atribui explicitamente status jurídico pleno aos humanos em todos os continentes (embora, mais uma vez, ainda defendesse simultaneamente a subordinação das mulheres). Em outras palavras, Kant não apenas removeu qualquer discussão sobre uma hierarquia racial, mas também acrescentou algo novo à sua teoria do direito público como um ajuste necessário.

Isso não quer dizer que Kant foi longe o bastante nos ajustes que fez para superar seu racism anterior. Como Peter Niesen (2014) argumentou, Kant não considera a questão da justiça restaurativa. Charles Mills (2019) desenvolveu ainda mais o kantismo ao incorporar elementos-chave do pensamento e experiência afro-modernos. Elvira Basevich (2020) expandiu o modelo de razão pública de Kant para desenvolver um modelo de fraternidade cívica inter-racial. Estes são alguns exemplos de transformações construtivas da abordagem de Kant que vão além do que o próprio Kant fez.¹⁵

Além do mais, devemos tornar visíveis, na obra de Kant, bem como em nosso próprio uso dela, os efeitos combinados de múltiplas formas de subordinação. Kant discute o “caráter” das raças e dos sexos separadamente, mas em uma inspeção mais detalhada, verifica-se que sua discussão sobre as raças é na verdade uma discussão das características supostamente diferentes de apenas seus membros *masculinos*. A fim de reconhecer esse padrão, precisamos ir além das discussões de Kant sobre raça e examinar sua discussão sobre os sexos em *relação* à sua discussão sobre raça. Por outro lado, sua caracterização das mulheres nas primeiras lições de antropologia não menciona os supostos déficits de mulheres da raça “amarela, negra, vermelha” ou “mista”, mas isso não significa que seja neutra quanto à raça.

Assim, não devemos tomar como dada a estrutura da teoria de Kant ao usá-la para nossos propósitos filosóficos atuais, acreditando que podemos simplesmente deixar de lado os pontos de vista censuráveis de Kant. Precisamos nos perguntar quais ajustes adicionais devem ser feitos. Para poder responder a essa pergunta, precisamos saber exatamente como e onde seu racism e

15 Naturalmente, também se pode usar Kant para ir além de Kant sem se concentrar na estrutura de sua própria teoria, mas usando-a para nos dizer algo sobre a natureza do racism (Allais, 2016) ou usando a noção de autorespeito de Kant para fins da teoria feminista (Hay, 2013).

sexismo influenciaram sua teoria moral e política.

Em suma, se quisermos usar o trabalho de Kant para propósitos filosóficos atuais, sem reproduzir inadvertidamente alguns de seus preconceitos, precisamos *pesquisar* suas visões sobre a diferença sexual e racial, *revelar* as suposições não declaradas que orientam sua aplicação de princípios igualitários, *reconstruir* a influência dessas suposições sobre a forma de suas teorias filosóficas e *remodelar* essas teorias quando necessário.

Referências Bibliográficas

- ALCOFF, M.M. *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ALLAIS, L. Kant's Racism, *Philosophical Papers*, vol. 45, 1-36, 2016.
- BASEVICH, E. Reckoning with Kant on Race. *Philosophical Forum*, vol. 51, 221-245, 2020.
- BERNASCONI, R. Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In Bernasconi, R. (ed.) *Race*, Oxford: Blackwell, 2001, p. 11-36.
- COLLINS, P. H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000.
- COLLINS, P. H., BILGE, S. (eds.) *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, 1, 1989, 139-168.
- DAVIS, A. *Women, Race, and Class*. London: The Women's Press, 1982.
- EZE, E. C. The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology. In Faull, K. *Anthropology and the German Enlightenment*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1994, p. 200-241.
- HAY, C. *Kantianism, Liberalism, and Feminism: Resisting Oppression*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- HOOKS, B. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge: South End, 1984.
- KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. e notas de Bruno Cunha, Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*; Ensaio sobre as doenças mentais / Immanuel Kant; tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. [Primeira Parte] Clélia Aparecida Martins, Trad. [Segunda Parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

KLEINGELD, P. Kant's Second Thoughts on Colonialism. In Flikschuh, K. and Ypi, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 43–67.

KLEINGELD, P. Kant's Second Thoughts on Race, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, 2007, p. 573–592.

KLEINGELD, P. The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant, *The Philosophical Forum*, Vol. 25, 1993, p. 134–150.

MCCABE, D. Kant Was a Racist: Now What?, *APA Newsletter on Teaching Philosophy*, Vol. 18, 2019, p. 2–9.

MIKKOLA, M. Kant on Moral Agency and Women's Nature, *Kantian Review*, Vol. 16, 2011, 89–111.

MILLS, C. Kant's Untermenschen. In Valls, A. *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, p.169–193.

MILLS, C. Black Radical Kantianism, *SGIR Review*, Vol. 2, n°. 2, 2019, p. 23–64.

NIESEN, P. Restorative Justice in International and Cosmopolitan Law. Flikschuh, K. and Ypi, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 170–196.

RORTY, R. Feminism and Pragmatism. *The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at the University of Michigan*, December 7, 1990.

VARDEN, H. Kant and Women, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 98, 2017, 653–694.