



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral

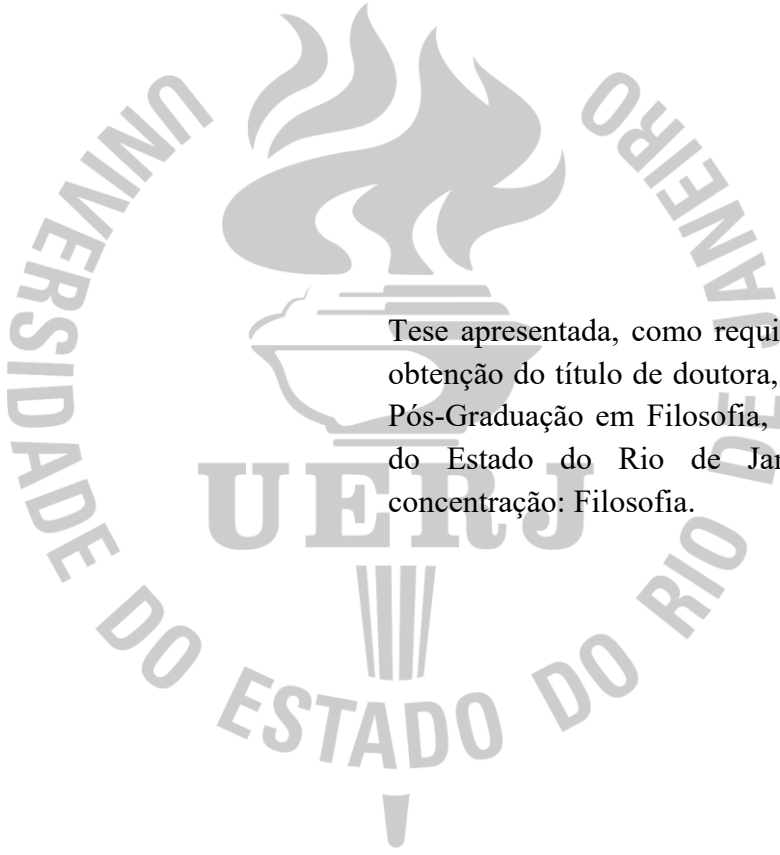
A filosofia do amanhã: Drucilla Cornell para-além do limite

Rio de Janeiro

2026

Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral

A filosofia do amanhã: Drucilla Cornell para-além do limite



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo

Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Carla Rodrigues

Rio de Janeiro

2026

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C117 Cabral, Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes.
A filosofia do amanhã: Drucilla Cornell para-além do limite / Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral. – 2026.
131 f.

Orientador: Rafael Haddock-Lobo.
Coorientadora: Carla Rodrigues.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - Estados Unidos - Teses. 2. Justiça - Teses. 3. Imaginação (Filosofia) - Teses. 4. Feminismo - Estados Unidos - Teses. I. Haddock-Lobo, Rafael. II. Rodrigues, Carla. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1(73)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral

A filosofia do amanhã: Drucilla Cornell para-além do limite

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 13 de abril de 2026.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Profª Drª Carla Rodrigues (Coorientadora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profª Drª Magda Guadalupe dos Santos
Universidade do Estado de Minas Gerais

Profª Drª Geórgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto

Rio de Janeiro

2026

À Drucilla Cornell.

AGRADECIMENTOS

Talvez o agradecimento impossível seja o único possível. É um agradecimento que não chegará até ela, mas é genuinamente aquele que retorna a um princípio, que começou muito antes, mas que marca pela primeira resposta ao meu chamado moderno e virtual. Agradeço enormemente à Drucilla Cornell por responder, mais que isso, por acolher, por me acolher, em um momento pandêmico de acadêmicos renomados que se negam a atender, mais ainda, a acolher quem ainda engatinha pelos caminhos que já caminharam. Drucilla, desde o primeiro contato, sempre se mostrou generosa. Sempre acolhedora. Sempre feminista. Sempre uma ativista do compromisso ético com o chamado do Outro. Obrigada pelas trocas *out of joint*.

Agradeço ao meu orientador, Rafael Haddock-Lobo, pelo caminhar junto, abrindo caminhos e proporcionando encontros filosóficos, acadêmicos e, sobretudo, necessários para a minha formação como filósofa para além dos limites da academia.

Agradeço também à minha coorientadora, Carla Rodrigues, pela parceria nessa tese, pela sugestão para que eu fizesse contato direto com a Drucilla e pelas portas que me abriu nos últimos anos, em especial, por me colocar em contato com o Rafael.

Um agradecimento especial para a parte da banca examinadora que me formou, professora Magda Guadalupe, minha primeira professora universitária, ainda no curso de filosofia, que me incentivou a cursar direito em paralelo, e professor Marcelo Cattoni pelas aulas de hermenêutica na PUC Minas, que me fizeram entender o que afinal eu teria a ver com o direito. Agradeço também a Geórgia e Marcelo Rangel, por aceitarem o convite para a banca e pelas trocas acadêmicas nos encontros proporcionados pelo Rafael.

É preciso ainda registrar meu agradecimento aos meus amigos derridianos (ou não), que mantiveram acessa a luz da coletividade em um ambiente tão solitário que é o meio acadêmico. Obrigada Dani, Gui, Quésia, Petra, Ana, Teresa, Bia, Pâmela, Carla Rocha e todas e todos Lafiters e Encruzilhadas. Um grande muito obrigada ainda para meu amigo e coautor Diogo Bacha, pela leitura atenta, pelas trocas e pelas lamentações coletivas desse mundo fraturado.

Um agradecimento especial aos meus filhotes de quatro patas e bigodes e às minhas alunas e alunos queridos que, através das trocas diárias, proporcionaram muitas das reflexões trazidas aqui.

Por fim, deixo meu maior agradecimento para quem esteve ao meu lado em todo o caminho, me sustentando emocionalmente e mantendo a estrutura funcionando, para que eu pudesse dedicar as horas necessárias para me aprofundar nas obras da Drucilla. Meu reconhecimento, meu afeto e toda minha gratidão para meu companheiro de vida, Diego.

“Apesar de você, amanhã há de ser outro dia”

Chico Buarque

RESUMO

CABRAL, Maria Walkiria. **A filosofia do amanhã:** Drucilla Cornell para-além do limite. 2026. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar a filosofia de Drucilla Cornell a partir de um processo de renomeação dessa filosofia em “filosofia do amanhã”. A fim de propiciar um caminho e um aprofundamento nos temas debatidos pela filósofa, apresento três conceitos que considere principais na sustentação do arcabouço argumentativo de Drucilla, quais sejam, revolução, imaginação e futuro. Para tanto, foi necessário retomar suas obras e esmiuçar sua relação com o pensamento da desconstrução, tendo em vista sua herança filosófica e sua amizade com Jacques Derrida. Além disso, foi ainda necessário estabelecer conexões com fatos históricos, em especial com situação atuais, visto que o ativismo de Drucilla Cornell nos demanda um olhar direto para o que nos rodeia, a fim de contemplar a prática filosófica para a qual Drucilla nos convoca. Ciente de que essa pesquisa não tem como objetivo o fechamento das questões trazida pela filósofa estadunidense, deixo em aberto algumas considerações finais em uma tentativa de resumir o caminho percorrido, em um movimento de transformação que cada leitor poderá construir com vistas à imaginação do futuro porvir.

Palavras-chave: revolução; imaginação; futuro; justiça; feminismo.

ABSTRACT

CABRAL, Maria Walkiria. **The philosophy of tomorrow: Drucilla Cornell beyond the limit.** 2026. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

This research aims to present Drucilla Cornell's philosophy through a process of renaming it on "the philosophy of tomorrow". In order to provide a path and a deepening of the themes debated by the philosopher, I presented three concepts that I considered the main ones in support of Drucilla's argumentative framework, namely, revolution, imagination and future. To do so, it was necessary to consolidate her works and examine her relationship with the thought of deconstruction, in view of her philosophical heritage and her friendship with Jacques Derrida. In addition, it was also necessary to establish connections with historical facts, especially with current situations, since Drucilla Cornell's activism demands a direct look at what surrounds us, in order to contemplate the philosophical practice to which Drucilla calls us. Aware that this research does not aim to end up the questions brought by the American philosopher, I leave open some final considerations in an attempt to summarize the path traveled, in a movement of transformation that each reader can build with a sight to imagining the future to come.

Keywords: revolution; imagination; future; justice; feminism.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1 RENOMEANDO A DESCONSTRUÇÃO	18
1.1 Desconstruindo teorias da justiça	19
1.2 Da crítica ao privilégio do presente à <i>différance</i>	22
2 PARA-ALÉM DO LIMITE À JUSTIÇA PORVIR	31
2.1 O feminismo ético para-além do feminismo.....	33
2.2 A Justiça para-além na/da prática.....	44
2.3 Notas sobre o domínio imaginário e o princípio da proibição da degradação.....	53
3 REVOLUÇÃO E ESPIRITUALIDADE POLÍTICA.	66
3.1 Tomar posição.....	71
3.2 Romper com decretos moralísticos	78
3.3 Ir para as ruas.....	84
4 DA IMAGINAÇÃO RECOLECTIVA À IMAGINAÇÃO PÚBLICA.....	91
4.1 Reimaginando o universo jurídico	92
4.2 Reimaginando um sentido coletivo	100
5 O FUTURO PORVIR	111
5.1 Da utopia ao dever.....	113
5.2 É possível falar de esperança?.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS	126

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pergunta sobre a relação do direito com a filosofia é uma constante na minha vida acadêmico-profissional. Durante os anos de graduação e os que se sucederam, era recorrente ouvir: “mas qual a relação de uma área com a outra?”. Para quem foi convidado a ler essa tese, talvez essa possa parecer uma pergunta ingênua, mas a verdade é que essa relação não está tão clara para várias pessoas. Talvez porque, por um lado, alguns filósofos que se dedicam ao tema da Justiça, por vezes estão desconectados com a problemática do sistema jurídico e da **crença na lei** como instrumento imparcial de segurança social. Por outro lado, juristas muitas vezes se negam a enfrentar o fato de que as **limitações da lei** nem sempre dão conta da complexidade das relações humanas e das necessidades imediatas de mudanças em um mundo tão controverso.

O meu encontro com a obra de Drucilla Cornell me proporcionou algumas possibilidades significativas de respostas à pergunta sobre a relação do Direito e da Filosofia, além de contribuir para a elaboração de outras tantas perguntas, especialmente, sobre o futuro que queremos imaginar, nessa luta incessante para um mundo mais justo. Isso porque diante de um mundo que se apresenta por injustiças, repressões e violência, se torna um desafio ter uma imaginação política capaz de transformar um povo, uma legislação ou uma parcela de uma comunidade para seguir para um futuro melhor.

Ao longo dos últimos séculos, teorias dos mais diversos grupos de pensadores se colocam prontas a pensar um novo sistema jurídico. A promessa da maioria dessas teorias é finalmente garantir, em um só tempo, a justiça tão sonhada. No mesmo espaço de tempo, podemos encontrar uma caminhada de toada distinta, em teorias pensadas pelos chamados “filósofos da desconstrução”, dentre os quais destaco Drucilla Cornell. Digo que se trata de uma toada distinta, porque diferente da maioria das teorias da justiça¹, o pensamento da desconstrução não faz promessas de uma “justiça” a maneira dos Homens. E é, talvez, por isso que a desconstrução é vista sob desconfiança, já que a “confiança” está intrinsecamente ligada ao direito, ao direito positivo, na promessa de segurança jurídica. A desconfiança é o *aufhebung* da desconstrução como teoria da justiça.

¹ Ressalto aqui que, no Direito, quando trabalhamos teorias sobre o funcionamento da justiça, nomeamos como uma “teoria da justiça”, restando o termo “teoria do direito” para considerar o funcionamento do direito posto ou das normas jurídicas. É claro que passaremos aqui pela famosa Teoria da Justiça de John Rawls, mas abordaremos a expressão em sentido temático e não direcionado a um único pensador, visto que Drucilla Cornell trabalha com Rawls e com outros jusfilósofos importantes, tais como Kant, Habermas, Luhmann, Dworkin, entre outros.

Nessa luta para compreensão e difusão de um ideal de justiça que não se concretiza no presente, a filosofia de Drucilla Cornell vem para nos oferecer subsídios para novas construções epistemológicas, diante de uma possibilidade de justiça, a partir do compromisso ético, inspirada pelas filosofias de Jacques Derrida e Emmanuel Levinas.

No tocante ao tema da ética e da justiça, Drucilla Cornell tem como ponto de partida a obra *The Philosophy of the Limit* [A Filosofia do Limite] (Cornell, 1992), que marca o início do pensamento acadêmico-filosófico da estadunidense. Com a **filosofia do limite**, Drucilla começa a apontar para possibilidades de revolução epistemológica no sistema jurídico e estatal, desde então considerando as questões feministas e iniciando um debate profundo com a psicanálise de Jacques Lacan, desenvolvendo nos anos seguintes a significativa teoria do “feminismo ético”.

Ao longo de sua trajetória, a filósofa irá compor o corpo de pesquisa do *uBuntu Research Project* na *University of Pretoria*, na África do Sul, de 2003 a 2010, desenvolvendo pesquisas e estudos nos temas dos direitos humanos, do constitucionalismo e das filosofias contra-hegemônicas (Cornell; Muvangua, 2012; Cornell, 2014), consolidando importante parte da sua obra filosófica.

O caminho filosófico de Drucilla se (des)constrói entre uma teoria da justiça e uma teoria psicanalítica, que, ao mesmo tempo, perpassa, a cada novo texto, pela temática do *porvir* e da *revolução*, contando com o sustentáculo teórico de Rosa Luxemburgo, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault, entre outros.

Em *The Spirit of Revolution* [O espírito da revolução] (Cornell; Seely, 2016), Drucilla retoma a problematização sobre a racionalidade moderna e lança luz a uma possibilidade de **espiritualização política**, contribuindo para o pensamento feminista crítico, para as questões da teoria da justiça, sustentado pelas bases psicanalíticas da filósofa e, por óbvio, pelos pilares filosóficos por ela desenvolvidos nas reflexões anteriores. No capítulo 1 do livro mencionado encontramos o texto *Não há nada de revolucionário em um boquete*², publicado anteriormente de maneira independente e resumida (Cornell; Seely, 2013; 2014). Esse é o texto que me despertou para a presente tese, sob a qual desenvolvo e trabalho a hipótese da presente pesquisa, qual seja, a re-nomeação da **filosofia do limite** para a **filosofia do amanhã**. Em que pese esse

² “*There is nothing revolutionary about a blowjob*” / “Não há nada de revolucionário em um boquete” é o texto que entendo agrupar questões essenciais da **filosofia do amanhã**, escrito por Drucilla Cornell em co-autoria com Stephen Seely, publicado em três versões. Nenhuma dessas versões foi traduzida para o português até então. Por isso, as três versões serão aqui trabalhadas, porém apenas a segunda versão será apresentada traduzida, visto que se trata simplesmente de uma versão ampliada da primeira. A terceira versão se tornou um livro, do qual faremos menções, porém também não será apresentada traduzida nesse momento.

texto ter jogado luz à hipótese da filosofia do amanhã, ao longo da pesquisa restará demonstrado que os conceitos que sustentam essa hipótese – quais sejam: **futuro, revolução e imaginação** – são encontrados ao longo de toda as obras de Drucilla, nos levando à ampliação da ideia de que toda a sua trajetória filosófica é fundada na **filosofia do amanhã**.

Em sua última grande obra, *Today's Struggles, Tomorrow's Revolutions* (Cornell, 2023), Drucilla Cornell nos deixa caminhar mais concretamente pela **filosofia do amanhã**. Na referida obra, Drucilla desvela sugestões preciosas sobre como o diálogo afro-caribenho com os sistemas jurídicos clássicos, através de movimentos de resistência, pode construir outros caminhos. São esses resultados de longos anos de pesquisas que podem nos inspirar para mudanças revolucionárias, apontando para uma aposta no amanhã.

Mas essa hipótese do amanhã não esteve sempre presente nessa tese. Quando o projeto dessa pesquisa foi formalizado, em março de 2022, Drucilla Cornell estava viva e o tema da pesquisa estava voltado para a demonstração da importância do **feminismo ético**. Drucilla e eu partilhávamos conversas virtuais já há uns dois anos, partilha na qual certamente eu me beneficiava muito mais, com acesso direto a ela e a textos escritos por ela ainda nem mesmo publicados. Essa experiência viva com a minha filósofa nos levou por um caminho certo até 12 de dezembro de 2022, quando Drucilla faleceu.

A partir daí, a herdeira de Derrida virou a minha fantasma que, por algum tempo assombrou [rondou] a pesquisa, até o momento em que passei a recebê-la como herança e percebi que outros caminhos se abriram. Foi quando o amanhã apontou no horizonte do luto. Apesar da dificuldade acadêmica em definir por qual desses vários rastros seguir, estou *quasi*-certa de que há um sinal de continuidade da trajetória cornelliana para o amanhã, para o qual a presente pesquisa optou por seguir. Assim, por uma metodologia da pesquisa filosófica, este trabalho será construído a partir das obras deixadas por Drucilla, das minhas conversas com a filósofa durante seus dois últimos anos de vida, bem como da retomada de obras de filósofos basilares para o caminho da desconstrução por ela percorrido.

Em que pese Drucilla Cornell ter aberto seus caminhos na filosofia pela Filosofia do Limite, a continuidade de sua obra nos leva ao que re-nomeio aqui como a **filosofia do amanhã**, de maneira que o objetivo inicial da presente pesquisa passa a ser a demonstração de como a filosofia do limite se renova como filosofia do amanhã ao longo da obra de Drucilla Cornell, levando a caminhos abertos para a filosofia política, em especial para uma teoria da justiça, para o feminismo ético e para psicanálise. Em consequência, a filosofia do amanhã, como um re-nomear da filosofia do limite desvela um novo objetivo na filosofia do limite, qual seja, demonstrar o compromisso ético como ato revolucionário, possível apenas com a visão no

futuro porvir, isto é, trata-se de um compromisso irreconhecível na lógica da presença. Por isso, em outras palavras, essa tese tem como objetivo geral a demonstração do desenvolvimento da filosofia do limite – uma proposta de desconstrução do ideal de Justiça para-além do Direito – em uma filosofia do amanhã – um movimento de compromisso ético com a (des)construção de uma possibilidade outra de Justiça, diante de um mundo de tantas fragilidades e estagnado no tempo pela metafísica da presença.

Para demonstrar a transformação e o desenvolvimento da filosofia de Drucilla Cornell como filosofia do amanhã, tenho como objetivos específicos, trabalhar algumas obras de Drucilla Cornell, em especial os livros *The Philosophy of the limit* (Cornell, 1992), *The Spirit of Revolution: beyond the dead ends of man* (Cornell; Seely, 2016) e *Today's struggles, Tomorrow's revolutions* (Cornell, 2023), em diálogo com obras não tão centrais, a fim de demonstrar que a **filosofia do amanhã** perpassa grande parte das obras da filósofa estadunidense; demonstrar como a consistência da ideia de **amanhã** se configura pelos ideais de **futuro** e **revolução e imaginação**, conceitos latentes na obra cornelliana; apresentar a aplicação desses ideais no contexto nacional, trabalhando com algumas decisões judiciais e alguns filósofos nacionais, a fim de manter presente uma certa “creolização à brasileira”, em semelhança com a creolização trabalhada por Drucilla Cornell nas últimas obras, dentro dos debates de justiça, feminismos e direitos das mulheres.

O desenvolvimento dessa pesquisa tem, ainda, como objetivo uma apresentação dos trabalhos de Drucilla Cornell, bem como a demonstração de sua importância nos dias de hoje, em uma tentativa de manter vivo, no debate filosófico, o ideal da **revolução**, como o tema que sempre esteve presente nas obras da filósofa, por vezes questionado por parte de seus interlocutores, questionamentos esses que a filosofia cornelliana indica que tenham se dado em razão da ausência de **imaginação** e de aposta filosófica em um **futuro porvir**.

Antes de apresentar o desenvolvimento da tese, cabe ressaltar aqui que a tese foi construída e aprovada em uma formatação prevista pela ABNT em 2026, no entanto, as regras da UERJ (2012) não permitem a construção de um sumário com duas partes, bem como ignoram a numeração das considerações iniciais (introdução) bem como as finais (conclusão), motivo pelo qual, será apresentado nessas considerações o formato projetado por mim e aprovado pela banca, em que pese haver um possível descompasso com o sumário acima que foi ajustado apenas para ser permitido o depósito na biblioteca da instituição.

Para demonstrar a hipótese da filosofia do amanhã e de seus elementos fundamentais, dou início à tese com o tema da “teoria da justiça”, desenvolvido essencialmente na primeira parte (PARTE I), com o objetivo de demonstrar como a renomeação do pensamento da

desconstrução em filosofia do limite, perpassa o cenário da filosofia do direito, na medida em que nos convida a refletir sobre a questão do privilégio do presente e como estamos estruturalmente limitados pelo sistema, em especial o sistema jurídico, que se dá na presença. Esse assunto é marcado ao longo da obra de Drucilla Cornell, mas tem um destaque inicial quando ela se coloca como responsável pela organização e divulgação do evento que dá origem à obra filosófica mais famosa de Jacques Derrida no direito, qual seja, o texto *Força de Lei*. Nesse texto, Derrida desenvolve uma perspectiva filosófica mais voltada para a filosofia política e filosofia do direito, conseguindo desenvolver reflexões valiosas com o pensamento da desconstrução, em um diálogo, isto é, em uma linguagem, mais facilmente capturada pelos juristas. Com isso, Derrida inaugura um espaço ainda mais fortalecido para sua filosofia no meio jurídico, para além das fronteiras estadunidense, onde alguns já se interessavam.

Dessa forma, o capítulo 2 (no sumário como capítulo 1, em atendimento às normas da UERJ) tem como objetivo apresentar como Drucilla Cornell, inspirada pelo amigo franco-argelino, passa pela crítica privilégio do presente em 1992, como passo importante para a compreensão da justiça. Para preparar a teoria da justiça desenvolvida por Drucilla, apresento a inclusão das suas ideias nos debates da época sobre modernidade e pós-modernidade aplicadas às questões da justiça enquanto teoria jusfilosófica, considerando que, dentre as diversas abordagens de Drucilla sobre a desconstrução, a questão do privilégio do presente tem um papel especial na filosofia do limite, por contribuir para uma especial compreensão sobre a aproximação das ideias de Justiça e de porvir, na perspectiva derridiana.

Ainda na primeira parte da tese (PARTE I), com o objetivo de demonstrar os desdobramentos da filosofia do limite, o capítulo 3 (no sumário como capítulo 2, em atendimento às normas da UERJ) apresenta uma segunda etapa dos desdobramentos da filosofia do limite, no qual é possível compreender como o trabalho da filósofa sobre a Justiça se desenvolve anos seguintes em consonância com a proposta do feminismo ético, quando ela irá pensar os direitos das mulheres para-além do julgamento proscritor e de regras pré-estabelecidas por qualquer tipo ideal limitante. Para tanto, nesse mesmo capítulo, demonstro como o trabalho do feminismo ético alcança o tema da Justiça nos trabalhos de Drucilla sobre o Constitucionalismo da África do Sul, no projeto de pesquisa nomeado “*uBuntu Project*”. Apresento esse caminho a fim de demonstrar como Drucilla irá abordar a Justiça porvir pela aposta na revolução. Nesse sentido, pretendo que seja possível perceber, ao final do capítulo 3, que, para além da Justiça e todo seu ideal pensado por Derrida, Drucilla Cornell terá como foco, ao longo dos anos, em destacar a Justiça como instrumento de mudança social, que atrelada ao ideal do futuro porvir, torna-se elemento primordial do espírito da revolução.

Já na segunda parte da tese (PARTE II), passo a trabalhar diretamente com os conceitos principais que considero sustentar a hipótese da **filosofia do amanhã**, quais sejam, **revolução, imaginação e futuro**. Considero importante ressaltar que essa hipótese se constrói a partir da leitura das três versões do texto de Drucilla Cornell e Stephen Seely (2013; 2014; 2016) “*Não há nada revolucionário em um boquete*”, no qual (em especial na última versão) eles demonstram que o ideal revolucionário implica na construção de uma “política revolucionária”, que depende de uma “imaginação política”, para que se possa ir para além dos limites da racionalidade moderna ocidental, que é capitalista, imperialista, racista, misógina e colonial.

Dessa forma, no capítulo 4 (no sumário como capítulo 3, em atendimento às normas da UERJ), apresento a ideia de **revolução** em Drucilla Cornell, que se constitui pela espiritualidade política, que por sua vez se manifesta pelas decisões judiciais revolucionárias, pela construção de um pensamento ativista complexo, como o de Rosa Luxemburgo, e, principalmente, pelas práticas humanas transformadoras, que se apresentam de diversas formas, desde protestos e atos coletivos de resistência nas ruas como comumente se encontra no Norte Global, bem como práticas espirituais e imaginativas como encontramos no Sul Global, também chamadas de “ensaios [*rehearsals*]” (Harris apud Cornell, 2023, p. 102).

O elemento da **imaginação**, apresentado no capítulo 5 (no sumário como capítulo 4, em atendimento às normas da UERJ), se constitui em um processo que parte da proteção da imaginação como individuação, com o Domínio Imaginário, até o conceito político de imaginação aplicado nos últimos anos por Drucilla, que se forma por uma imaginação relectiva [*recollective imagination*], dada não somente pela coletividade, mas por uma retomada em memória coletiva, e alcança a imaginação política como ideia crucial para se pensar justiça e democracia. No ideal de imaginação política está o convite de Drucilla Cornell e demais filósofos que a acompanham para um movimento de desconstrução de regras proscritoras de movimentos políticos de esquerda, para o foco em construção coletiva de uma ética que sustente os valores que pretendemos carregar. Sem esse trabalho, abrem-se as brechas para o avanço de políticas imperialistas, coloniais, racistas e misóginas.

Nesse rumo, no capítulo 6 (no sumário como capítulo 5, em atendimento às normas da UERJ) passo a refletir acerca do **futuro** em Drucilla Cornell, como elemento necessário para caminhar pelos limites políticos, que nos mantém reféns do presente vivo constituidor dos sistemas que nos cercam. Nesse sentido, atrelado profundamente à noção de imaginação, é possível desenvolver o ideal de futuro, elaborada pela filósofa ao longo dos anos, e como esse ideal se desenvolve na sua obra, se aproximando do porvir em Derrida. Importante ressaltar

que, apesar da herança derridiana, Drucilla optou pela palavra “future” se referindo ao porvir, sem menção às questões que Derrida tinha em relação ao “*futur*”, enquanto marcador temporal. Em razão da escolha de Drucilla, usarei aqui “futuro” e “futuro porvir” se referindo ao “porvir” derridiano, na tradução de Fernanda Bernardo, ciente das inferências possíveis sobre a limitação da tradução de *avenir* por “futuro”, esclarecendo desde já que as explicações detalhadas sobre essa escolha e sobre como ela não reduz o alcance do porvir no trabalho de Drucilla Cornell serão apresentadas no capítulo 6 (no sumário como capítulo 5, em atendimento às normas da UERJ) dessa tese.

Dessa forma, assim como Drucilla logo anuncia que a filosofia do limite é o re-nomear da desconstrução e pelos caminhos percorridos nessa tese, acredito que, diante da impossibilidade de capturar em um trabalho acadêmico toda filosofia de qualquer grande filósofa(o), seja ao menos possível anunciar também uma re-nomeação da obra filosófica de Drucilla Cornell para **filosofia do amanhã**, ressaltando que a filosofia do amanhã é a própria transformação da atitude revolucionária filosófica de Drucilla que, ao longo dos anos, comprometida com a desconstrução, apresentou a importância de se apostar no futuro como compromisso ético-revolucionário.

Por fim, para além da proposta central da tese, em uma tentativa de demonstrar caminhos outros da **filosofia do amanhã**, bem como sua importância para a filosofia política, coloco em diálogo as abordagens dos temas de Drucilla Cornell problematizados a partir de questões atuais. Ao final, espero ser possível identificar o quanto Drucilla Cornell dedicou sua filosofia, sua obra e sua luta político-feminista em busca de um futuro como o seu compromisso ético-revolucionário. Compromisso esse que, ao fim e ao (outro) *cabo*, sustenta toda proposta hipotética de uma **filosofia do amanhã**.

PARTE I – DESDOBRAMENTOS DE UMA FILOSOFIA DO LIMITE

There's no way legal writing can encompass all of my thinking about ethics or politics. Law is a limited arena and should remain so. (Cornell, 1998)

A filosofia do limite, obra de destaque do pensamento de Drucilla Cornell no mundo filosófico-acadêmico, foi escrita e pensada sob influência da filosofia derridiana e apresenta, em termos gerais, uma problematização dos sistemas ético, jurídico e hermenêutico que, mais adiante, se consolidará como um olhar revolucionário para a Justiça.

Mais do que uma filosofia influenciada por Derrida, a filosofia do limite é uma re-nomeação da desconstrução. No ato de re-nomeação está o desvelar de novos sentidos que, no caso da filosofia do limite, faz demonstrar a (im)possibilidade da desconstrução da Justiça.

O impossível, ou melhor, a possibilidade foi o tema tratado por Jacques Derrida na conferência, que posteriormente se tornou um famoso escrito, que o filósofo argelino apresentou no seminário realizado na *Benjamin N. Cardozo School of Law* em 1º de outubro de 1989, a convite de Drucilla Cornell (Cornell *et al.*, 1992). O tema do ciclo de conferências era justamente “Desconstrução e a Possibilidade de Justiça”, no qual Derrida apresentou seu célebre texto “Força de Lei”.

Tratava-se de um encontro de teóricos e filósofos do direito, que constituíam o ainda vigente grupo “Critical Legal Studies” (CLS)³. Drucilla conta que o convite feito por ela tinha o propósito de suscitar um debate diante do público “crítico”. Na obra resultante do evento, os organizadores partiram para a seguinte problematização: “A justiça, assim diz a história, exige reconstrução, não desconstrução” (Cornell *et al.*, 1992, p. ix, tradução nossa). Seria, o tema “Desconstrução e a Possibilidade de Justiça” uma espécie de oxímoro? Qual o sentido a ser dado aos conceitos de desconstrução, possibilidade e justiça em uma mesma frase, que não os expõe em clara contradição?

A desconstrução era (e ainda é) acusada por alguns teóricos das teorias do direito e da justiça de prejudicar a consolidação social, a razão pública, a validação da norma mediante a análise social que permitiria a delimitação clara da opressão a ser combatida pela lei, no alcance da justiça. Então, o que poderia dizer Jacques Derrida para os críticos? Dentre os vários e

³ Segundo Pheng Cheah: “CLS is primarily a North American network of radical legal scholars approaching legal discourse and institutions from various critical and political perspectives. See Schlegel, J H, “Notes Toward an Intimate, Opinionated, and Affectionate History of the Conference of Critical Legal Studies” (1984) 36 Stanford LR 391 and Tushnet, M, “Critical Legal Studies: A Political History” (1991) 100 Yale U 1515. For a bibliography of CLS work up to 1984, see Kennedy and Klare, “A Bibliography of Critical Legal Studies” (1984) 94 Yale U 461”. (Cheah, 1993, nota de rodapé nº1)

importantes aspectos da resposta aos críticos, a desconstrução derridiana nos mostra o porquê e como sempre haverá um Outro para o sistema jurídico e, mais importante, nos indica uma aspiração ética a partir da abertura para o Outro (Cornell, 1992). Em outras palavras, por mais que se construa uma ideia de justiça “completa” nas teorias críticas, sempre alguém será deixado de fora, por isso a impossibilidade de justiça. No entanto, o encontro com esse Outro “deixado de fora” é o que nos convida a um compromisso ético de continuar a busca para um melhor posicionamento (para a margem) da justiça, que virá.

Certamente para os filósofos da desconstrução, o texto *Força de Lei* marca um ponto essencial, qual seja, uma das raras vezes em que Derrida proporcionou o encontro da *desconstrução* com algum outro significado, que nesse caso foi justamente a justiça.

A justiça em si mesma, se tal coisa existe, fora ou além da lei, não é desconstrutível. Não mais do que a própria desconstrução, se é que tal coisa existe. Desconstrução é justiça. Talvez seja porque o direito (*droit*) (que tentarei consistentemente distinguir da justiça) é construtível, em um sentido que vai além da oposição entre convenção e natureza, talvez seja na medida em que vai para além dessa oposição de que ela é construtível e, portanto, desconstrutível e, mais ainda, que possibilita a desconstrução, ou pelo menos a prática de uma desconstrução que, fundamentalmente, sempre procede à questão do *droit* e ao tema de *droit*. (1) A desconstrutibilidade do direito (*droit*), da legalidade, legitimidade ou legitimação (por exemplo) torna possível a desconstrução. (2) A indeconstrutibilidade da justiça também torna possível a desconstrução, na verdade é inseparável dela. (3) O resultado: **a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça da desconstrutibilidade do *droit*** (autoridade, legitimidade e assim por diante). É possível como uma experiência do impossível, lá onde, mesmo que não exista (ou ainda não exista, ou nunca exista), há justiça. Onde quer que se possa substituir, traduzir, determinar o x da justiça, deve-se dizer: a desconstrução é possível, como impossível, na medida (lá) onde há (indeconstrutível) x, portanto, na medida (lá) onde há (o indeconstrutível) (Derrida, 1992, p. 15, tradução e grifos nossos⁴)

Assim, a desconstrução como justiça será o pano de fundo para a obra de Drucilla, marcada por um início mais jurídico, do qual ela nunca se distanciou de fato. E é pela

⁴ Justice in itself, if such a thing exists, outside or beyond law, is not deconstructible. No more than deconstruction itself, if such a thing exists. Deconstruction is justice. It is perhaps because law (*droit*) (which I will consistently try to distinguish from justice) is constructible, in a sense that goes beyond the opposition between convention and nature, it is perhaps insofar as it goes beyond this opposition that it is constructible and so deconstructible and, what's more, that it makes deconstruction possible, or at least the practice of a deconstruction that, fundamentally, always proceeds to questions of *droit* and to the subject of *droit*. (1) The deconstructibility of law (*droit*), of legality, legitimacy or legitimation (for example) makes deconstruction possible. (2) The undeconstructibility of justice also makes deconstruction possible, indeed is inseparable from it. (3) the result: deconstruction takes place in the interval that separates the undeconstructibility of justice from the deconstructibility of *droit* (authority, legitimacy, and so on). It is possible as an experience of the impossible, there where, even if it does not exist (or does not yet exist, or never does exist), there is justice. Wherever one can replace, translate, determine the x of justice, one should say: deconstruction is possible, as impossible, to the extent (there) where *there is* (undeconstructible) x, thus to the extent (there) where *there is* (the undeconstructible).

desconstrução que Drucilla caminha com Derrida pelas questões do tempo. Assombrada pelo amigo que se vai – e mesmo antes dessa passagem – a filósofa faz com que o passado derridiano reencontre a crítica ao privilégio do presente e a ideia da possibilidade de futuro, como compromisso ético-revolucionário.

1. RENOMEANDO A DESCONSTRUÇÃO

Drucilla Cornell (1992, p.2) assume a re-nomeação da desconstrução com dois objetivos: primeiro – e principal –, destacar a importância de se compreender justiça como o limite de qualquer sistema jurídico positivo (e consequentemente a importância ética de se ir além desse limite)⁵; segundo, por uma esperança de contribuir para o debate entre os pensadores nomeados “modernos” e “pós-modernos”.

Sobre esse segundo objetivo, é importante destacar que os filósofos e filósofas da desconstrução não consideravam o termo “pós-moderno” como um termo ideal para os estudos filosóficos e jurídicos, muito menos que eles pudessem ser considerados como tal. No entanto, havia uma tendência de se categorizar as filosofias da “atualidade” como “pós-modernos”, como se houvesse um objetivo finalístico nas teorias de justiça que justificasse a defesa da ideia de um “avanço” teórico. Tal “avanço” se inicia na modernidade, como na distinção evolutiva feita por Habermas sobre *mythos* e *logos*. Para Habermas, a evolução da modernidade em levar a prática social do mito para a razão nos condiciona à distinção de “Bem” para “Certo”, a partir da “razão pública” que, por sua vez, legitima os ideais normativos compartilhados em uma comunidade. Em outras palavras, a capacidade moderna de abandonar o mito – como explicação social – e apostar no *logos* – para legitimar as escolhas coletivas – faz com que a sociedade se encontre em uma ordem política e jurídica iluminista.

Esse ordenamento de bases iluminista separa a ideia de “justiça” da ideia de “bem”, a partir da racionalização pública das normas, garantido o Estado de Direito – enquanto um padrão válido de normas e procedimentos que promove o que é “Certo” – como um ponto máximo possível de um sistema jurídico racional. Esse processo de construção de um Estado de Direito de padrão racional é o auge da modernidade, que retira a sociedade da busca pelo “bem” como algo místico (ou mitológico?), para o caminho da procedural da “correição” racional possível. Em última instância, para Habermas só será possível chegar à justiça a partir da participação de todos no procedimento. Assim, Drucilla entende que o apelo à modernidade

⁵ Demonstrarei esse primeiro objetivo nos subtítulos a seguir (2.1 e 2.2)

– não como elemento histórico, mas como elemento evolutivo dessa história ocidental – é a base para as teorias da justiça que vão se estabelecer temporalmente em paralelo à desconstrução.

Em se tratando de teoria da justiça, Drucilla retoma Rawls a partir do seu ideal de Estado de Direito amparado pela ideia de regime democrático constitucional, levando a teoria do Estado de Direito a um passo mais complexo da organização social-racional. Mas há uma diferença significativa entre a aposta de Habermas na razão pública como base do Estado de Direito, para a teoria de Rawls que coloca o governo constitucional como fundamento para o Estado. Essa diferença tem como ponto principal a divisão entre “Justiça” e “Bem”, que para Rawls não seria tão clara quanto para Habermas. A turbidez da divisão se dá em razão do valor fundante do governo constitucional, qual seja, o princípio da **tolerância**, que garante que certas áreas da vida humana não podem sofrer intervenção do Estado, sem permitir que essas áreas interfiram nos direitos fundamentais dos demais. É a partir desse princípio que Drucilla Cornell estabelece diálogo com Rawls a fim de defender um valor mínimo para o Estado de Direito que se encontra diante da justiça tal como percebida pela desconstrução.

Ressalta-se que a chegada da sociedade a esse patamar do governo constitucional fundado na garantia da tolerância não se dará em termos temporais, como ato evolutivo no tempo, mas sim como uma herança do *overlapping consensus*, ou seja, um consenso sobreposto. Drucilla demonstra como o consenso sobreposto rawlsiano pode ser pensado no período da Reforma Protestante, afinal, a tolerância religiosa é estabelecida como valor máximo da reforma, que garantiu a ideia de que o Estado jamais poderá controlar a religião, menos ainda estabelecer uma visão religiosa na condução estatal. O consenso sobreposto, nesse sentido, não representa uma visão procedimental pura, mas sim exige um compromisso moral como parte daquilo que consideramos constitucionalmente essencial. Dessa forma, para Drucilla, a teoria de Rawls é cuidadosa em não estabelecer os padrões normativos como puramente convencionais ou determinante, que desconsidere toda história e desenvolvimento de uma sociedade. Ao final, trata-se de uma defesa liberal da ideia de não intervenção do Estado no domínio individual – ou da “individação”, como Drucilla irá tratar em *O Domínio Imaginário* (Cornell, 1995).

1.1. Desconstruindo teorias da justiça

Para se ter uma compreensão de justiça nos moldes de Drucilla, precisamos reconhecer a ideia de uma parcialidade individual, trabalhada por Thomas Nagel. Nossa filósofa argumenta

que todo reconhecimento jurídico de alguma parcialidade individual demandará do sistema estatal um posicionamento no limite entre igualdade formal e material, a partir de algum aporte donativo, geralmente por políticas públicas, para que se tenha de fato um reconhecimento. Como por exemplo, reconhecer as pessoas negras do nosso país e toda a sua história de exclusão como um erro terrível só passa a ter um mínimo sentido fático, quando se estabelecem as ações afirmativas. “Essa insistência no limite da igualdade em nome da parcialidade obviamente se difere da tradicional visão racionalista, que argumenta que o governo deve permanecer neutro a todas as formas de vida” (Cornell, 1992, p.5).

Cabe ressaltar que, para estabelecer quais as formas de vida e quais compromissos morais para os quais o governo deve ser parcial sem estabelecer uma lei que diga quais (concepção de legitimidade normativa), Drucilla vai apostar na ideia de razoabilidade, novamente em diálogo com Nagel e Rawls⁶, como uma forma de se estabelecer as condições mínimas de justiça que justifiquem o limite a ser colocado nos mitos [*mythos*], entendidos como compromissos religiosos ou crenças morais de um certo grupo de indivíduos em uma comunidade.

Essa me parece uma tentativa de materialização prática do ideal que a filósofa buscou construir como justiça. A proposta, no entanto, nega que haveria uma separação rigorosa entre o ideal de “bem” e as questões da “justiça”. Mas mais do que concretizar uma justiça (im)possível, Drucilla quer se posicionar contra a ideia de procedimento puro como forma de se realizar a justiça. Para ela, seria absurdo, do ponto de vista da justiça, imaginar seu ideal separado da experiência concreta da comunidade, isto é, daquilo que é de fato legitimado⁷ moralmente pela comunidade.

Rejeitando os parâmetros de racionalidade pura, da modernidade, Drucilla identifica que pressuposto como “razoabilidade” (Nagel) e “razão pública” (Rawls) são compartilhados por autores categorizados, a suas revelias, como pós-modernos e que, nessa categorização, a relevância da desconstrução para um conceito de ordem jurídica e política legítima foi descartada por esses críticos, a exemplo de Seyla Benhabib. Nessa aproximação dos jusfilósofos considerados pós-modernos com a desconstrução, Drucilla tenta demonstrar a contribuição da filosofia derridiana para se pensar a justiça de forma mais concreta. Por isso, o re-nomear da

⁶ Esse diálogo de Drucilla com Rawls e Nagel será relevante para compreender a teoria *do domínio imaginário*. Sobre o tema, ver capítulo 3 dessa tese, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

⁷ “The word “legitimate” implies the institutionalization of minimal normative standards which prevent a community from degenerating into violence against groups or individuals” (Cornell, 1992, p.7)

desconstrução como filosofia do limite não é apenas dar um novo nome, mas também um nomear da parte concreta que a desconstrução derridiana não tinha foco em fazê-lo.

Irei demonstrar por que a ênfase contínua em uma análise *quasi-transcendental* é crucial para a justiça e, mais especificamente, para uma concepção de justiça que promove, não apenas permite, a **transformação** jurídica. Ao longo deste livro [*The Philosophy of the Limit*], irei sugerir que a diferença central entre a jurisprudência analítica liberal e a desconstrução reside em suas opiniões divergentes sobre a conveniência e a possibilidade de uma transformação social e jurídica completa. Essa diferença gira em torno do que irei descrever como o momento inapagável do utopismo que é inerente à "desconstrução" e aos escritos de Emmanuel Levinas sobre a relação ética. Os liberais como Rawls e Nagel são, sem dúvida, mais desconfiados do utopismo (Cornell, 1992, p.8, tradução e grifos nossos⁸).

Para Drucilla, a diferença entre os teóricos próximos da desconstrução (Nagel e Rawls nesse exemplo) reside no posicionamento ético da filosofia do limite. Isto é, a filosofia do limite encontra nas filosofias de Derrida, Lacan e Levinas uma nova configuração ética para o pensamento da justiça, da qual “modernos” e “pós-modernos” não se valeram. Nesse sentido, aproximando a desconstrução da jurisprudência analítica liberal de Nagel e Rawls, Drucilla contribui para o debate da teoria da justiça, incluindo nesse o elemento ético e demonstra a sua intrínseca relação com a justiça concreta. Com isso a “pós-modernidade” se apresenta como uma alegoria, que representa uma insistência ética no limite de descrições positivadas e elaboradas pelos ideais iluministas, tais como “a última palavra”, “verdade”, “justiça”, “correção”, etc.

Em termos fáticos, podemos dizer que a **filosofia do limite** se constrói como esse ato de renomear e minimamente materializar a desconstrução, quando Drucilla Cornell passa a perceber as limitações das ditas teorias da justiça⁹, sejam elas consideradas “modernas” ou “pós-modernas”, acerca da justiça e do direito, reconhecendo que pela nova configuração ética se dará o caminho necessário para percorrer as críticas ao sistema jurídico, tendo em vista que essa aposta racional como fator evolutivo em nada atende aos ideais éticos, os quais logo iremos demonstrar.

⁸ I will show why the continuing emphasis on a quasi-transcendental analysis is crucial to justice and, more specifically, to a conception of justice that promotes, not just allows, legal transformation. Throughout this book, I will suggest that the central difference between liberal analytic jurisprudence and deconstruction lies in their divergent opinions on the desirability and possibility of thoroughgoing social and legal transformation. This difference turns on what I will describe as the unerasable moment of utopianism which is inherent in "deconstruction" and in the writing of Emmanuel Levinas on the ethical relation. The liberals such as Rawls and Nagel are undoubtedly more suspicious of utopianism.

⁹ Em que pese o grupo que originou o seminário do texto “Força de Lei” ser chamado de “Critical Legal Studies” (CLS), entendo que tanto Derrida quanto Drucilla dialogavam com diversos filósofos que se dedicaram à teoria da justiça.

Em outras palavras, para a filósofa ativista, declaradamente marxista, as teorias da justiça se apresentavam como pouco ou quase nada comprometidas com uma atitude ético-revolucionária (i), assim como seriam também insuficientes (ii) do ponto de vista da justiça enquanto aporia. A ausência de compromisso com uma atitude ético-revolucionária (i) reside na necessidade dessas teorias em uma aposta no tempo presente enquanto tempo da verdade, para a sustentação do sistema, enquanto o compromisso ético nos impulsiona a um tempo *Outro*. Seriam ainda insuficientes (ii) porque, para a herdeira de Derrida, a justiça é irreduzível a qualquer normatividade posta, seja posta pela lei, jurisprudência ou mesmo por prescrições morais. E em que pese a mínima concretude¹⁰ apresentada por Drucilla em algumas de suas propostas (como a do domínio imaginário), ela nunca perdeu de vista a condição de impossibilidade da justiça como aporia.

1.2. Da crítica ao privilégio do presente à *différance*

Antes de entrar no desenvolvimento concreto da ideia de justiça pela filosofia do limite, considero importante demonstrar esses dois pontos (a ausência de compromisso ético e insuficiência das teorias críticas para um ideal de justiça) e, para tanto, abordarei na sequência a questão do privilégio da presença e a ideia de justiça para-além do limite, ambas construídas na filosofia do limite em estreito diálogo com Jacques Derrida e Emmanuel Levinás.

A desconstrução, isto é, a filosofia do limite, como prática de questionamento da prevalência do tempo presente, desvela de dois aspectos importantes de teorias da justiça, quais sejam, i) a recorrente substituição da “tradição” filosófica por uma outra lógica ou outro sistema determinante e limitante; ii) a inobservância da questão da segundaidade.

Primeiro, a desconstrução, reconcebida como a filosofia do limite, não reduz a tradição filosófica a uma liteira irreconstruível, minando assim a possibilidade de determinar preceitos para a ação moral; em vez disso, expõe as condições quase transcendentais que estabelecem qualquer sistema, incluindo um sistema legal como um sistema. (...) O segundo aspecto da desconstrução, descrito com mais precisão pela noção de limite, está relacionado ao que Charles Peirce, em sua própria crítica ao idealismo hegeliano, chamou de secundidade. (Cornell, 1992, p.1, tradução nossa ¹¹)

¹⁰ Sobre esse aspecto concreto mínimo, iremos abordar o tema no capítulo3, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

¹¹ First, deconstruction, reconceived as the philosophy of the limit, does not reduce the philosophical tradition to an unreconstructable litter, thus undermining the possibility of determining precepts for moral action; rather, it exposes the quasi-transcendental conditions that establish any system, including a legal system as a system. (...)

A ideia de que a razão é capaz de encontrar um caminho que levaria o *homem* à descoberta da verdade fez com que a filosofia de uma maneira geral se inclinasse às teorizações metafísicas sobre a vida. Nesse sentido, a metafísica consiste em excluir a não-presença (Derrida, 2013a). E é então por todo esse caminho lógico-metafísico que irá seguir o direito e a filosofia do direito.

O que os filósofos e filósofas da desconstrução irão demonstrar é que as teorias que se dizem “avessas” ao pensamento da desconstrução também atuam na lógica metafísica. Em suma, o que essas teorias não observam é que o direito, enquanto instrumento dessa sociedade moderna, é um sistema autônomo e como tal não pode operar sob as bases da justiça. Para Drucilla, há um limite nas teorias que, de maneira geral, se entendem capazes de elaborar um sistema que incorpora o “outro” ao sistema, eliminando qualquer contradição do sistema vigente. Assim, a filosofia do limite tem como objetivo demonstrar “como” e “por quê” haverá sempre o “Outro” em qualquer sistema e, a partir dessa demonstração, desvelar o compromisso ético diante dessa condição.

Importante adiantar que essa crença em um sistema que incorpora o “outro”, eliminando qualquer contradição, é instituída pela necessidade do tempo presente. A ideia de que existe um sistema que opera por oposições (certo e errado, justo e injusto) só é possível do ponto de vista lógico-racional, nos moldes mais modernos. Aquilo que é colocado como válido, nesse sistema ou em qualquer obra lógico-racional, é chamado de verdade e a norma da verdade, por sua vez, é **a presença do presente**. Ou seja, toda forma é redutível ao **presente vivo**. Por outro lado, aquilo que é tido como fora do sistema está posto como falso, como inválido ou desnecessário, visto que não é nem verdade, nem **presente**, logo foge à norma, ou melhor, ao sistema normativo, como veremos mais adiante, destacando desde já que Derrida se dedicou à desconstrução da metafísica da presença desde suas obras iniciais, na década de 60.

Para falar desse sistema e do lugar fora do sistema, Drucilla retoma a lógica da parergonalidade de Derrida, com as ideias gregas de *ergon* e *parergon*. Entre o *ergon* (a obra) e o *parergon* (o externo à obra) está o limite. Considerando que há uma condição quasi-transcendental, um limite, que estabelece um sistema, pela proposta derridiana do parergon, podemos perceber que o estabelecimento de um sistema enquanto tal necessita de um *além* precisamente por aquilo que se exclui desse sistema (Cornell, 1992b). Dessa forma, o

The second aspect of deconstruction more accurately described by the notion of limit is related to what Charles Peirce in his own critique of Hegelian idealism called secondness.

estabelecimento de um sistema, ideal ou não, tradicional ou crítico, sempre envolverá o acontecimento de um limite, para que ele se sustente. O limite não escapa nenhuma teoria dos sistemas. É nesse entre obra e exterioridade, no limite, no qual reside a condição *quasi-transcendental* que, por sua vez, vai além do presente e permite qualquer possibilidade de justiça. Vale ressaltar que é nesse exame minucioso do limite, dos pontos de instabilidade, que se dará o compromisso da desconstrução, isto é, da Justiça.

Nessa condição, o limite está relacionado à ideia de segundidade (ou secundidade), conforme fora elaborada por Charles Peirce na sua crítica a Hegel, apresentada detalhadamente por Drucilla Cornell (1988; 1992). A segundidade nada mais é do que uma das três categorias do fenômeno, sendo que “[a] categoria da segundidade é a que subsume o aspecto de oposição e resistência, que se contrapõe à presentidade imediata da primeiridade” (Santos, 2001, p. 100). Nesse sentido, o limite como condição *quasi-transcendental* é o **acontecimento**, nos moldes derridiano, que persiste, na contraposição ao presente, residindo na margem, isto é, na segundidade ou o que Drucilla irá expor como “peso material do passado que nunca pode ser recoletado” (Cornell, 1988, p. 1203, tradução nossa¹²). É como o feixe de luz que nos cega. Só vemos o feixe ao fechar os olhos, na oposição da escuridão dos olhos fechados, no entanto, o feixe estava lá antes na primeiridade do fenômeno, mas que naquele instante presente não foi possível verificar¹³.

Nessa demonstração da segundidade, percebemos que o presente, enquanto tempo vigente que estabelece o sistema jurídico, é obstáculo à percepção do que persiste na margem, isto é, do Outro. No entanto, “[...] a desconstrução da concepção tradicional de tempo, uma concepção que privilegia o presente, pode nos ajudar a entender por que a Justiça é irreduzível às normas predeterminadas de qualquer ordenamento jurídico estabelecido” (Cornell, 1992, p. 116, tradução nossa¹⁴), nos fazendo perceber que a Justiça precisa ser buscada no porvir.

Na busca pelo ideal de Justiça, disputado pelas várias teorias acerca dos sistemas jurídicos, a crítica ao “privilégio do presente” nos ajuda a pensar não apenas o limite dos

¹² material weight of the past that never can be recollected

¹³ That is also why Derrida is happy to describe deconstruction elsewhere as a “new enlightenment.” Not the old Enlightenment, with its sclerotic eyes frozen open in unrelenting Aufklärung—that would be a quite monstrous beast, the monster of a panoptical law—but an Enlightenment of the Augenblick, of a blink of the eye, a certain postmodern Enlightenment or enlightened postmodernity (Caputo, 1997, p. 145).

¹⁴ the deconstruction of the traditional conception of time, a conception which privileges the present, can help us understand why Justice is irreducible to the pregiven norms of any established legal system.

sistemas que se pretendem justos, mas também toda epistemologia que sustenta o *status quo*, que por sua vez enfraquece a aposta por um futuro porvir.

Quando falamos em “privilégio do presente” quero dizer sobre a prevalência de uma concepção tradicional do tempo, que coloca o presente como o único elemento concreto, na lógica tradicional. A lógica tradicional é uma aposta na chamada razão humana como o único mecanismo que opera nesse presente. **O presente é a norma.** Passado e futuro nada mais são do que modificações do tempo normativo tradicionalmente instituído.

Mas como se dá a desconstrução da concepção tradicional do tempo? Para tentar responder a essa pergunta, retomamos aqui a noção de justiça com aporia, tal como Derrida a descreveu em *Force of Law* (Derrida, 1992). Em um sistema jurídico, a cada decisão, a cada aplicação da norma, se encontra um ponto de centralidade, identificado como sendo a “justiça”. Sabendo, pois, que a determinação de algo (*ergon*), implica em deixar algo de fora (*parergon*), a cada decisão “justa”, uma nova busca por justiça se impõe para o que foi deixado de fora. Do contrário, encontrando o direito, a justiça colapsa, porque permanece posta e estagnada, no tempo normativo presente.

O reconhecimento dessa aporia fez com que críticos apontassem a desconstrução como sendo um exercício linguístico niilista, porém Drucilla enfatiza que, com esse olhar para a aporia, “a filosofia do limite [desconstrução] protege a divisão entre lei e justiça e protege a justiça de ser abrangida por qualquer convenção descrita como o bem da comunidade” (Cornell, 1992, p.118, tradução nossa¹⁵). É essencial entender esse processo como um movimento contínuo que é sobretudo uma atitude de resistência ética, visto que esse movimento auxilia à contínua busca da justiça.

Garantir esse movimento da justiça é uma resistência ética, que garante a responsabilidade judicial. Nessa resistência ética é necessário compreender que a interpretação do direito envolve “**descoberta**” e “**invenção**”. A cada invenção, a responsabilidade do juiz ou da juíza pela memória implicará na **iterabilidade**, uma vez que a aplicação da lei não se dará “para uma precisa repetição através da coleção de normas jurídicas, mas para uma refutação de que aquilo que foi não pode jamais ser confundido com a Justiça” (Cornell, 1992, p.118, tradução nossa¹⁶).

¹⁵ the philosophy of the limit protects the divide between law and Justice, and protects justice from being encompassed by whatever Convention described as the good of the community

¹⁶ (...) to an accurate repetition through the recollection of legal norms, but to a refutation that what has been can ever be conflated with Justice.

Em última análise, o processo de aplicação de normas para o alcance da justiça no caso concreto se dará como uma projeção, um olhar para o futuro de normas que lá ainda não estão, tendo em vista que nenhum sistema normativo é capaz de promulgar a justiça no tempo normativo presente. Vale lembrar que esse ideal da filosofia do limite não se encontra fundamentada nas ideias de legitimidade de J. Habermas, conforme Drucilla insistentemente tratou, nem mesmo sustentando a aplicação de normas morais como num olhar kantiano. No entanto, a filosofia do limite se aproxima da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, visto que ambos identificam o sistema normativo como fechado, forjado em si mesmo.

Como já sugeri, tal apelo ao nomos não implica a evocação de normas externas, pelo menos não no sentido de Habermas, mas apela às normas "internas" de um sistema jurídico. De fato, na linguagem da teoria dos sistemas, tal apelo pode ser entendido como parte de como um sistema jurídico moderno e democrático opera, uma vez que deve basear-se em princípios aplicados igualmente aos sujeitos de direito se tal sistema for fiel à pretensão democrática, que se baseia no papel [role] do direito e não dos homens. É claro que fazer essa sugestão é também argumentar que a filosofia do limite não é simplesmente uma reafirmação da insistência kantiana de que a justiça é um ideal da razão histórico-política, e, como tal, é irreduzível às convenções reais de qualquer sistema jurídico existente, porque Luhmann expressou consistentemente sua discordância com o kantismo de Habermas. Não estamos, em outras palavras, apenas voltando à questão da legitimação do sistema jurídico por meio de normas morais externas que Luhmann "desconstruiria" (Cornell, 1992, p.119, tradução nossa¹⁷).

Em outras palavras, o que fará com que, na aplicação do direito, o juiz ou juíza se aproxime da justiça não é legitimidade ou qualquer método instituído dentro do próprio sistema normativo, mas é a responsabilidade ética na descoberta e invenção, com projeção a um futuro porvir. Novamente, vale lembrar que a “filosofia do limite se recusa a reduzir a aporia da Justiça em um horizonte, mesmo na concepção kantiana da palavra” (Cornell, 1992, p.119, tradução nossa¹⁸), visto que Derrida rejeita a definição de justiça como horizonte, porque a própria ideia de horizonte ético, em Kant, foi concebida a partir de um ideal de horizonte de seres racionais,

¹⁷ As I have already suggested, such an appeal to the nomos does not imply the evocation of external norms, at least not in Habermas' sense, but instead appeals to the "internal" norms of a legal system. Indeed, in the language of systems theory such an appeal can be understood as part of how a modern, democratic legal system operates, since it must be based on principles applied equally to legal subjects if such a system is to be faithful to the democratic claim that is based on the role of law and not of men. Of course, to make this suggestion is also to argue that the philosophy of the limit is not simply a restatement of the Kantian insistence that justice is an ideal of political-historical reason, and as such is irreducible to the actual conventions of any existing legal system, because Luhmann has consistently expressed his disagreement with Habermas' Kantianism.' We are not, in other words, just returned to the question of the legitimation of the legal system through external moral norms that Luhmann would "deconstruct."

¹⁸ (...) philosophy of the limit refuses to reduce the aporias of Justice to an horizon, even in the Kantian understanding of the word.

sustentado pelo privilégio da razão¹⁹. Dessa forma, rejeitando certos aspectos do pensamento kantiano que estabelecem uma razão universal e estagnada, que perdura no tempo e se consolida até a contemporaneidade, podemos entender que nessa projeção do **futuro porvir** da filosofia do limite reside a *différance*.

Quando pensamos em um sistema jurídico tal como as teorias jurídicas modernas, estabelecidas na crença da sua perpetuação no tempo presente, o movimento de resistência possível está atrelado ao deslocamento do sistema desse tempo que presentifica o observador. É nesse ponto que Drucilla se separa de Luhmann. Luhmann está ainda preso ao tempo presente. Ele não realiza esse deslizamento ou deslocamento temporal. Portanto, Luhmann estaria preso ao *logos*. Sua teoria é uma teoria logocêntrica e uma teoria de ou da justiça moderna. Em outras palavras, a justiça apresentada enquanto sistema jurídico foi estagnada dentro dos limites desse, por aqueles que o elaboram. Essa estagnação tem um condão político, qual seja, estabelecer a verdade (a centralidade do sistema) como única forma de concretização de justiça. Assim, em contraposição a essa justiça apresentada no sistema, Drucilla tentará sintetizar a *différance* como o elemento da desconstrução que “pode ser entendida como a “verdade” de que o ser só é representado no tempo; portanto, não pode haver uma ontologia abrangente que pretenda nos dizer a verdade de tudo o que é” (Cornell, 1992, p. 128, tradução nossa²⁰).

Ainda, conforme nos lembra Haddock-Lobo (2007, p. 222), “questões em torno de um *quê* ou de um *quem* não dizem respeito à desconstrução, por sempre pressuporem uma presença, seja de um sujeito ou de um objeto”. Nesse sentido, o movimento de concretização da justiça para além do limite, não tem como objetivo a identificação do que é essa justiça ou de quem deve estabelecê-la (práticas do procedimentalíssimo puro). Por isso, na filosofia do limite, a promoção da justiça é perpassada pela *différance* que a contemporiza, na medida em que problematiza a ideia de completude da realidade dada, uma vez que a realidade se apresenta intermitente, sem qualquer continuidade entre “presentes”. Seguindo pela *différance*, entendo que para que a realidade se imponha, é necessário que ela se destaque, criando o intervalo daquilo que já foi com o que será, e dessa forma se estabilizando no tempo previsto, já dado, recaindo a realidade “apresentada” naquilo que já foi.

¹⁹ Na segunda parte dessa tese (PARTE II) ficará demonstrado como essa ideia derridiana e presente também na filosofia do limite está em diálogo com teorias conhecidas como descoloniais, em especial com o pensamento filosófico afro-caribenho, na medida em que Drucilla se dedica ao processo de creolização essa perspectiva da filosofia euro-estadunidense, ou melhor, do Norte Global. Esse processo sinaliza, a meu ver, parte do movimento da filosofia do limite para a filosofia do amanhã.

²⁰ can be understood as the "truth" that being is only represented in time; therefore, there can be no all encompassing ontology which claims to tell us the truth of all that is.

Os intervalos através dos quais a realidade é “apresentada” também tornam possível a apresentação da realidade a partir do que de outra forma seria pura densidade, “ou a noite em que todas as vacas são pretas”. Para que a realidade se “apresente” é necessário que ela já esteja espaçada, o que implica temporalização e tempo. “O presente”, em outras palavras, é o que já é passado e, portanto, “apresentado”. Mas esta condição só é alcançável como “efeitos” da temporização, um dos quais é o tempo, ele próprio uma força diacrônica. O tempo, entendido desta forma, não pode funcionar ao mesmo tempo como uma integração e uma unidade do passado e do futuro através do presente, como em Luhmann. **Qualquer realidade já está sempre dividida contra si mesma.** Assim, a ruptura da contemporização leva-nos para o passado, mesmo que apenas num sentido muito específico, porque este passado pode muito bem ser concebido como o traço do futuro. (Cornell, 1992, p. 129, tradução nossa²¹).

A *différance* se torna um operador importante na crítica a essa certeza estagnada no sistema presente, pois ela desvela o movimento diferindo²² o sistema normativo (presente, imediato, dado, apresentado) da justiça demorada e repetidamente adiada, mas que permanece no porvir²³. Esse diferimento é parte da prática ética, sobre a qual Drucilla irá dialogar com Emmanuel Levinas, na ideia de “infinitude do tempo”, entendida como uma “temporalização do Ser em que a apresentação seja possível” (Cornell, 1992, p.136). Assim, o tempo está sempre perturbando a presença do presente, tal como quando olhamos para uma foto que apresenta um momento especial em nossas vidas, como uma foto do nascimento de um filho ou uma filha. Aquele momento estagnado na imagem não se deu no presente modernamente estabelecido,

²¹ The intervals through which reality is "presented" also make possible the presentation of reality out of what would otherwise be sheer density, "or the night in which all cows are black." In order for reality to "present" itself, it must already be spaced, which implies temporization and time. "The present," in other words, is what is already past and, therefore, "presented." But this condition is only reachable as the "effects" of temporization, one of which is time, itself a diachronic force. Time, understood in this way, cannot function as both an integration and a unit of the past and future through the present, as in Luhmann. Any reality is always already divided against itself. Thus, the disruption of temporizing turns us toward the past, even if only in a very specific sense, because this past can just as well be conceived as the trace of the future.

²² Sobre a ideia de *différance* como diferir, ver Rafael Haddock-Lobo (2007, p. 221): “Diferir "littrealmente" quer dizer ação de diferimento, adiamento, desvio, demora, retardo e reserva - dizendo respeito, assim, à temporalização; mas é também espaçamento, "devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo"; além disso, de modo mais corrente, diz aquilo que não é idêntico, que é outro, na alergia ou na dissemelhança”; e Carla Rodrigues (2018, p. 56, grifos nossos): “Quando substitui a palavra francesa *différence* (sinônimo de diferença) por *différance*, Derrida faz da letra a um operador dentro desse significante, que produz aquilo mesmo que ele queria demonstrar, a impossibilidade de distinguir, pelo som, as duas palavras francesas *différence* e *différance*. (...). É importante marcá-la como apenas uma das funções da letra **a**, cuja alteração também produz um termo equivalente ao nosso gerúndio, o que levaria a **possibilidades de tradução como diferindo, adiando ou diferenciando**. Com isso, quero marcar a *différance* como um operador de e em movimento, capaz de fazer o pensamento “funcionar” a partir desse movimento, sem, no entanto, poder ser capturado como um conceito dado a partir do qual se analisa certa realidade de coisas”.

²³ Sobre como esse diferimento pode acontecer (ou não) na prática, ver o destaque dos votos do caso brasileiro sobre o uso de banheiro por pessoas transgênero, na segunda parte dessa tese (PARTE II), evidenciando como o direito (e muitos de seus “operadores”) só está preparado para lidar com “gênero” na categorização pré-estabelecida pela sociedade falocêntrica.

mas o sentimento e a sensação de estar ali novamente nos remete a um tempo outro, que perturba a plenitude da presença da imagem retratada. A infinitude é, então, a ruptura da continuidade do tempo.

O tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a recomençar o realizado - o «sempre» do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. **É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura.** O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de actos em que o acto seguinte desenvolve o primeiro. **O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente.** A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada (...) A ressurreição constitui o acontecimento principal do tempo. Não há, portanto, continuidade no ser. O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. **Mas tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.** (Levinas, 2014, p. 281, grifos nossos)

Assim, tomando por base Levinas, um sistema de justiça rígido, fechado, pensado como tempo presente, ignora as condições outras, que se apresentam diante do chamado pela responsabilidade judicial na relação de quem opera a Justiça com Outrem, que precisa ser transformada através de um Outro tempo, descontínuo, aberto, num tempo futuro, porvir. Então, é com a *différance*, com esse diferimento que promove a ruptura do tempo presente, que a filosofia do limite aponta a crítica ao sistema normativo forjado no ideal de presente e verdade, abrindo caminho para Justiça no Outro tempo, isto é a justiça porvir.

Foi com a *différance* que teorias feministas empreenderam o questionamento à identidade; as teorias queers operaram a crítica ao conceito de gênero; os estudos pós-coloniais puderam repensar a relação de subalternidade e o problema da episteme eurocêntrica; a bioética abriu caminho para interrogar a tradição de distinção entre humano/animal (...) Com a *différance*, Derrida opera seu questionamento do regime de validade do conhecimento com base na separação entre os modos válidos e os inválidos de estabelecimento da verdade (...). Nem mais no sujeito, nem mais no objeto, mas na diferença – Derrida promove aqui um deslocamento do transcendental para o *quasi* transcendental (...) (Rodrigues, 2018, p.55-57)

Nesse sentido, ciente de que o privilégio da crença e da validade do tempo presente sustenta a existência do sistema (*ergon*), este, por sua vez, terá que se bastar em si mesmo para se justificar. É a partir dessa questão que surge a crítica a teorias normativas, visto que é o *parergon* que torna possível um sistema jurídico e não o sistema em si. Assim sendo, é na percepção do limite, do indecível, e daquilo que escapa ao sistema (*parergon*) que se faz a Justiça e não o sistema em si (*ergon*).

Como Drucilla (1992) irá ressaltar que a ênfase no limite, na justiça como aporia – que aqui ressalto como o movimento da justiça, ou seja, na *différance* em oposição a estagnação

presentificada do sistema jurídico-normativo –, é crucial para grupos marginalizados, deixados de “fora” do sistema, isto é, no limite, cujo bem-estar e suas próprias vidas podem depender da transformação radical, isto é, da revolução no sentido proposto na **filosofia do amanhã**. São esses aspectos da filosofia do limite – de pensar a justiça aporética como o movimento que se volta para a margem –, que, através dos ideais revolucionários, de transformação, me levam a propor, como hipótese dessa tese, a desconstrução do direito e da política pela ética como uma **filosofia do amanhã**.

2. PARA-ALÉM DO LIMITE À JUSTIÇA PORVIR

A partir da ideia de limite do sistema jurídico, Drucilla Cornell desenvolve o pensamento da desconstrução para se pensar a justiça, sem foco na justificação filosófica, no sentido kantiano, de princípios jurídicos e se afastando de qualquer teoria procedural pura do certo, tal como proposto por Habermas. A justiça para-além do limite – que se aproxima dos princípios de tolerância e diferença da jurisprudência liberal (Rawls e Nagel), conforme apresentei na seção anterior – se desenvolve no pensamento de Drucilla Cornell por alguns temas importantes políticos de extrema relevância (machismo, racismo, xenofobia, etc), que se interpelam, tal como ela sempre destacou. No entanto, enquanto movimento do pensamento da desconstrução, a justiça para além do limite irá focar na superação dos limites impostos pelos conceitos jurídicos dentro das temáticas propostas. E mais ainda, no **compromisso ético** que todos os envolvidos nas instituições precisam ter para superar esses limites.

Drucilla lembra que Wittgenstein já dizia sobre o problema de se criar sistemas de interpretação, a fim de colocar limites como linguagem ou linguagem como limites. Esse limite derivado da linguagem recua toda vez que tentamos filosoficamente defendê-lo, isto é, toda vez que estabelecemos interpretações e colocamos a linguagem (jurisprudência, ex) como limite do nosso mundo, temos um recuo do limite: perdemos em significado, algo fica de fora. Quando esse algo fica de fora, ele cria o mundo de dentro, simultaneamente expondo as possibilidades de saída, garantindo que não permaneçamos prisioneiros a ele.

Um exemplo prático, foi quando redigimos o estatuto da Casa de Referência da Mulher Tina Martins, em Belo Horizonte, no ano de 2016, e precisávamos definir quem seriam as abrigadas, isto é, como definimos o “objeto” da associação que nascia, sem definir o que entendemos por “Mulher”? A dificuldade de colocar no texto o limite do significado, nos levou a não o colocar. Derrida, de maneira diversa, aborda a mesma questão e aponta que as tentativas de impor os limites são “informadas por metáforas fálicas”, logo, falocêntricas (Derrida, 2013a).

Retomemos aqui os sujeitos “fora” do sistema. Derrida nos explica que o “fora” está como espectro (Fathy, 2013). A ideia de “metafísica da presença” na desconstrução nos ajuda a pensar o para-além, porque é justamente a desconstrução que busca solapar esse privilégio da presença, do presente, visto que o *ergon* é a própria metafísica, convocando-nos para a responsabilidade com o Outro que aqui não está.

Nesse sentido, a desconstrução passeia pelas brechas, pelas margens – *parergon* – para além do *ergon*, nos intervalos, nos entres, na espectralidade. No que escapa. Drucilla irá dizer

que “a promessa revolucionária em Derrida (...) requer tanto uma **fidelidade aos mortos**, reconhecendo nossa responsabilidade de herdá-los, bem como uma fidelidade ao radicalmente outro futuro porvir, isto é, à própria justiça.” (Cornell, Seely, 2014, p.18, tradução e grifos nossos²⁴). Isso porque a presença, o *ergon*, não será suficiente para a compreensão do futuro porvir, nem mesmo a projeção desse futuro em si, por isso a espectralidade é elemento fundamental nessa relação.

Derrida (1994) elabora a noção de espectralidade em *Espectros de Marx*, e quão conveniente é abordar essa temática em uma tese sobre uma declarada marxista. Em *Espectros de Marx*, o tema da fidelidade aos mortos está posto como uma questão fundamental para qualquer movimento político:

nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (Derrida, 1994, p.11).

O respeito aos mortos, isto é, aos que não estão aqui, deve ser pensado como “responsabilidade para além de todo presente vivo, nisto que desajunta o presente vivo” (Derrida, 1994, p.12). A disjunção do tempo é fundamental para a concepção de justiça e só será possível assumir um compromisso ético diante do Outro, quando passamos a considerá-lo para além do tempo presente, independente de esse Outro estar diante de nós enquanto presença absoluta (Cornell, 2021a). O compromisso com esse Outro que aqui não está precisa ser formado pela aposta de futuro, na busca da *resposta* “para onde ir?”. Em Derrida, com Nietzsche em “Para-além do bem e do mal” e com Freud em “Além do princípio do prazer”, dentre outros, encontramos a exigência filosófica de pensar para além do que está posto.

Nos textos “desconstrutores” aparentemente encarniçados que escrevi a propósito dos autores de quem falou, há sempre um momento em que declaro, o mais sinceramente do mundo, a admiração, a dívida, o reconhecimento – e a necessidade de ser fiel à herança a fim de reinterpretá-la e reafirmá-la ao infinito. Isto é, aumentando meus riscos e perigos de maneira seletiva. Nunca falo do que não admiro, salvo se alguma polêmica (da qual nunca tomo a iniciativa) me obrigar, e tento replicar então me limitando a questões impessoais ou de interesse comum. Se a herança nos designa [assigne] tarefas contraditórias (receber e no entanto escolher, acolher o que vem antes de nós e, no entanto, reinterpretá-lo etc.), é que ela atesta nossa finitude. Só um ser finito herda, e sua finitude o obriga a isso. Obriga-o a receber o que é maior, mais antigo, mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar de lado. Justamente **para**

²⁴ The revolutionary promise in both Derrida (...) requires both a fidelity to the dead by acknowledging our responsibility to inherit from them, as well as a fidelity to the radically other future to come, that is, to justice itself.

responder ao apelo que o precedeu, para a ele responder e por ele responder — em seu nome como em nome do outro. Antes mesmo de dizer que se é responsável por tal herança, é preciso saber que a responsabilidade em geral (o "responder de", o "responder a", o "responder em seu nome") nos é primeiramente designada, e, de uma ponta a outra, como herança. **É-se responsável perante aquilo que vem antes de si mas também perante o que está por vir**, e portanto também perante a si mesmo. Perante duas vezes, perante o que deve de uma vez por todas, **o herdeiro está duplamente endividado**. Trata-se sempre de uma espécie de anacronia: ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível! (Derrida, 2004, p. 14-15, grifos nossos)

Nesse sentido, o movimento da justiça como aporia “se trata de pensar a partir desta passagem **pelo limite**” (Fathy, 2013). Se pudermos pensar o direito e a teoria do direito e da justiça como herança, o movimento da filosofia do limite nada mais é do que a expressão dessa fidelidade, que pensa não o sistema posto, mas o que se construiu a partir das experiências dos que se foram, com o chamado daqueles que aqui, no centro, não estão. A Justiça, enquanto teoria e prática, precisa passar por essa disjunção do que está dado, para que se faça justa.

Pretendo demonstrar que, em Drucilla Cornell, é a **filosofia do amanhã** que nos inclina para o para-além, por tanto, entender esse para-além, nos permite entender que o futuro porvir, que abordaremos como elemento essencial da **filosofia do amanhã**, não se trata do futuro temporal, mas sim do compromisso de responder, compromisso ético com o Outro por e pela revolução. Nessas próximas seções, no entanto, teremos como recorte o debate de décadas travado pela filósofa sobre o feminismo e os direitos das mulheres, mais precisamente pela proposta de transformação dos sistemas jurídicos pelo feminismo ético – ou pelo “compromisso ético” como irei apresentar – e pela teoria do “domínio imaginário” como uma saída psico-jurídica para um passo ainda mais concreto dessa transformação.

2.1. O feminismo ético para-além do feminismo

Vamos demonstrar agora como o feminismo ético foi a proposta de Drucilla Cornell para honrar aquelas e aqueles que vieram antes e aquelas e aqueles que virão. Partindo da ideia de que feminismo é o movimento possível e necessário para a desconstrução do patriarcado, Drucilla Cornell dedicou boa parte de seus trabalhos para pensar a questão dos direitos das mulheres e da teoria da justiça, a partir de uma epistemologia feminista, chegando ao conceito de feminismo ético.

A ideia do feminismo ético de Drucilla Cornell acontece em etapas e gradualmente passa pela questão da Justiça, mas para fazer esse diálogo com o Direito é preciso compreender o que ela considera como feminismo ético, com a problemática que envolve a diferença sexual,

expressão que ficou marcada principalmente pelos trabalhos da filósofa Luce Irigaray²⁵, e a necessidade da dimensão ética no contexto das alianças feministas, que mais tarde passam a ser tratadas como feminismo transnacional.

Para a filósofa, sem ética não há feminismo possível e, portanto, não há caminho para a Justiça, sob pena de se reiterar o silenciamento promovido pela ordem simbólica em vigor. Na mesma medida, sem feminismo não há relação ética, que seja capaz de desconstruir e revolucionar o sistema moderno, falocêntrico instituído para dominação e segregação dos corpos.

Retomamos esse caminho do feminismo, realizado pela filósofa desde a década de 1990, a fim de demonstrar a importância da ética feminista como possibilidade de alcance revolucionário. Nesse sentido, compreendemos aqui que os movimentos feministas, por excelência, são atos filosóficos questionadores da realidade imposta, formando um conjunto de pensamentos que visa denunciar, nos mais diversos aspectos, a desigualdade naturalizada, que manteve e mantém, ao longo de toda a história, padrões de opressão. Em outras palavras feminismo é, ao mesmo tempo, uma luta política e ética contra significados e instituições hegemônicas que negam a existência de qualquer um(a) de nós como totalmente humano (Cornell, 1995; Cornell, 1999). Em suas várias vertentes, os feminismos não se limitam a uma única corrente de pensamento, mas combinam a produção intelectual questionadora à ação, à militância pelos direitos de todos e todas, sob uma perspectiva de gênero, isto é, sob a análise da formação da sociedade a partir da dominação masculina.

Cabe ressaltar que alguns discursos feministas, no entanto, reproduzem, a princípio, o mesmo vício de linguagem e, conseqüentemente, de posicionamentos políticos, que tais discursos visam combater. Discursos binários de certo e errado, daquilo que pode e o que não pode dentro do próprio movimento e entre as mulheres, por vezes, colocam outras mulheres em lugar de reprovação e de exclusão. Essa tendência é nada mais que uma reprodução do que já está dado pela filosofia clássica, que dará o tom da forma do conhecimento “humano”, dizendo

²⁵ Em entrevista concedida para Pheng Cheah e Elizabeth Grosz, Drucilla e Butler apresentam suas considerações sobre a forma como conheceram e se relacionaram com a filosofia de Irigaray. Drucilla identifica em Irigaray três aspectos mais relevantes: 1) um utopismo na forma como ela associa o feminino na diferença sexual, que não se trata de um essencialismo, mas sim enxergando o feminino como um radicalmente Outro; 2) a possibilidade de analisar a diferença sexual como um rearticular a ética intergeracional da amizade entre mulheres; 3) a abertura para uma abordagem crítica sobre como somos simbolicamente marcadas como feminino. Drucilla irá ressaltar ainda que esse foi o olhar para os primeiros encontros com a teoria de Irigaray, mas com o tempo se tornou um pouco mais crítica dos trabalhos da filósofa francesa, após trocas com Judith Butler (Cheah *et al*, 1998). Para mais sobre isso, ver também: Cabral; Bastone. Sobre feminismos, desconstrução e teorias: uma coinfluência entre Judith Butler e Drucilla Cornell. In: *Filosofar, a que será que se destina?* Org. Ana Carolina Martins, Caio Paz, Carla Rodrigues, Fernanda Gomes. 2026. No prelo.

pautar-se pela objetividade e imparcialidade, se negando enquanto discurso criado por homens e lido por homens.

Nesse sentido, a fim de revolucionar essa “filosofia clássica”, os feminismos devem ser encarados como “práticas da tomada de consciência, assim como no exercício da palavra e da relação que dão valor político à subjetividade, tomando-a como uma força capaz de mudar a realidade” (Santos, 2014, p. 130), isto é, essa epistemologia irá marcar a importância do papel ativo do sujeito cognoscente.

É importante perceber que “o” “feminismo” “é” construído de maneira plural e, por isso, colocado em oposição ao discurso objetivo dos homens, atestando que os paradigmas de evidência serão relativos e dinâmicos, construídos historicamente. Assim, o “feminismo surge como o grande eco que modifica as formas de ser e de dever ser dos comportamentos humanos em sociedade, refutando falsas posturas morais, assumidas como universais quando apenas manifestam o latente desejo de permanência viril no poder” (Santos, 2014, p. 130).

Nessa lógica do contradiscurso, precisamos ressaltar que há um rastro, que faz da epistemologia feminista uma possibilidade que surge diante da impossibilidade da justiça às mulheres. Assim, Drucilla compreende “feminismos” como um debate inserido – certamente à margem de – na discussão acerca da diferença sexual, considerando a importância do embate à ordem simbólica patriarcal. A diferença sexual binária do masculino-feminino, sustentada por essa ordem simbólica, é a chave para a equidade de gênero, na medida em que qualquer ideal que vise romper com essa binaridade, precisa dela partir. Não é possível abandonar a problemática da diferença sexual implementada pelo patriarcado, pois é necessário superar a desigualdade que essa diferença produz, consciente de que seus efeitos atingem de forma distinta os sujeitos no mundo, a depender da raça, classe, nacionalidade, etc., em que são categorizados.

Desde a década de 1990, com o livro *Beyond Accommodation*, (Cornell, 1991) Drucilla vem tentando chamar a atenção sobre a necessidade de se falar da forma como a diferença sexual é representada na ordem simbólica e de como podemos ressignificá-la, a partir da desconstrução, incluindo nesse processo todas as questões que nos igualam e nos diferenciam de nós mesmas (raça, classe, nacionalidade...). Como saída a essa complexa ideia de feminino como algo dentro da diferença sexual, sem aceitá-lo e ao mesmo tempo se valendo dele para se posicionar na ordem simbólica do patriarcado, Drucilla tentou trabalhar a ideia do feminino como uma metáfora ou mito, que ela irá buscar na psicanálise de Jacques Lacan.

Quando se pensa em feminismos, se está a pensar “para além das figuras restritivas de Mulher”, não se deixando esquecer que essas figuras estão postas, isto é, são produtos da

“fantasia psíquica da Mulher”, tal como preconiza Lacan, estabelecida pelo patriarcado e são, ao mesmo tempo, produtoras e silenciadoras das diferenças sociopolíticas entre as mulheres. Pode parecer estranho que uma feminista, como Drucilla, evoque Lacan para debater a diferença sexual, que para ele é um dado estrutural, mas o que ela pretende é nos desafiar a um compromisso de mudança, de revolução, diante dessa estrutura dada.

Uma vez que meu próprio feminismo é profundamente moldado pela necessidade de realizar a transformação, pode parecer estranho começar com Jacques Lacan – que faz afirmações muito fortes de que a maneira como devemos ser sexuados não pode, em suas estruturas básicas, ser mudada. Lacan certamente nos oferece uma história poderosa sobre o domínio da hierarquia de gênero em nossas mentes e corações, e as feministas precisam chegar a um acordo sobre porque as mudanças básicas em nossas relações sexuais umas com as outras parecem tão difíceis de sonhar, quanto mais sustentar. Muitos dos reformadores sexuais da década de 1960 se viram no sofá do analista tentando descobrir o que deu errado com suas tentativas de viver fora da família heterossexual tradicional e monogâmica. Mas, em última análise, é o argumento ético que Lacan faz para uma conexão entre as leis básicas da sobrevivência psíquica, a maneira como somos sexuados e a ascensão da subjetividade humana que o torna um importante ponto de partida para as feministas. No entanto, é ele quem tira uma série de conclusões sobre porque essas leis psíquicas básicas implicam a irrepresentabilidade do feminino dentro da diferença sexual no inconsciente – conclusões que eu rejeito. Como feministas, devemos desafiar filosoficamente a antropologia individualista na qual a forma da pessoa livre, dada por leis psíquicas, escapa do alcance da justiça. Ao contrário de Lacan, **precisamos questionar a relação entre como somos sexuados, as leis da vida psíquica e como esses parâmetros servem para nos trazer à existência como sujeitos**. Lacan não nos dá as respostas certas, mas ele faz as perguntas certas na tentativa de abordar porque certas leis psíquicas são eticamente desejáveis, ou em seu próprio pensamento, moralmente necessárias para que haja um sujeito humano. (Cornell, 1999, p. xvi²⁶, tradução nossa)

A ideia da filósofa é reelaborar a ideia de J. Lacan de "ressimbolização da função maternal e do feminino dentro da diferença sexual", por um propósito feminista. Drucilla defende a hipótese de que não há ressimbolização de Mulher, pelo fato de não existir significado

²⁶ As my own feminism is deeply shaped by the need to realize transformation, it might seem strange to begin with Jacques Lacan—who makes very strong claims that the way we must be sexed cannot, in its basic structures, be changed. Lacan certainly offers us a powerful story about the hold of gender hierarchy on our minds and hearts, and feminists do need to come to terms with why basic changes in our sexual relationships with each other seem so difficult to dream up, let alone sustain. Many of the sexual reformers of the 1960s found themselves on the analyst's couch trying to figure out what went wrong with their attempts to live outside the traditional heterosexual, monogamous family. But, ultimately, it is the ethical argument Lacan makes for a connection between the basic laws of psychic survival, the way we are sexed, and the rise of human subjectivity that makes him an important beginning point for feminists. However, it is he who draws a number of conclusions about why these basic psychic laws entail the unrepresentability of the feminine within sexual difference in the unconscious – conclusions that I reject. As feminists, we must philosophically challenge individualist anthropology in which the form of the free person, given by psychic laws, drops from the purview of justice. Unlike Lacan, **we need to question the relationship between how we are sexed, the laws of psychic life, and how such parameters serve to bring us into being as subjects**. Lacan does not give us the right answers, but he asks the right questions in attempting to address why certain psychic laws are ethically desirable, or in his own thinking, morally necessary if there is to be a human subject

estabelecido para Mulher. Dessa forma, a psicanálise se torna um instrumento analítico e crítico que revela as leis do simbólico masculino como base para a defesa filosófica do limite da linguagem, isto é, para se pensar nas limitações impostas pelas normas da chamada heterossexualidade, considerando essa como produto da hierarquia de gênero que diferencia, reduz e rebaixa tudo aquilo que não é considerado homem. Além disso, Drucilla contesta outros caminhos que investigam gênero separadamente de raça, classe, nacionalidade e heterossexualidade, fazendo a eles uma crítica pela ausência de lida com os estereótipos nas definições de feminilidade (Cornell, 2018).

O estudo de María Patricia Fernandez-Kelly²⁷, trazido por Drucilla no debate sobre o feminismo ético, é um exemplo do uso da estrutura psicanalítica com a finalidade de superar essa divisão seccional do ser sexuado(a). A partir desse estudo, Drucilla mostra como as políticas públicas voltadas para jovens mulheres negras, se reduzem a garantir anticoncepcional, mostrando que desconhece a realidade e parte simplesmente do pressuposto de que essas mulheres são mais fogosas (licenciosas) do que brancas. Há uma “suposição inconsciente de que, por serem “selvagens”, a sexualidade das mulheres negras não pode ser controlada e só o que se pode fazer é controlar as consequências” (Cornell, 2018, p.118). Nesse sentido, Drucilla afirma:

Kelly argumenta que, devido às desvantagens, ligadas à raça e à classe, que negam oportunidades de mercado e possibilidades de sucesso pessoal, mulheres afro-americanas escolhem a sexualidade e a maternidade como indicadores cruciais na transição ritualística para a idade adulta (Cornell, 2018, p. 119)

É curioso pensar como a questão do neoliberalismo está implícita nessa análise de Kelly, visto que as opções possíveis (ou não-possíveis) se resumem a trabalhar ou se casar, ambas objetivando “obter sustento”. Não existe, para essas mulheres, caminho para se projetar em um “futuro” que não implique necessariamente em uma forma de ter um sustento devido, nos moldes possíveis do neoliberalismo, isto é, de ter fonte de dinheiro para o lar e a família. É por questões como essa que Drucilla, em “Revisitando “*Beyond Accommodation*” 20 anos depois”, irá afirmar que a compreensão de gênero como uma categoria estanque é uma noção equivocada da proposta original da ideia política de gênero.

Assim, Drucilla utiliza a psicanálise lacaniana para mostrar como o significado de “ser mulher” é inconscientemente codificado, “por meio de um apagamento inconsciente do

²⁷ <https://sociology.princeton.edu/people/patricia-fernandez-kelly>

feminino da ordem simbólica” (Cornell, 2018, p. 223), com a castração da Mãe e a importância dada ao poder do *falo*, como significante transcendental. Isto é, o *falo* se torna a referência de poder simbólico e tudo que não o comporta ou a ele não se assemelha passa a ser considerado como o Outro, que é fraco, feminino, que precisa ser controlado, não como sujeito, mas como objeto, visto que nessa lógica, que também é um narcisismo primário, o sujeito só reconhece a si mesmo enquanto tal.

A psicanálise lacaniana é assim base para Drucilla pensar a ideia de referencialidade – que serve de referência –, que nada mais é do que um processo de fantasias inconscientes. Isto é, a ideia de referencialidade a partir de uma psicanálise feminista é trabalhada como a construção de uma realidade social engendrada por fantasias inconscientes. Então, o “papel da mulher” nada mais é do que uma construção fantasiosa inconsciente que se estabelece dentro de toda uma fantasia heteronormativa que constitui a “realidade” social, atrelado às exigências de sobrevivência do capitalismo neoliberal. Vale ressaltar que ao se apontar essa fantasia como fundamental para a sobrevivência do capitalismo neoliberal, não se desconsidera que outros modelos de submissão de sujeitas(os) podem também se formar em outras sociedades, conforme a própria Drucilla irá destacar nas comunidades tradicionais da África do Sul²⁸, mas visa demonstrar apenas que essas figuras fantasiosas sustentam o capitalismo neoliberal nos moldes das violências que conhecemos hoje, nas sociedades “ocidentais”.

Por outro lado, esses significados codificados carregam consigo paradoxos que permitem a contestação política e o feminismo ético pode oferecer uma análise rica e complexa de como “combater a linhagem patrilinear em nome da realização de uma democracia não baseada no sistema de diferenciação estratificada inerente ao patriarcado” (Cornell, 2018, p. 223). A maneira como ressignificamos o feminino nessa diferença sexual, nos conduz a um ou outro resultado no mundo material.

As formas como nossa diferença sexual é representada são um componente crucial de como entendemos o que significa mudar as condições materiais do mundo. Obtemos um tipo de mundo se exigirmos que a redistribuição social de bens, recursos e capacidades seja consistente com o direito das mulheres como pessoas de representar sua própria sexualidade. Obtemos outro se a sociedade valoriza as mulheres apenas ou mesmo principalmente como mães e distribui recursos para elas e promove o desenvolvimento de suas capacidades com base nisso. Pense, por exemplo, nas diferenças em como o direito ao aborto é justificado. Mesmo que as mulheres sejam identificadas com a função materna e valorizadas pela sociedade como mães, elas ainda podem obter o direito ao aborto. Mas esse direito pode ser restringido por essa mesma avaliação. Os estados socialistas eram notórios por dar às mulheres o direito ao aborto e depois retirá-lo, dependendo de como essas sociedades em um

²⁸ Para mais detalhes sobre isso, ver seção 2.2, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

determinado momento queriam que as mulheres desempenhassem sua função materna (Cornell, 1999, p. xxxii, tradução nossa²⁹)

Para trabalhar essa ressignificação, Drucilla desenvolveu a ideia estética de **domínio imaginário**³⁰, que seria um espaço moral e psíquico no qual cada uma de nós pode expressar nosso ser sexuado, para além da forma como fomos generificados.

Importante ressaltar que Drucilla rejeita a ideia de que fomos sexualizadas para sermos objetificadas pelos homens. Ela considera o ser sexuada como forma importante e necessária, consequentemente, discorda de alguns pontos nas ideias feministas que visam “combater” as expressões sexuais das mulheres³¹ – como exemplo das teorias que negam o trabalho sexual como direito – e não considera nada revolucionária a manifestação sexual deliberada³² (o sexo pelo sexo), sem as condições para se imaginar sexuada (Cornell, 2014).

Não obstante, no ideal do feminismo ético, “[o] que objetivamos é máxima Liberdade e Igualdade com todos os outros na comunidade moral de pessoas, não com todos os homens tais

²⁹ The ways our sexual difference is represented is a crucial component of how we understand what changing the material conditions of the world means. We get one kind of world if we demand that the social redistribution of goods, resources, and capabilities be consistent with the right of women as persons to represent their own sexuality. We get another if society values women solely or even mainly as mothers and distributes resources to them and promotes the development of their capabilities on that basis. Think, for example, of the differences in how the right of abortion is justified. Even if women are identified with the maternal function, and valued by society as mothers, they may still get the right of abortion. But such a right can be curtailed by this very evaluation. Socialist states were notorious for giving women the right to abortion and then taking it away, depending on how these societies at any particular time wanted women to play out their maternal function.

³⁰ Para mais detalhes sobre essa ideia, ver seção 2.3, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

³¹ Vale destacar a diferença de visão de Drucilla Cornell com as ideias de Catharine MacKinnon (Cornell, 1999). Para Drucilla, MacKinnon é uma teórica realista que contribui em muito para nossa percepção de um mundo generificado de ponta a ponta, no entanto, ao discordar com a visão de celebrar a diferença sexual, MacKinnon comete um erro teórico na separação absoluta de realidade e ficção, reduzindo a condição do feminino apenas a um fato conhecido, como se a realidade fosse apenas pensada e imposta pelos homens, isto é, sem considerar a possibilidade das mulheres se imaginarem sexualmente como sujeitas distintas da figura restritiva imposta. “For MacKinnon, the celebration of female difference is part of the *same* old story and therefore not about difference at all (...) My critique of MacKinnon emphasizes the contradiction inherent in her own analysis of the all-pervasiveness of the reality of gender identity. That contradiction can be stated simply: without the affirmation of some kind of ideal, even if that ideal be MacKinnon's own implicit conception of freedom, feminism loses its critical edge because it can only reinforce the masculine viewpoint as all of reality. Certainly, MacKinnon's feminism condemns the “is” of women's condition as wrong. Feminism, then, is not merely descriptive, which is why the postulation of a countervailing ideal-even if in a limited critical sense, that under any definition women have not achieved freedom and freedom is important-is necessary. But for MacKinnon, and I agree with her, in our system of gender identity these ideals are themselves tainted by masculine domination. If there is no countervailing feminine “reality” or imaginary, then we are inevitably left with the masculine as the only standard by which we assess the condition of women. This power of imposition cannot be solved by confessing that feminism is “impossible” because there can be no countervailing viewpoint.” (Cornell, 1999, p. 126 - 130).

³² Retomarei esse ponto no capítulo 3, ao abordar o conceito de “revolução”, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

como são agora” (Cornell, 1999, p. xxvi, tradução nossa³³), encontrando apenas uma restrição a essa liberdade, novamente nos termos da filósofa, a “única restrição ao livre jogo do nosso imaginário sexual é o respeito pelo valor dos outros no espaço público, exigido pela **proibição da degradação**³⁴” (Cornell, 1995, p. 232, tradução nossa³⁵, grifos nossos).

Para garantir essa liberdade em igualdade de condições na comunidade moral de pessoas, o espaço psíquico do imaginário precisa ser assegurado pela lei, pois trata-se de um direito fundamental. Negar a possibilidade de expressar esse ser sexuado, é negar as condições mínimas de existência (Cornell, 1995). É preciso observar que não se trata apenas de imaginar o ser mulher de forma sexuada, mas sim de um processo para se criar um ambiente possível para autoidentificação, que torna a pessoa um ser sem separação do que se é, considerando toda condição implícita de como a diferença sexual está também racializada. Assim, na teoria do feminismo ético, há destaque para o lugar da imaginação, como algo que leva além do limite da interpretação, e do que é tradicionalmente entendido como a estética nas políticas feministas.

Dessa forma, para além de categorizar identidades dentro do feminino e, conseqüentemente, do feminismo, um feminismo deverá defender o lugar desse imaginário, através de um **gesto apotropaico**, ou seja, como um ritual com o objetivo de afastar esse apagamento incessante da diversificação e da diferenciação do feminino dentro da distinção sexual e das representações culturais. Em outras palavras, o feminismo deve buscar sempre quebrar essa condição de feminino que diferencia “sujeitas” na sexualidade e naquilo que representam para e na sociedade. Drucilla traz como exemplo o tratamento de “higiene social” que foi dispensado às mulheres afro-americanas na época auge do combate à AIDS, quando o discurso médico público sobre a sexualidade das mulheres afro-americanas fundamentou uma política de apagamento da irresponsabilidade cometida contra elas. (Cornell, 2018)

A luta feminista é uma luta contra a distinção das mulheres em todas as situações possíveis, para além das figuras restritivas de Mulher, isto é, para além da divisão em tipos de mulheres (bela, recatada e do lar vs. mulheres ameaçadoras). Drucilla ressalta que a atração à figura do feminino (fantasia psíquica da Mulher com uma ideia de que se somos todas mulheres, temos uma identidade em comum), pode obscurecer a importância do processo de desconstrução feminista. Ou seja, não é pelo fato de nos aproximarmos entre si, no tocante à

³³ What we seek is maximum liberty and equality with all others in the moral community of persons, not with all men as they are now.

³⁴ Para mais detalhes sobre esse princípio, ver seção 2.3, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

³⁵ The only restriction on the free play of our sexual imaginary is the respect of the equal worth of others in public space demanded by the degradation prohibition.

correspondência ao que eles disseram que correspondemos, que por isso devemos nos unir ignorando as distinções, porque simplesmente essa **correspondência é falsa**.

Por isso, no lugar de um apelo ao feminino, Drucilla afirma que prefere se basear na “representação explicitamente política de identificação mimética como base para a solidariedade” (Cornell, 2018, p.126). Dessa forma, ao invés de entender que o que nos une politicamente é o “ser Mulher”, devemos fazer dessa fantasia psíquica de Mulher que nos imputaram, um elemento estrategicamente político para construir uma base de solidariedade. Já que o Homem1 e o Homem2, em uma alusão à Sylvia Wynter³⁶, insistem em nos colocar no mesmo pacote, vamos usar disso a nosso favor, porém conscientes de que somos e sofremos de formas diferentes.

[...] feminismo ético aspira a uma relação não violenta com o outro. O feminismo ético amplia o significado do feminismo, de modo que não se trata apenas da luta pelos direitos das mulheres – tão necessários quanto são – mas muito mais importante é desafiar qualquer forma de raça, gênero, diferença sexual ou exploração de classes que jogue alguns de nós abaixo da barra da humanidade. Eu ainda mantenho a minha defesa do feminismo ético, que, naturalmente, incluiria as lutas de gays, lésbicas e transgêneros, e através do domínio imaginário protegeria o direito legal e moral de cada um de nós, como um ser sexuado, de ter espaço para simbolizar e materializar nossa própria vida erótica. Mas eu estava preocupada que algo estava faltando na evocação da face do Outro como o chamado à responsabilidade ética. Eu estava preocupada que a separação da ética da ontologia poderia ser muito simples. Seria o Outro uma abstração, mesmo que fosse supostamente “encontrado” em um relacionamento cara a cara? (Cornell, 2021a, p. 177, tradução nossa³⁷)

Essa relação não violenta, que tanto preocupou Drucilla, só é possível de ser vivenciada ao se considerar o que ela irá chamar de **atitude ética**, isto é, uma atitude que envolve **falibilismo e devaneio**, sendo o primeiro o desafio à organização básica do mundo de cada pessoa e o segundo a posição de encantamento diante dos mistérios e maravilhas da vida. Drucilla ressalta que “[o] ético como eu o defino não é um sistema de regras de comportamento, nem um sistema de padrões positivados para justificar a desaprovação dos outros. Ele é, na

³⁶ Retomaremos essas expressões na seção 5.1, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

³⁷ ethical feminism aspired to a nonviolent relationship to the other. Ethical feminism expands the meaning of feminism, so that it is not simply about the struggle for the rights of women – as necessary as those rights are – but much more importantly it is about challenging any form of race, gender, sexual difference, or class exploitation which throws some of us below the bar of humanity. I still hold to my defense of ethical feminism, which of course would include the struggles of gays, lesbians, and the transgendered, and through the imaginary domain would protect the legal and moral right of each one of us as a sexuate being to have the space to symbolize and materialize our own erotic life. But I was troubled that something was missing in evocation of the face of the Other as the call to ethical responsibility. I was worried that the separation of the ethical from ontology might be too simple. Was the Other an abstraction even if it was purportedly “met” in a face-to-face relationship?

verdade, uma atitude diante do que é outro em relação a si mesmo” (Cornell, 2018, p.128). Diante dessa atitude ética, uma pessoa que se paute pelo feminismo ético não está imune do julgamento “proscritor”³⁸, mas lida com este julgamento com cautela, pois se posicionará aberto(a) a desconstruir o que já possui como “organizado”, como o “básico” de seu mundo (falibilismo), diante do encantamento (mistério e maravilha) de cada nova existência infinita, que lhe moverá à desconstrução (devaneio) (Cornell, 2018).

Se não se está imune do julgamento “proscritor”, então a ética também exige de nós vigilância e atenção na aspiração de um relacionamento não violador, lembrando que essa aspiração não determina moralidade. Assim, a suspeita ética de existência de qualquer defesa filosófica forte nos ajuda a não deixar o feminismo: i) virar um mercado de aprovações; ii) se rachar entre feminismo moderado e feminismo “selvagem” (e aqui eu acrescento feminismo descolonial, feminismo liberal, feminismo negro, etc).

“Se o objetivo inicial do feminismo é contestar a ordem simbólica reinante da hierarquia de gênero, ele ironicamente passa a reforçá-la se sucumbe à fantasia de que pode haver um “bom” ou “mau” feminismo” (Cornell, 2018, p.136). Por isso, um feminismo ético exige que confrontemos a maneira como a relação ética é moldada pela “fantasia psíquica da Mulher”, para que nosso feminismo não se torne um lugar de julgamento proscritor. Um feminismo ético escapa à possibilidade de qualquer tentativa de colocar os julgamentos feministas a um sistema de integração moral.

O problema, segundo Drucilla, é que acionamos essa fantasia psíquica de forma inconsciente. Por isso, a condição ética sempre pressupõe responsabilidade de não apropriação do Outro em qualquer sistema de significado. É o Outro, incluindo o Outro em nós mesmos, que nos chama a essa responsabilidade, isto é, que constitui um feminismo ético, nos convocando tanto a ato de identificação quanto de desidentificação, para não correr o risco do silenciamento das experiências das sujeitas que o deveriam compor. Dessa forma, a ética é uma condição ativa, essencial para a aliança feminista. O feminismo ético aponta para essa preocupação com o não silenciamento das mulheres, levando à filósofa a pensar sobre a possibilidade de uma **aliança feminista**.

As ideias de “aliança feminista” (Cornell, 2018) e feminismo transnacional (Cornell, 2014) estão sempre presentes na obra da filósofa estadunidense, sendo possível notar que elas

³⁸ Como nos lembra Álvaro e Guilherme “o julgamento é uma condição do[a] humano. Pedimos apenas ao que nos julgam que esse julgamento seja feito na “altura” daquele que sofre, sempre a partir do horizonte da exclusão” (Cruz; Silva. 2015, p.69)

não se relacionam com uniformidade ou universalidade, mas sim com união de forças múltiplas, com suas próprias características. O olhar de Drucilla passa a ser para um feminismo transnacional, a partir da filosofia africana do *ubuntu*³⁹, como uma das formas possíveis de desconstrução do sistema patriarcal.

O feminismo transnacional, como um ideal ético e uma luta real para formar alianças políticas, levanta algumas das questões mais difíceis e ardentes sobre o que significa desafiar vieses eurocêtricos profundos que muitas vezes têm estado no caminho de tal coalizão. (...) uma aliança transnacional realmente exige de nós que nos abramos para repensar algumas de nossas ideias feministas mais queridas, como liberdade e igualdade, sem desistir desses ideais (Cornell, 2014, p. 124, tradução nossa⁴⁰).

Demonstraremos agora que a filosofia africana, pela leitura feminista de Drucilla Cornell, é capaz de desconstruir os fundamentos do sistema jurídico de uma sociedade, promovendo uma virada nas posições da jurisprudência e, consequentemente, na construção do mundo de maneira mais justa. Então, para demonstrar o caminho possível da desconstrução com o aporte filosófico do *ubuntu*, precisamos observar como os princípios da liberdade, da obrigatoriedade e a noção de dignidade⁴¹ do sistema jurídico ocidental são tratados sob um outro olhar na jurisprudência da Corte Constitucional sul-africana.

Na África do Sul, pós-*apartheid*, o movimento feminista está diante de um desafio que envolve a proteção aos costumes dos povos originários e a proteção das mulheres e grupos LGBTQIA+. Ao tratar do Constitucionalismo da África do Sul, fica claro que o feminismo ético e a filosofia do limite cumprem papel fundamental para a compreensão da experiência do *ubuntu*, se tornando essencial para se repensar o direito, o sistema jurídico e os valores presentes. Nesse sentido, o pensamento sobre o feminismo ético e a filosofia feminista se expandem, passando a considerar as relações entre os valores éticos eurocêtricos com os da filosofia africana na tomada de decisão dos juízes da Corte Constitucional da África do Sul, a partir de casos importantes como os que aqui passaremos a demonstrar.

³⁹ De origem do Bantu, é uma espécie de princípio ético construído nas mais diversas comunidades da África Subsaariana. Drucilla Cornell passa a pesquisar essa questão quando se muda para a África do Sul, em 2004, e inicia o *uBuntu Project* direcionado às chamadas *townships* ao Oeste da cidade de Cape.

⁴⁰ Transnational feminism, as both an ethical ideal and an actual struggle to form political alliances, raises some of the most difficult and burning issues of what it means to challenge profound Eurocentric biases that have often stood in the way of such a coalition. (...) a transnational alliance actually demands of us that we open ourselves to rethinking some of our most cherished feminist ideas, such as freedom and equality, without giving up on those ideals.

⁴¹ Sobre a ideia de dignidade para Drucilla Cornell, ver “Autonomy Re-imagined” (1998)

2.2. A Justiça para-além na/da prática

Em atento olhar para o feminismo e as questões relativas aos direitos, em especial das mulheres, é possível notar que há certo distanciamento entre o que se elabora enquanto teoria política feminista e o que de fato se conquista no âmbito do direito. Isto porque o Direito é aparato construído sob uma lógica falocêntrica, tal como pensada por Jacques Derrida (2013a), para a manutenção do *status quo*, visto que é pautado na segurança jurídica e previsibilidade, que compõe o discurso da ciência enquanto neutra.

Nesse sentido, o aporte filosófico de Drucilla Cornell nos coloca diante de uma crítica ao Direito e ao que ela chama de “justiça tradicional”, porém não com enfoque na sua construção positiva de uma nova teoria, mas com foco na interpretação e, consequentemente, na jurisprudência, a partir da perspectiva da desconstrução (Cornell, 1992).

Como demonstrei na minha tese de doutorado em Direito (Cabral, 2018), ao se aproximar a filosofia feminista do sistema jurídico, é possível perceber que o alargamento de direitos não é suficiente para diminuir as injustiças criadas pela sociedade patriarcal, que se forma por pessoas que se enquadram no perfil do dominante e pessoas excluídas pelo cálculo biopolítico. Nesse sentido, a justiça não será “encontrada” pela simples luta contra essa bipolaridade que algumas feministas creem ser possível combater (opressores vs. oprimidos). A justiça deverá ser buscada fora da lógica racional moderna, essencialmente heteronormativa.

É por uma outra lógica que deverá se pautar a busca feminista, em um movimento de uma saída para a margem – visto que o centro é fálico – inspirada na noção de justiça derridiana, de desconstrução, de movimento, que acontece no desvelar da estrutura. É o encontro na margem, no fora que está dentro, na desconstrução do sistema centralizado, no que Drucilla renomeou como “filosofia do limite” (Cornell, 1992). Mas nesse encontro não se encontrará o princípio fundante, pondo um fim ao movimento. Ao contrário, enquanto movimento, a desconstrução “não” “é” o caminho **para** algo, mas o caminho **com** algo, o caminho com a justiça enquanto aporia (Derrida, 1992)⁴².

⁴² Derrida (1992), ao iniciar o seu famoso seminário acerca da justiça, começa questionando o público sobre em qual língua seria justo ele palestrar, tendo em vista que ele é francofônico, a audiência em sua maioria anglofônica e deveriam ainda considerar que demais espectadores poderiam necessitar do diálogo em outra linguagem – A questão da língua é também um problema suscitado por Benjamim para tratar da palavra Gewalt (violência). Cabe anotar aqui que existe uma relação muito próxima acerca das duas problemáticas, facilmente perceptível quando se conclui nos dois autores que **Direito é violência**. Nessa linha, Derrida (1992) irá mostrar, ao “optar” pela língua inglesa, o problema da palavra *enforce* que estará a base de discussão sobre a força que a lei produz ou deverá produzir em uma sociedade. Perceber a contradição da lei que deveria libertar, mas que fora construída *to be enforced*, isto é, que oprime ao ser forçada, ao promover a força que a sua criação lhe conduz,

Por isso, a justiça que visam os movimentos feministas na luta por direitos das mulheres não poderá ser encontrada de forma estática, nas leis criadas nos moldes falococêntricos, sob pena de se formar em uma estrutura repousando em uma centralidade. Centralidade essa em que a justiça como aporia não reside, visto que, como já nos mostrou Derrida (1992), ela demanda esforço, iterabilidade, esperança e continuidade, isto é, nos demanda a **imaginação** para a abertura a um **futuro porvir**. Além disso, conforme destaca John Caputo, “a “justiça” que Drucilla Cornell tem em mente, se há alguma, é a singularidade que é tão pequena e tão finita para ser elevada à grandeza e universalidade da lei, tão ineficaz e impotente quando trazida “diante da lei”” (Caputo, 1997, p.153, tradução nossa⁴³).

É preciso, pois, que o feminismo se posicione como movimento e se (re)movimente toda vez que encontrar “o centro”, para que não seja apenas conceito, que se perde ao se fixar, ao se fixar e reduzir os direitos das mulheres a meros direitos “*construíveis*” e se desprender da desconstrução, da justiça. E, como já exposto, é pela *différance* que será possível esse movimento. Só assim acontecerá a pluralidade e a saída da lógica masculina que silencia e constitui a vida nua dos sujeitos femininos.

Por isso, um feminismo ético como enfrentamento de injustiças acontece em um movimento de desconstrução, constante, que permite se reconstruir inclusive enquanto tema de luta. Por isso, a desconstrução derridiana é fundamental para compreender e vivenciar uma ética, tal como propõe Drucilla Cornell (1992), capaz de ensejar novas percepções e interpretações sob o aparato ético-legal, principalmente, no que diz respeito à questão jurisprudencial e de aplicação da lei⁴⁴.

faz com que o filósofo caminhe no sentido de buscar entender o que permitirá a lei a produzir tal força. Qual seria então o fundamento da força da lei? Derrida (1992) irá então desconstruir a ideia de que a justiça precisa de força para não ser demagogia, como sugeriu Pascal. O direito é *construível*, sendo assim: “Desconstrução é justiça” (Derrida, 1992, p.15).

⁴³ the “justice” Drucilla Cornell has in the mind, if there is any, is the singularity that is too small, too finite, to be lifted up into the grandeur and universality of the law, too powerless and impotent when it is brought “before the law.”

⁴⁴ Afinal, “o que o julgador faz é uma narrativa, não uma justificação. Mas, enquanto narrativa, a “de-cisão” se torna promessa de justiça. Ela se torna íntegra pelo compromisso ético de justiça. Ela não “é” ato de cognição nem tampouco atitude cínica. O Outro e o terceiro não são fantoches. A narrativa expõe o juiz. Expõe sua evasão. Testemunha sua epifania. Se vem das sombras do inconsciente, se é fe-nômeno, também joga luzes sobre o que foi dito e o que ficou por dizer. Permite o diálogo, pois é abertura ao Outro. Autoriza o “debate” de razões. Questiona a ontologia empregada. Exige a revelação do que se esconde pelas paredes do “túnel do processo”. Pede a visão dos invisíveis, a inclusão dos excluídos”. (Cruz; Wykrota, 2015. p.46)

Nesse sentido, podemos dizer que o trabalho da filósofa estadunidense está marcado pela filosofia derridiana. Drucilla é uma das herdeiras da desconstrução⁴⁵. E, como já dito por Derrida, ser herdeira de uma memória filosófica é mais do que ser fiel a ela. É ser fiel e infiel. É reafirmá-la. Uma herança nos elege violentamente. É preciso preservá-la. (Derrida; Roudinesco; 2004).

A perspectiva de **filosofia do limite**, de inspiração derridiana, é a chave para a compreensão da construção de justiça atrelada a um feminismo ético. No entanto, foi quando a filosofia do limite encontrou com a ética do *ubuntu*, que se abriu um caminho possível para uma revolução. Drucilla irá questionar, por exemplo, como é possível pensar em liberdade em um país racista, misógino e homofóbico? E para responder perguntas como essa, a ética do *ubuntu* se torna o ponto de partida e chegada, no movimento de desconstrução, para repensar e inspirar a ética ocidental. (Cornell, Muvangua, 2012).

Um feminismo ético desconstruível, de proposta revolucionária, pensada com base na experiência do *ubuntu*, se torna importante na tentativa de se repensar o Direito, em especial as tomadas de decisões jurídicas atuais, que dispensa, qualquer possibilidade humana e sensível de se repensar o sistema jurídico e os valores presentes, sob a falácia da decisão correta⁴⁶.

A pesquisa de Drucilla Cornell sobre o Constitucionalismo da África do Sul, ajuda a inspirar pesquisadoras e filósofas a re-pensar os sistemas jurídicos e políticos para além da perspectiva falogocêntrica, uma vez que partindo da análise da jurisprudência da Corte Constitucional sul-africana, Drucilla percorrerá o caminho da ética e dos feminismos para suscitar possibilidades da justiça. Nesse percurso, Drucilla lança luz aos usos práticos, isto é,

⁴⁵ Sabemos que Cornell não está sozinha nessa herança da desconstrução, que como bem guiou Derrida, irá ser reafirmada das mais diversas formas, numa dupla junção de fidelidade e infidelidade. “Há uma série de autores que procuraram renomear o pensamento da desconstrução. O pensamento do impossível (Fernanda Bernardo). O pensamento do limite (Drucilla Cornell). Um pensamento que treme (Mónica Cragolini). Um “novo Iluminismo” (John Caputo). Um pensamento que quer ir além (Paulo Cesar Duque-Estrada). Um pensamento úmido (Rafael Haddock-Lobo). [Um pensamento do feminino (Carla Rodrigues)]”. (Rodrigues, 2013, p. 14)

⁴⁶ A teoria das crenças no pensamento jurídico de Álvaro e Leonardo, nos ajuda a pensar como de fato somos capazes, enquanto sociedade, de afastar qualquer possibilidade de julgamento ético, pautado na alteridade, em prol de uma pretensão de certeza, uma vez que o Direito (o sistema jurídico) é construído a partir de uma crença na norma enquanto tal, derivada da razão pura (crença iluminista), capaz de afastar qualquer elemento exterior ao Direito de uma decisão. “[O] grande legado dessa crença [crença normativa clássica ou ortodoxa] é a aspiração de que a decisão judicial seja determinada por um corpo de regras que constitua “a lei” e não por fatores pessoais dos juizes, tais como ideologias, personalidade e histórico individual (sentido amplo), cuja consequência é uma técnica de interpretação legal mais voltada para a literalidade do texto (sentido estrito). Certamente tanto a Escola da Exegese quanto o legalismo do séc. XIX reconheceram que o Direito possui lacunas e antinomias normativas. Porém, o ponto é que, para eles, o próprio Direito teria mecanismos internos adequados para resolver esses problemas. Bastaria ao jurista utilizar um pequeno repertório de ferramentas propriamente jurídicas, como a analogia, o precedente, os critérios de solução de antinomia da temporalidade, da hierarquia e da especificidade, etc., acreditando que seriam suficientes para resolver qualquer questão jurídica mais problemática.” (Cruz; Wykrota, 2018, p.8)

da aplicação jurídica do princípio ético da filosofia africana – o *ubuntu* – como fundamentação jurídico-política que respeita os valores originários, considerando sua relação na atualidade – e é essa relação na atualidade a peça-chave na desconstrução que buscamos⁴⁷.

O uso do princípio do *ubuntu* no sistema jurídico vigente, na África do Sul, tem contribuído com a interpretação das relações entre o direito moderno, ali instituído no período logo após o fim da colonização formal, e o direito costumeiro dos povos originários, que passa a ser reconsiderado no pós-*apartheid*. Nesse novo sistema, mais plural, Drucilla identifica que os ideais feministas ocidentais de liberdade e igualdade são revisitados pela dignidade oriunda do princípio do *ubuntu*.

Na jurisprudência ocidental, **o vínculo social é entendido como uma experiência imaginativa**, na qual nós objetivamos descobrir por que indivíduos concederiam qualquer tipo de liberdade natural e concordariam em limitar sua liberdade (liberdade assim definida como ausência de limitações) se unindo com os outros para formar um sistema jurídico. (...) *uBuntu*, alternativamente, não se realiza como um vínculo social uno, precedido por um contrato social imaginário. *uBuntu* é, ao mesmo tempo, um princípio Africano de transcendência para o individual e a lei do vínculo social” (Cornell; Muvangua, 2012, p. 2-3, tradução e grifos nossos⁴⁸)

Na Corte sul-africana, os casos em que o próprio direito costumeiro – dos povos originários – viola os sujeitos não masculinos desafiam os juízes que estão sob a pressão das lutas feministas atuais e que precisam entender a necessidade da proteção das conquistas dos povos originários no pós-*apartheid*, ao mesmo tempo que precisam manter a proteção a todos os grupos com suas especificidades. Na perspectiva do feminismo ético, aqui já tratado como feminismo transnacional, o trabalho pelos direitos das mulheres não poderá exigir uma eliminação total e direta das normas dos povos originários, que por vezes pode manter, sob o olhar totalizante da sociedade moderna, um caráter segregador da figura do masculino e do feminino, em especial dos seus papéis na comunidade. Ao contrário, o feminismo ético garante que será justamente com os princípios das próprias comunidades originárias, que os juízes terão de decidir.

Assim, o feminismo ético se expande para alcançar a política feminista e integralmente conectar-se à luta antirracista, assim como à política global contra o

⁴⁷ Como veremos mais adiante com o caso *Bhe*, por exemplo, que encontra no *ubuntu* uma saída *diferindo* da lógica feminista ocidental, mas como o idealizado num feminismo ético.

⁴⁸ In Western jurisprudence, the social bond is understood as an experiment in the imagination in which we seek to conceive why individuals would concede any of their natural liberty and agree to the limiting of their liberty (whereby liberty is defined as a lack of restraint) by joining together with others to form a legal system. (...) *uBuntu*, alternatively, does not conceive of a social bond as one that precedes through an imagined social contract. *uBuntu* is both the African principle of transcendence for the individual, and the law of the social bond.

apartheid. O segundo aspecto do feminismo ético é baseado na defesa de uma aspiração a uma relação não não-violenta com o outro e com o Outro, em um sentido mais amplo e global possível. Eu deliberadamente fui generalista ao definir uma relação ética, apesar de também claramente ter a intenção de evocar o espírito de Emmanuel Levinas. Crucial para essa aspiração é a responsabilidade de lutar contra a apropriação do outro em qualquer significado preconcebido sobre sua diferença e sua singularidade, uma proposta precária no caso, como Spivak nos lembra no seu legitimamente renomado trabalho, "Pode o subalterno falar?" (Cornell, 2014, p. 126, tradução nossa⁴⁹)

Tomando o *ubuntu* como uma espécie de princípio hermenêutico que regulamenta e guia a aplicação dos direitos, será possível orientar a proteção dos sujeitos de direito pelo senso de comunidade, pelo senso de pertencimento, pelo senso de vida coletiva e não exatamente pela dignidade daquele indivíduo isoladamente, porque a dignidade de forma individualizada deve ser uma consequência do fortalecimento da comunidade. Por isso, é importante destacar que a filosofia sul-africana, sob a leitura de Drucilla Cornell, é capaz de desconstruir os fundamentos do sistema jurídico de uma sociedade, promovendo uma virada nas posições da jurisprudência e, conseqüentemente, na construção do mundo de maneira mais justa.

A fim de demonstrar esse encontro de Drucilla com a jurisprudência sul-africana, apresento aqui um conjunto de casos sobre o direito de herança na África do Sul, baseado no *Black Administration Act* (BAA), uma legislação racista criada para guiar a aplicação dos direitos das pessoas negras, na qual se estabeleceu o princípio do macho primogênito. Esse princípio funcionou como o regulador do direito de suceder dentre as comunidades originárias da África do Sul. A partir dele, estava determinado que somente os homens seriam os responsáveis pela administração da herança, em caso de falecimento na família. Com isso, o princípio não reconhecia as mulheres como sujeitos outorgados de capacidade jurídica de administração de bens. Assim, diante de alguns casos concretos sobre o referido tema, em 2004, a Corte Constitucional da África do Sul foi provocada para enfrentar a problemática acerca da manutenção de uma lei vigente que, além de promover um sistema jurídico racista que visava administrar as relações das pessoas negras, sustentava ainda um princípio cuja regulação se pautava exclusivamente na diferença sexual.

⁴⁹ Thus ethical feminism expands the reach of feminist politics, and integrally connects it to antiracist struggles, as well as the worldwide politics against global apartheid. The second aspect of ethical feminism was based in a defense of an aspiration to a nonviolent relationship to the other and to otherness in the widest possible sense of the word. I deliberately used a broad brush in defining the ethical relationship, although I also clearly meant to evoke the spirit of Emmanuel Levinas. Crucial to this aspiration is the responsibility to struggle against the appropriation of the other into any preconceived meaning of her difference and her singularity, a precarious undertaking indeed, as Spivak reminds us in her rightfully renowned essay, "Can the Subaltern Speak?"

Entre os casos que levaram a Corte a enfrentar essa questão, destaco dois casos emblemáticos (Cornell; Muvangua, 2012). No primeiro, *Bhe* era uma viúva com duas filhas menores. A família possuía um único imóvel, onde a viúva e suas filhas continuaram a residir após o falecimento de seu marido, quando o sogro de *Bhe* se declarou o administrador dos bens e único herdeiro, com base no princípio do primogênito macho. O sogro, pai do marido falecido, seria o primeiro homem na linha sucessória, conforme estabelecia o referido princípio. De posse desse direito, o sogro vendeu a casa em que a viúva e as filhas moravam, sob o argumento de ter que pagar as despesas do funeral. No segundo caso, *Shibi* era a irmã sobrevivente de um *de cuius* sem pais, filhos ou avós, restando apenas um primo para quem o judiciário concedeu o direito de herança, em detrimento da irmã. Em ambos os casos, as mulheres perderam, em primeira instância, o direito legítimo de herdar, pelo simples fato de serem mulheres, desrespeitando a linha sucessória, mas determinando o que a lei originária estabelece: somente homens possuíam a capacidade de administrar os bens familiares.

Inconformados, a Comissão de Direitos Humanos da África do Sul [*South African Human Rights Commission*] e o movimento de mulheres denominado *Women's Legal Center Trust* demandaram perante a Corte Constitucional da África do Sul a inconstitucionalidade da seção nº23 (*succession and inheritance of deceased African people*) do BAA alegando uma contradição com as seções nº9 (equidade), nº10 (dignidade) e nº28 (sobre os direitos das crianças), da mesma fonte. Cabe ressaltar que o princípio do primogênito macho estava presente também em outras fontes do direito costumeiro positivado no pós-apartheid.

Após a perda do direito de administração dos bens familiares pelas mulheres ter sido determinada pela primeira instância, a Corte Constitucional da África do Sul revisou as decisões e não apenas declarou a seção nº23 do BAA como inconstitucional, como também definiu que o princípio do macho primogênito era contrário e violava o “espírito do *ubuntu*”. A decisão mostrou que o direito costumeiro dos povos originários [*indigenous law*] foi consolidado com base na ideia de proteção de todos os membros de forma igualitária e que o princípio do macho primogênito na origem tinha esse objetivo e que talvez, em tempos remotos, funcionasse. No entanto, a Corte entendeu que, na atualidade, diante da possibilidade de se empregar a seção nº23 do BAA e outros dispositivos que se valiam do referido princípio do primogênito macho, deveria prevalecer o “espírito do *ubuntu*” e o senso de comunidade que ele promove.

[308] Em regra, *ubuntu* translates as humaneness. In its most fundamental sense, it translates as personhood and morality. Metaforicamente, ele se expressa em *umuntu ngumuntu ngabantu*, descrevendo o significado da solidariedade do grupo em questões de sobrevivência tão centrais para a sobrevivência das comunidades. Ao mesmo tempo em que isso envolve os principais valores da solidariedade em grupo,

compaixão, respeito, dignidade humana, conformidade com normas básicas e unidade coletiva, em seu sentido fundamental, [ubuntu] denota humanidade e moralidade. Seu espírito enfatiza o respeito pela dignidade humana, marcando uma mudança do confronto para a conciliação." (Mokgoro J, 1995, p. 117, tradução nossa⁵⁰)

[263] "a necessidade para o "ubuntu" expressa o ethos de uma capacidade instintiva e fruição do amor para com nossos semelhantes homens e mulheres; a alegria e a realização envolvida no reconhecimento de sua humanidade inata; a reciprocidade que isso gera na interação dentro da comunidade coletiva; a riqueza das emoções criativas que engendra e as energias morais que libera tanto nos doadores quanto na sociedade que servem e são servidas por." (Mahomed J, 1995, p. 153, tradução nossa⁵¹)

[163] Um senso de comunidade prevaleceu a partir do qual se desenvolveu um elaborado sistema de deveres e obrigações recíprocos entre os membros da família. Isso se manifesta no conceito de *ubuntu* — *umuntu ngumuntu ngabantu* — um valor dominante na cultura tradicional africana. Este conceito encapsula a comunalidade e a interdependência dos membros de uma comunidade. Como apontou Langa DCJ, trata-se de uma cultura que "regula o exercício dos direitos pela ênfase que estabelece sobre a partilha e a corresponsabilidade e o gozo mútuo dos direitos". É esse sistema de deveres e obrigações recíprocas que garantiu que cada membro da família tivesse acesso a necessidades básicas da vida, como alimentação, roupas, abrigo e cuidados de saúde. (Ngcobo J., 2004, p. 97-98, tradução nossa⁵²).

Drucilla ressalta que não é a divisão igualitária ou legítima dos bens da herança que fundamenta o aspecto da sucessão na legislação originária, mas sim o senso de comunidade e corresponsabilidade, como pontuado pelo juiz Ngcobo J., ou seja, a ideia de que deve prevalecer o sustento coletivo e "a manutenção da família, e aquele que sucedeu o falecido não herdou propriedade, que muitas vezes era propriedade em comum; ele herdou a responsabilidade de

⁵⁰ Generally, *ubuntu* translates as humaneness. In its most fundamental sense, it translates as personhood and morality. Metaphorically, it expresses itself in *umuntu ngumuntu ngabantu*, describing the significance of group solidarity on survival issues so central to the survival of communities. While it envelops the key values of group solidarity, compassion, respect, human dignity, conformity to basic norms and collective unity, in its fundamental sense it denotes humanity and morality. Its spirit emphasises respect for human dignity, marking a shift from confrontation to conciliation

⁵¹ "The need for *ubuntu*" expresses the ethos of an instinctive capacity for and enjoyment of love towards our fellow men and women; the joy and the fulfilment involved in recognizing their innate humanity; the reciprocity this generates in interaction within the collective community; the richness of the creative emotions which it engenders and the moral energies which it releases both in the givers and the society which they serve and are served by.

⁵² A sense of community prevailed from which developed an elaborate system of reciprocal duties and obligations among the family members. This is manifest in the concept of *ubuntu* — *umuntu ngumuntu ngabantu* — a dominant value in African traditional culture. This concept encapsulates communality and the inter-dependence of the members of a community. As Langa DCJ put it, it is a culture which "regulates the exercise of rights by the emphasis it lays on sharing and co-responsibility and the mutual enjoyment of rights". It is this system of reciprocal duties and obligations that ensured that every family member had access to basic necessities of life such as food, clothing, shelter and healthcare.

cuidar de toda a sua família e de ter certeza de que seu bem-estar foi mantido” (Cornell, 2014, p. 132, tradução nossa⁵³).

Ademais, Drucilla reforça um aspecto importante da decisão de Ngcobo J., que diz que, apesar da existência da figura do primogênito na sociedade agricultora, como a sociedade originária da África do Sul, cabe compreender que se tratava de uma situação distinta da sociedade pós-*apartheid*, com significado de obrigação de cuidar do grupo e não de posses de bens. Coube, então, à Corte compreender toda a lógica do direito costumeiro em questão e ajustá-la com a realidade atual, na qual as mulheres foram colocadas nos locais de trabalho externos à casa e à comunidade, logo o cuidado também está difuso, sem prejuízo do princípio maior que sustenta toda cultura originária, qual seja, o *ubuntu*.

Para Drucilla, o mais importante nessa decisão foi que em todos os votos, por mais distintos que pareçam, ficou claro que o *ubuntu* foi suscitado como razão pela qual os princípios e regras do direito costumeiro precisavam ser reinterpretados em favor da equidade de gênero.

(...) precisamos nos voltar agora para o significado do *ubuntu*, pois foi suscitado como um recurso importante para a correção do defeito da desigualdade de gênero no direito dos povos originários. No *ubuntu*, parafraseando o juiz Ngcobo, os seres humanos estão entrelaçados em um mundo de relações éticas e obrigações desde o momento em que nascem. Esta inscrição faz parte da nossa finitude. Nascemos em uma língua, um grupo de parentesco, uma tribo, uma nação, uma família. Mas essa inscrição não pode ser simplesmente reduzida a um fato social. Entramos em um mundo obrigado aos outros e esses outros são obrigados a nós, a nos apoiar em encontrar nosso caminho para nos tornarmos uma pessoa única e singular. Assim, é um profundo equívoco do *ubuntu* confundi-lo com conceitos anglo-americanos de comunitarismo. É apenas através do engajamento e apoio dos outros que somos capazes de realizar uma verdadeira individualidade, e superar nossa mera distinção biológica (Cornell, 2014, p. 134, tradução nossa⁵⁴)

Destacamos ainda um bom e simples exemplo da necessidade de se pensar o *ubuntu* de forma atual, trabalhado na obra mencionada. Há 500 anos, as demandas quanto ao princípio do *ubuntu* não envolveriam discussão sobre disponibilidade de energia elétrica na comunidade

⁵³ the maintenance of the family, and the one who succeeded the deceased did not inherit property, which was often owned in common; he inherited the responsibility to take care of all of his family and to make sure that their wellbeing was maintained.

⁵⁴ we need to turn now to the meaning of Buntu as it was appealed to as an important resource for correcting the defect of gender inequality in the indigenous law. In Buntu, to paraphrase Justice Ngcobo, human beings are intertwined in a world of ethical relations and obligations from the time they are born. This inscription is part of our finitude. We are born into a language, a kinship group, a tribe, a nation, a family. But this inscription cannot simply be reduced to a social fact. We come into a world obligated to others and these others are obligated to us, to support us in finding our way to becoming a unique and singular person. Thus, it is a profound misunderstanding of Buntu to confuse it with Anglo-American concepts of communitarianism. It is only through the engagement and support of others that we are able to realize a true individuality, and rise above our mere biological distinctiveness.

como direito fundamental. No entanto, a jurisprudência sul-africana reconhece que a distribuição igualitária da eletricidade é condição essencial de existência, decorrente do *ubuntu*.

Teria sido absurdo quinhentos anos atrás se *uBuntu* exigisse acesso à eletricidade, já que não havia acesso à eletricidade. Agora, no entanto, não é de todo absurdo fazer tal argumento porque a eletricidade é essencial para garantir uma vida humana na sociedade moderna (...) Quero reforçar aqui que o *ubuntu* é o princípio da afro-modernidade e pode ser mais bem entendido como o princípio africano da transcendência para o indivíduo e para a lei do vínculo social” (Cornell, 2014, p. 136-137, tradução nossa⁵⁵).

Para Drucilla e Muvangua (2012), a dignidade oriunda do princípio do *ubuntu* é hoje a mais elevada forma de se pensar os valores humanos e isso se apresenta, principalmente, na jurisprudência consolidada na África do Sul. No entanto, a filósofa mostra que o ideal do *ubuntu* não deve ser tomado de forma acrítica, enquanto as concepções tradicionais locais não devem ser pensadas para total substituição da lógica eurocêntrica, mas sim ambas devem passar por uma desconstrução, a fim de que seja possível alcançar novos sentidos para as sociedades atuais (Bacha e Silva; Cabral, 2021).

Seria muito simples, e certamente contra a base da filosofia africana, argumentar que é preciso simplesmente abandonar a melhor filosofia europeia ou continental. Em vez disso, deve haver um engajamento crítico entre essas diferentes tradições filosóficas — e quero dizer crítica no melhor sentido da palavra — na medida em que precisamos ver como as relações entre os desenvolvimentos de diferentes vertentes da teoria crítica se constroem e às vezes limitam-se umas às outras (Cornell, 2014 p. xiii, tradução nossa⁵⁶).

É esse movimento **entre** o Direito e a Ética – filosofia por excelência – que marca o compromisso do movimento da justiça. No mesmo flutuar – como o élitro⁵⁷ em um vai e vem, sem origem e sem fim –, garantir esse movimento da Justiça é uma resistência ética em que se dará a responsabilidade judicial. Retomamos aqui a ideia defendida pela nossa filósofa que a

⁵⁵ It would have been absurd five hundred years ago if *uBuntu* demanded access to electricity, since there was no access to electricity at all. Now, however, it is not at all absurd to make such an argument because electricity is integral to securing a human life in modern society (...) I do want to stress here that *uBuntu* is a principle of Afro-modernity and can best be understood as the African principle of transcendence for the individual and for the law of the social bond.

⁵⁶ it would be way too simple, and certainly against the grain of Africana philosophy, to argue that one must simply walk away from the best European or continental philosophy. Instead, there has to be a critical engagement between these different philosophical traditions—and I mean critical in the best sense of the word—in that we need to see how the relations between the developments of different strands of critical theory both build off and sometimes limit one another.

⁵⁷ A referência aqui se faz sobre o élitro em *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. (Derrida, 2013b).

interpretação e aplicação do direito envolve “**descoberta**” e “**invenção**” com a devida responsabilidade do juiz ou da juíza na construção de um caminho para a justiça.

A cada construção inovadora nos re-posicionamos, enquanto sociedade, num *status* que não pode mais ser *quo*, sob pena da manutenção reiterada da injustiça. Se até mesmo o *ubuntu*, a mais elevada forma ética, deve sempre ser repensado diante do chamado do Outro, por que não haveria de ser o mesmo para o nosso sistema jurídico ocidental exaustivamente já demonstrado como falho?

Assim, temos que as possibilidades de uma filosofia do limite transitam entre os ideais de justiça, que envolve os pressupostos de um feminismo ético – ou de um compromisso ético com a transformação – percorrendo a desconstrução de preceitos estanques e desenvolvendo *outros* princípios jurídicos e valores filosóficos⁵⁸. Dentre os *outros* princípios jurídicos possíveis, inicialmente, destaco dois dos mais presentes em suas obras: 1) o princípio já existente do *ubuntu*, na experiência sul-africana, que se mistura enquanto princípio jurídico e ético, como já apresentamos, e 2) o princípio da proibição da degradação, que se trata de uma hipótese teórica da filósofa na defesa de uma proteção jurídica necessária para garantir o “direito de ser pessoa”.

2.3. Notas sobre o domínio imaginário e o princípio da proibição da degradação

Com o aumento do interesse da filósofa estadunidense em pesquisas sobre a diferença sexual e influenciada por Jacques Derrida, pelas trocas com Judith Butler e, ainda, atravessada pela experiência de adotar uma menina latina, Drucilla Cornell se dedicou a desconstruir a ideia binária de diferença sexual, sempre cautelosa em não ontologizar ou privilegiar qualquer categoria de gênero ou orientação sexual, ressaltando a relevância de se pensar em outras formas de (não)identificação cruciais para a constituição de uma pessoa enquanto tal.

(...) em que pese eu não vá tão longe a ponto de dizer que o feminino e o masculino são tão fluidos que não existe lugar simbólico do qual podemos falar sobre (eu simplesmente sinto que não explica as posições simbólicas), nós precisamos manter aberto, como direito, o espaço para que as pessoas assumam, contestem e realinhem suas próprias identificações. (Cornell; Dean, 1998, p.175, tradução nossa⁵⁹)

⁵⁸ Quanto aos valores filosóficos, destacamos os três elementos que compõe a filosofia do amanhã: a revolução, a imaginação e o futuro, que serão tratados no próximo capítulo.

⁵⁹ although I would not go so far as to say that the feminine and the masculine are so fluid that there is no symbolic place from which we can say something about them (I simply feel that that fails to grapple with the hold of these symbolic positions), we need to keep open as a matter of right the space for people to take up, contest and realign their own identifications.

A delimitação simbólica do masculino e do feminino não aprisiona a pessoa apenas no que diz respeito às expressões sexuais, mas sim como um todo, já que a condição sexuada é a condição básica para a existência. Ou seja, quando se pensa em uma “mulher”, não se está pensando apenas no recorte sexual dissociado de todas as outras condições mínimas de existência, mas sim em uma sujeita, branca, heterossexual, mãe a qualquer custo, preferencialmente de mais de uma criança, de gestos delicados quando não muito invisíveis em uma coletividade, com traços físicos e sociais de uma pessoa do ocidente europeu para um padrão de beleza ou simplesmente para um padrão de normalidade aceitável socialmente. Qualquer condição física ou social que saia desse roteiro, já viola em certa medida o limite da diferença sexual simbólica imposta pelo patriarcado.

Para Drucilla, a característica da diferença sexual pelo viés conservador, como identificado em Irigaray, pode ser um entrave quando desenvolvida como base para uma teoria do direito das mulheres. Se a lógica jurídica se sustenta numa determinação conservadora e binária dos sexos, ainda que se pretenda e se esforce na proteção do sexo feminino como tal, o resultado da luta por direitos das mulheres permanece na percepção política sobre a determinação do feminino, objeto em oposição ao sujeito universal, e como esse objeto se iguala ao sujeito universal. Como ressalta Drucilla, “em termos lacanianos, a mamãe é apenas o objeto. Não há um “eu” [*self*] por trás dos seios. E isso, é claro, pode ser dito para resumir a fantasia absoluta do feminino; não há lugar a partir disso para se ver o feminino de outra forma, senão como um objeto, não uma “mulher real” (Cornell; Dean, 1998, p. 177, tradução nossa⁶⁰). Ainda que se coloque esse feminino em igualdade de condições com o sujeito universal masculino, ele sempre será o objeto desse sujeito.

Como exemplo, provooco aqui a pensar no direito à licença maternidade, que garante o vínculo da mãe com o bebê e diferencia negativamente a contratação de mulheres consideradas em idade fértil, ainda que essas mulheres não queiram ou não possam ter filhos. O estereótipo da maternagem está imbricado no ideal do objeto feminino, da figura da mulher, e não há espaço simbólico para quem quiser se imaginar ou para que se imagine, nem individual, nem socialmente, uma mulher candidata à recusa dessa imbricação. Em outras palavras, os mecanismos simbólicos que constituem o feminino no patriarcado não deixam brechas para que se possa pensar essa feminilidade atrelado à recusa da maternidade. Ou se está em oposição

⁶⁰ In Lacanian terms the mammy is just the object a. She has no self there behind the breast. And that, of course, can be said to epitomize the absolute fantasy of the feminine; there is no place from which to view the feminine other than as an object, not a 'real woman'

completa a todos os signos que compõe o feminino (é possível reconhecer uma lésbica, preferencialmente solteira e “mal-amada”, fora dos padrões físicos “aceitáveis”) ou não haverá outros recursos de existência possíveis do que ser mãe, custe o que custar.

As maneiras como nossa diferença sexual é representada são componentes cruciais de como compreendemos o que significa mudar as condições materiais do mundo. Teremos um tipo de mundo se demandamos a distribuição social de bens, recursos e capacidades de consentimento com o direito das mulheres como pessoas que expressão sua própria sexualidade. Teremos um outro mundo se a sociedade valoriza mulheres somente ou principalmente enquanto mães distribuindo recursos e promovendo o desenvolvimento de suas capacidades com base nisso. (Cornell, 1999, p. xxxii, tradução nossa⁶¹)

A imbricação é tamanha que nem mesmo a própria Drucilla foi cautelosa, a meu ver, ao tratar da saída do feminino da diferença sexual binária como uma experiência a ser pensada entre mãe e filha – que pese eu compreenda a necessidade de desenvolver as ideias a partir da psicanálise, que de antemão já estabelece essa relação maternal-de filiação como central no debate. Dentro dessa diferença sexual imposta, a ativista-marxista-feminista, que se torna mãe em 1992⁶², era uma mulher, de traços físicos no limite do aceitável – traços irlandeses que representavam uma certa rebeldia-repulsão no padrão ocidental – ao mesmo tempo em que branca, nascida nos EUA, carregando consigo as marcas e o incômodo da nacionalidade imperialista. Esses “traços” se tornam ainda mais relevantes, quando a filósofa se percebe mãe adotiva de uma menina paraguaia, atravessada por marcas da colonialidade e, mais ainda, quando está no Paraguai para adotar sua filha.

A realidade da devastação econômica já havia marcado minha filha quando eu a conheci. Cheguei pouco antes da primeira eleição no Paraguai após 30 anos [35 anos]. Bebês, abelhas e algodão garantiam a base da economia paraguaia. O fim das adoções internacionais para os EUA era o ponto em comum de vários políticos de partidos de

⁶¹ The ways our sexual difference is represented is a crucial component of how we understand what changing the material conditions of the world means. We get one kind of world if we demand that the social redistribution of goods, resources, and capabilities be consistent with the right of women as persons to represent their own sexuality. We get another if society values women solely or even mainly as mothers and distributes resources to them and promotes the development of their capabilities on that basis

⁶² Considerei aqui o registro feito por Sarita Cornell em poema escrito para a mãe (Cornell, S. 2023). No entanto, há duas informações contraditórias. A primeira feita por Drucilla em entrevista que faz parecer que a adoção de Sarita teria sido em maio de 1989, tendo em vista a citação a seguir, no corpo deste texto (ver o original na nota de rodapé abaixo). A segunda também registrada por Drucilla no artigo de opinião para o The New York Times, em que a filósofa afirma que “On April 24, 1993, I legally adopted my daughter in Asuncion, Paraguay” (Cornell, 2011). Não sei se a adoção só se concluiu oficialmente após o primeiro encontro de mãe e filha, ou se há alguma confusão de datas nos relatos de Drucilla e Sarita, já que há um outro desencontro na informação da primeira eleição no Paraguai, que de fato ocorrera 35 anos após o golpe, mas considerando que a primeira eleição sob a regência da Carta Constitucional de 1992 só ocorre em 1993, então teríamos o fato de que Sarita menciona em seu poema algum momento considerando seu nascimento em 21/10/1992. Optei por respeitar o sentimento da filha, em um movimento de fidelidade à própria Drucilla.

oposição. Pais adotantes dos EUA eram aconselhados a permanecerem em seus quartos de hotel, porque o fervor antiamericano era forte. Eu estava na posição de adotante e, ainda que eu tivesse sido meticulosamente cuidadosa para garantir que minha filha estivesse realmente disponível para adoção, eu ainda assim precisava encarar o fato de que a ira política contra as adoções pelos EUA era justificável. Eu concordava com os partidos políticos que a adoção de crianças paraguaias pelos estadunidenses precisava ser impedida. A ambivalência dessa situação me fez reavaliar seriamente meu comprometimento político e particularmente significaria ser a mãe de uma filha cuja língua, herança e cultura eu não compartilhava. O país para o qual eu a trouxera era e continuava sendo castigado como o inimigo da independência paraguaia. (Cornell; Dean, 1998, p. 174, tradução nossa⁶³)

Pela experiência de vida, muito mais do que pela teoria, Drucilla defendeu a importância de proteger nossa capacidade de se imaginar dentro das nossas mais profundas características, em tudo que nos atravessa e que nos forma enquanto pessoas. O domínio imaginário é necessário para que moldemos a pessoa para além da identificação sexual, incluindo o que a diferença sexual feminina vai significar nessa história de vida. (Cornell; Dean, 1998, p.176, tradução nossa⁶⁴). A partir do exemplo da filha, Sarita, podemos perceber que o domínio imaginário compõe o significado de ser uma mulher latina, de origem paraguaia, nos EUA, adotada aos 7 meses por uma ativista-feminista de traços irlandeses e perpassada por outras nuances, tais como, a orientação sexual, os traços físicos, a proximidade ao longo da vida com seu país de origem, dentre outras tantas camadas que irão compor sua condição de existência no mundo.

Dessa forma, é possível dizer que na teoria cornelliana o domínio imaginário substitui a centralidade da ideia do feminino na diferença sexual, demonstrando que esse feminino, seu alcance e significado para a noção de pessoa, é apenas um dentre os significantes possíveis para moldar a sexualidade de alguém e sua existência jogada no mundo.

Um dado importante, antes de seguirmos com o domínio imaginário e o princípio da proibição da degradação, é a escolha pelo termo “pessoa”, atrelado à ideia de individualidade e individuação. Se por um lado derridiana, sujeita ao uso ou, ao menos, à compreensão da

⁶³ The reality of economic devastation had already marked my daughter's life when I met her. I arrived right before the first election in Paraguay in 30 years. Babies, bees and cotton provided Paraguay's economic base. The end of international adoptions to the USA was the rallying call of several of the political opposition parties. Adopting parents from the USA were advised to stay in their hotel rooms because the anti-American fervor was so strong. I was in the position of adopting a child, and even though I was painstakingly careful to make sure my daughter was truly up for adoption, I still had to face the fact that the political anger against adoptions to the USA was justified. I agreed with the political parties that adoptions of Paraguayan children by Americans had to be stopped. The ambivalence of the situation made me re-evaluate very seriously my own political commitments and particularly what it would mean to be the mother of a daughter whose language, heritage and culture I did not share. The country I was bringing her to was and continues to be castigated as the enemy of Paraguayan independence.

⁶⁴ The imaginary domain is necessary for us if we are to shape a person out of our sexual identifications, including what feminine sexual difference is going to mean in a life-history

importância do termo “singularidade”, entendo que, por outro lado, Drucilla, partindo da psicanálise, se aproxima do direito pelo uso de termos que se relacionam com as teorias psicanalíticas e jurídicas, a fim de construir uma saída prática para sua proposta de compromisso ético no universo jurídico. Trata-se de uma escolha consciente, descrita por ela nos seguintes termos:

O que pensamos como "individualidade" e "a pessoa" não são presumidas como um dado, mas respeitado como parte de um projeto, um que deve estar aberto a cada um de nós em bases iguais. Meu argumento é que sem condições mínimas de individuação, nós não podemos efetivamente assumir o projeto de se tornar uma pessoa do zero. Eu estou usando a palavra pessoa de uma maneira específica. **Persona, em latim, significa literalmente “brilha [soa] através”.** Uma pessoa é o que brilha [ressoa] através de uma máscara, ainda que o conceito de máscara seja usualmente associado com a palavra persona [fazer uma persona, uma personagem] (...) Para uma pessoa ser capaz de ressoar, ela precisa primeiro ser capaz de imaginar a si mesma como um todo, mesmo que ela saiba que ela nunca poderá realmente ser bem-sucedida em se tornar um todo ou em conceitualmente se diferenciar entre “máscara” e “eu” [*self*]. O igual valor da personalidade de cada um de nós precisa ser legalmente garantido, ao menos em parte, em nome de uma chance igualitária de assumir esse projeto. Uma pessoa não é algo “lá”, nessa lógica, mas uma possibilidade, uma aspiração na qual, por essa razão, não pode nunca ser preenchida de uma vez por todas. A pessoa é, em outras palavras, implicada em um processo infinito de trabalho através da personae. Nessa definição, a pessoa não é idêntica a “si mesma” [*self*; *soi-meme*] ou com o sujeito filosófico. (Cornell, 1995, p. 4-5, tradução nossa⁶⁵, grifos nossos)

A pessoa se torna, ressoa através da máscara, em um processo de trabalho infinito de imaginação que precisa estar protegida, em base igualitária para todas e todos, para que tal projeto se dê e se mantenha aberto – novamente – para todas e todos. “Como uma aspiração a algo que nunca está simplesmente lá, personalidade demanda um trabalho de imaginação” (Seely, 2025, p. 320, tradução nossa⁶⁶). Nessa proposta, Drucilla entende que “a pessoa” precisa ser compreendida pela jurisprudência como uma ideia da razão prática, nos termos kantianos:

⁶⁵ What we think of as "individuality" and "the person" are not assumed as a given but respected as part of a project, one that must be open to each one of us on an equivalent basis. My argument is that without minimum conditions of individuation, we cannot effectively get the project of becoming a person off the ground. I am using the word "person" in a particular way. Per-sona, in Latin, means literally a shining-through. A person is what shines through a mask even though the concept of the "mask" is the usual association made with the word "persona." It is that which shines through. For a person to be able to shine through, she must first be able to imagine herself as whole even if she knows that she can never truly succeed in becoming whole or in conceptually differentiating between the "mask" and the "self." The equal worth of personhood of each one of us must be legally guaranteed, at least in part, in the name of the equivalent chance to take on that project.

A person is not something "there" on this understanding, but a possibility, an aspiration which, because it is that, can never be fulfilled once and for all. The person is, in other words, implicated in an endless process of working through personae. On this definition, the person is neither identical with the self or the traditional philosophical subject

⁶⁶ As an aspiration toward something that is never simply there, personhood demands a work of the imagination

“Uma representação da imaginação que ocasiona muita reflexão sobre sem ser possível nenhuma determinação, ou seja, conceito, que seja adequado, da qual, consequentemente, nenhuma linguagem se estabelece ou possa torná-la completamente inteligível” (Kant *apud* Seely, 2025, p. 320, tradução nossa⁶⁷).

Nesse ponto, encontramos a importância do ideal de liberdade para a filósofa estadunidense, no sentido de proteção da liberdade de ser quem se é. Esse ideal de liberdade, por sua vez, se encontra com a ideia de condições mínimas de individuação, que serão sempre necessárias, mas nunca suficientes por si só. Nesses termos, liberdade não é um dado e está para além do debate sobre liberdade positiva e negativa⁶⁸, por considerar que as esse debate limita a forma pela qual somos capazes de pensar sobre nossos direitos. Assim, a ideia de liberdade é a garantia de condições para algo⁶⁹, para se imaginar, e não contra algo, por exemplo, contra as ações do Estado.

Importante ressaltar que a ideia de condições mínimas de individuação é preliminar a uma concepção construtivista kantiana de valor igualitário da personalidade, uma das categorias de debates mais duradouros na jurisprudência (Seely, 2025), e se refere a três condições: 1) integridade do corpo; 2) acesso a formas simbólicas diversas para o conhecimento e construção de conceitos linguísticos suficientemente capazes de permitir a diferenciação necessária entre um de outros; 3) a proteção do domínio imaginário propriamente dito. Essas três condições garantem chances equivalentes de nos transformarmos em seres individuados capazes de participar igualitária e plenamente das esferas pública e política.

Retomemos, então, a ideia do domínio imaginário, enquanto um espaço psíquico que necessita de um senso de liberdade para que seja possível se valer da imaginação para que, então, seja possível compreender quem somos enquanto seres sexuados (Cornell, 1995). Pensando nas lutas feministas e nos limites existentes à igualdade de gênero, Drucilla, a partir da psicanálise, seguirá no ambiente jurídico na tentativa de materialização de suas ideias, propondo um princípio jurídico que visa proteger as condições mínimas de individuação e, consequentemente, o domínio imaginário.

⁶⁷ A representation of the imagination that occasions much thinking through without it being possible for any determinate thought, i.e., concept, to be adequate to it, which, consequently, no language fully attains or can make intelligible.

⁶⁸ Se referindo ao artigo de Isaiah Berlin, "On Positive and Negative Freedom," in *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969)

⁶⁹ Se remetendo à Hegel. Sobre essa leitura de Drucilla da liberdade em Hegel, ver "The Ethical Message of Negative Dialectics," no livro *Philosophy of the Limit* (Cornell, 1992).

Enquanto professora de direito, eu estive profundamente influenciada pelos limites da igualdade de gênero como o ideal que eu deveria guiar o ativismo feminista, inclusive no direito. Como resultado, em 1995, eu desenvolvi a ideia estética do “domínio imaginário”, o espaço moral e psíquico para cada um de nós expressar e reimaginar nosso próprio ser sexuado, para-além das chamadas realidades de como somos engendrados. (Cornell, 2011, p. 3, tradução nossa⁷⁰)

Com a proteção do domínio imaginário de cada pessoa, ninguém será (ou ao menos não deverá ser) compelido a se imaginar dentro dos limites das leis simbólicas do patriarcado. Vale aqui ressaltar que a ideia rawlsiniana de “autorrespeito”, como bem primário, integra essa concepção do domínio imaginário, na medida em que a negação do “autorrespeito” se conecta, para Rawls, diretamente com a vergonha paralisante, sendo esta, por sua vez, enfrentada pela noção de “orgulho” [pride] constituída pelos movimentos LGBTQIA+.

Nesse contexto, a noção de autorrespeito, como bem primário e como parte integrante da ideia do domínio imaginário me parece se aproximar das teorias mais atuais da neurociência afetiva (Panksepp, 1998) e neuropsicanálise (Solms, 2021; Aragão, 2024), que identificam como a nossa incapacidade de construir novas hipóteses para nossos sentimentos mais basais (os sete afetos fundamentais) pode desligar mecanismos psíquicos fundamentais para sobrevivência⁷¹. Ou seja, a proteção do espaço psíquico no qual sejamos capazes de explorar

⁷⁰ As a law professor, I was also deeply influenced by the limits of gender equality as the ideal that should guide feminist activism, including in the law. As a result, in 1995, I developed the aesthetic idea of the “imaginary domain,” the moral and psychic space for each one of us to express and to reimagine our sexuate being beyond any so-called realities of how we are engendered

⁷¹ Em resumo, a neurociência afetiva identificou 7 afetos fundamentais, responsáveis pelos nossos mecanismos de sobrevivência, desenvolvidos filogenicamente como máximas hipotéticas para ação no mundo, registrados ao longo da existência animal. São eles: Busca [SEEKING], Vínculo [CARE], Prazer [LUST], Raiva [RAGE/ANGER], Medo [FEAR], Luto [PANIC/SADNESS], Dominância [PLAY] (Panksepp, 1998) ou Busca, Amar, Ser Amado, Raiva, Medo, Dominância, Prazer sexual (Aragão, 2024). Nossas hipóteses de como agir no mundo são registradas como nossos mecanismos psíquicos (em alguma medida também nos são repassadas filogenicamente) e são acionadas pelo nosso sistema nervoso toda vez que há um erro de previsibilidade no mundo que se coloca diante de nós. Esse erro é reconhecido sempre que os afetos fundamentais não estão satisfeitos pela nossa máxima anteriormente produzida, de maneira em que saímos no mundo em busca de satisfazê-los. A grande questão da neuropsicanálise é: quando construímos hipóteses (máximas) para a satisfação desses afetos que falham, há um abalo emocional que pode acionar outros afetos ou mesmo impedir a construção de novas hipóteses de sobrevivência para as novas demandas apresentadas diante de nós. É como a criança que tem fome e sabe, filogenicamente, que precisa chorar para ser alimentada (necessidade biológica), mas também tem como afeto fundamental o vínculo, que é satisfeito toda vez que a mãe (na figura do(a) responsável pela satisfação da fome) o alimenta, confirmando a hipótese de que chorar garante que ele não morra. Dessa forma, a construção do modelo de ação para a satisfação do afeto “vínculo” passa a ser inscrito conforme essa criança vai se sentindo segura dentro do ambiente em que cresce. Minha hipótese aqui é que, em alguma medida, a neurociência afetiva desenvolvida pela e na neuropsicanálise nos confirma a ideia de proteção do “autorrespeito” e do “domínio imaginário”, para que essa criança e, mais tarde, essa pessoa adulta seja capaz não apenas de identificar os formatos de inscrição de seus afetos fundamentais, mas que também seja socialmente e psiquicamente livre para buscar a constante reformulação de suas hipóteses, já que esse processo é infinito, tal como Drucilla descreve o processo de constituição da pessoa, sob pena de adoecimento psíquico caracterizado pelo desligamento dos sistemas afetivos, levando à depressão, ansiedade, dentre outros.

nossa existência enquanto seres sexuados – nos moldes cornellianos – promove um adoecimento e um aniquilamento da pessoa e, até mesmo, do sujeito nos termos filosóficos.

Quando sentimos que nossos planos são de pequeno valor, nós não podemos buscá-los com prazer ou aproveitá-los ao executá-los. Tomados pelo fracasso e insegurança, não podemos continuar nos empenhando. Está claro, então, porque autorrespeito é um bem primário. Sem ele, nada mais parece valer a pena para ser feito ou, se algo tem valor para nós, nos falta vontade para lutar por ele. Todo desejo e atividade se torna vazio e em vão e nós nos afundamos em apatia e cinismo. (Rawls *apud* Cornell, 1995, p. 9, tradução nossa⁷²)

Assim, o autorrespeito como bem primário e integrando o domínio imaginário é, para Drucilla na leitura de Rawls, uma expectativa legítima que para todas e todos nós o demandemos como uma necessidade básica, sendo fundamental para a liberdade de transformar alguém em pessoa e, conseqüentemente, fundamental para a formação da personalidade. Mais importante ainda, o autorrespeito, nesses termos, nos ajuda a clarear quais restrições são legítimas e podem ser impostas na expressão do imaginário sexual em público.

Inspirada pela ideia de autorrespeito de Rawls e pelas ideias de Henry Shue⁷³, Drucilla elabora o princípio da proibição da degradação, como a restrição legítima que impede a criação de qualquer mecanismo de gradação, isto é, mecanismos que rebaixem pessoas em razão da expressão sexual nos espaços públicos e como uma forma jurídica de indicar o reconhecimento da existência de uma marginalização limiar [*liminal othering*], conforme denominado por Sylvia Wynter (2003), que precisa ser combatida.

Para compreender esse princípio, é importante entender o que ela quis dizer com “gradação” e o que seriam esses espaços públicos. Por gradação, Drucilla entende a hierarquização das diferenças sexuais, num largo espectro que vai além da diferenciação binária tratada em Irigaray. Essa hierarquização afeta homens e mulheres em suas diversas orientações sexuais, além de pessoas trans, não binárias etc. É uma proibição que tenta coibir a vergonha suscitada por Rawls, a estereotipação em razão do sexo, a redução da condição de igualdade enquanto cidadãos e cidadãs por considerar nosso “sexo” e sexualidade como antiética. Nesse contexto, a passa a ser considerado como violação a um princípio fundamental qualquer tratamento das pessoas como “loira burra”, “preta assanhada”, “bicha estúpida”, “porque isso

⁷² When we feel that our plans are of little value, we cannot pursue them with pleasure or take delight in their execution. Nor plagued by failure and self-doubt can we continue in our endeavors. It is clear then why self-respect is a primary good. Without it nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them. All desire and activity becomes empty and vain, and we sink into apathy and cynicism

⁷³ Para mais detalhes sobre o princípio da proibição da degradação de Shue, ver: Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

cria gradações hierárquicas de diferença sexual, que nos marca como pessoas menos merecedoras de felicidade (Cornell, 1995, p. 10, tradução nossa⁷⁴).

No tocante ao espaço público⁷⁵, Drucilla entende que é necessário diferenciar as formas de regulação e proteção das condições mínimas de individuação entre espaços de distribuição de pornografia, por exemplo, e ambiente de trabalho. Não seria possível estabelecer uma única forma de proteção das diversas existências dos seres sexuados em situações tão distintas. No entanto, Drucilla defende a necessidade de assumirmos o compromisso de manter os espaços públicos como ambientes de manifestação do ser sexuado, na medida em que gays e lésbicas possam ser respeitados nas manifestações de sua sexualidade e afeto, bem como às mulheres não ser imposta a máscara da feminilidade como de maior valor para atuação pública. Mais ainda, pessoas trans devem poder existir em paz. Para citá-la:

A presença da pessoa transexual em um restaurante não nega igual personalidade para ninguém. Nem um casal de lésbicas dando as mãos. O espectador homofóbico talvez se sinta ofendido, ele talvez até ache que seu restaurante está contaminado pela presença da pessoa transexual. Mas a presença do ser cujo “sexo” viola seu próprio senso de proprietário do espaço público não o degrada em sua condição de pessoa. Ele é deixado em sua liberdade de ser heterossexual. Ele pode perseguir seu sexo e sua sexualidade; ele simplesmente só não controlar a sexualidade dos outros. (Cornell, 1995, p. 11, tradução nossa⁷⁶)

A hierarquia está posta. O homem heterossexual pode se expressar livremente em espaço público e, mais ainda, possui um senso de propriedade sobre esse espaço na medida em que quer determinar as manifestações de afeto e sexualidade a fim de “proteger” a sua hierarquia. Destaco que a manutenção do *status quo* não busca proteger tão somente a possibilidade de manifestação do ser sexuado homem-hetero, mas sim protege sua hierarquia, seu maior valor e seu senso de propriedade e poder sobre o espaço coletivo, o espaço que deveria ser de todos. Ainda que esse senso de poder constitua a sua concepção de sexo e de manifestação da sexualidade, a proibição da degradação, ao eliminar essa hierarquia podendo tornar o homem-hetero infeliz por perdê-la, garante a todos e todas, incluindo esse infeliz, o

⁷⁴ because it creates hierarchical gradations of sexual difference that scar some of us as less than persons worthy of happiness.

⁷⁵ Nessa compreensão de espaço público, é possível incluir o ambiente virtual, em que pese em 1995 esse aspecto não ter entrado em questão.

⁷⁶ The presence of a transsexual in a restaurant does not deny equal personhood to anyone. Nor does a lesbian couple holding hands. The homophobic spectator may be offended, he may even find his restaurant contaminated by the presence of the transsexual. But the presence of a being whose "sex" violates his own sense of propriety of public space does not degrade him in his person. He is left in his freedom to be heterosexual. He can pursue his sex and his sexuality; he simply cannot control the sexuality of others

status de merecedores de felicidade, isto é, garante que todos e todas mereçam ser feliz em igualdade de condições, sem nenhuma espécie de “meritocracia” em razão de ser quem se é.

Drucilla irá afirmar que em muitas legislações “antigays”, pessoas LGBTQIA+ são tratadas como não merecedoras de felicidade. Isso me faz lembrar dos debates acerca do uso de banheiros por pessoas trans, em espaços públicos. O que torna uma pessoa merecedora de usar o banheiro que lhe faz sentir mais confortável? Para muitos (destaque para os juristas desse país na figura do STF (2015) ao não reconhecer o status constitucional do debate no caso RE 845.779/SC⁷⁷), apenas o enquadramento anatômico ao nascer à performatividade de gênero quando adulto ou adulta (e ressalto aqui o sujeito adulto, tendo em vista que meninos cis são socialmente aceitos em banheiros caracterizados como femininos – o contrário não é recíproco) é o que garantirá o merecimento acerca do uso do banheiro que lhe parece mais devido.

Destaco dois trechos da referida ação, nos pedidos de vista em plenário (ainda fora do voto) de Luiz Fux e Ricardo Lewandowski:

O SENHOR MINISTRO LUIZ FUX – (...) eu posso concordar integralmente com o voto do Ministro Luís Roberto Barroso, mas não posso deixar de consignar aqui que, sobre essa questão, há um profundo desacordo moral na sociedade⁷⁸. (...) E, então, Senhor Presidente, eu fui consultar como a sociedade pensa em relação a isso. (...) nos processos objetivos, em que se discutem valores morais, é preciso que a sociedade seja ouvida. De alguma maneira, é preciso que a sociedade seja ouvida, até para que nós não nos perguntemos: quem somos nós, acima dos valores sociais? Por que eu, na minha faixa etária, com o exercício da minha profissão, entendo mais desse valor moral do que a sociedade? E, de uma forma ou de outra, a Justiça também é uma função que se exerce em nome do povo e para o povo. (...) Às vezes, através de um

⁷⁷ Em suma, trata-se de uma ação ordinária, que chega ao STF em sede de Recurso Extraordinário, para discutir eventual dano moral caracterizado pela recusa de acesso ao banheiro de um shopping por uma mulher trans. Nessa ação, a mulher demanda o reconhecimento de danos morais sofridos pela prática de preconceito de gênero por uma funcionária do shopping em questão e alcança o status constitucional da demanda, sob o argumento de que seu direito ao tratamento digno não fora considerado no resultado declarado pelo Tribunal de Justiça. Assim, diante da violação do princípio da dignidade da pessoa humana, o processo é admitido no STF como RE. Luís Roberto Barroso, relator, Edson Fachin e Carmem Lúcia apresentam votos merecem destaque (será retomado parcialmente na seção 2.2, conforme sumário ajustado às normas da UERJ), mas o procedimento é “inadmitido” pela suscitação posterior de que não restou claro a análise do direito, mas sim uma reanálise de fatos.

⁷⁸ Para além do debate fundamental sobre o qual trouxe a referida citação, vale destacar nesse ponto a resposta de Barroso sobre essa expressão, a meu ver de escolha mal intencionada, usada por Fux: “O SENHOR MINISTRO ROBERTO LUÍS BARROSO (sic) (RELATOR) - Porém, e peço que Vossa Excelência pondere sobre isso, o desacordo moral razoável é um conceito que se torna relevante, a meu ver, quando se cuida de uma decisão política e, portanto, de uma escolha de um curso de ação quando exista mais de um curso de ação razoável. Porém, aqui, tal como eu vislumbro a matéria, eu não penso que ela se coloque em termos de desacordo moral razoável, porque eu entendo que existe um direito fundamental dessa pessoa (...) Quanto à questão do minimalismo, também peço a Vossa Excelência que considere, nas suas reflexões, os diferentes juízes, aqui, nos Estados Unidos, em toda parte, adotam metodologias diferentes: às vezes, são minimalistas, às vezes, são maximalistas, às vezes, são perfeccionistas - o mesmo juiz. Mas aqui eu penso que a opção minimalista, no fundo, no fundo, envolverá uma escolha. E, portanto, ser minimalista significará dizer: eu acho que o transexual não merece proteção. De modo que o minimalismo não é neutro. Ele não é uma escolha metodológica neutra. **É uma escolha metodológica que favorece ao status quo. E, como eu acho que o status quo é péssimo, eu não posso ser minimalista. Eu quero mudar essa realidade**” (STF, 2015, p. 86-87).

pragmatismo, ela é contrária à própria vontade do povo, se houver alguma aberração. Quantas vezes nós nos deparamos com essas situações. (...) eu entendo, à luz da doutrina e da filosofia constitucional, que, nos processos objetivos onde há desacordo moral razoável, é preciso que nós tenhamos os ouvidos atentos ao que a sociedade pensa. E, aí, eu fui a vários artigos populares e encontrei, por exemplo, algumas indagações feitas por pessoas até bem-preparadas sob o ângulo humanista, até sob o ângulo jurídico, até um professor de Direito Constitucional. Então, ele pergunta assim: sendo assim, sua filha ou sua mulher será obrigada - e fala só de banheiros e transgêneros, é o tema específico - a usar o mesmo banheiro que um homem vestido de mulher, desde que este alegue que se acha mulher também? Ou seja, porque é identidade do gênero dele. Aí outra: as escolas e as universidades terão um cadastro, um espaço, do nome social, que é o nome da pessoa pelo qual gosta de ser chamada, e, ao mesmo tempo, um cadastro do nome próprio da pessoa? Há aqui, por exemplo, ainda algumas indagações populares. O povo falando sobre essa questão: imagine como ficará o pai mais conservador que tem um filha (sic) sabendo que ela está na escola, e qualquer pessoa que alegue possuir o gênero idêntico ao dela vai poder frequentar o mesmo banheiro que a sua filha. Perguntas populares. (STF, 2015, p. 83-84)

O SENHOR MINISTRO RICARDO LEWANDOWSKI (PRESIDENTE) - Ministro Fux, uma dúvida também que me assolou, sem querer evidentemente antecipar meu voto e louvando a preocupação e as premissas do voto tanto do Ministro Barroso quanto do Ministro Fachin, eu fiquei um pouco preocupado com a proteção da intimidade e da privacidade de mulheres e de crianças do sexo feminino que estão numa situação de extrema vulnerabilidade, tanto do ponto de vista físico quanto psicológico quando estão num banheiro (STF, 2015, p. 87).

A ideia de uma necessidade de consulta pública proposta pelos senhores ministros no caso acima retratado nos parece pouco razoável, além de ser chocante a tentativa de legitimar a escolha social a partir de falas tão localizadas em grupos claramente formados pelo patriarcado. Mas principalmente, em nada se aproximam da proposta kantiana da legitimidade do direito público [*rightfulness of public law*], como trazido por Drucilla Cornell (1995).

Pelas lentes cornellianas sobre Kant, a vontade social entrará no cálculo jurídico como um teste, um “como se” [as if]. “A legitimidade da lei é testada por um “como se” da seguinte forma: uma lei legítima é aquela em que todos os cidadãos e todas as cidadãs, livres e iguais, podem acordar, desde que estejam em uma posição em que de fato possam manifestar consentimento com a vontade geral”. (Cornell, 1995, p. 12, tradução nossa⁷⁹). Importante salientar que não se trata de uma visão contratualista, como a teoria liberal ensina, mas sim uma ideia de contrato original como um dispositivo investigativo.

A garantia do domínio imaginário pelo princípio da proibição da degradação é medida fundamental, porque, como se pode ver nos debates jurídicos dentro e fora das cortes constitucionais, a simples determinação de direitos, sem um pressuposto de proteção da

⁷⁹ The rightfulness of a law is tested by the "as if" in the following way: a rightful law is one that all citizens, regarded as free and equal, could have agreed to if they were in a position to actually consent within the general will

igualdade de condições para uma pessoa ser considerada merecedora de ser feliz, mantém restritivamente a figura fantasiosa da diferença sexual binária dentro do escopo social imaginado, impondo limites inventados por essa sociedade patriarcal à nossa capacidade de se imaginar e, conseqüentemente, mantendo excluída do cálculo jurídico qualquer condição de existência que escape a esse escopo social imaginado.

PARTE II - ELEMENTOS PARA UMA *FILOSOFIA DO AMANHÃ*

Temos que construir outro pensamento político, outra imaginação política, e ensinar de novo a visão de futuro (Foucault)

Feminismo ético, domínio imaginário, uBuntu, revolução sul-africana, transformação, desconstrução, esses e outros podem ser considerados os temas de relevância ou de destaque na filosofia de Drucilla Cornell. Mas como objetivo dessa tese, destaco que por trás desses temas, a filosofia do amanhã, como passo a chamar de filosofia de Drucilla, se sustenta em três importantes conceitos: imaginação, revolução e futuro, presentes na filosofia do amanhã desde os primeiros artigos de Drucilla.

A fim de demonstrar como tais conceitos são, muitas vezes, desvelados ao longo das propostas temáticas, destaco aqui, a título de exemplo, um trecho de Judith Butler falando abertamente sobre a percepção de um “tipo de futuro” na proposta cornelliana da categoria do feminino.

Nessa troca em 1995, no Seminário Retórico de Drucilla, na Berkeley – eu achei muito interessante quando Drucilla fala que ela foi persuadida por mim, porque eu na verdade experienciei ter sido persuadida por ela em alguma medida. Uma das coisas em que fui persuadida foi no uso do feminino como a categoria que não descreve algo que já existe, mas na verdade inaugura um certo tipo de futuro, na linguagem e na inteligibilidade, inaugurando um futuro de inteligibilidade que ainda não está completamente conhecido agora. (Cheah *et al*, 1998, p.21, tradução nossa⁸⁰)

Assim, quando passo a ter um olhar mais atraído para as noções de revolução, imaginação e futuro, tenho a sensação de que as obras, individuais e coletivas, da filósofa estadunidense começam a se encaixar, não como peças de quebra-cabeça, o que seria pouco derridiano, mas como se dançassem em grupo, num grande baile, se combinando e se trocando, sem perder a graça de cada singularidade. Na medida em que se percebe cada obra singularmente, ela logo se conecta com outra que já passou, sem cronologia, nem sequência, mas apenas em uma coreografia da qual não podemos, nem queremos, prever o próximo passo.

⁸⁰ In this exchange in 1995 in Drucilla's Rhetoric Seminar at Berkeley-I find it very interesting when Drucilla says that she was persuaded by me, because I actually experienced myself as being persuaded by her to some degree. One of the things I was persuaded by was the use of the feminine as a category that does not describe something that already exists but actually **inaugurates a certain kind of future** within language and within intelligibility, inaugurating a **future** of intelligibility that is not yet fully known now.

3. REVOLUÇÃO E ESPIRITUALIDADE POLÍTICA.

A fim de contextualizar a construção da hipótese da pesquisa de uma filosofia do amanhã, inicio a pesquisa pelo conceito revolução em Drucilla Cornell, não em razão de alguma lógica que o coloque como um conceito de partida, mas tão somente em razão do artigo que me levou pela primeira vez a pensar a obra da filósofa como um caminho contínuo pela filosofia do amanhã, qual seja, *Não há nada de revolucionário em um boquete* (Cornell; Seely, 2014).

O artigo mencionado foi escrito em três versões, sendo a primeira versão escrita em 2013 para a conferência sobre Materialismo Histórico, a segunda, um pouco maior e mais explicativa do que a primeira, foi publicada em uma revista científica acadêmica, em 2014, e a terceira versão foi expandida no livro *“The Spirit of Revolution: beyond the dead ends of man”* (Cornell; Seely, 2016), que dá maior corpo à teoria dos últimos trabalhos de Drucilla Cornell sobre a revolução. Esse “crescimento” do texto é explicado na terceira versão, de 2016, na qual os filósofos contam que, desde a primeira apresentação do texto, comentadores e colegas dos autores pautaram o tema principal – a revolução – como um tema desatualizado, já abandonado e superado pela filosofia euro-americana e pela esquerda intelectual.

Em todas as versões de *“Não há nada de revolucionário em um boquete”*, os autores estabelecem um diálogo com Foucault, uma peça importante para o debate acerca da revolução, em que pese e própria Drucilla trabalhar com o referido conceito desde muito antes de 2013 e sempre conectada com contextos próximos a ela, como em o seu ativismo como sindicalista e seu projeto na África do Sul. Mas o que chama atenção para o texto em tela e suas versões é a provocação dos pares sobre a incredibilidade no ideal revolucionário. Essa negação ao conceito de revolução é fundamental para a defesa de Drucilla Cornell sobre o tema, que, para a filósofa, se dará em razão da ausência de imaginação do/no futuro.

Na versão de 2016, Foucault e Lacan aparecem mais detalhadamente, trazendo junto Espinosa, passando todos eles pela **creolização**⁸¹, movimento importante na filosofia de

⁸¹ A dúvida da tradução que só se resolve com o corte esteve nesta tese no momento da inclusão da palavra creolização. Talvez fosse “correto” usar a crioulaização, mas a escolha necessária na tradução da palavra “creolizing” teve como objetivo destacar politicamente o ideal creole, como um ideal originário das vivências das comunidades caribenhas, afastando a confusão colonial da miscigenação forçada ou da herança espanhola.

Creolização é um acontecimento identificado e trabalhado por alguns grupos de filósofos e filósofas, sobretudo aqueles filiados(as) em alguma medida à Caribbean Philosophical Association. A creolização oferece uma leitura renovada de figuras familiares à filosofia clássica ocidental apresentando-os diante de estudos de filósofos e filósofas formalmente excluídos pelas correntes dominantes. Como explicam Jane Anna Gordon e Drucilla Cornell (2021, p.1-2): “Creolização, como uma abordagem da teoria política, extrai insights e orientações dos processos creoles no e além do Caribe. Em elementos creoles da vida - seja fala ou comida, raciocínio ou música

Drucilla ao tratar de filósofos ocidentais, especialmente na última década. Nesse sentido, a creolização aparece como uma prática, desenvolvida sob o fundamento filosófico afro-caribenho, que se dará pelo exercício filosófico que coloca os pensadores e pensadoras do cenário europeu em diálogo com filósofos e filósofas do “pensamento libertário afro-caribenho”, tais como Fanon, Sylvia Wynter, Lewis Gordon etc.

Drucilla Cornell se apresentava sobretudo como ativista, feminista e marxista, para só depois se considerar como filósofa e jurista. Essa sequência, aparentemente procedimental, é essencial para a sua filosofia⁸², para compreensão de como o tema da revolução esteve presente em toda obra, filosófica e de vida, de Drucilla. Por isso, é importante ressaltar que o texto base para a construção desse primeiro conceito se inicia com a exposição de uma experiência de Drucilla Cornell no partido marxista, relacionado à questão erótica. O tema das relações eróticas não é novidade na obra da filósofa, ao contrário, trata-se de tema central para a filosofia política de Drucilla e envolve não apenas a reflexão filosófica, mas sua experiência a gosto e contragosto.

No início dos anos 1970, uma das autoras foi informada por um membro do comitê central de sua organização marxista-leninista que era parte de sua responsabilidade revolucionária fornecer-lhe um boquete. Jovem e séria, ela decidiu escrever uma resposta interna a essa demanda. Ela não chamou sua resposta de "Não há nada de revolucionário em um boquete", embora esse fosse seu ponto, e em vez disso escreveu um artigo intitulado "Amor verdadeiro e a transição para o socialismo" (Cornell, Seely; 2014 [2013; 2016], tradução nossa⁸³).

Para Drucilla (2021b), uma verdadeira revolução para o socialismo implica em uma possibilidade de amar de maneira distinta, que nos demanda uma completa alteração das nossas relações eróticas. Porém, transformações eróticas tendem a ser muito frequentemente tratadas

- formas de atividade ligadas a grupos de pessoas que deveriam ser radicalmente desiguais e separadas por ordenações sociais maniqueístas na verdade se combinavam de maneiras imprevisíveis e surpreendentes e, no entanto, reconhecíveis. Usado como uma abordagem para ideias, a creolização assume duas formas principais. A primeira é histórica e reconstrutiva, com o objetivo de identificar relações de influência e de dívidas que foram ocultadas ou obscurecidas. Em seu modo construtivo, a creolização encena conversas que não poderiam ter ocorrido historicamente, mas que teriam sido e ainda permanecem geradoras. O esforço de creolização não é realizado aleatoriamente. O objetivo é reunir lados diferentes e anteriormente isolados de uma situação política compartilhada para explorar os resultados”.

⁸² Drucilla expôs essa condição fundamental no texto publicado em 2020, *There is power in a Union: How I became a Labor Activist* (Cornell, 2020 [2021]) e no início do seu último livro *Today's Struggles Tomorrow's Revolution* (Cornell, 2023).

⁸³ In the early 1970s, one of the authors was told by a member of the central committee of her Marxist-Leninist organization that it is part of her revolutionary responsibility to provide him with a blowjob. Young and earnest, she decided to write an internal response to this demand. She did not, at the time, call her response “There’s Nothing Revolutionary about a Blowjob,” although this was her point, and instead wrote a paper entitled “True Love and the Transition to Socialism”. Esse trecho é encontrado em todas as três versões do referido texto.

como atitudes de simples exposição ou submissão sexual, como de um boquete forjado como prática revolucionária.

Para provocar a reflexão sobre a transformação das relações erótica, Drucilla Cornell faz uma crítica a teorias que consagram a ideia de liberdade sexual como busca principal ilimitada, enquanto prática de resistência, práticas revolucionárias ou até mesmo anti-revolucionárias, na medida em que algumas teorias se engajam na descrença da transformação social, tais como em algumas vertentes das teorias queer⁸⁴ e feminista⁸⁵. A diferente compreensão sobre as práticas eróticas como ato de resistência se dá pela diferente compreensão sobre o ideal de **revolução**, que demanda de nós uma intensa transformação da maneira como vivemos juntos, para além da exploração capitalista, na resistência ante os sistemas normativos imperialistas, construindo a potência do pensamento futuro.

Para trabalhar a revolução, Drucilla Cornell e Stephen Seely (2013; 2014; 2016) analisaram a visão de Michel Foucault, creolizada sob o ideal revolucionário de Ali Shariati, com quem Foucault irá dialogar diretamente, na obra *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, analisada por eles. Foucault estava interessado nos meandros da revolução iraniana de 1979, por isso o contato com Ali Shariati, mas também desenvolveu aspectos da sua ideia sobre revolução em suas aulas sobre o cuidado de si.

Para Foucault, há uma latente diferença entre a revolução de caráter filosófico eurocêntrico, daquilo que ele irá entender como a “revolução necessária. A revolução desenvolvida dentro de uma teoria do Estado, que corresponde aos ideais desenvolvidos por intelectuais europeus, em especial os iluministas da época da revolução francesa, implica em uma total ruptura com o governo vigente, em um movimento de substituição de governos institucionalmente diferentes. No entanto, revolucionários desse padrão, ao romperem com o *status quo*, acabam por se recolocarem na posição dominante, sem alteração da lógica vigente, ou seja, o que se altera são os mecanismos superficiais de um sistema que, ao final, se mantem. Há uma substituição de um Estado (*status*) por outro de mesmo fundo:

Mas como sempre com Foucault, ele está aqui falando de uma noção muito particular de revolução, que ele atribui a filosofia francesa e alemã, que se concentra mais no desenvolvimento e estabelecimento de um Estado-nação burguês do que na transformação radical da sociedade. De fato, ele nos lembra que o problema é como

⁸⁴ Drucilla dedica um capítulo no livro *The Spirit of Revolution* (Cornell; Seely, 2016) para contra-argumentar um dos principais nomes da teoria queer Lee Edelman em *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (2004)

⁸⁵ Em razão de suas análises críticas, algumas teóricas do feminismo apontam Drucilla Cornell como antifeminista, mas, como já demonstrado no capítulo anterior, o que vemos nos seus textos é uma aposta em um feminismo ético, que implica em um compromisso, em uma responsabilidade, muito próxima da noção de responsabilidade derridiana e levinasiana.

esses pensadores europeus, que associamos ao pensamento da revolução, normalmente se concentraram em **uma noção muito limitada de transformação por meio de princípios de bom governo**. Para Foucault, notoriamente, essa forma limitada de pensamento europeu na França, na Inglaterra e na Alemanha não levou à grande aspiração marxista de transformação completa das condições reais da vida social (Cornell; Seely, 2014 p.3, tradução e grifos nossos⁸⁶)

O interesse de Foucault na revolução islâmica, segundo os filósofos, definitivamente não se deu em razão do novo governo lá instituído, mas antes pelo desenvolvimento do ideal revolucionário inicial no Irã. Foucault enxergou potencial revolucionário no xiismo, no tocante à abertura para uma nova **“imaginação política”**, de inspiração do revolucionário Ali Shariati, essencial nos estudos sobre revolução, renomeada como um “invisível Presente do sempre-presente Ausente” (Foucault *apud* Cornell; Seely, 2014, p.6, tradução nossa⁸⁷), que se apresenta novamente na “Primavera Árabe” de 2012.

O que chama atenção de Foucault no ideal islâmico, em especial no xiismo, é a crença no futuro retorno do décimo segundo imã, que mobiliza xiitas à “luta contra todas as formas de poder opressor em nome de uma justiça que nos **espera**, mas que também nos inspira a tentar viver diferente agora” (Cornell; Seely, 2014, p.6, tradução e grifos nossos⁸⁸). Na leitura de Drucilla e Stephen, Ali Shariati aproxima o ideal do socialismo a “uma forma de **espiritualidade política** em que as práticas materiais de ser muçulmano transformam alguém não apenas em um revolucionário engajado na luta para derrubar o colonialismo e o capitalismo, mas em alguém que é capaz de começar a viver de forma diferente” (Cornell; Seely, 2014, p.6, tradução nossa⁸⁹, grifos nossos). A importância desse olhar para a transformação pessoal corrobora com a ideia dos filósofos de que a revolução é o que acontece de dentro para fora.

revolução não era apenas lutar por um outro mundo, menos ainda travar uma cruzada pelo Evangelho do Partido, mas sim lutar por uma nova verdade e sobre como ser um sujeito diferente nesse mundo, portanto, fazer uma conexão entre novas formas de

⁸⁶ But as always with Foucault, he is here speaking to a very particular notion of revolution, one that he attributes to both French and German philosophy which focuses more on the development and establishment of a bourgeois nation-state rather than the radical transformation of society. Indeed, he reminds us that the problem is how these European thinkers, who we associate with the thinking of revolution typically focused on a very limited notion of transformation through principles of good government. For Foucault, famously, this limited form of European thinking in France, England, and Germany did not lead to the great Marxist aspiration of the complete transformation of actual conditions of social life.

⁸⁷ “the invisible Present of the ever-present Absent”

⁸⁸ struggle against all forms of oppressive power in the name of a justice that awaits us, but one that also inspires us to try to live differently now

⁸⁹ a form in which the material practices of being a Muslim transformed one not only into a revolutionary engaged in the struggle to overthrow capitalism, but as someone who is able to begin to live differently

conduzir as relações sociais e novas formas de conduzir a nós mesmos. (Cornell; Seely, 2016, p.66, tradução nossa⁹⁰)

Assim como Drucilla e Stephen foram provocados a abandonar o tema da revolução, Foucault (2018) também destaca o incômodo gerado pela ideia de **espiritualidade política** no ambiente acadêmico e político da época, no final da década de 1970. Para o filósofo, “espiritualidade” se distingue de religião, em que pese ser passível de ser encontrada na religião.

O que é a espiritualidade? Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de **se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado** por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, **tornar-se outro do que se é**, outro do que si mesmo. (Foucault, 2018, p. 21, grifos nossos)

A exposição de Foucault sobre a espiritualidade nos leva diretamente à proposta de Drucilla Cornell ao pensar o princípio da proibição da degradação. Não há espaço para nenhuma prática foucaultiana de espiritualidade política, em um contexto de degradação do domínio pessoal de quem se é, isto é, do rebaixamento da condição de pessoa, em razão da expressão sexual. Mas também é possível perceber a importância da proposta foucaultiana, na elaboração de Drucilla sobre a imaginação pública⁹¹. Tudo isso reforça que a ideia de revolução para Drucilla implica em uma mudança profunda dos nossos princípios de humanidade, pelo afastamento da noção racional, *nortead*a, euro-falocêntrica, como centro de identificação dos seres humanos, para uma noção espiritual como cerne do motor da humanidade, que inclui todos os seres, humanos e não humanos, no cálculo político, isto é, uma noção de espiritualidade política.

Em que pese tomada de empréstimo de Foucault, a ideia de “espiritualidade política” para Drucilla se transforma em algo mais basilar da sua proposta de revolução. Drucilla e Stephen identificam como espiritualidade política:

o papel dos rituais coletivos, cerimônias e práticas espirituais nas lutas revolucionárias no Sul Global e a forma como essas práticas transformam os sujeitos que nelas engajam de maneiras que excedem as teorias do sujeito da filosofia política europeia das quais Foucault era crítico. Espiritualidade política, para nós, nomeia

⁹⁰ revolution was not only fighting for another world, let alone fighting a Crusade for the Gospel of the Party, but rather fighting for a new truth and for how to be a different subject in this world, therefore making a profound linkage between new forms of conduct in social relations and new ways of conducting oneself.

⁹¹ Para mais sobre o tema, ver seção 4.2. nessa tese, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

tanto as práticas cerimoniais envolvidas nos movimentos revolucionários, quanto as diferentes formas de condução individual e coletiva possíveis nessas práticas. (Cornell; Seely, 2016, p.10, tradução nossa⁹²)

Assim, a espiritualidade política aparece como a forma principal do processo revolucionário, se desenvolvendo em um processo contínuo de negociação radical diante da realidade dada, na medida em que enfrenta os padrões limitantes da sociedade euro-falocêntrica pelas práticas ritualísticas, sempre coletivas, mas de alcance e transformação singular.

3.1. Tomar posição

A revolução na África do Sul, que pôs fim ao *apartheid*, não foi exatamente pacífica. Ela foi feita com muita luta armada durante alguns anos. Após esse período de luta armada, muita negociação foi feita para que se tornasse possível a elaboração de uma nova Constituição. E é esse o ponto que nos interessa aqui.

Partindo da análise da jurisprudência da Corte Constitucional da África do Sul, é possível conhecer um pouco da proposta de juízes, como Albie Sachs, por exemplo, que constrói um caminho revolucionário a partir de um outro olhar sobre a ética e o direito, desde o processo de negociação da Constituição pós-*apartheid*. Por isso, é importante salientar o papel fundamental dos juízes comprometidos com a mudança real, ou com a revolução substantiva, na forma como Kelsen a pensou (Cornell, 2015).

Albie Sachs é a representação desses juízes “camaradas”, nas palavras de Drucilla, que antes mesmo de se tornar juiz se propôs a pensar o papel da Ética e do Direito na luta revolucionária. Desenvolvendo na jurisprudência sul-africana princípios da anti-violência, tais como de civilidade [*civility*] e de igualdade [*equaliberty*], ambos conceitos de Étienne Balibar, Sachs e outros juízes se mostram comprometidos com a mudança. Esses juízes também irão se valer do princípio do *ubuntu-botho* na jurisprudência contemporânea da África do Sul, sendo considerado o *ubuntu-botho* como “um princípio africano do trans-individualismo que pode ser considerado a lei das leis ou um vínculo social. No *ubuntu-botho*, os seres humanos

⁹² the role of collective ritual, ceremonial, and spiritual practices within revolutionary struggles in the global South and the way these practices transform the subjects who engage in them in ways that exceed the theories of the subject within European political philosophy that Foucault was so critical of. Political spirituality, for us, thus names both the ceremonial practices involved in revolutionary movements, as well as the different forms of individual and collective conduct these practices make possible

estão entrelaçados em um trabalho de relações éticas e obrigações a partir do momento em que nascem”. (Cornell, 2015, p.23, tradução nossa⁹³).

É importante entender que o princípio do *ubuntu* não pode ser confundido ou reduzido à experiência ou teoria do comunitarismo. Diferente das propostas ocidentais para reger a sociedade de forma mais igualitária, o *ubuntu* só pode ser vivido na experiência coletiva, na forma de compromisso ético, que se dá antes da consciência individual. Essa noção do trans-individualismo indica que a vivência individual é nada mais que um mero resultado do compromisso ético inicial (Cornell; Van Marle, 2005).

Nesse sentido, a noção revolucionária em Sachs reverbera o compromisso ético apontado em vários momentos por Drucilla e é essencial para que princípios fora da lógica ocidental passem a figurar no judiciário, garantindo a transformação das concepções éticas e da busca por justiça. O caso *Masethla* pode ser considerando um caso paradigmático desse movimento pacífico-revolucionário que tenta superar noções jurídicas ocidentais por temas mais transformadores extraídos do próprio contexto sul-africano. O caso em questão se tratava de um questionamento acerca da demissão de Masethla, diretor da Agência Nacional de Inteligência (*National Intelligence Agency* – NIA), aparentemente infundada e contrariando o pacto inicialmente estabelecido com o Presidente sul-africano. Dias depois, soube-se que a demissão tinha como razão principal a desconfiança do Presidente com o diretor.

Segundo sr. Masethla, a demissão violaria preceitos contratuais e indicava insegurança jurídica na condução do cargo, uma vez que não se deveria fundamentar a demissão numa simples desconfiança. Dessa forma, o sr. Masethla exigia a reintegração ao cargo ou o pagamento integral do tempo restante de serviço (contratado para trabalhar por 3 anos).

Enquanto a decisão do vice-presidente da Corte da África do Sul apontava para uma solução com base nas questões contratuais e sobre como o rompimento de um contrato (do sr. Masethla com o Governo da África do Sul) deveria ser interpretado em caso de omissão, Sachs indicava o princípio da civilidade, reconhecido no princípio sul-africano do *uBuntu-botho*, como o fundamento para que o senhor Masethla pudesse ter sua dignidade protegida na dispensa legal de seu cargo, ou seja, considerou a demissão válida, mas declarou a obrigatoriedade do Estado em prover compensações e manter a lealdade, na condução da verdade no procedimento de demissão. No caso em questão, o juiz Sachs define a importância do princípio da civilidade aplicado à administração pública, afirmando que:

⁹³ “an African principle of trans-individualism that can be considered the “law of law” or social bond. In *uBuntu-botho*, human beings are entwined in a work of ethical relations and obligations from the time they are born.

Civilidade em um sentido constitucional envolve mais do que apenas cortesia e boa educação. É um dos elementos vinculantes de uma democracia constitucional. Pressupõe tolerância com os quais se discorda e respeito pela dignidade daquele com quem se está em disputa. Civilidade, intimamente ligado ao *ubuntu*-botho, é profundamente enraizado na cultura tradicional e tem sido amplamente reconhecido como uma precondição para o bom funcionamento das sociedades democráticas contemporânea. (...) A Constituição que nasce, portanto, pressupõe que o poder público será exercido de maneira não arbitrária e não indevidamente desrespeitosa da dignidade daqueles afetados em oposição ao exercício. (Sachs *apud* Cornell; Muvangua, 2012, p. 50, tradução nossa⁹⁴)

O caso em tela gira em torno da construção, naquele momento, do alcance da natureza do cargo, que eles estão identificando como um cargo de relação “*sui generis*”, mas que me parece se aproximar da nossa concepção já há muito consolidada sobre os cargos de livre nomeação e exoneração, ou “cargos comissionados”. A grande diferença na decisão em si é o chamado de Sachs para atenção ao respeito e lealdade em atuar perante o poder público, que deve ser entendido muito além da exoneração do cargo em questão. O chamado de Sachs é sobre resistir a uma lógica contratualista e procedural, que renuncia aos fundamentos constitucionais e se esquece que o representante do Estado deve se comprometer em agir integralmente sob o cuidado com o Outro, desde as políticas públicas até à aplicação corriqueira contratual.

[233] Nessas circunstâncias, eu afirmaria que o Presidente estava legalmente incumbido de emendar os termos da nomeação para trazê-la imediatamente a termo. Isso não significa que Sr Masetlha estaria sem nenhuma proteção. Ele nunca perdeu seu direito a uma prática trabalhista leal. Ainda que os mecanismos estabelecidos pela LRA [*Labour Relations Act*] não se apliquem, ele ainda estava sob a égide da seção 23 da Constituição para ser tratado com lealdade [15] Lealdade, nessas circunstâncias, foi bastante definidora da natureza do trabalho executado e da ampla discricionariedade concedida ao Presidente para determinar se o grau de confiança necessário havia sido destruído (...)

[236] ... Pessoas não vivem de pão apenas; de fato, no caso de carreiras do funcionalismo, reputação e pão são inseparáveis.

[237] O público geral também tem interesse. Instituições constitucionalmente criadas precisam ser constantemente nutridas, se quiserem funcionar plenamente. Isso requer que aqueles que praticam poder público devam evitar sempre que possível de agir de

⁹⁴ Civility in a constitutional sense involves more than just courtesy or good manners. It is one of the binding elements of a constitutional democracy. It presupposes tolerance for those with whom one disagrees and respect for the dignity of those with whom one is in dispute. Civility, closely linked to ubuntu-botho, is deeply rooted in traditional culture, and has been widely supported as a precondition for the good functioning of contemporary democratic societies. (...) The Constitution the emerged therefore presupposes that public power will be exercised in a manner that is not arbitrary and not unduly disrespectful of the dignity of those adversely affected by the exercise.

maneira a perturbar indevidamente na integridade dos titulares dessas instituições. (Sachs apud Cornell; Muvangua, 2012, p. 63-64, tradução nossa⁹⁵)

Drucilla irá ressaltar que Sachs mobiliza princípios da margem, tal como *uBuntu-botho*, contra um certo tipo de violência provocada pela força do direito. Mais ainda, Sachs tem como foco a institucionalização da civilidade, nos moldes acima descritos, a fim de fortalecer a integridade ética das instituições. Para Drucilla, as instituições sul-africanas que nascem com a revolução pós-apartheid são fortalecidas pelo movimento de Sachs na perspectiva de Etienne Balibar (Cornell; Van Marle; Sachs, 2014)

A perspectiva ideal revolucionária de Albie Sachs é uma demonstração de caminhos possíveis para “contrabalancear a inevitável normalização que é parte de todo Estado de Direito [*Rechtsstaat*] com uma densa e profunda sensibilidade para a diferença, particularmente nos grupos marginalizados e, por isso, sujeitos à suspeita ou, pior, ao desprezo” (Cornell; Van Marle; Sachs, 2014, p. 39, tradução nossa⁹⁶). Um outro caso que reforça esse compromisso de Sachs com a transformação é o voto dissidente no caso do jovem Rastafari impedido de se registrar como advogado, em razão do uso de canabis em seus rituais. O jovem solicitava uma exceção para o registro com base no uso não-recreativo, mas sim religioso. Enquanto os colegas de Sachs votam pela impossibilidade da Corte em aceitar exceções, Sachs reforça a responsabilidade da Corte em atender ao chamado para a proteção de minorias que, fora do espaço judicial, não possuem nenhum poder de barganha para fazer valer suas formas de existência.

Rastafarianismo, que é apenas uma relativamente pequena religião na África do Sul, tem sido associado aos movimentos anticoloniais, por isso existem razões históricas para que Sachs reconheça o status singular do Rastafarianismo na África do Sul. Nesse caso, não apenas vemos a sensibilidade a violência histórica e cultural praticada contra

⁹⁵ [233] In the circumstances, then, I would hold that the President was lawfully entitled to amend the terms of the appointment to bring it to an immediate end. This does not mean that Mr Masetlha had been without any protection at all. He never lost his right to a fair labour practice. Though the mechanisms established by the LRA were not available to him, he was still entitled under section 23 of the Constitution to be treated fairly. [15] Fairness in the circumstances was largely dictated by the nature of the work to be performed and the wide discretion given to the President to determine whether the requisite degree of trust had been destroyed (...)

[236] ... People live not by bread alone; indeed, in the case of career functionaries, reputation and bread are often inseparable.

[237] The general public too had an interest. Constitutionally created institutions need constantly to be nurtured if they are to function well. This requires that those who exercise public power should avoid wherever possible acting in a manner which may unduly disturb public confidence in the integrity of the incumbents of these institutions.

⁹⁶ counterbalance the inevitable normalization that is part of any *Rechtsstaat* with a deep and profound sensitivity to difference, particularly in groups that are marginalized, and thus opened either to suspicion or, worse yet, contempt

uma herança intelectual tal qual os Rastafaris, mas também começamos nos envolver com sua rica ideia **do que significa para um juiz julgar**. (Cornell; Van Marle; Sachs, 2014, p. 40, tradução nossa⁹⁷, grifos nossos)

O trabalho de Drucilla sobre Sachs, tanto na obra dedicada a ele, quanto no compilado das decisões da Corte sul-africana em que Drucilla e Nyoko Muvangua (2012) oferecem destaques nos votos de Sachs, nos indica o alcance da ideia que nossa filósofa faz sobre revolução aplicada às instituições.

Vale lembrar que Drucilla é uma derridiana e, como já demonstramos anteriormente, possui estreita relação com os trabalhos de Derrida sobre lei e justiça. Nesse sentido, retomemos Jacques Derrida, em *Força de Lei*, quando reconhece que a lei nada mais é do que uma força autorizada. Existem várias formas em que a lei se reconhece como autorização da força, mas na maioria das vezes, há um disfarce sobre a forma de atuação legal. Em muita medida, a aplicabilidade da lei é uma força essencial da justiça enquanto objetivo do direito. Ou seja, não há “justiça jurídica” pela justiça, há justiça pelo direito. A justeza da justiça se dá pela “forçação” (“forçamento”) da lei ao fato (Derrida, 1992:1990).

Mas se a desconstrução aponta para uma lei, um direito, da justeza, como é possível reconhecer, em termos derridianos, a beleza revolucionária de um juiz, dentro de uma instituição? Para responder perguntas como essa, é preciso compreender o que Derrida fala sobre a nossa capacidade, mais ainda, nossa necessidade de negociar. Para o filósofo da desconstrução, a simples defesa afirmativa de valores e de pensamento não se consolida, sem que se tome uma posição diante de uma situação. Há uma necessidade de se posicionar e de se concretizar o que se busca e a forma possível para esse movimento é pela negociação, que ao mesmo tempo que é passiva, exige tempo e paciência, também será decisiva e contínua, como o compromisso ético que podemos ver em Drucilla Cornell. E esse movimento de negociação, esse compromisso ético, só será possível nas instituições. Para citar Derrida:

(...) Não se pode estar satisfeito com a afirmação. É necessário posição. Isto é, **é preciso criar instituições**. Consequentemente, é necessário posição. É necessário postura. E assim, **negociação, nesse ponto, não se dá simplesmente entre afirmação e negação, posição e negação: se dá entre afirmação e posição**, porque a posição ameaça a afirmação. Isso quer dizer que, por si só, **a institucionalização em seu auge ameaça o movimento de afirmação incondicional**. E, no entanto, isso precisa acontecer porque se a afirmação se contentar em – como devo dizer isso – lavar as mãos da instituição, a fim de permanecer à distância, para que se diga “eu afirmo e o

⁹⁷ Rastafarianism, which is only a relatively small religion in South Africa, has been associated with anti-colonial movements, so there are historical reasons for Sachs to recognize the unique status of Rastafarianism in South Africa. In this case, we not only see Sachs's sensitivity to the historical and symbolic violence done to an intellectual heritage such as the Rastafarians, but we also begin to engage with his rich notion of what it means for a judge to judge.

resto não me interessa, a instituição não me interessa... deixe que os outros cuidem disso”, então essa afirmação negaria a si mesma, não seria uma afirmação. Qualquer afirmação, **qualquer promessa, em sua própria estrutura, exigem seu cumprimento**. Não há promessa que não exija seu cumprimento. A afirmação exige uma posição. Exija que se mova para ação e que se faça algo, ainda que imperfeito (Derrida, 2002, p.26, tradução nossa⁹⁸, grifos nossos)

Nessa lógica, uma negação à instituição jurídica seria um esvaziamento de posição, na qual se faz valer uma afirmação. Ainda, a afirmação, que é anterior a tomada de posição, só se apresenta no processo de negociação. Derrida irá dizer que a negociação é o que acontece entre a afirmação e a posição, num constante deslocamento, na possibilidade de um deslocamento posterior, já que a partir dessa posição se constrói em direção ao futuro. “Isso é o que é uma instituição (...) uma instituição é algo que responde no presente a uma urgência e, ao mesmo tempo, constrói em direção ao futuro” (Derrida, 2002, p. 28, tradução nossa⁹⁹).

Drucilla retoma a ideia de negociações de Derrida para demonstrar o quanto o pensamento da desconstrução pode ser um aliado nessa ideia revolucionária, especialmente nessas transformações que o direito pode nos oferecer, a partir de pessoas compromissadas, desde juízes como Albie Sachs, como movimento sociais que pressionam juízes e sociedade (Cornell, 2017; Cornell, 2021).

Somos chamados a negociar, como ele nos diz, precisamente porque não é suficiente responder abstratamente às nossas responsabilidades com o outro. Em outras palavras, nós não somos chamados por um outro sem rosto. Somos chamados para agir em situações de específica injustiça e somos frequentemente chamados a agir mesmo antes de saber a verdade sobre a situação. (...) Somos chamados, em outras palavras, para negociar uma realidade muito difícil e desafiadora sem nenhuma garantia de que o perigo que estamos assumindo foi baseado em qualquer conhecimento sobre a situação. (Cornell, 2017, p. 196; Cornell, 2021a, p. 163, tradução nossa¹⁰⁰)

⁹⁸ (...) One must not be content with affirmation. One needs position. That is, one must create institutions. Therefore, one needs position. One needs a stance. Thus, negotiation, at this particular moment, does not simply take place between affirmation and negation, position and negation: it takes place between affirmation and position, because the position threatens the affirmation. That is to say that in itself institutionalization in its very success threatens the movement of unconditional affirmation. And yet this needs to happen, for if the affirmation were content to--how shall I say it--to wash its hands of the institution in order to remain at a distance, in order to say, "I affirm, and then the rest is of no interest to me, the institution does not interest me ... let the others take care of that," then this affirmation would deny itself, it would not be an affirmation. Any affirmation, any promise in its very structure requires its fulfillment. There is no promise that does not require its fulfillment. Affirmation requires a position. It requires that one move to action and that one do something, even if it is imperfect.

⁹⁹ This is what an institution is (...) an institution is something that responds in the present to an urgency and at the same time builds toward the future

¹⁰⁰ We are called to negotiate, as he tells us, precisely because it is not enough to abstractly heed our responsibility to the other. In other words, we are not called by some faceless other. We are called to act in situation by a particular injustice, and we are often called to act before we know the truth about the situation (...) We were called, in other words, to negotiate a very difficult and challenging reality without any certainty that the danger we were undertaking was based in any knowledge of the actual situation.

No cenário da justiça, Drucilla aponta como exemplo dessa transformação possível, a partir do chamado do Outro para negociar, a decisão de Blackmun no caso *Roe v. Wade*: “Eu leio o julgamento como Blackmun atendendo ao chamado por justiça bem como à demanda para negociar” (Cornell, 2017, p. 202; Cornell, 2021a, p. 168, tradução nossa¹⁰¹). O alargamento da compreensão constitucional sobre os direitos fundamentais, garantiu às mulheres estadunidenses o direito ao aborto. Ocorre que em 2022, pouco antes da morte de Drucilla, o caso foi superado por nova decisão que afastou a interpretação vigente¹⁰². Essa reviravolta me remete às duas importantes considerações de Derrida sobre as instituições e sobre a negociação. A primeira é que as instituições são constituídas por nós (originalmente de nó, mas que certamente Derrida em português jogaria com o nós, sujeitos), que formam tessituras e ritmos complexos, em que uma parte podemos ver e outra parte reverbera e produz efeitos. A outra consideração seria o fato de que a negociação, que permanece entre afirmação e posição, é uma atividade constante.

A superação do precedente *Roe vs Wade* por si só não é fruto de uma nova negociação em termos derridianos, mas sim resultado do que reverberou da instituição jurídica. A partir dessa destruição em 2022, há um chamado a uma nova negociação, mesmo que, diante da injustiça, nossa revolta nos aproxime de uma descrença. O chamado por justiça implica em um compromisso de nunca parar. Em resumo, somos sempre chamados a uma posição nas instituições, como parte de uma negociação constante, da qual algo reverbera, conduzindo em algum outro momento, a um novo ponto de negociação, por mais angustiante que isso seja.

(...) há sempre algo sobre a negociação que é um pouco sujo, que **faz alguém sujar as mãos**. Quando alguém negocia, alguma coisa está sendo traficada, algo na ordem do tráfico, ou das relações de forças. É uma questão de estilo, de conotação social: eu prefiro a palavra "negociação", porque ela não disfarça a ansiedade, sobre a qual eu falo, com nobreza. Como resultado, parece mais medíocre; um pensa em força, outro pensa em compromisso, alguém pensa em coisas impuras. **Negociação é impura**. E é exatamente isso que quero dizer: impureza, a contaminação de coisas puras, naturalmente, em nome da pureza. A lógica formal implícita aqui é que se você não negocia, o negócio [*the thing*] fica ainda mais impuro. Estaremos ainda mais sujos

¹⁰¹ I read the judgment as Blackmun heeding the call to justice as well as the demand to negotiate.

¹⁰² Em 1970, Norma McCorvey (sob o pseudônimo de Jane Roe) processou o promotor de Dallas, Henry Wade, contestando a lei do Texas que criminalizava o aborto. Em 1973, a Suprema Corte dos EUA decidiu por 7 votos a 2 que a Constituição protegia o direito à privacidade da mulher, que incluía a opção de fazer um aborto. A decisão de *Roe v. Wade* invalidou leis estaduais e federais que proibiam ou restringiam o aborto, estabelecendo um direito nacional. Em 2022, a Suprema Corte, agora com uma maioria conservadora, derrubou o precedente de *Roe v. Wade* com a decisão "*Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*". Os juizes argumentaram que a Constituição não menciona especificamente o direito ao aborto e que esse direito não estar "profundamente enraizado na história e tradição da nação", como exigido pela Cláusula do Devido Processo da 14ª Emenda.

[*salaud*] se não negociamos. Por isso, em todos os nobres discursos sobre como “não se negocia”, eu rapidamente aprendi em reconhecer o perigo da pior espécie. Poderia-se, portanto, dizer que isso foi um suplemento da moralidade da minha parte. Eu ainda assim quero negociar em nome da pureza. Essa é uma outra posição que precisa ser negociada (Derrida, 2002, p.13-14, tradução nossa¹⁰³, grifos nossos).

Negociação não é o mesmo que revolução, ainda que em ambos os casos se busque uma transformação. A negociação em Derrida é uma ferramenta da revolução em termos cornellianos, na medida em que demanda uma tomada radical de posição, construindo uma forma de desconstrução como justiça, já que o chamado para tomar posição é sempre um chamado para a ação radical, um chamado para “sujar nossas mãos e lutar por um mundo melhor” (Cornell, 2017, p. 203; Cornell, 2021a., p. 169, tradução nossa¹⁰⁴).

3.2. Romper com decretos moralísticos

Foi atendendo ao chamado do Outro para uma tomada radical de posição, que Drucilla Cornell, para além de seu ativismo junto aos movimentos sociais, desenvolveu sua teoria do domínio imaginário, como uma proposta prática de enfrentar as batalhas legais institucionais sobre os direitos das mulheres, a desconstrução da diferença sexual e as questões de gênero. Em todo esse processo, no ativismo e na academia, Drucilla sempre se identificou como marxista, porém seu pensamento e sua prática revolucionária encontram alinhamento específico com importantes figuras revolucionárias como Rosa Luxemburgo e Frantz Fanon. Por isso, não basta definir a sua ideia de revolução, enquanto espiritualidade política, nem citar exemplos do comprometimento ético revolucionário no direito. É necessário falar um pouco sobre seu alinhamento teórico de base revolucionária e como ela se conecta com outras e outros gigantes do pensamento caribenho, que também irão compor o corpo teórico de Drucilla.

A filósofa estadunidense irá retomar a teoria de Rosa Luxemburgo (Gordon; Cornell 2021; Cornell, 2018) a fim de trabalhar mais detidamente a ideia do espírito revolucionário, que

¹⁰³ (...) there is always **something about negotiation that is a little dirty, that gets one's hands dirty**. Once one negotiates, something is being trafficked, something in the order of a traffic, or the relations of force. It is a question of style, of social connotation: I prefer the word "negotiation" because it does not disguise the anxiety, about which I am speaking, with nobility. As a result, it seems more mediocre; one thinks of force, one thinks of compromise, one thinks of impure things. **Negotiation is impure**. And this is precisely what I mean: impurity, the contamination of pure things, naturally, in the name of purity. The formal logic implied here is that, if you do not negotiate, the thing will be even more impure. We will be even dirtier [*salaud*] if we do not negotiate. Thus, in all the noble discourses about how "one does not negotiate," I quickly learned to recognize the danger of the worst sort. One could therefore say that it was a supplement of morality on my part. I still want to negotiate in the name of purity. This is another proposition that must be negotiated

¹⁰⁴ to get our hands dirty, and to fight for a better world.

em muito se relaciona com a força emancipadora e de(s)colonial, inclusive identificando esses temas na filosofia de Rosa. Antes de entrar na proposta dessa seção, vale mencionar a explicação de Drucilla e Jane Gordon sobre o uso do primeiro nome de Rosa Luxemburgo, ao invés do sobrenome. Essa escolha se deu para que haja identificação com a filósofa e seu ativismo social, já que entre os movimentos sociais ela era apenas a Rosa.

Um aspecto relevante da visão revolucionária de Rosa dizia respeito aos efeitos da greve geral, que teriam como objetivo tornar a situação política ingovernável, desfocando os limites entre luta política e luta econômica. Segundo Drucilla e Jane Gordon, tais efeitos também puderam ser vistos com os atos revolucionários na África do Sul contra o apartheid. “A Frente Democrática Unida na África do Sul adotou o slogan fazer o país ingovernável, que levou à insurreição da população negra. Foram esses movimentos em massa que tiveram um papel crucial no colapso do *apartheid*” (Gordon; Cornell, 2021, p. 10, tradução nossa¹⁰⁵). A ideia da força revolucionária da greve geral não teria agradado alguns líderes da esquerda, tal como a liderança do Partido Social-Democrata da Alemanha, que acreditava que a greve geral servia apenas como uma estratégia, um meio¹⁰⁶. Essa divergência levou Rosa a julgamento, dois meses de prisão e isolamento no Partido em meio a atos sexistas e declarações de que ela seria inteligente como um macaco, de fazer estragos, de ter perdido a cabeça e ter até sua vaidade questionada (Gordon; Cornell, 2021).

O ideal revolucionário de Rosa incluiu severas críticas à guerra, ao imperialismo e ao terror, levando até mesmo a sua prisão por criticar o Partido Social-Democrata alemão por votar a favor da primeira grande guerra. Em tempos de movimentos alucinados de guerra imperialista promovidos pelo atual presidente dos EUA, Donald Trump, Rosa novamente aparece como um exemplo de resistência a essa lógica perversa, tal como fora lembrada, por vida e obra, em 2003, nos movimentos de resistência aos atos terroristas estadunidenses no território iraquiano.

Mesmo diante de lutas aparentemente perdidas, travadas por Rosa, Drucilla e Jane Gordon identificam lições valiosas no pensamento e posturas da filósofa, sendo a primeira delas o reconhecimento dos erros práticos vivenciados pela Revolução Russa de 1905 e da *Spartacist League* durante a *Spartacus Week* em Berlim, em janeiro de 1919. Para elas, ao reconhecer os

¹⁰⁵ The United Democratic Front in South Africa adopted the slogan of making the country ungovernable, which led to the uprising of the Black population. It was those mass movements that played the major role in the collapse of apartheid

¹⁰⁶ Esse trecho nessa tese foi escrito antes da já programada greve geral nos EUA para tentar colocar fim aos atos do ICE. No dia 30 de janeiro de 2026 ocorreram vários protestos, pouco noticiados no Brasil e que não reverberaram de fato uma greve geral, mas que demonstrou ao povo estadunidense que o ativismo ainda existe e está a postos para lutar. Para dados sobre os atos, ver: <https://nationalshutdown.org/>.

erros e avaliar seus caminhos, Rosa demonstra sua compreensão do que é ser uma revolucionária na luta real, bem como seu comprometimento com todo o processo, incluindo as dificuldades. Mas a lição principal de Rosa foi a percepção de que o fracasso desses processos revolucionários “não foi porque as massas de pessoas necessitam de líderes fortes que os digam o que fazer, mas, ao contrário, as pessoas necessitam pensar sobre *como* elas podem tomar o poder diferentemente” (Gordon; Cornell, 2021, p. 22, tradução nossa¹⁰⁷).

Nesses moldes, a luta revolucionária não é possível de ser feita em uma única ação. Rosa ensina que a luta é um longo processo, que envolve ganhos e perdas, com medidas que mitiguem os efeitos do capitalismo e para que se crie um ambiente, com o tempo necessário, em que as massas possam se compreender e decidir o próximo passo, para que então possa ser feito uma mudança real. A importância de Rosa para a filosofia do amanhã está justamente nesse olhar para o processo revolucionário, que envolve compromisso ético, construção de um imaginário coletivo e consciência de que não se define um ponto de chegada absoluto e limitado no tempo, ao contrário, constrói-se um olhar para o futuro porvir:

Além de ter uma abordagem altamente construtiva sobre a derrota, que sempre contextualiza a instância individual de fracasso em um horizonte muito mais amplo de **transformação coletiva**, muitos têm corretamente enfatizado a bravura de Rosa. Isso estava evidente em várias de suas decisões de vida, muitas das quais relatamos aqui, bem como na sua prontidão para pensar e aventurar-se no desconhecido. No cerne de muitas das suas discordâncias com supostos camaradas estava o ponto de que nós **não sabemos nem podemos saber o que socialismo é antecipadamente**. Parte disso se dá porque nós fomos inculcados pelas relações de exploração, das quais não conseguimos **imaginar** uma saída. (Gordon; Cornell, 2021, p. 22, tradução nossa¹⁰⁸, grifos nossos)

Apresentei, em seção anterior, um pouco da importância de se defender a liberdade para que cada um seja capaz de se imaginar o que se é, mas o papel estruturante da imaginação na filosofia do amanhã também compõe a perspectiva política com foco na coletividade, sendo relevante a escolha pela expressão “imaginar uma saída” nesse ponto¹⁰⁹. Ao se esforçar para construir uma outra resposta teórica e ativista para as demandas sociais que lhes pareciam tomar

¹⁰⁷ was not that the masses of people needed strong leaders to tell them what to do, but instead that the people needed to think through *how* they might seize power differently

¹⁰⁸ In addition to having a highly constructive approach to defeat, which always contextualized individual instances of failure in the much larger horizon of **collective transformation**, many have rightly emphasized Rosa's bravery. It was as evident in her many life decisions, some of which we have recounted here, as it was in her readiness to think and step into the unknown. At the very heart of her many disagreements with supposed comrades was the point that we do not and **cannot know what socialism is in advance**. This is in part because we have been inculcated by exploitative relationships out of which we cannot just **imagine** our way out

¹⁰⁹ Continuarei a demonstrar essa relação no próximo capítulo.

um rumo contrário à revolução, Rosa abre possibilidade de se imaginar um mundo, ainda que isso implicasse em dispor de sua própria liberdade ao contrariar o moralismo abstrato das propostas dos seus supostos camaradas. Por isso, é importante destacar a visão de Drucilla sobre como Rosa se posiciona com coragem, diante de pensadores e ativistas marxistas que defendiam concepções pré-definidas de socialismo, revelando uma das características da espiritualidade política.

O debate relativo aos limites dos sistemas jurídicos pode aqui ser retomado no tocante às limitações impostas pelas predefinições políticas, incluindo a teoria sobre o socialismo, principalmente por que para Drucilla, o socialismo é muito mais do que teoria econômica, se trata de uma “civilização ética”, como uma “nova forma de se tornar humano(a) juntos(as)” (Cornell, 2023, p. 81, tradução nossa¹¹⁰). Por isso, se colocar em oposição a essas presentificações do horizonte político é, a meu ver, um compromisso por essa sociedade ética, que se manifesta no posicionamento com bravura, tal como o juiz que se esforça em sua instituição para mudar o curso dos desdobramentos jurídicos, visto que “(...) não existe respostas prontas, mas apenas a habilidade de aprender a partir das verdadeiras lutas das pessoas” (Cornell, 2021c, p. 57, tradução nossa¹¹¹).

Um exemplo trazido por Drucilla (2021c) sobre a crítica de Rosa ao uso de prescrições e ausência de construção com as massas é o uso do conceito de autodeterminação nacional, com um direito irrevogável e indiscutível, que, segundo Rosa, apenas serviu como fundamento para sustentar o poder da classe reacionária, já que as massas não compuseram o cerne da discussão sobre ir para a Primeira Grande Guerra. Rosa, a frente de seu tempo, já argumentava sobre o tanto que o nacionalismo é uma ideia problemática sem a ausência de construção com as massas sobre o tema e, como uma forma de se imaginar uma saída, Rosa propunha a expansão do socialismo em escala global (internacional) como possibilidade de resistência ao capitalismo já globalizado, evitando interferência do capital nas decisões estatais. Para Rosa, capitalismo é imperialismo, por isso a luta deve estar atenta a um movimento internacionalizado.

O que Drucilla quer nos mostrar é que Rosa estava atenta para como o discurso do direito à autodeterminação dos povos pode ocultar o imperialismo que produz efeitos nas classes burguesas, que permanecendo no controle econômico dos meios de produção, definem novos governantes, homens brancos, sem produzir transformações radicais nas condições básicas de exploração do capital e do imperialismo (Cornell, 2021b). Essa atenção ao

¹¹⁰ new way of being human together.

¹¹¹ there are no ready-made answers, but only the ability to learn from the actual struggles of the people

imperialismo oculto nos remete aos acontecimentos mais recentes na Venezuela, invadida pelas tropas trumpistas que sequestraram o líder do país. Supondo ainda que esse líder esteja sendo rejeitado por seu povo, não é simples defender a autodeterminação de um povo que supostamente rejeita seu presidente, quando o povo está pré-determinado em decorrência do próprio imperialismo.

Em diversos momentos de suas obras, Drucilla se preocupou sempre em ressaltar seu reconhecimento e sua luta contra o imperialismo de seu país. A identificação com Rosa tem forte relação com essa crítica ao nacionalismo burguês, que sustenta e é sustentado pelo imperialismo, especialmente dos Estados Unidos nos últimos 100 anos. Mas principalmente, o diálogo com Rosa e a sua creolização com Frantz Fanon e Lewis Gordon, sobre a qual falaremos em breve, está ligado pela crítica a construção de decretos moralísticos sobre a importância – moral – de se proteger um direito – da autodeterminação dos povos, por exemplo – sem nenhuma crítica e adaptação – o que pode incluir a suspensão desse direito – simplesmente por seguir uma cartilha – moral – abstrata. Essa crítica não é sobre a construção de valores abstratos que conduzem a estrutura jurídica, mas sobre a ausência de desconstrução, no sentido derridiano, de valores abstratos que servem ao capital e ao imperialismo.

Drucilla ressalta ainda que essa dominação capitalista, imperialista e colonial interfere diretamente nas questões feministas. O olhar atento de Rosa identifica a diferença de lutas entre as diferentes mulheres e considera que o processo revolucionário deve considerar a interferência das mulheres brancas, burguesas como parasitas na articulação de políticas socialistas.

Ela fez distinção de classes entre as mulheres, argumentando que as mulheres burguesas eram consumidoras primárias e, por isso, em certo sentido, parasitas. Essas eram as mulheres que tinham um interesse de classe no voto contra o socialismo. Mesmo assim, as mulheres proletárias, que, durante a vida de Luxemburgo, ganharam o direito de se reunirem em assembleia, demonstraram uma maturidade política que as colocaram do lado das políticas socialistas. Seus votos poderiam superar aqueles das mulheres burguesas (Cornell, 2021b, p. 2, tradução nossa¹¹²)

Mas, cabe ressaltar que, no mesmo sentido, a demanda das feministas socialistas (no Brasil muitas vezes identificadas como feministas classistas) por regulação do trabalho doméstico precisa de atenção para que se compreenda o cenário no qual esse trabalho e essas relações se constroem. Para Drucilla (2021b), essa é uma demanda que jamais teria o apoio de

¹¹² She made class distinctions between women arguing that bourgeois women were primarily consumers and therefore, in a sense, parasites. These were the women who had a class interest in voting against socialism. Even so, the proletarian women, who have during Luxemburg's lifetime gained the right to unionize and to assemble, had shown a political maturity which put them on the side of socialist politics. Their votes would outweigh those of bourgeois women.

Rosa Luxemburgo, pela ausência de desconstrução anterior sobre a privatização do trabalho doméstico direcionado às mulheres. Em uma sociedade socialista, é necessário primeiro que se desconstrua por inteiro as relações humanas e não humanas, o que inclui a divisão sexual do trabalho, a fim de que se abra espaço suficiente para que as massas possam criar outras formas de reconhecimento dos trabalhos e das relações, sem utilizar valores consolidados no capitalismo.

Dada a insistência de Luxemburgo na diferença de classes, o debate entre feministas nos anos 1990 e início dos anos 2000 sobre a relação entre justiça e cuidado teria sido fora de questão. O próprio radicalismo de Luxemburgo sobre a necessidade de uma profunda transformação erótica não teria permitido que se idealizasse os valores que saem do trabalho doméstico das mulheres sob o capitalismo. (Cornell, 2021b, p. 3, tradução nossa¹¹³)

Drucilla também vê grande semelhança entre os ideais revolucionários de Rosa e os de Frantz Fanon. No tocante a decolonialidade e processos de independência, Fanon faz críticas no mesmo sentido sobre como a ausência de uma base valorativa construída pelas massas faz com que tais processos mantenha as ex-colônias dependentes econômica, social e politicamente. “Não há descolonização sem transformação e, portanto, questões de política econômica precisa novamente ser colocada a frente em nossa agenda (...) para ambos, Rosa e Fanon, socialismo não é um projeto de decretos moralísticos” (Cornell, 2021c, p. 61-62, tradução nossa¹¹⁴).

O alcance do capitalismo e, conseqüentemente, do imperialismo é um reflexo do falogocentrismo nos termos derridianos. Diante de uma estrutura consolidada para manutenção dos mecanismos da razão patriarcal, o capital e os processos de colonização e dominação apenas refletem as conseqüências dessa estrutura. Drucilla identifica a falha dos processos revolucionários como uma fantasia fálica e ressalta que a necessidade de controle impede a transformação radical necessária no processo revolucionário.

Em termos psicanalíticos mais contemporâneos, a crítica de Luxemburgo a Lênin e Trotsky e sua noção de partido em relação às massas está enraizada em uma fantasia fálica. A fantasia fálica é bastante óbvia; um minúsculo grupo de homens exercendo

¹¹³ Given Luxemburg’s insistence on class difference, the debate between feminists in the 1990s and early 2000s over the relationship between justice and care would have been off point. Luxemburg’s own radicalism about the need for thoroughgoing erotic transformation would not have allowed her to idealize the values that come out of women’s domestic labor under capitalism.

¹¹⁴ There is no decolonization without transformation, and therefor questions of political economy must once again be put on the forefront of our agenda (...) for both Rosa and Fanon, socialism is not a blueprint of moralistic decrees.

poder supremo para evitar que o movimento confuso caia no oportunismo e em outras formas de imperfeição. Essa fantasia de controle é, então, ao mesmo tempo fálica e, claro, masculina, e vai contra a própria complexidade de um movimento revolucionário real (Cornell, 2021b, p.4, tradução nossa¹¹⁵)

Em um cenário no qual as pessoas, as massas, estão limitadas a pensar e se desenvolver na estrutura falocêntrica, não resta saída fácil, dentro da lógica dada, para algo radicalmente outro. Por isso, Drucilla destaca o olhar de Rosa e Fanon para o fato de que “se nós convertemos a descolonização ou o socialismo em decretos moralísticos, nós minamos a dificuldade política [o desafio político] de reimaginar o que realmente significa transformar radicalmente nosso mundo” (Cornell, 2021c, p. 65-66, tradução nossa¹¹⁶).

Uma pessoa envolvida na luta revolucionária deverá sempre estar atenta a essas etapas de desconstrução dos valores, conceitos e signos que sustentam essa estrutura falocêntrica, capitalista e, portanto, imperialista, garantindo o que Lewis Gordon caracteriza como a liberação em dois sentidos: “Liberação **de** é a resposta ao dano; liberação **para** é a reunião de recursos criativos de possibilidade” (Gordon *apud* Cornell, 2021c. 62, tradução nossa¹¹⁷). Se livrar do dano, da opressão, sem dúvidas é o objetivo primário da luta, mas se libertar para que nossas possibilidades sejam imaginadas, reimaginadas é uma etapa, um compromisso decisivo para esses filósofos revolucionários, sem o qual o processo iniciado tende a voltar para a centralidade capitalista.

3.3. Ir para as ruas

“Há de se ter solidariedade entre os povos” (Cornell, 2021c, p. 67, tradução nossa¹¹⁸), mas essa solidariedade não é a mesma solidariedade que conhecemos do cânone das igrejas, muito menos um princípio jurídico neoliberal. Solidariedade em Drucilla Cornell diz respeito a uma ação de dentro para fora. Uma mudança interna que parte de um compromisso com o

¹¹⁵ In more contemporary psychoanalytic terms, Luxemburg’s criticism of Lenin and Trotsky and their notion of the party in relation to the masses is rooted in a phallic fantasy. The phallic fantasy is fairly obvious; a tiny group of men exercising supreme power to keep the messy movement from falling into opportunism and other forms of imperfection. That fantasy of control is then both phallic, and of course masculine, and runs against the very complexity of an actual revolutionary movement.

¹¹⁶ if we turn decolonization or socialism into moralistic decrees, we undermine the political difficulty of reimagining what it would actually mean to radically transform our world.

¹¹⁷ Liberation *from* is a response to harm; liberation *for* is the rallying of creative resources of possibility

¹¹⁸ There has to be solidarity among peoples

chamado do Outro. E essa mudança implica na construção do espírito da revolução, que envolve tomar posição, romper com a moral neoliberal e, sobretudo, se desidentificar com a supremacia.

Para Drucilla, não há luta revolucionária que não envolva enfrentamento ao patriarcado, descolonialidade e combate ao racismo, ideal esse *negociado* a partir e com Michel Foucault, Rosa Luxemburgo, Frantz Fanon, Lewis R. Gordon, dentre outros (Cornell; Seely, 2017; Cornell, 2021b; Cornell, 2021c). A partir de tais *negociações* e diante da escalada fascista da extrema direita no mundo, o ideal da **revolução** em Drucilla Cornell chega com toda potência à última obra publicada no ano de 2022, datada como 2023¹¹⁹.

Em entrevista concedida para o *Resilience*, em 2021, Drucilla menciona o nome do seu último livro como ‘*Today’s Struggles, Tomorrow’s Insurgencies*’, nos indicando que a mudança para “*Revolution*” é posterior ao início da elaboração do livro. Nessa entrevista, Drucilla reafirma: “Precisamos manter as insurgências acontecendo” (Hopkins; Cornell, 2021, s/p., tradução nossa¹²⁰), relacionando o movimento *Black Lives Matter*¹²¹ como um dos exemplos atuais de insurgências. E continua: “É socialismo? Não, mas é social-democracia” (Hopkins; Cornell, 2021, s/p., tradução nossa¹²²). Talvez a escolha naquele momento por “insurgências” estivesse ligada ao contexto, ciente de que se trata de movimentos em busca de uma real “social-democracia”, em um primeiro momento. Mesmo com o olhar voltado para uma revolução, Drucilla ressalta que, ainda assim, “É muito importante para mim que nós mantenhamos o *momentum* de movimentos nas ruas” (Hopkins; Cornell, 2021, s/p., tradução nossa¹²³).

Assim, esse movimento das ruas em países ocidentais é o que Drucilla caracterizou como insurgência, um levante contra uma onda fascista que se instala nos últimos anos, como uma espécie de reação profunda. “Acreditar na promessa de Revolução não é, em momento algum, negar que vivemos em um momento assustador, no qual fascismo é uma ameaça real” (Cornell, 2023, p. xvii, tradução nossa¹²⁴). Essa rua que constrói imaginação pública, como será

¹¹⁹ Em que pese eu mesma ter adquirido a obra em 20 de dezembro de 2022, uma semana após a passagem de Drucilla.

¹²⁰ We have to keep the insurgencies going

¹²¹ Movimento espontâneo que surge nos EUA em 2013, fundado por Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi, que organizou e esteve presente em protestos decorrentes de graves violações oriundas políticas racistas estadunidenses.

¹²² Is it socialism? No, but it’s social democracy”

¹²³ It’s very important to me that we keep the momentum of movements in the streets

¹²⁴ To hold onto the promise of Revolution is in no way to deny that we live in ominous timer where fascism is a real threat

abordado no próximo capítulo, é a representação do espaço público capaz de promover a revolução.

As menções de Drucilla ao *Black Lives Matter* nos remete aos movimentos recentes do “*ICE out*” nos EUA, que novamente tomam as ruas de Mineápolis e outras cidades (Tucker, 2026), semelhante ao BLM quando ocupou as mesmas ruas após a morte de George Floyd. Minnesota é o estado estadunidense de baixa porcentagem relativa de imigrantes, ao se considerar estados do sul do país, porém com uma alta concentração de pessoas¹²⁵ negras, isto é, pessoas consideradas no censo estadunidense como “pessoas de cor”. O que quero chamar atenção aqui é pelo fato de que até mesmo as ações xenofóbicas estão diretamente ligadas ao que Drucilla chama em diversos momentos como “capitalismo racializado”.

Gostaria aqui de desenvolver duas questões acerca da visão cornelliana de que a revolução se faz nas ruas, com o intuito de deslocar a filosofia do amanhã no espaço, trazendo para alguns aspectos brasileiros, e no tempo, pensando a partir de eventos concretos após 2022. Nesse sentido, acredito ser interessante partir de três questões: 1) como evitar a cooptação do movimento das ruas pelo capitalismo racializado, que aniquila as lutas feministas e antirracistas? 2) quais resultados revolucionários podemos identificar desses movimentos? 3) é possível ir além das ruas?

Em 2013, enquanto nos EUA nascia o *Black Lives Matter*, no Brasil ganhava espaço os movimentos que ficaram conhecidos como Jornadas de Junho ou Manifestações de Junho. Segundo a pesquisadora Maria da Gloria Gohn (2014, p. 10), “os manifestantes de junho no Brasil atuam em coletivos não hierárquicos, com gestão descentralizada, produzem manifestações com outra estética; os participantes têm mais autonomia, não atuam sob a coordenação de uma liderança central”. Todos esses elementos indicariam algo positivos, quando se imagina que movimentos espontâneos visam reunir pessoas em torno de uma causa que estava já latente e precisava eclodir. A sensação que a maioria do país em geral teve diante das manifestações em mais de 12 capitais e cidades brasileiras naquele momento era de algo que se aproximaria dos famosos protestos da “Diretas Já”, ocorridos ao final da última ditadura militar no Brasil. O único detalhe era que não estávamos diante de uma ditadura, mas sim de um governo democrático, ascendente, liderado pela primeira presidenta do país. No olhar de Gohn, nos meses seguintes os movimentos passam a se organizar e aparecem liderados por

¹²⁵ Em 2023, foi consolidada pesquisa relativa a população de Minnesota, identificando 78,2% da população como Branca, com exceção dos russos que são considerados à parte, enquanto mais de 20% restaram declarados como “pessoas de cor”, o que inclui pessoas negras e indígenas cidadãs americanas, além dos imigrantes (Minnesota State Demographic Center Department of Administration, 2023)

grupos que se nomeavam e se apresentavam, como sindicatos e outros atores, incluindo os repudiados “*Black Blocs*”.

“O ano em que o país foi às ruas” foi a manchete da Folha de S. Paulo (27/12/2013), e “Partido Jovem” foi o destaque do Caderno Especial sobre as manifestações publicado por O Estado de S. Paulo (14/12/2013). E de fato as previsões confirmaram-se logo no início do ano. No dia 25 de janeiro de 2014, um protesto convocado via Facebook com o lema: “Não vai ter Copa”, mobilizou 30 cidades, sendo dez capitais e o Distrito Federal. As manifestações contra a Copa prosseguiram nas cidades sedes dos jogos, durante os meses que antecederam o evento, focalizadas e sem adesão de massa, atraindo atenção da mídia, órgãos de segurança e governo. Diferentemente de junho de 2013, elas foram convocadas por vários movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos. Em 15 de maio de 2014 houve o “Dia Internacional de Lutas Contra a Copa” (15M) que reuniu 17,5 mil manifestantes em 14 capitais do país (Gohn, 2014, p. 11)

Gohn (2014, p. 12) ainda irá destacar que: “formou-se nova cultura sociopolítica, manifestar-se deixou de ser ato apenas de combate a regimes autoritários, ou campo para sindicalistas, estudantes ou moradores da periferia”. Parecia de fato um cenário promissor, como se as pessoas, os brasileiros e brasileiras tivesse despertado do sono profundo e finalmente tivessem atingindo a maioria tão almeja por Kant. Mas vale ressaltar: tudo isso acontecendo em um país que pela primeira vez era governado por uma mulher! Finalmente, as pessoas passaram a se indignar com uma presidenta (termo esse reiteradamente debochado, em que pese estar coerente com a tendência linguística). Se em 2014 nada disso me parecia muito revolucionário, em 2026, olhar para esse cenário e essas conclusões na ciência política me fazem lamentar profundamente por estar vivendo nesses tempos sombrios.

Em que pese Drucilla Cornell identificar nas ruas e nos movimentos de massa uma parte importante do processo revolucionário, certamente ela não veria os movimentos brasileiros dos últimos 10 anos como movimentos revolucionários¹²⁶, porque tais movimentos não apresentavam algumas características necessárias, dentre elas, a tomada de posição e o rompimento com decretos moralísticos. Não houve naquele momento e não me parece haver até hoje, em especial nos movimentos “*copacabaners*”, uma “profunda sensibilidade para a diferença” (Cornell, Van Marle, Sachs, 2014), nem um “movimento de afirmação incondicional

¹²⁶ Estive presente, com muito orgulho, nos movimentos de 2016, que repudiavam o golpe que se formava em torno da presidenta Dilma. Lembro-me ainda da perseguição à professora de Direito do Trabalho, Marisa, da Universidade Federal de Minas Gerais, que por ser estrangeira estava sendo enquadrada na nossa antiga, porém vigente à época, legislação do estrangeiro (Estatuto do Estrangeiro, Lei 6815 de 1980), que considerou crime até 2017, passível de expulsão, a participação de estrangeiros em manifestações políticas. Por isso, resalto à margem que não há um “absoluto” nos desencontros dos protestos brasileiros. Talvez as contradições sejam oriundas da falta de *recolecção imaginativa* capaz de norte-ar “protestos” (nos moldes do Norte Global) em um país que toma as ruas em outro sentido.

(...) [que] em sua própria estrutura, exigem seu cumprimento” (Derrida, 2002), muito menos “um chamado para a ação [que], é sempre um chamado para “sujar nossas mãos” e lutar por um mundo melhor” (Derrida, 2002). Em outras palavras, não restou nada em tais movimentos além de uma origem misógina e uma continuidade de caráter nacionalista, problemático na origem, conforme Rosa Luxemburgo identificou. E, nesse sentido, faltou (e ainda falta) nos protestos de rua brasileiros a construção com as massas, que constroem diariamente essa rua em outro sentido¹²⁷. Falta a espiritualidade política, que se desenvolve no Brasil nas ruas, mas para além dos protestos.

A rua é nóix! Sempre com letra minúscula, porque não é o Nós da totalidade, uma vez que não sabemos exatamente quem ou quantos somos, quem faz parte ou não, quem está dentro ou fora. Mas, se pegar para um, vai pegar para geral. Longe do narcisismo do Eu, heranças cartesianas difíceis de abandonar, o nóix é sempre mais que um. Mesmo sozinho, na missão, existe algo para além da presença física do eu e do outro. Assumindo nossas ancestralidades, convivemos com os espíritos daqueles que já se foram, mas que vivem entre nóix: Cut Vive. (Moraes, 2021, p.41)

A existência do corpo abjeto, nos termos de Butler (2018), nos coloca diante da resistência, de uma reexistência, que convoca o Outro à transformação. Essa diferença da rua não é plenamente capturada pelo capitalismo, daí a necropolítica. O ativismo é possível nos mínimos detalhes, mas principalmente na luta pela existência do diferente, no qual se constrói a profunda sensibilidade característica dos revolucionários, a capacidade de afirmação incondicional com compromisso de ação e cumprimento e a superação do nacionalismo constituído nos moldes modernos, já que a massa revolucionária se produz pela ancestralidade¹²⁸, na conexão corpo e mente para o alargamento da imaginação pública, e não pela imposição nacional.

Em que pese Drucilla não tratar exatamente das práticas no Brasil, em especial das práticas afro-indígenas-brasileiras, a denominada “filosofia popular brasileira” nos permite conhecer e reconhecer práticas necessárias para a revolução nos moldes propostos na ideia de espiritualidade política.

Nesse sentido, resta claro que a revolução para Drucilla não se baseia em resultados, mas sim em ativismo, em transformação pessoal em um movimento coletivo. Essa ideia está

¹²⁷ Lembremos aqui da imagem do casal patriota com a babá empurrando o carrinho de bebê, enquanto caminhavam em direção aos “protestos”. Sobre o fato, ver reportagem disponível em <https://oglobo.globo.com/esportes/vice-do-flamengo-rebate-criticas-por-foto-com-baba-em-protesto-18867132> Acesso em 19/02/2026.

¹²⁸ No capítulo seguinte, apresento a identificação de Drucilla com a espiritualidade das tradições africanas, em especial da afro-caribenha, sobre a conexão corpo e mente que produz imaginação pública.

alinhada com o ideal revolucionário de Rosa Luxemburgo, como demonstrado anteriormente. A revolução como prática que se dá nas ruas, simbolizada pelo ativismo, com demonstrações públicas e resistência material diante das estruturas capitalistas neoliberais, mas que também aparece como forma de resistência na vivência e nos rituais de vivência, especialmente no tocante às experiências no Sul Global. Todas essas práticas, de alguma forma, contribuem para construção da imaginação pública, que permite “*imaginar* além do que sabemos, ao mesmo tempo permitindo e nos obrigando a viver de acordo com ideais de liberdade na medida em que lutamos para trazer tal mundo [um novo mundo] a existência” (Cornell; Seely, 2016, p.13, tradução nossa¹²⁹).

Nesse sentido, devemos considerar que faz parte do processo revolucionário estarmos diante novamente das ruas cheias em Mineápolis, como linguagem política estadunidense, mas atravessados pela luta latina, preta e de resistência a todos os processos imperialistas e coloniais. Novamente, um movimento político nas ruas, na linguagem possível, seis anos após os movimentos em protesto contra a ação policial que matou George Floyd em 2020. Naquele momento, mesmo em um contexto pandêmico, em que as pessoas poderiam evitar as ruas e as aglomerações para salvar suas vidas particulares, todos se reuniram na compreensão de todas as vidas importam. Seis anos depois, em temperaturas negativas, ultrapassando -10°C de sensação térmica incluindo um aviso geral de baixas temperaturas até às 10 Am, a mensagem daquelas pessoas continua sendo “todas as vidas importam”. Novamente, as pessoas se levantam e vão para as ruas como prática coletiva, numa espécie de ritual se consideramos os corpos ali reunidos, na linguagem política local possível.

Em alguma medida, existem resultados significativos e possíveis de serem verificados dos atos revolucionários, em especial daqueles caracterizados como insurgentes¹³⁰, na medida em que eles contribuem para demonstrar, para enviar a mensagem, que ainda há disposição para resistir, seja na resistência dos corpos nas ruas cotidianas no Sul Global, nos protestos no Norte, na continuidade das tradições afro-caribenhas e afro-brasileiras. Essa sensação de repetição e, em alguma medida, de fracasso, me remete à famosa frase de Samuel Becket, em *Rumo ao pior!*, “Tudo velho. Nada mais. Já tentou. Já falhou. Não importa. Tente novamente. Falhe novamente. Falhe melhor” (Beckett, 1983, p.7, tradução nossa¹³¹). Beckett, que ficou conhecido

¹²⁹ *imagine* beyond what we can know both enables and obligates us to live according to ideals of freedom as we also struggle to bring such a world into existence.

¹³⁰ Abordaremos esses dois conceitos novamente no próximo capítulo.

¹³¹ All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better

como um teórico do absurdo, por trabalhar temas como fracasso e desconstrução, nos mostra como o processo de iterabilidade é permeado pela sensação de fracasso, mas sempre indica para um futuro outro, porvir.

Sem escolha, apenas se levantar. De alguma forma aprumar e se levantar. De alguma forma se levantar. Isso ou grunhir. O grunhido tão longo a caminho. Não. Sem grunhido. Apenas dor. Apenas aprumar. Um tempo quando tenta como. Tenta ver. Tenta falar. Tal como o primeiro. Daí de alguma forma ajoelhou. Pouco a pouco. Dalí em diante. Pouco a pouco. Até aprumar finalmente. Não agora. Falhe melhor pior agora. (...) Não há futuro nisso. Uma pena que sim. (Beckett, 1983, p. 10, tradução nossa¹³²)

Essa ideia de falhar de novo, falhar melhor, num lance para um futuro sem escolha, que assusta, mas que está lá, por vir, reverbera em uma fala ainda mais pungente de Drucilla Cornell, ao olhar para essas práticas revolucionárias no Sul Global:

pensadores no Sul Global estiveram engajados precisamente nesse projeto há séculos. Esses pensadores, no entanto, estão eles mesmos envolvidos demais nas lutas revolucionárias para perder tempo se lamentando da arrogância humanística da política e dos fracassos do feminismo e socialismo, ou debatendo o valor da esperança versus pessimismo, porque há simplesmente muito trabalho a ser feito na luta para uma total descolonização (Cornell; Seely, 2016, p.13-14, tradução nossa¹³³).

É nesse contexto de posicionamento, de luta, de rupturas, de repetição e de rexistência que se faz imaginar para além das violências, em um movimento para um futuro porvir.

¹³² No choice but stand. Somehow up and stand. Somehow stand. That or groan. The groan so long on its way. No. No groan. Simply pain. Simply up. A time when try how. Try see. Try say. How first it lay. Then somehow knelt. Bit by bit. Then on from there. Bit by bit. Till up at last. Not now. Fail better worse now. (...) No future in this. Alas yes.

¹³³ thinkers in the global South have been engaged in precisely this project for centuries. These thinkers, however, have been too involved in revolutionary struggles themselves to spend too much time hand-wringing about the humanistic arrogance of politics and the failures of feminism and socialism, or debating the value of hope versus pessimism, because there is simply too much work to be done in the struggle for total decolonization

4. DA IMAGINAÇÃO RECOLECTIVA À IMAGINAÇÃO PÚBLICA

Outro conceito recorrente, que sustenta a hipótese da filosofia do amanhã e que já aparece em diálogo com a revolução, é a imaginação. Drucilla irá trabalhar a imaginação como uma ideia estética, inicialmente, como parte da teoria do domínio imaginário e que, aos poucos, ganha espaço na obra da filósofa estadunidense, se transformando desde a “Filosofia do Limite” até “Lutas de hoje, revoluções do amanhã”. Talvez esse seja o elemento de maior expressão abstrata e prática ao mesmo tempo, conforme tentarei demonstrar ao longo dessa seção.

O conceito, no entanto, não sempre aparece na sua forma indicada aqui: “imaginação”. O formato mais comum que veremos nos trabalhos iniciais da filósofa estadunidense é na expressão “domínio imaginário”, ou seja, na ideia de um imaginário enquanto elemento essencial na defesa do direito de cada um se imaginar como se é. Essa proposta permitiu que Drucilla desenvolvesse o núcleo mais conhecido de sua filosofia, qual seja, a proposta ética para as lutas feministas, anti-imperialistas e antirracistas. No entanto, a imaginação está para a filosofia do amanhã muito além da ideia estética proposta, visto que é o elemento que aparece como abertura para a transformação social em seus vários níveis, sendo os principais: na singularidade humana como ideia estética (domínio imaginário), no processo de desconstrução como interpretação jurídica (imaginação recolectiva¹³⁴) e como elemento de coletivo (imaginação pública¹³⁵).

Para identificar como a imaginação figura como um elemento essencial para a filosofia do amanhã, será necessário passar por obras de filósofos importantes, tendo como destaque a filosofia de Immanuel Kant, ao desenvolver a ideia do experimento hipotético da imaginação como um exercício de alargamento da imaginação que nos permite trabalhar com as ideias regulativas para além de um conceito inalcançável em completude pela linguagem. Se já resta demonstrado na filosofia moderna os limites da razão na constituição hermética de conceitos abstratos, em especial naqueles que representam valores ético-jurídicos (justiça, liberdade, personalidade), então, o exercício possível da razão será de hipoteticamente imaginar o alcance dessas ideias pelo que elas permitem regular a sociedade e não pelo que constituem.

¹³⁴ No inglês: *recollective imagination*. Vale destacar aqui que, como ficará demonstrado, a ideia da imaginação recolectiva é construída sob um olhar de rememoração coletiva, nunca individualmente. No inglês, *collective* significa coletivo, enquanto *recollective* foi usado na tradução de Heidegger para o inglês e que em português aparece em várias traduções como recordar.

¹³⁵ No inglês: *public imagination*, mas em várias partes da obra de Drucilla o mesmo sentido será atribuído como imaginação coletiva e imaginação política. Assim sendo, caberá as três expressões para o mesmo sentido.

Dessa forma, a proposta kantiana de imaginação nos permite refletir sobre como avaliar nossa finitude diante das demandas diárias e como desenvolver ideias estéticas (regulativas) que comportem nossos objetivos morais, legais e políticos na busca por justiça.

Ainda é kantiano em espírito imaginar dois níveis de experimentos na imaginação. O primeiro é: como podemos julgar reflexivamente nossa própria condição finita limitada como criaturas fenomênicas atoladas nos nossos dia-a-dia? Em segundo lugar, nós precisamos desenvolver verdadeiras ideias estéticas que possam ter significado moral, legal e político, uma vez que essas ideias nos ajudam a configurar o que é demandado como justiça (Cornell, 2015, p. 24, tradução nossa¹³⁶)

É nesse sentido que pretendo aqui demonstrar a importância da imaginação na construção, mais ainda na desconstrução, dos processos jurídicos de interpretação e busca por justiça, bem como a importância dessa mesma imaginação na ampliação do conhecimento a nosso próprio respeito, para além das categorias sociais limitantes que nos são impostas. Dessa forma, a imaginação nos possibilita abrir caminhos para a posição revolucionária na construção de um futuro porvir.

4.1. Reimaginando o universo jurídico

No capítulo 2 dessa tese, conforme sumário ajustado às normas da UERJ, abordei a perspectiva de Drucilla Cornell sobre feminismo, que parte da desconstrução da binariedade da diferença sexual, sob o argumento de que ao mesmo tempo em que a fantasia psíquica da Mulher nos condiciona a pensar em uma figura única e idealizada de pessoas diversas, essa fantasia pode ser a peça chave para que as sujeitas e os sujeitos excluídos do cálculo do masculino possam lutar contra essa figura restritiva e denunciar as limitações impostas à condição de existência de cada uma de nós. Para tanto, o domínio imaginário aparece como uma tentativa de desenvolver uma ideia estética passível de ser pensada em termos institucionais, tornando possível um compromisso ético, como uma maneira de resposta institucional, por meio da interpretação jurídica que vise superar as restrições – e consequentes violações – de gênero e da diferença sexual.

Antes, porém, em artigo intitulado *“Institutionalization of Meaning, Recollective Imagination and the Potential for Transformative Legal Interpretation”*, que antecede a

¹³⁶ It is still Kantian in spirit to imagine two levels of experiments in the imagination. The first is: how can we reflectively judge our own limited finite standpoint as phenomenal creatures bogged down in our day-to-day lives? Second, we need to develop actual aesthetic ideas that can have moral, legal and political significance, as these ideas help us to configure what is demanded by justice.

clássica obra *The Philosophy of the Limit*, Drucilla Cornell já introduzia a perspectiva imaginativa para tentar alargar mecanismo de interpretação jurídica, em busca de melhores soluções para os problemas jurídicos enfrentados em seu país. Partindo do pressuposto de que o direito é fundamentalmente um processo interpretativo, Drucilla Cornell (1988) vai demonstrar inicialmente a necessidade de superar a crença positivista de que haveria situações de deduções lógicas e únicas do significado da lei para os casos fáceis e de que haveria uma resposta interpretativa correta para os casos difíceis no direito. “Significado não está jogado como um objeto, morto, que está presente para que nós possamos agarrá-lo e aplicá-lo. Significado só vem à tona enquanto forma de vida” (Cornell, 1988, p. 1138, tradução nossa¹³⁷).

Essa preocupação com a interpretação jurídica teve como foco lidar com as demandas feministas por direitos diante de um sistema normativo hermético, forjado sob os comandos do patriarcado e da metafísica, que se sustenta na ideia de que o direito se trata de um desvelamento da “realidade” na lei a partir de sua aplicação puramente mecanicista e objetiva. Conforme denunciado pelos chamados pós-modernos, essa narrativa jurídica impede o avanço ético de questões sociais e mina a possibilidade de construção de uma sociedade mais justa ou, ao menos, menos desigual.

Nesse sentido, em diálogo com filósofos modernos e contemporâneos, Drucilla Cornell propõe uma compreensão sobre a interpretação jurídica como “imaginação recolectiva”, que “demanda reflexão acerca da relação entre o passado, materializado nas convenções normativas passadas como precedentes jurídicos, e a projeção de ideais *porvir* [future] pelos quais a comunidade busca se regular” (Cornell, 1993, p. 23, tradução nossa¹³⁸)

Para tanto, Drucilla retoma Dworkin para pensar esse processo interpretativo como prática de uma comunidade, que ele irá denominar de “apropriadamente constituída”, que seria na teoria do jusfilósofo, uma forma de subjetificação do processo, retirando esse caráter positivista-metafísico de pureza e objetividade ilusória. Essa proposta permite a Drucilla a se alinhar a esse ideal que projeta o direito, mais ainda a interpretação jurídica, como fruto de ações e escolhas coletivas humanas, mas não explica, para a filósofa, como os ideais éticos materializados nessa comunidade podem nos prover mecanismos, para avaliar se essa comunidade está ou não devidamente constituída ou se aquilo que está sendo considerado como

¹³⁷ Meaning is not just there like a dead object which is present for us to grasp and then to apply. Meaning only comes to life within a form of life

¹³⁸ demands the rethinking of the relationship between the past, embodied in the normative conventions which are passed down through legal precedent, and the projection of future ideals through which the community seeks to regulate itself

valores éticos da comunidade não seria tão somente um esforço argumentativo para fazer valer a opinião individual do julgador (Cornell, 1988).

Nesse sentido, Drucilla questiona a ideia dworkiniana de direito como integridade¹³⁹, visto que para ela “Integridade, em outras palavras, pode apenas justificar o Estado de Direito, nunca a ruptura necessária com o precedente em nome do princípio” (Cornell, 1988, p. 1141, tradução nossa¹⁴⁰). Tais considerações sobre a filosofia de Dworkin nos ajudam a entender o ponto de partida de Drucilla para a construção, anos mais tarde, do princípio da proibição da degradação como parâmetro inicial de qualquer decisão judicial sobre a proteção da dignidade humana, tendo em vista que, tal como Dworkin, Drucilla acredita na importância de se perceber o direito como um processo interpretativo, bem como no interesse em buscar uma base que demande um patamar ético inicial para esse processo. A única preocupação de Drucilla está sobre a construção imaginativa do julgador nesse processo e como garantir que ele esteja inserido em uma “comunidade (in)apropriadamente constituída”, sem lastros dos parâmetros éticos do qual parte, ou seja, como garantir que esse julgador compreende a profundidade do direito enquanto integridade?

Ainda que no Brasil o mecanismo de decisão, oriundo da *Civil Law*, seja ligeiramente diferente do modelo estadunidense, da *Common Law*, vemos aqui juízes cada vez mais jovens iniciando a vida na carreira¹⁴¹, estando a maioria dentro de um recorte de gênero¹⁴² e raça¹⁴³

¹³⁹ Direito como integridade seria a ideia de que "propositions of law are true if they figure or follow from principles of justice, fairness, and procedural due process that provide the best constructive interpretation of the community's legal practice" (Dworkin *apud* Cornell, 1988, p. 1140)

¹⁴⁰ Integrity, in other words, can only justify the rule of law, never the necessary break with precedent in the name of principle

¹⁴¹ No 191º Concurso da Magistratura de São Paulo, de acordo com o órgão, a média de idade entre os aprovados é de 32,5 anos. A candidata mais jovem tem 26 anos, enquanto o mais experiente tem 46 (<https://cj.estrategia.com/portal/representatividade-mulheres-sao-destaque-no-concurso-magistratura-sp/#:~:text=Rela%C3%A7%C3%A3o%20de%20candidatos.,o%20mais%20experiente%20tem%2046>). “Considerando a faixa etária por segmento de justiça (Figura 5), os magistrados mais jovens estão na Justiça Federal, com 13% no intervalo até 34 anos, 49% entre 35 e 45 anos e apenas 9% com 56 anos ou mais” (CNJ, 2018, p. 8)

¹⁴² Seguindo a lógica da divisão sexual do trabalho, em que as mulheres figuram no ambiente do cuidado, o seguimento do judiciário brasileiro onde figura a maior proporção de mulheres é justamente a justiça do trabalho, restando a justiça federal (o ambiente mais público do mundo jurídico) com a menor proporção de mulheres magistradas. “As mulheres representam 38% da magistratura. O segmento de Justiça do Trabalho é o que conta com a maior proporção de mulheres: 47%. A Justiça Estadual vem na sequência, com 36% de mulheres, e a Justiça Federal com 32% de mulheres” (CNJ, 2018, p.8)

¹⁴³ No que se refere ao perfil étnico-racial, a maioria se declara branca (80,3%), 18,1% negros (16,5% pardos e 1,6% pretos), e 1,6% de origem asiática (amarelo). Apenas 11 magistrados se declararam indígenas. Entre os magistrados que ingressaram até 1990, 84% se declararam brancos. Entre os que ingressaram no período de 1991-2000, 82% se classificaram como brancos, reduzindo para 81% entre os que ingressaram entre 2001-2010, e ficando em 76% entre os que entraram na carreira a partir de 2011. (CNJ, 2018, p. 8)

privilegiado na sociedade patriarcal e racista, sem experiência na vida adulta, sem prática profissional adequada e sem vivência em um mundo “carente” de imaginação pública (Cornell; Seely, 2017), em “mundo ético fraturado” (Cornell; Panfilio, 2010). Nesse cenário, o que promoverá a integridade objetivada por Dworkin nesses casos? Como estabelecer o padrão de “comunidade apropriadamente constituída”, ou melhor, quem o estabelece? É necessário, pois, estabelecer princípios anteriores sobre os quais essa comunidade é constituída para que se justifique um novo precedente. “Para justificar tal ruptura, nós precisamos enunciar explicitamente os princípios pelos quais seremos fiéis, capazes superar a fidelidade ao significado institucionalizado pelo precedente passado” (Cornell, 1988, p. 1141, tradução nossa¹⁴⁴)

Drucilla, então, irá defender que “o “dever-ser” pelo qual recorreremos no enunciado e na justificação dos princípios jurídicos é intrínseco a ética coletiva materializada no nosso sistema jurídico, e não somente na visão individual e subjetiva do juiz” (Cornell, 1988, p. 1141, tradução nossa¹⁴⁵), diante do paradoxo criado por Dworkin ao estabelecer uma divisão entre “dever-ser” da disputa teórica do que a lei é. Em outras palavras, Drucilla argumenta que a disputa teórica sobre o que é a lei está inevitavelmente conectada ao comando do “dever-ser” oriundo dos princípios que, por sua vez, decorrem da ética coletiva materializada no sistema jurídico. Acreditar ser possível que um intérprete da lei busque o “dever-ser” deduzido por princípios e afastado da ética coletiva é uma postura de um *great pretender*, um hipócrita, uma vez que os rasgos da história serão levados em conta na interpretação. “Sou crítica de Dworkin porque ele não reconhece plenamente como o passado, e com ele o sofrimento material alheio que não pode ser compensado, nos pesa” (Cornell, 1988, p. 1203, tradução nossa¹⁴⁶). Em consequência,

Ao fingir, ele, ao mesmo tempo, prejudica todo potencial transformativo da interpretação e frustra a possibilidade de crítica do “passado” da nossa comunidade. O “óculos cor-de-rosa” de Dworkin não é coincidência, mas uma expressão decorrente da sua ruptura incompleta com a insistência positivista, próprio do resultado da Batalha contra o pragmatismo jurídico, no qual tudo que Podemos fazer é Apelar para o “foi” ou o “é” do direito e não para um “dever-ser”, porque o “dever-ser” não poderá

¹⁴⁴ In order to justify such a break, we must explicitly enunciate the principles to which we are to be faithful that can override fidelity to the institutionalized meaning of past precedent

¹⁴⁵ that the “should be” to which we appeal in the enunciation and justification of legal principle inheres in the collective ethics embodied in our legal system, and not simply in the individual, subjective vision of the judge

¹⁴⁶ I am critical of Dworkin because he does not fully recognize how the past and with it the material suffering of others that cannot be made up does weigh on us

nunca ser mais do que uma opinião individual (Cornell, 1988, p. 1142, tradução nossa¹⁴⁷)

Nesse sentido, é necessário avançar na compreensão de como os critérios de integridade propostos por Dworkin, dos quais Drucilla parece concordar em partes, poderiam ser garantidos no processo do qual fazem parte. Para tanto, Drucilla desenvolve dois elementos dessa proposta: sendo 1) como devemos compreender a comunidade que materializa tais critérios e 2) a ética como algo inerente aos debates jurídicos.

Interpretação jurídica não tem apenas, nem primordialmente, a ver com a exposição de significado das frases nos casos, mas sim com a **elaboração do sentido ético do princípio jurídico envolvido**. Esse é exatamente o ponto que Dworkin tenta destacar, mas porque ele separa lei de moralidade e não introduz a diferença communal de ética e moralidade individual, ele tem dificuldade de explicar plenamente a intrínseca natureza ética do debate jurídico (Cornell, 1988, p.1143, tradução nossa¹⁴⁸, grifos nossos).

Nesse sentido, para resolver esse dilema, Drucilla suscita a ideia de comunidade em Hegel entendida como o que resulta das nossas interrelações, a qual só estamos obrigadas e obrigados a pertencer, porque ela supostamente protege a relação de reciprocidade basilar para o desenvolvimento da autonomia jurídica de qualquer pessoa (Cornell, 1988). Essa garantia de proteção dada pela comunidade é fundamental para justificar a necessidade de um princípio que, visando proteger a autonomia, proibir a degradação dos e das participantes dessa comunidade, além de tentar superar o problema da autoridade normativa na legitimação do Estado de Direito.

Mas ainda que a proposta hegeliana ajude a pensar na base comunal como o que sustenta o estado moderno, para além de uma autoridade mística normativa, a teoria de Hegel não nos permite pensar a construção prospectiva do princípio jurídico, da construção interpretativa, especialmente pelo temor dos juristas sobre a indeterminação. “Se vamos desenvolver uma descrição adequada do papel da imaginação na interpretação jurídica, precisaremos ir além de

¹⁴⁷ By so pretending, he both undercuts the full potential of transformative interpretation and thwarts the possibility of critique of the "past" of our community. Dworkin's "rose colored glasses" are not a coincidence, but a necessary expression of his incomplete break with the positivist insistence, itself a result of his battle against legal pragmatism, that all we can do is appeal to the "was" or the "is" of law and not to the "should be" because the "should be" can never be more than the individual's own opinion

¹⁴⁸ Legal interpretation does not only or even primarily have to do with the exposition of the meaning the sentences in cases, but with the elaboration of the ethical significance of the legal principles of right involved. This is exactly the point Dworkin tries to make, but because he separates law from morality and does not introduce the difference between communal ethics and individual morality, he has difficulty in fully explaining the inherently ethical nature of legal debate

Dworkin e Hegel” (Cornell, 1988, p. 1144, tradução nossa¹⁴⁹). E é aqui então que nossa filósofa irá desenvolver a ideia da interpretação jurídica como imaginação recolectiva [*recollective imagination*], se valendo da aposta hegeliana de ciência recolectiva [*recollective science*]¹⁵⁰, mas apostando na abertura [*la brisure*] advinda da/na/com a imaginação.

Para Drucilla, seguindo parcialmente a ideia de Charles Peirce (Cornell, 1988, p. 1198), o indeterminado é tão somente o potencial do que se apresenta, visto que a realidade nunca está completamente presente e o passado, que não pode ser completamente recordado, apenas nos agarra e não o contrário¹⁵¹. Nesse sentido,

não pode haver uma única filosofia do direito retrospective, que simplesmente lê a ideia jurídica como se fosse plenamente determinada na história. **Interpretação jurídica nunca é apenas exposição de um princípio “existente”**; é também uma posição do princípio que se lê no caso jurídico através do enunciado “deveria ser” intrínseco na justificação do princípio (Cornell, 1988, p. 1144, tradução nossa¹⁵², grifos nossos)

Dessa forma, não há o que recuperar de uma tradição comunal para se apresentar, presentear, trazer para o tempo presente o princípio existente. O resgate da memória com uma síntese do real, como em Hegel, se torna insuficiente para Drucilla, uma vez que esse resgate não presentifica no real o princípio jurídico, mas ao contrário, abre um caminho para guiar o futuro que a decisão jurídica indicar. O que há é uma decisão, um suplemento do texto, isto é, um movimento de trazer potência daquilo que resta da lei, presentificada no sistema jurídico, nos indicando como devemos agir desse ponto em diante, para o futuro e não estabelecendo o que a lei é.

A reconstrução do princípio que encaminha as questões com as quais somos confrontadas e confrontados não surgem do nada, mas através de um potencial “poderia ter sido”, que sempre permanece em nossa realidade de compreensão histórica. A própria declaração **do que a lei é, de alguma forma, implica em “deveria-ser,” porque depende da justificação de uma interpretação em particular uma vez que não pode haver uma declaração pura do que a lei “é”**. Não pode haver, em outras palavras, referência acrítica ao passado na lei que não

¹⁴⁹ If we are to develop an adequate account of the role of the imagination in legal interpretation we will have to move beyond both Dworkin and Hegel

¹⁵⁰ Apesar de a busca por Hegel partir da importância de dar sentido à ideia de comunidade trazida por Dworkin, vale ressaltar que a “recolectividade” de Hegel compõe ainda mais a proposta cornelliana, uma vez que 1) ideia de eticidade em Hegel, que é uma eticidade coletiva; 2) essa eticidade exige um trabalho do passado.

¹⁵¹ Ver sobre segundidade em Peirce no capítulo 1 dessa tese, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

¹⁵² there cannot be a solely retrospective philosophy of right which simply reads off the legal ideal as it has been made fully determinate in history. Legal interpretation is never just exposition of an “existing” principle; it is also a positing of the very principle it reads into the case law through the enunciation of the “should be” inherent in the justification of principle

implique em uma justificação racional. Eu chamo esse processo de interpretação jurídica de “imaginação recolectiva” [*recollective imagination*] (Cornell, 1988, p. 1204, tradução nossa¹⁵³)

Se o processo de interpretação da lei implica em tomar um princípio jurídico e adjudicá-lo na demanda presente, princípio esse instituído pela ética coletiva que molda o estado moderno na reciprocidade da manutenção desses princípios e se não há como tomar o passado de tais princípios e a-presentá-lo no tempo presente, logo o que nos resta é um processo de rememorar em que se baseia a sociedade, qual a ética que nos guia para aquilo que “seria” [*would be*]. Esse movimento, de interpretação, não cria a lei a partir do nada, nem transposta o que já foi, mas cria, constantemente, a partir daquilo que deveria-ser. Essa criação depende, então, de uma imaginação – que cria e mantém aberto a interpretação do princípio – recolectiva – que tenta recuperar o que fica do princípio coletivamente reconhecido – a partir da qual se abre o futuro porvir.

Finalmente, eu confrontei a questão de qual tipo de sujeito teríamos que ser, no entanto, para aceitar o convite para transformar o mundo. Que tipo de sujeito, em outras palavras, devemos buscar ser se queremos “parar de circunscrever o *nomos* e convidar novos mundo”. Somos deixados com o convite de tornar real o potencial inerente aos “serias” da nossa realidade social. O convite está sempre lá, mas cabe a nós aceitá-lo (Cornell, 1988, p. 1229, tradução nossa¹⁵⁴).

É preciso, ainda, se atentar para o papel da imaginação kantiana no debate sobre direito e justiça na filosofia de Drucilla. Retomando a terceira crítica, da Crítica do Juízo, a filosofia kantiana nos permite reconhecer que algumas ideias se dão apenas como uma representação da imaginação, das quais se demanda reflexão e são impossíveis de serem apreendidas pela linguagem. Nesse sentido, Drucilla considera que, enquanto “ideia estética”, isto é, passível de representação pela imaginação, ideais como liberdade, igualdade e personalidade são ideias regulativas e não constitutivas, que podem ser representadas esteticamente, mas nunca completamente conhecidas. (Cornell, 2015; Seely, 2025). Ideias regulativas, nesse sentido, são

¹⁵³ The reconstruction of principle to address the questions with which we are confronted does not arise out of a vacuum, but through the potential of the “might have been,” which always remains in our reality of historical understanding. The very statement of **what the law is in turn implicates the “should be,” because it depends on justification of a particular interpretation since there can be no pure statement of what the law “is.”** There can be, in other words, no acritical reference to the past in the law that does not imply rational justification. I call this process of legal interpretation “recollective imagination”

¹⁵⁴ Finally I confronted the question of what kind of subject we would have to be, however, to accept the invitation to transform our world. What kind of subject, in other words, must we seek to become if we are to “stop circumscribing the *nomos* and invite new worlds.” We are left with the invitation to realize the potential inherent in the “would be’s” of our social reality. The invitation is always there, but it is up to us to accept it

possibilidades imaginadas e desejadas que nos permite viver em sociedade de maneira justa, ou seja, ideias que permitem a regulação social com objetivo de justiça, harmonia e boa vontade. Uma vez regulativas, tais ideias devem ser continuamente ajustadas, reimaginadas, diante das inadequações que podem aparecer a cada novo fato e nova crítica, ou seja, são experimentos hipotéticos da imaginação, que nos permite julgar por ideias estéticas contrapostas.

Dessa forma, a interpretação jurídica como imaginação relectiva nos indica a possibilidade de retomar os princípios jurídicos, isto é, re-coletar com a coletividade tais princípios, trazendo-os como um experimento hipotético da imaginação para junto da realidade que se apresenta no chamado do Outro, projetando um futuro porvir, “para alcançar o transcendente no sentido evocado pelo juiz emérito Albie Sachs. Nós também precisamos refletir sobre os efeitos que esses experimentos podem produzir nos ajudando a remoldar a realidade” (Cornell, 2015, p. 24, tradução nossa¹⁵⁵).

Com já reiteradamente mencionado ao longo dessa tese, a aposta de Drucilla na transformação social passa pelas questões relacionadas às mulheres e, principalmente, à sexualidade de gays e lésbicas e às mulheres negras, ampliando os debates jurídico e filosófico travados em relação às questões de gênero e da diferença sexual. Essa ampliação, esse para-almém, acontece com a desconstrução da lógica patriarcal e euro-fono-falogocêntrica que nos impulsiona a pensar essas questões apenas como algo relacionado ao homem *versus* a mulher, categorizados (ou mesmo caricaturizados) como homem-hetero-branco *versus* mulher-hetero-branca (e eu ressaltaria, a fim de demonstrar outras nuances da importância do imaginário mais à frente, a mulher-mãe-bela-recatada-do-lar).

Nesse sentido, podemos considerar que a ideia de Drucilla aponta para um “experimento hipotético da imaginação”, no sentido kantiano, em defesa de um espaço psíquico, reconhecido moralmente e protegido por lei, que garanta a possibilidade de se imaginar o que se é, enquanto ser sexuado. “Um domínio que permita a imaginação de correr solta em um campo daquilo que parece ser identidade dadas” (Cornell, 2021a, p.170, tradução nossa¹⁵⁶). Por isso, é possível afirmar que a obra de Drucilla Cornell é um convite para um “profundo esforço para se reimaginar o que significa ser uma pessoa na vida e no direito” (Seely, 2025, p. 318, tradução nossa¹⁵⁷).

¹⁵⁵ to reach for the transcendent in the sense evoked by Emeritus Justice Albie Sachs. We also need to think about the work that these experiments can do in helping us reshape reality.

¹⁵⁶ a domain that allows the imagination to run freely in a field of what seems to be given identities

¹⁵⁷ a profound endeavour to reimagine what it means to be a person in life and in law

Por isso, como argumentamos em seção anterior neste trabalho, a defesa do princípio jurídico da proibição da degradação, isto é, da proibição do rebaixamento de qualquer pessoa como um ser sem valor, pressupõe a desconstrução da ideia de dignidade como uma característica individual para a proteção exclusiva de uma pessoa em concreto. Em outras palavras, pelo princípio da proibição da degradação se estabelece uma proibição primeira de se reconhecer dignidade a uns enquanto se categoriza a quem não merece seu reconhecimento. É a compreensão de que a individuação, como garantia jurídica, está para além de um observador externo, que protege esse elemento acoplado, qual seja, dignidade. Mas sim numa condição de alcance amplo, que nos permite ser quem se é e, consequentemente, se relacionar na mais profunda possibilidade de alteridade¹⁵⁸.

O que pensamos como "individualidade" e "a pessoa" não são assumidos como um dado, mas respeitado como parte de um projeto, que deve estar aberto a cada um de nós em bases equivalentes. Meu argumento é que sem as condições mínimas de individuação, nós não podemos efetivamente se valer do projeto de se tornar uma pessoa do zero (Cornell, 1995, p. 4, tradução nossa¹⁵⁹).

Nesse sentido, nossa capacidade de se imaginar enquanto sujeitos, não está isolada das influências externas (Cornell, 1999) e, por isso, não me parece haver no pensamento de Drucilla uma defesa de direitos individuais. Visto que a individualidade é isomórfica ao sistema jurídico nas democracias ocidentais, precisamos substituir essa noção de individualidade de um sujeito adulto como princípio do qual se parte para se pensar os direitos, considerando que somos criaturas socialmente construídas. Assim, a imaginação, protegida no domínio imaginário, será sempre atravessada por uma concepção coletiva, que demanda resgate para a desconstrução dos limites da lei.

4.2. Reimaginando um sentido coletivo

¹⁵⁸ Para uma leitura prática da diferenciação da aplicação do princípio da dignidade da pessoa com a aplicação do princípio da alteridade, ver o RE 845.779/SC (STF, 2015), no qual temos duas respostas aparentemente satisfatórias para o direito, mas diferentes para essa noção derridiana de justiça a todo tempo aqui tratada. Destaco trecho de dois diferentes votos: Voto de L. R. Barroso: “As pessoas têm o direito de ser iguais quando a diferença as inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade as descaracteriza”. Fundamento liberal. x Voto de E. Fachin: “A resposta a ser dada ao presente caso deve, pois, cingir-se dessa ética da alteridade, que escute e responda ao apelo do Outro. Essa resposta deve ser refletida e dada à luz da necessidade do outro”. Fundamento da alteridade.

¹⁵⁹ What we think of as "individuality" and "the person" are not assumed as a given but respected as part of a project, one that must be open to each one of us on an equivalent basis. My argument is that without minimum conditions of individuation, we cannot effectively get the project of becoming a person off the ground.

Considerando que a imaginação é um elemento essencial para produzir a transformação, resta compreender como essa imaginação é percebida e se comporta para a filósofa. Para tanto, é necessário retomar a argumentação que Drucilla desenvolve sobre a imaginação, quando se viu convocada para encontrar uma saída, ou ao menos algum sentido, diante do cenário estadunidense após a primeira eleição de Donald Trump, apontando em vários textos que o desamparo sustentado pelas ideias fascistas do republicano bloqueia a possibilidade de imaginação coletiva, que é elemento essencial para uma ação política revolucionária.

Em artigo publicado no ano seguinte à eleição, Drucilla e Stephen Seely retomam Espinosa demonstrando que mente e matéria compõe a mesma substância, logo, cada matéria produz uma imagem correspondente na mente. “Para Espinosa, a imaginação é tão real quanto os átomos” (Cornell, Seely, 2017, p.1, tradução nossa¹⁶⁰). Em consequência da conexão mente e matéria, cada experiência no mundo interliga esse sujeito com esse mundo e com o que nele existe, fazendo com que aquilo que o corpo vive se transforme na mente e a imagem da mente reverbere no corpo e no mundo.

Estar em um mundo que nos afeta, corpo e mente, significa reconhecer que não vivemos individualmente, não constituímos nada sem um outro que nos afete. Logo, esse mundo material, no qual estamos inseridos, é um mundo coletivo e, conseqüentemente, coletiva também será a mente. “(...) nossa própria imaginação está intrinsecamente conectada a uma imaginação coletiva compartilhada com aqueles com quem compartilhamos encontros materiais” (Cornell, Seely, 2017, p.1, tradução nossa¹⁶¹). Por isso, quanto mais rica e mais complexa nossas possibilidades de encontros, mais ampla será nossa imaginação e, igualmente rica, a imaginação coletiva.

Para Espinosa, quanto mais nos abrimos para sermos afetados pelos outros, mais nos permitimos nos envolver em situações complexas, mais rica nossa **imaginação** se torna e mais nos afastamos das nossas inevitáveis ideias inadequadas em direção a um bem comum racional. Isso porque quanto mais complexo é nosso envolvimento material, mais complexa é nossa mente. (Cornell; Seely, 2017, p.1-2, tradução nossa¹⁶²).

¹⁶⁰ For Spinoza, the imagination is just as real as atoms

¹⁶¹ our own imagination is inextricably tied into a collective imagination shared by those with whom we share material encounters

¹⁶² For Spinoza, the more we open ourselves to being affected by others, the more we allow ourselves to engage in complex situations, the richer our imagination becomes and the more we move away from our own inevitably “inadequate” ideas toward a rational common. This is because the more complex our material engagements are the more complex our mind is.

Essa amplitude garante e é, ao mesmo tempo, garantida pela democracia, representada pela expressão plural e diversa, que se desenvolve pela imaginação coletiva, mas que também garante que cada um de nós nos desenvolvamos de maneira plural e singular. Por consequência, quando um governo cessa a possibilidade de encontros plurais, seja pela eliminação total e material do diferente ou pelo esforço em caracterizar esse diferente como inimigo, logo, perigoso para esse encontro, estamos diante de um governo contrário ao democrático. Em 2017, há quase 10 anos dessa tese, Drucilla e Stephen escreveram: “Nesta luz, o que estamos vendo agora é a morte da imaginação coletiva” (Cornell; Seely, 2017, p.2, tradução nossa¹⁶³).

Em 2026, continuamos sob a mesma (ausência de) luz. Os atos contrários à democracia perpetuados pelo segundo governo trumpista vão desde ações simples com grande significados, como o rapto da bandeira LGBTQIA+ do Monumento Nacional de Stonewall (local conhecido como o de nascimento do movimento LGBTQIA+ nos EUA) pela administração trumpista¹⁶⁴, até atos mais complexos como a financeirização exacerbada de uma “polícia” fascista, que mais se assemelha a uma milícia por agir contra a lei, que tem como foco a perturbação total do espaço público e o assassinato de quem se atrever contestar suas ações, sob o falso argumento de combate à imigração irregular, o que por si só já soa absurdo, uma vez que a própria ideia de “pessoa irregular” é uma contradição em qualquer “governo do povo”.

Em uma tentativa de compreender e marcar o fascismo do governo trumpista, Drucilla e Stephen elaboraram “as sete teses sobre Trump” (Cornell; Seely, 2016b), que apresenta sete pontos de destaques, sobre como o referido governo se enquadra nessa condição totalitária. O primeiro ponto aponta para as 14 características do fascismo elaboradas por Umberto Eco¹⁶⁵,

¹⁶³ In this light, what we are seeing now is the dearth of collective imagination

¹⁶⁴ Sobre isso, ver: “Trump admin removes Pride flag from Stonewall National Monument”, disponível em <https://edition.cnn.com/2026/02/10/politics/pride-flag-removed-stonewall-monument-trump-administration> (acessado em 13/02/2026); “Trump administration removes LGBTQ+ Pride flag from Stonewall national monument” disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2026/feb/10/lgbtq-pride-flag-stonewall-trump-removal> (acessado em 13/02/2026). A bandeira raptada foi manufaturada por Gilbert Baker, artista que criou a bandeira de arco-íris como símbolo do movimento. Em um acontecimento inspirador, que reflete nossos apontamentos seguintes nessa tese, a bandeira foi restaurada dois dias depois, em um ato constituído de centenas de pessoas, com apoio dos policiais de Nova York, em que pese ainda restar perdida a primeira bandeira. Sobre isso, ver: “New Yorkers return Pride flag to Stonewall after Trump administration removed it” <https://www.reuters.com/world/us/new-yorkers-return-pride-flag-stonewall-after-trump-administration-removed-it-2026-02-13/> (acessado em 13/02/2026).

¹⁶⁵ São, resumidamente, as 14 características: 1. Culto da tradição; 2. Rechaço do modernismo; 3. Culto da ação pela ação (sem reflexão); 5. Medo do diferente; 6. Apelo às classes médias frustradas; 7. Nacionalismo e xenofobia; 8. Inveja e medo do “inimigo”; 9. Princípio de guerra permanente; 10. Elitismo; 11. Heroísmo; 12. Transferência da vontade de poder a questões sexuais (Machismo, ódio ao sexo não-conformista, como a homossexualidade. Transferência do sexo ao jogo das armas); 13. Populismo qualitativo (com oposição aos governos parlamentares); 14. Novilíngua (um léxico pobre e em uma sintaxe elementar, com a finalidade de limitar os instrumentos para o raciocínio complexo e crítico).

que nos ajudam a identificar as características fascistas do governo trumpista, ainda mais evidentes nesse segundo governo, a meu ver. O segundo ponto se refere à legitimidade da presidência de Trump em 2016, que deveria ser desafiada em todos os níveis, uma vez que naquele mandato, Trump havia sido eleito sem a maioria dos votos, devido ao mecanismo eleitoral estadunidense. Infelizmente essa tese não é tão evidente na segunda eleição, em que pese o fato de as eleições não serem obrigatórias e, por isso, continuam sem representar de fato o sentimento da maioria. Os terceiro e quarto pontos retomam a perspectiva niilista que sustenta o discurso trumpista, que se apresenta pelo “fato de que ele parece não possuir nenhum valor verdadeiro ou duradouro (...) [e] uma vez que Trump não possui nenhum Sistema forte de crenças, ele pode dizer qualquer coisa que ele quiser se isso parecer lhe beneficiar no momento, mas não temos razão alguma para duvidar de suas intenções ao defender seu “programa”” (Cornell, Seely, 2016b, s/p., tradução nossa¹⁶⁶). Nesse sentido, Trump é capaz de investir em qualquer proposta que o favoreça, incluindo mover um povo em nome de qualquer “valor sorteado”, utilizado de ferramenta para se construir um clima de terror e poder.

Fascismo é, dessa forma, não apenas a “estetização da política”, como Walter Benjamin conhecidamente o descreveu, mas por um nacionalismo ético racial e puritano, fascistas na verdade tentam recuperar valor para a humanidade – ao menos para um pequeno grupo. Essa tentativa estava, evidentemente, condenada ao fracasso – tal como Nietzsche argumentou, superioridade racial é, sobretudo, uma forma de niilismo – mas também a formas horríveis de violência que, em consequência, trouxe de volta o genocídio para dentro da fronteira Europeia (...) E se esse fascismo era, de fato, uma última defesa contra o abismo niilista, então a inovação de Trump é que ele é, ao mesmo tempo, um fascista e um niilista aberto. Não queremos de maneira alguma valorizar o fascismo novecentista, mas simplesmente desejamos destacar que a ridícula e niilista natureza da campanha de Trump não é nada além de fascista (Cornell, Seely, 2016b, s/p., tradução nossa¹⁶⁷).

Mais relevante, destaco, é o quinto ponto das setes teses, que nos demonstra que estamos diante de uma ausência de horizonte ético, isto é, o fascismo trumpista – e podemos ampliar para o fascismo político brasileiro, seja pelas bancadas no congresso ou pelos movimentos que

¹⁶⁶ fact that he seems to hold no real or enduring values at all (...) [and] since Trump has no strong belief system, he can say whatever he wants if it happens to benefit him in the short term, but we have no reason at all to doubt that he intends to carry out his “program.”

¹⁶⁷ Fascism is thus not merely the “aestheticization of politics,” as Walter Benjamin famously described it, but through racial purity and ethnic nationalism, fascists actually attempted to restore value to humanity – at least to a very small group of it. This attempt was, of course, doomed not only to failure – for as Nietzsche had already argued racial superiority is, in the end, itself a form of nihilism – but also to horrific forms of violence that finally brought genocide back into European borders (...) And if this fascism was, in fact, a last defense against the abyss of nihilism, then Trump’s novelty is that he is both a fascist and an open nihilist. We in no way mean to valorize twentieth century fascism, but simply wish to point out that the farcical and nihilist nature of the Trump campaign in no way makes it something other than fascism

surgem nos estados, como em Santa Catarina¹⁶⁸, por exemplo – se constrói em um ambiente esvaziado de qualquer perspectiva ética coletiva – ponto que aqui mais nos interessa – e, como um ciclo vicioso, alimenta essa condição preenchendo com os falsos valores acima evidenciados (sexto ponto dos filósofos). Por fim, Drucilla e Stephen destacam um sétimo ponto: “Tudo isso convoca a uma nova política de aliança, que tome a promoção de novos ideais e valores de viver junto como uma de suas tarefas centrais” (Cornell, Seely, 2016b, s/p., tradução nossa¹⁶⁹). Esse é o ponto que descreve e resume o chamado da filosofia do amanhã nesse ambiente fascista.

Com e para além do fato evidente de estarmos sob regência de fascistas tanto nos EUA, que reverbera no Brasil, quanto neste país com um forte movimento fascista que permeia o ambiente político, o ponto de maior preocupação aqui nessa tese é quanto ao colapso social como consequência da morte de espaços públicos democráticos. No lugar da construção e manutenção de ambientes coletivos democráticos, temos uma forte investida neoliberal em um universo niilista no qual pessoas buscam desesperadamente algum tipo de sentido para as próprias vidas vazias, adoecidas¹⁷⁰ – estando muitas delas presas ao mito da supremacia do homem branco.

Como o capitalismo neoliberal tem enfraquecido todos os horizontes de sentido ético coletivamente compartilhados, substituindo-os por uma imagem de gerenciamento de riscos que enxerga os outros apenas como quem irá tirar algo de si, não é de se surpreender que o contato com outras pessoas começa a ficar assustador e outros humanos se tornam algo de que nós precisamos nos resguardar. Mas enquanto nos fechamos para o encontro afetivo material com os outros, nós também fechamos nossas imaginações, congelando a imaginação coletiva em ideias inadequadamente entrenchadas, que são impermeáveis a contestações democráticas. Como vemos em Espinosa, nossos engajamentos materiais limitam nossa imaginação e vice-versa: quanto mais nos isolamos dos outros, mais nos tornamos incapazes de imaginar diferentemente (e vice-versa). Os muros e banimentos de Trump, portanto, literalmente assustam a imaginação com a morte (Cornell; Seely, 2017, p.3, tradução nossa¹⁷¹)

¹⁶⁸ A título de exemplificação, podemos citar o recente episódio do prefeito de Florianópolis que decidiu “devolver” pessoas de outros estados, sob o argumento de que essas pessoas “migravam” para SC e se tornavam pessoas em vulnerabilidade econômica na cidade. Ver: “Florianópolis “devolve” pessoas em vulnerabilidade, diz prefeito”, em <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/sul/sc/florianopolis-devolve-pessoas-em-vulnerabilidade-diz-prefeito/>. Acesso em 13/02/2026.

¹⁶⁹ All of this calls for a new alliance politics, which takes the promotion of new ideals and values of living together as one of its central tasks.

¹⁷⁰ Sobre esse adoecimento psíquico, percebo um diálogo possível da filosofia do amanhã com a filosofia de Byung Chul Han.

¹⁷¹ As neoliberal capitalism has undermined all collectively shared horizons of ethical meaning, replacing them with the one image of the risk manager who sees others as only those who will take away from the self, it is not surprising that contact with other people becomes a frightening prospect and other humans become something that we must guard against. But as we close ourselves off to material, affective encounters with others, we close our imaginations as well, freezing the collective imagination in entrenched inadequate ideas that are impervious

Por tais razões, Drucilla entende como ação fundamental na democracia a manutenção dos ambientes coletivos, garantindo o desenvolvimento da imaginação coletiva entendida como a consolidação dos mais diversos símbolos, imagens, ideais, estórias etc., que nos materializam e nos permite imaginar nosso papel no mundo. Como uma possibilidade de recuperar a imaginação coletiva em uma sociedade colapsada pelo neoliberalismo, Drucilla, em parceria com Kenneth Panfilio, propõe uma reflexão sobre a perspectiva da “mediação simbólica” identificada nas tradições africanas, que se trata de uma forma de superação da violência colonial e das imagens fraturadas pelo colapso social ou daquilo que chamam de um “mundo eticamente fraturado”.

A mediação simbólica acontece através da “recolecção imaginativa” ou “imaginação recolectiva”, como um movimento do pensamento espiritual e filosófico Afro-Caribenho “crucial para o pleno reconhecimento da destruição traumática do ego que o colonialismo impõe àqueles que subjuga tão brutalmente” (Cornell; Panfilio, 2010, p. 105, tradução nossa¹⁷²).

De acordo com Drucilla¹⁷³ e Kenneth, na tradição africana Yorubá, a crise existencial da alma exige um movimento de imersão nos processos de entrada no mundo, nos primeiros atos da vida humana, de maneira que seja possível encontrar o caminho de seu destino, dando sentido e abrindo espaço para um futuro porvir. Esse processo é definidor para o ingresso de um novo membro na comunidade espiritual, que se dará através de um ritual de limpeza, que exige que as pessoas se reconectem consigo mesmas e com as suas ancestralidades. Como muitas pessoas escravizadas não conheceram seus antepassados, a tradição Yorubá se adaptou trazendo a perspectiva dos orixás para apadrinhamento dessas pessoas, permitindo que o ritual de limpeza dos traumas aconteça pela reconexão emocional e espiritual dos membros com suas entidades ancestrais.

Evidente que em algumas sociedades escravagistas, muitas pessoas escravizadas não conheceram seus parentes e não tinham sobrenomes. Um resquício dessa história permanece na maioria das variações do Yorubá. O resultado do ritual de limpeza para membros e iniciantes envolve descobrir os orixás padrinhos [de cabeça], que são entidades que, em um certo nível, representam vários aspectos da alma humana. Em que pese os orixás serem relacionados à natureza – Iemanjá ao oceano, Oyá ao vento

to democratic contestation. As we see with Spinoza, our material engagements limit our imagination and vice versa: the more we are walled off from others, the more we are unable to imagine differently (and vice versa). Trump's walls and bans therefore literally threaten the imagination with death

¹⁷² crucial to the full recognition of the traumatic shattering of the ego that colonialism imposes on those it so brutally subjugated.

¹⁷³ Importante ressaltar que a experiência na tradição Yorubá é relatada parte da experiência da própria Drucilla no terreiro de Candomblé no qual ela faz parte.

ou Osain à floresta, por exemplo – eles também possuem conexão com diferentes formas nas quais nós nos relacionamos emocionalmente com os outros e conosco. Quando membros da religião descobrem seus padrinhos [orixás de cabeça], eles terão seu destino particular, que é diferente de alguém que possui uma entidade diferente como padrinho [orixá de cabeça]. A jornada espiritual possui agora um rumo melhor, porque eles precisam equilibrar esses poderes criativos em si mesmos e sabem quais são seus conflitos uma vez que estão relacionados com os poderes das entidades que são seus padrinhos [orixás de cabeça] (Cornell; Panfilio, 2010, p. 111, tradução nossa¹⁷⁴)

Para Drucilla e Kenneth, há uma dimensão ética extremamente relevante nessa tradição, para consolidação de um contexto de transformação social. A tradição Yorubá garante dois movimentos necessários, sendo o primeiro a capacidade individual de definir seu próprio caminho e o segundo estabelece um contexto de uma comunidade capaz de alcançar uma condição de harmonia que resiste à desordem da violência, ao promover continuamente a força vital individual e da própria comunidade. Mas tais dimensões éticas acontecem a partir de uma dimensão epistemológica de grande relevância para a filosofia do amanhã, qual seja, a experiência da possessão, que suspende o ego de suas limitações e permite que a alteridade participe do ritual, para além de uma relação com uma entidade abstrata, mas de efeitos materiais concretos, no tambor e na dança, como parte do processo de revelação pessoal de quem se é. Em outras palavras, a tradição Yorubá atinge uma dimensão ética a partir de um outro contexto epistemológico, no qual é possível se perceber, mente e corpo, como alguém atravessado pela alteridade advinda da ancestralidade pessoal e, principalmente, comunitária.

O mundo para além, como diferente e possivelmente outro, vem em contato com a prática vivida das pessoas; a tradição poetista, como veremos, recupera e desenvolve essa rica tradição espiritual africana como crucial na recuperação dos egos danificados deixados para trás do despertar da violência colonial (Cornell; Panfilio, 2010, p. 112, tradução nossa¹⁷⁵)

Recuperando os trabalhos de Sir Theodore Wilson Harris, poeta guianês, e Sylvia Wynter, Drucilla e Kenneth identificam um diálogo entre uma filosofia poetista com a tradição

¹⁷⁴ Of course, in some slave societies many slaves did not know their parents and did not have names. A residue of that history remains in most variations of Yoruba. The result of ritual cleansing for members and initiates involves discovery of patron Orishas, which are deities that, on one level, represent many aspects of the human soul. Although the Orishas are related to nature—Yemaja to the ocean, Oyá to the wind, or Osain to the forest, for example—they also have a connection to different ways in which we are related emotionally with others and ourselves. Once members of the religion discover their divine parents they will have their own particular destiny, which is different than someone who has different deities as parents. Their psychic journey is now given greater shape because they must balance these creative powers in themselves and they know what their own conflicts are since they are related to the powers of the deities who are their spiritual parents.

¹⁷⁵ The world beyond, as different and possibly other, comes into contact with the lived practices of people; the poeticist tradition, as we will see, recovers and develops this rich African spiritual tradition as crucial to the recovery from the damaged egos left behind in the wake of colonial violence

africana. Esse diálogo é importante para a compreensão de como as imagens do mundo estão disponíveis para nós, muito além daquilo que a consciência pode identificar, já que para Harris há uma crise do ego ao encarar o que está fora dele mesmo. O poeta demonstra como o existencialismo africano promove uma saída do controle absoluto do ego em si mesmo, para uma compreensão maior de como estamos inseridos numa cadeia ancestral e divina. O ego é constantemente estressado a sair de si a partir da negatividade do Outro.

A consciência dessa alteridade é o que de fato seria a consciência para Harris e para Fanon, na medida em que “tomamos consciência de quem somos ao confrontar o fato de que não há fechamento do “Eu”. Na batalha para permanecer consciente, o ego deve se abrir para o que está além” (Cornell; Panfilio, 2010, p. 116, tradução nossa¹⁷⁶). Essa abertura do Eu, que se dá pela capacidade poética de construção de imagens do mundo atravessada pela alteridade não se trata apenas de uma recuperação psíquica individual, mas de um desenvolvimento de novas formas de ser com foco em ações-orientadas na resistência contra a violência colonial, para além de uma posição historicista.

Na medida em que Drucilla e Kenneth reconhecem capacidade poética de construção de imagens do mundo como poética revolucionária (Cornell; Panfilio, 2010), resta claro que a ampliação desses limites imaginativos da consciência será fundamental em todas as maneiras como Drucilla compreende a imaginação na filosofia do amanhã. Em outras palavras, a “imaginação” na filosofia do amanhã – seja ela na interpretação judicial, na fundamental experiência de se imaginar como se é ou na desconstrução do colapso social – é elemento basilar para que alguma revolução seja possível na construção de um futuro porvir. “O futuro em sentido profundo é sempre um projeto coletivo” (Cornell, 2023, p. 93, tradução nossa¹⁷⁷), que se inicia na manifestação de uma imaginação coletiva.

Na sociedade ocidentalizada, Drucilla chama a atenção para os movimentos provenientes da “esquerda” política, que precisam urgentemente se abrir a novas formas de interações com o diferente, permitindo a ampliação da imaginação coletiva, de maneira que sejamos capazes de imaginar algo além do espectro capitalista que se esforça diariamente para se passar por algo natural. E nesse sentido é importante destacar a distinção que Drucilla (Cornell, 2023) faz entre construir um imaginário, uma figura imagética, de construir uma imaginação pública, coletiva. Para ela, Trump (e aqui podemos pensar na “direita” brasileira)

¹⁷⁶ we become aware of who we are by facing that there is no closure of the “I.” In the battle to stay conscious the ego must open itself to what is beyond.

¹⁷⁷ The future in a deep sense is always a collective project

se dedica a construção de um imaginário único e supremo, qual seja, o homem-branco-cis-heterossexual. A construção de uma figura única e suprema é justamente o que o pensamento da desconstrução, desde os tempos de Derrida, se dedica a desconstruir, a partir da demonstração do empobrecimento psíquico, linguístico, político, cultura, que essa unicidade hermética provoca.

Uma nova esquerda poderosa só pode criar uma imaginação coletiva capaz de confrontar essa crise, se abrindo para novas formas de contato, que nos permite ser afetados por outros e imaginar de novas formas. Para isso, é necessária uma ampla forma de democracia participativa entre nós. Precisamos não limitar nossa luta a formas vigentes de engajamento político, que aceita os termos do jogo – termos que, por décadas, tem ditado que a economia está além do que a contestação coletiva alcança (Cornell, Seely, 2017, p.3, tradução nossa¹⁷⁸)

A organização é, então, para Drucilla uma forma democrática participatória capaz de criar uma imaginação pública, permitindo o engajamento coletivo contra o neoliberalismo. Dentre as formas de organização consideradas por ela estão os Sindicatos, mas que atualmente demonstram certo fracasso, diante de tantos cortes nos direitos trabalhistas nos EUA (Hopkins; Cornell, 2021). Novamente, podemos relacionar com nossa condição no Brasil, que dentre tantos desmontes nos direitos trabalhistas, se encontra atualmente com a discussão sobre a legitimidade da contratação de trabalhadores como pessoas jurídicas, a famosa pejetização (STF, 2025).

No entanto, Drucilla irá destacar a importância de organizações como *Black Lives Matter*, que “foi formado por três mulheres¹⁷⁹ que tinham histórias arrepiantes e terríveis sobre suas vidas. E o que fizeram? Elas construíram o *Black Lives Matter* e esse é um clássico exemplo de captura da imaginação pública contra a nostalgia da supremacia branca” (Hopkins; Cornell, 2021, s/p, tradução nossa¹⁸⁰). Nesse sentido, Drucilla compreende que BLM movimentou os mecanismos do Estado, incluindo a mídia, trazendo conceitos para o debate, em especial o conceito de capitalismo racializado. Novas linguagens, novas formas de imaginar o mundo, incluindo novas formas de transformar o mundo, mas mais importante, trata-se de

¹⁷⁸ new powerful left can only create a rich collective imagination capable of confronting this crisis by opening ourselves to new forms of contact that will allow us to be affected by, and imagine, others in new ways. This in turn demands the widest forms of participatory democracy amongst ourselves. We must not limit our struggle to current forms of political engagement which accept the terms of the game – terms that, for decades, have dictated that the economy is beyond the reach of collective contestation

¹⁷⁹ Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi

¹⁸⁰ was formed by three women who had such hair-raising, hellish stories about their lives. And what did they do? They built Black Lives Matter, and that is a classic example of capturing a public imagination against the nostalgia for white supremacy

novas formas constituídas nas ruas, com a coletividade. “A popularização do capitalismo racializado como alvo da luta cresceu a partir das lutas **das ruas**” (Cornell, 2023, p. xvi, tradução nossa¹⁸¹, grifos nossos).

Em oposição ao que se cria nas ruas, temos as redes sociais, que supostamente faria com que os usuários se sentissem livre, mas sem a perspectiva das relações que coloca todos juntos, não há liberdade de fato. Ao contrário, a cultura do cancelamento e do “rolar o feed”, que aniquila a figura do Outro, do indesejável, do que o traz desconforto, é justamente o ambiente em que se propaga a redução dos sentidos, logo, se limita qualquer possibilidade de imaginação pública, no sentido cornelliano.

A imaginação pública se constrói nas ruas, nos espaços públicos, por ser um local onde é preciso enfrentar o desconforto, o encontro com o outro, lidar com as demandas alheias e, principalmente, promover demonstrações que fazem com que a sociedade tenha a oportunidade de refletir. Sobretudo, a imaginação pública se constrói em ambientes em que é possível afetar e ser afetado pelo Outro. “Ativistas constantemente pressionam pela abertura de espaço para a imaginação” (Hopkins; Cornell, 2021, s/p, tradução nossa¹⁸²)

A busca para uma nova imaginação política, no sentido foucaultiano, requer uma profunda reformulação das razões geográficas para mostrar que o pensamento do Sul Global atribui significado e importância profunda para as ideias de, e a relação entre, espiritualidade e revolução na medida em que ambas enriquecem e desafiam nossa compreensão de quais aspectos do pensamento Euro-estadunidense estão ultrapassados e quais ainda permanecem relevantes” (Cornell; Seely, 2016, p.10, tradução nossa¹⁸³)

Em uma leitura derridiana, essa exclusão da imaginação enquanto elemento importante para uma filosofia política, nos parece uma consequência da própria metafísica da presença, que sustenta esse pensamento Euro-estadunidense, na medida em que a imaginação é suplemento.

Assim, o norte, o inverno, a morte, **a imaginação**, o representante, a irritação dos desejos, toda esta série de **significações suplementares não designam um lugar natural ou termos fixos: mas antes uma periodicidade**. Estações do ano. Na ordem do tempo, ou antes como o próprio tempo, elas dizem o movimento pelo qual a presença do presente se separa de si mesma, se supre a si mesma, se substitui

¹⁸¹ The popularization of racialized capitalism as a target of struggle grew out of the struggles in the streets

¹⁸² Activists constantly push open spaces for the imagination

¹⁸³ the search for a new political imagination, in Foucault’s sense, requires an extensive recharting of the geographies of reason to show that thought from the global South attributes profound meaning and importance to the ideas of, and relationship between, spirituality and revolution in ways that both enrich and challenge our understandings of which aspects of Euro-American thought are “dated” and which remain “relevant.”

ausentando-se, se produz na substituição a si. **É o que a metafísica da presença como proximidade a si desejaria apagar, privilegiando uma espécie de agora absoluto, a vida do presente, o presente vivo.** Ora, a frieza da representação não rompe apenas a presença a si, mas a originariedade do presente enquanto forma absoluta da temporalidade.

Esta metafísica da presença se retoma e se resume sem cessar no texto de Rousseau a cada vez que a fatalidade do suplemento parece limitá-la. (Derrida, 2013, p. 378)

Nesse sentido, a filosofia do amanhã nos mostra a importância da imaginação pública como elemento essencial de resistência à presentificação do sistema, que nos limita a uma ordem padrão, num sistema de força e controle dos corpos e das mentes, impedindo ou ao menos dificultando qualquer ação coletiva contra a ordem “universal” falocêntrica.

A imaginação é, portanto, uma abertura, uma possibilidade de *brisura*, capaz de desestabilizar a ordem “universal” falocêntrica, permitindo o movimento de saída da centralidade estagnada para uma transformação, por uma justiça de um futuro porvir.

5. O FUTURO PORVIR

Drucilla se dedicou à desconstrução, não apenas como teoria, mas como legado. Um dos textos mais dedicados ao futuro porvir, como elemento da desconstrução, foi justamente o texto escrito em homenagem a Jacques Derrida quando da sua morte (Cornell, 2005 [2024]). Nesse texto, Drucilla coloca a incapacidade da sociedade atual (de vinte anos atrás) de compreender a relevância do futuro e ressalta o chamado constante de Derrida para o tema, ao longo de suas obras. Antes, no entanto, de trabalhar o efeito do pensamento do futuro porvir, como herança derridiana, na construção da **filosofia do amanhã**, acredito ser necessário entender como será possível pensar nesses dois termos juntos, futuro e porvir, sem limitar o futuro à percepção cronológica de tempo, percepção essa que Derrida tanto tentou afastar da ideia do porvir.

O futuro [*futur*] em Derrida não encontra tradução direta no futuro [*future*] de Drucilla. O futuro [*futur*] usado por Derrida é um elemento temporal que encontra origem no tempo cronológico. Drucilla entende essa ideia. No entanto, a palavra “*future*” em Drucilla será usada em um segundo formato, na forma de porvir, por vezes acompanhada do *to come*, isto é, do que poderíamos talvez traduzir diretamente por “porvir”, construindo a expressão “*future to come*” ou considerar a escolha da filósofa e pensar em um “futuro porvir”. Drucilla faz uma escolha consciente na palavra futuro [*future*], pensando na sua capacidade enquanto porvir, explicitando que

Desde sua escrita sobre hospitalidade incondicional até o “*arrivant*” ao acontecimento, Derrida escreve muitas vezes sobre o futuro “porvir” que é o outro já conosco — inscrito em nosso coração, como ele é no meu, como uma dívida que nunca pode ser paga, mas deve sempre evocar nossos agradecimentos. E ainda assim, esse futuro “porvir”, na medida em que é sempre o que está “porvir”, nunca é redutível para o que está “ainda porvir” (como se o ainda pudesse ser dado qualquer forma antes do acontecimento em si). (Cornell, 2005, p. 68 [2024])

Considero importante destacar que no mesmo texto, Drucilla apresenta citações de Derrida, em inglês, com a palavra *future* em trechos que encontramos em português com a palavra *porvir*. No original, em italiano, há a utilização da palavra *avvenire*. Já no francês, a expressão escolhida foi *la valeur d’avenir*. Vejamos as variações:

It is perhaps necessary to free **the value of the future** from the value of “horizon” that traditionally has been attached to it— horizon being, as the Greek word indicates, a limit from which I pre-comprehend the future. I wait for it. I predetermine it. And thus, I annul it. (Derrida; Ferraris, 2001. p.20)

Talvez devamos libertar o **porvir** da valência de horizonte que tradicionalmente o acompanha, dado que o horizonte, no étimo grego, é um limite a partir do qual pré-compreendo o porvir. O espero, o predetermino, e, portanto, o anulo. (Derrida, Ferraris, 2006, p.36)

Si deve forse liberare l'**avvenire** dalla valenza di orizzonte che lo accompagna tradizionalmente, dato che l'orizzonte, nell'etimo greco, è un limite a partire da cui pre-comprendo l'avvenire. Lo attendo, lo predetermino, dunque lo annullo. (Derrida, Ferraris, 1997, s.p.)

Il faut peut-être libérer **la valeur d'avenir** de cette valeur d'horizon qui traditionnellement, pourtant, l'accompagne, l'horizon étant, comme le grec l'indique, une limite à partir de laquelle je pré-comprends l'avenir. Je l'attends, je le pré-détermine, et donc je l'annule. La téléologie, c'est au fond la négation de l'avenir, une manière de savoir d'avance la forme que devra prendre ce qui reste à venir. (Derrida; Ferraris, 2018. p.26)

Mais do que a palavra e sua tradução direta, nota-se que há uma distinção, tanto na variação dos termos futuro e porvir nas línguas de origem latina, como no esforço da repetição da palavra *future*, para dizer sentidos variados (ora o futuro cronológico, ora o porvir), mesmo que em inglês já fosse possível a expressão *to come*, para superar a limitação do *future*. No texto em que homenageou Derrida, Drucilla nos conta que nomeou seu “grupo de paz” com Ann Snitow de “*Take Back the Future*”, a partir da sugestão do amigo para que elas utilizassem no nome a palavra *future*. Nas palavras de Drucilla: “Derrida insistiu que deveríamos de alguma forma incorporar a palavra “futuro” [*future*] no nome do grupo” (Cornell, 2005 [2024]). Essas variadas formas desvelam a leitura de Derrida sobre a questão do futuro, como também mostram a abertura na língua inglesa para o futuro porvir.

Assim sendo, estou ciente da limitação da palavra *futur*, na filosofia derridiana, mais ainda da im-possibilidade da junção de futuro [*futur*] com porvir [*avenir*], resultando no futuro porvir, mas pretendo aqui demonstrar que foi justamente essa “falsa limitação” da língua inglesa que resultou na desconstrução do futuro cronológico, possibilitando o olhar de Drucilla para Derrida como o pensador do futuro. Vale lembrar que o capítulo 6 do livro *The Philosophy of the limit* foi re-publicado com o título do texto re-nomeado *The Thinker of the Future-Introduction to The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice* (Cornell 2005), marcando uma percepção de Drucilla sobre o futuro porvir em Derrida. Não por menos que Drucilla afirma que “lembrar que Derrida é o pensador do futuro por excelência, sem dúvida, não será uma surpresa” (Cornell, 2005 [2024]). Mas a grande questão é como Drucilla percebe e acolhe esse futuro porvir, originariamente derridiano, na sua filosofia do amanhã?

5.1. Da utopia ao dever

Seguindo pelo pensamento da desconstrução, é importante considerar que o futuro porvir é o que diferencia a filosofia do limite das teorias liberais, tendo em vista o *animus* da filosofia do limite em buscar a transformação radical social e legal. Essa expectativa para a transformação radical foi por um tempo assumida por Drucilla como “utopismo”, oriunda da sua própria visão sobre a filosofia derridiana.

Nesse livro [*The Philosophy of the Limit*], irei sugerir que as diferenças centrais entre a jurisprudência analítica liberal e a desconstrução residem em suas opiniões divergentes sobre a conveniência e a possibilidade de uma transformação social e legal completa. Essa diferença gira em torno do que descreverei como o **momento inapagável do utopismo que é inerente à "desconstrução"** e aos escritos de Emmanuel Levinas sobre a relação ética. Os liberais como Rawls e Nagel são, sem dúvida, mais desconfiados do utopismo (Cornell, 1992, p. 8, tradução nossa¹⁸⁴, grifos nossos)

Em que pese o reconhecimento do utopismo, a filosofia do limite avança em um sentido mais concreto e menos fantasioso como uma utopia pode algumas vezes indicar, por se tratar de uma utopia “completamente negativa, completamente livre de qualquer ideal positivo – e portanto, de qualquer posicional, posicionalizante, tético” (Caputo, 1997, p. 154, tradução nossa¹⁸⁵). Em outras palavras, por se tratar de uma filosofia que não contém uma certeza para a qual se parte em busca, mas sim de uma abertura, a filosofia do limite é uma espécie de utopismo, que se nega a permanecer parado em alguma certeza metafísica, limitante. Ela é um movimento em si. Nesse sentido,

A filosofia do limite significa que o limite de qualquer ideia de impossibilidade, ou seja, de qualquer metanarrativa de ruína pós-revolucionária, nos dá a responsabilidade de lutar por uma política que é, ao mesmo tempo, revolucionária e constantemente desafiadora do reinado do Homem, que se dá na forma de colonialismo, capitalismo, racismo, falocentrismo e heterossexismo (Cornell; Seely, 2016, p. 13, tradução nossa¹⁸⁶)

¹⁸⁴ Throughout this book, I will suggest that the central differences between liberal analytic jurisprudence and deconstruction lies in their divergent opinions on the desirability and possibility of thoroughgoing social and legal transformation. This difference turns on what I will describe as the unerasable moment of utopianism which is inherent in “deconstruction” and in the writing of Emmanuel Levinas on the ethical relation. The liberals such as Rawls and Nagel are undoubtedly more suspicious of utopianism

¹⁸⁵ Derrida's strategy is radically utopic, as Cornell insists, or perhaps better atopic, inasmuch as this utopia is thoroughly negative, completely free of any positive-and hence of any positional, positionalizing, thetic-Ideal.

¹⁸⁶ The philosophy of the limit means that the very limit to any idea of “the impossible,” that is, to any metanarrative of postrevolutionary doom, leaves us with the responsibility to fight for a politics that is both revolutionary and that is constantly challenging the reign of Man in the form of colonialism, capitalism, racism, phallocentrism, and heterosexism

Diante do chamado do Outro, a filosofia do limite aparece como responsabilidade, como dever, no sentido kantiano, de desconstrução do falocentrismo para afastar e, nesse sentido, negar qualquer possibilidade de reinado do que Sylvia Wynter chamou de Homem1 e Homem2, considerando, nesse movimento, os dois momentos que constituíram a narrativa do Homem como o sujeito absoluto:

O primeiro foi da Renascença ao século XVIII; o segundo daí até os dias de hoje, de maneira que foi possível a conceitualidade da causalidade natural e da natureza como uma força de funcionamento autônomo em seu próprio direito governado por suas próprias leis (i.e., *cursus solitus naturae*) (Hubner 1983; Blumenberg 1983; Hallyn 1990), com isso, por sua vez, sendo possível a emancipação cognitiva se ascender e o gradual desenvolvimento das ciências físicas (na esteira da invenção do Homem1), e então das ciências biológicas (na esteira da invenção do século XIX do Homem2). Esses foram os processos que se tornaram possíveis apenas nas bases da dinâmica da relação colonizador(a)/colonizado(a) que o Oeste esteve tão discursivamente constituído e empiricamente institucionalizado nas ilhas do Caribe e, mais tarde, nas principais terras das Américas (Wynter, 2003, p.264, tradução nossa¹⁸⁷).

Essa narrativa de naturalização do Homem enquanto “sujeito”, sendo a Mulher e outros atores fora do escopo desse ideal do Homem 1 e do Homem 2 como “objeto”, se enraíza fortemente no imaginário coletivo, ao longo dos séculos, ao mesmo tempo em que promove reflexões no campo da psicanálise¹⁸⁸, desenvolvendo em uma parte dos teóricos um certo ceticismo em relação a possibilidade de mudanças políticas radicais, incluindo em Freud, que considerou que as pulsões destrutivas, enquanto condição humana, não permitem que se desenvolvam na realidade os ideais de um mundo pacífico e socialista.

(...) se os mitos originários, sobre os quais Freud baseia sua caracterização da “natureza humana”, podem ser reinterpretados, então não há como saber ao certo quais

¹⁸⁷ The first was from the Renaissance to the eighteenth century; the second from then on until today, thereby making possible both the conceptualizability of natural causality, and of nature as an autonomously functioning force in its own right governed by its own laws (i.e., *cursus solitus naturae*) (Hubner 1983; Blumenberg 1983; Hallyn 1990), with this, in turn, making possible the cognitively emancipatory rise and gradual development of the physical sciences (in the wake of the invention of Man1), and then of the biological sciences (in the wake of the nineteenth century invention of Man2). These were to be processes made possible only on the basis of the dynamics of a colonizer/colonized relation that the West was to discursively constitute and empirically institutionalize on the islands of the Caribbean and, later, on the mainlands of the Americas

¹⁸⁸ Drucilla irá enfrentar com certa frequência as questões políticas advindas da psicanálise, alinhando a uma crítica feminista à psicanálise de Jacques Lacan, principalmente no que diz respeito à diferença sexual, que se manteria binária e ainda subjugando a mulher ao homem. O debate, sobre o qual muitas feministas se debruçaram, reaparece quando Drucilla passa a tratar do “espírito da revolução”, na medida em que ela precisa enfrentar as críticas do pós-humanismo, que em uma tentativa de superar essa centralidade do Homem na política e na história, acaba por negar qualquer possibilidade de ação para uma transformação radical diante das violências da colonialidade e do capitalismo. Com isso, a retomada e a desconstrução da teoria da lei simbólica – baseada na associação entre lei e pai – e da centralidade do *phallus* reforçando mais uma vez a hipótese da subalternidade feminina, reaparecem nas últimas obras.

“características” irão “seguir” a humanidade para o futuro. Em razão dessa ambivalência no coração da teoria psicanalítica, teóricos marxistas, feministas, decoloniais, antirracistas e queers debatem há muito o valor da psicanálise para a luta política: a psicanálise oferece uma compreensão indispensável sobre como as estruturas de poder operam em nível psíquico e coletivo e, em consequência, nos fornece ferramentas para transformá-las? Seria muito conservador e vinculado à reprodução dessas estruturas e, por isso, inútil na teoria política e nas lutas? Ou, como parece ser o caso para Freud, expõe as pulsões destrutivas intrínsecas à humanidade que geraria dúvida sobre qualquer visão de transformação radical social e política? (Cornell; Seely, 2016, p. 82, tradução nossa¹⁸⁹).

Esses debates provocados a partir da psicanálise deram origem a chamada “tese antissocial” na teoria *queer* que, em suma, identifica a narrativa heteronormativa simbólica de enquadramento da Criança como a futuridade possível, a garantidora do futuro, e do *queer*, do homossexual, como o inimigo da sociedade e particularmente um perigo para “as crianças”. Em resposta a essa narrativa, Lee Edelman, um dos principais nomes da teoria antissocial, defende que “*queers* devem acolher esse *status* atribuído a eles como a pulsão de morte social e insistir que “o futuro acaba aqui”” (Cornell; Seely, 2016, p. 83, tradução nossa¹⁹⁰). Nessa mesma linha, uma parcela dos movimentos *queer*, feminista e pós-humanista tenta justificar qualquer ideia de transformação social, negando compromisso com a luta pela mudança radical e com o futuro porvir, com base na ideia de que esse futuro é pré-determinado na ordem simbólica como um caminho falocêntrico.

Edelman e parte da teoria *queer*, fundamentando na psicanálise, acreditam que devem abandonar qualquer projeto social e assumir a abjeção, visto que resistir a isso seria como jogar o jogo da heteronormatividade. Para Drucilla, há, nessa justificação, uma inadequação do pensamento psicanalítico, tendo em vista que o *gozo* é mal interpretado. “o *gozo* não é um lembrete disruptivo; é, ao contrário, “a experiência de ser do sujeito para o Outro enquanto objeto de prazer, de uso ou abuso, em contraste com ser o objeto de desejo do Outro” (Feher-

¹⁸⁹ (...) if the origin myths upon which Freud bases his characterization of “human nature” can be reinterpreted, then there is no way to know for sure which “features” will “follow” humanity into the future. Because of this ambivalence at the heart of psychoanalytic theory, Marxist, feminist, decolonial, critical race and queer theorists have long debated the value of psychoanalysis to political struggles: does psychoanalysis offer an indispensable understanding of how power structures operate at the psychic and collective levels and therefore give us tools for transforming them? Is it too conservative and bound to the reproduction of those very structures and therefore unhelpful in political theory and struggles? Or does it, as would seem to be the case for Freud, expose the destructive drives inherent to humanity that would cast doubt on any vision of radical social and political transformation?

¹⁹⁰ queers should embrace their attributed status as the death drive of the social and insist that the “future stops here”

Gurewich 1999)” (Cornell; Seely, 2016, p. 84, tradução nossa¹⁹¹). Essa condição estabelece um medo, que por sua vez nos faz desejar uma lei simbólica que nos proteja, garantindo que não sejamos “obliterado ou colapsado no *gozo* do Outro” (Cornell; Seely, 2016, p. 84, tradução nossa¹⁹²). A lei simbólica, por sua vez, é o que permite que o sujeito ingresse na ordem simbólica como sujeito significante, impedindo com que esse sujeito seja reduzido a objeto de uso (*gozo*) de alguém, perdendo a fantasia de estar completamente conectado ao Outro, mas ganhando a consciência de possuidor da própria vida psíquica.

A fantasia que nós estamos sujeitos ao grande Outro, ou à ordem simbólica, é difícil de abandonar precisamente porque o inconsciente precisa se defender da captura do *gozo* do Outro do qual a ordem simbólica previne. Paradoxalmente, é fato de que nós precisamos da fantasia da lei simbólica para nos sentirmos a salvo de sermos consumidos pelo outro na medida em que essa lei pretende proibir certos desejos ameaçadores. Mulheres da direita, por exemplo, desenvolvem um anseio inconsciente pela lei que pode protegê-las do incompreensível *gozo* do Outro, o qual elas erroneamente identificam com a figura fantasiosa do “homossexual”. Por isso, políticas anti-gay podem ser vista como uma reação defensiva no sentido clássico: o *gozo* do Outro é proibido ao proibir o casamento gay e lésbico e, dessa forma, o sujeito está salvo (Cornell; Seely, 2016, p. 85, tradução nossa¹⁹³)

É justamente o medo de ser capturado pelo Outro que fundamenta a queeridade para os teóricos mais radicais. Para eles, se entregar a esse medo, buscando “proteção”, significa se inserir na ordem simbólica, por isso a importância de abraçar esse lugar abjeto e encarar que há um vazio do qual nenhuma ordem simbólica os deve proteger, sob pena de terem que aceitar os limites a eles impostos. Em outras palavras, é um movimento que evita jogar o jogo da heteronormatividade e ir ao encontro “[d]o *gozo* [que] evoca a pulsão de morte que sempre insiste como o vazio no e do sujeito, para além de sua fantasia de autorrealização, para além do princípio do prazer” (Edelman *apud* (Cornell; Seely, 2016, p. 86, tradução nossa¹⁹⁴). Dessa forma, para Edelman, a queeridade marca o lugar do *gozo* diante da lei simbólica, da qual não

¹⁹¹ *jouissance* is not a disruptive remainder; it is instead “the subject’s experience of being for the Other as an object of enjoyment, of use or abuse, in contrast to being the object of the Other’s desire” (Feher-Gurewich 1999)

¹⁹² obliterated by or collapsed into the *jouissance* of the Other

¹⁹³ The fantasy that we are subjected to the “big” Other, or the Symbolic order, is a difficult one to relinquish precisely because the unconscious needs to fend off the capture by the *jouissance* of the Other that the Symbolic Law prevents. Paradoxically, that is, we need the fantasy of the Symbolic Law to feel safe from being consumed by the Other insofar as this Law purports to prohibit certain threatening desires. Right-wing women, for example, develop an unconscious wish for a Law that can protect them from the incomprehensible *jouissance* of the Other, which they mis-identify with the fantasy figure of “the homosexual.” Thus, anti-gay politics can be seen as a defensive reaction formation in the classic sense: the *jouissance* of the Other is outlawed by outlawing gay and lesbian marriage, and therefore the subject is safe

¹⁹⁴ *jouissance* evokes the death drive that always insists as the void in and of the subject, beyond its fantasy of self-realization, beyond the pleasure principle.

se pode escapar, estabelecida como Real na ordem simbólica. E é justamente essa identificação do Real que será afastada por Drucilla e Stephen:

Edelman, em outras palavras, toma a lei simbólica ou paternal como real-idade, parecendo se esquecer que, para Lacan, o “grande” Outro “não existe” (2006: 700). Como já destacamos, o abrangente Outro (tanto a mãe fálica quanto o Simbólico), que tem o poder de completamente determinar o sujeito, é em última análise uma fantasia, o que explica por que Lacan frequentemente se refere a ele como o “Outro barrado” (...) O Real além do simbólico que disjunta a temporalidade ou a narrativa do historicismo – efeitos que Edelman mesmo observa – é precisamente o que mantém o futuro aberto como a promessa de indeterminação que, por sua vez, perturba o auto enclausuramento da ordem simbólica (Cornell; Seely, 2016, p. 86, tradução nossa¹⁹⁵)

Em outras palavras, a necessária desconstrução da narrativa da lei simbólica como a “real-idade”, compreendida na teoria *queer* radical, nos permite se valer da teoria lacaniana que, ao recusar a existência de um grande Outro, nos informa que não há que temer a captura da nossa existência pela lei simbólica, visto que as nossas relações humanas, nossos desejos, nossas construções simbólicas estão sempre abertas à transformação. O que há é uma irreducibilidade do Real, não havendo estrutura pré-determinada que afastaria qualquer possibilidade de um outro futuro, como parte da teoria *queer* argumenta.

Precisamos sublinhar esse ponto: o Real não é alguma-coisa [*some-thing*]. O Real não está “lá”. “Isso” “é”, ao contrário, justamente apenas pensável como “isso” que impede o auto-fechamento de qualquer ordem simbólica. Mas isso não é dizer que o Real é coisa-alguma [*no-thing*]. “Isso” “está” “lá” apenas em “seus” efeitos, os quais Derrida enfatiza em *Espectros de Marx* como **a disjunção da temporalidade** que mantém o futuro aberto (1994) (Cornell; Seely, 2016, p. 92, tradução nossa¹⁹⁶, grifos nossos).

Essa abertura para o futuro, na nossa compreensão da filosofia do amanhã, é a capacidade de imaginação política que, conforme demonstrado no capítulo anterior, se sustenta nos atos de resistência à presentificação, como elemento essencial do falocentrismo. Nesse sentido, a disjunção do tempo, brevemente tratada anteriormente nessa tese¹⁹⁷, implica em

¹⁹⁵ Edelman, in other words, takes the Symbolic or paternal Law as Real-ity, appearing to forget that for Lacan, the “big” Other “does not exist” (2006: 700). As we have pointed out, the all-encompassing Other (either the phallic mother or Symbolic) that has the power to completely determine the subject is ultimately only a fantasy, which is why Lacan frequently refers to it as the “barred Other” (...) The Real beyond the Symbolic that disjoins temporality or the narrative of historicism—effects that Edelman himself observes—is precisely what keeps the future open as a promise of the indetermination that itself disrupts the self-enclosure of the Symbolic order

¹⁹⁶ We need to underscore this point: the Real is not some-thing. The Real is not “there.” “It” “is,” instead, precisely only thinkable as “it” prevents the self-enclosure of any Symbolic order. But this is not to say that the Real is no-thing. “It” “is” “there” only in “its” effects, one of which Derrida emphasizes in *Specters of Marx* as the disjoining of temporality that keeps open the future (1994)

¹⁹⁷ Ver capítulo 1, seção 1.2, conforme sumário ajustado às normas da UERJ.

assumir o compromisso ético no enfrentamento da presentificação metafísica, compromisso de “ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa” (Derrida, 2004, p. 14).

Derrida aponta aqui para o Real que desconstrói a narrativa da temporalidade, na qual a justiça é destinada para ser configurada na lei fálica do simbólico, na qual Edelman é capturado irremediavelmente. A temporalidade do espectro não é passado, nem futuro no sentido literal dado pela história, mas é, muito mais, o que sempre permanece como uma **demanda ética para um certo tipo de política** – “uma política da memória, da herança e das gerações” (Derrida 1994: xix) (Cornell; Seely, 2016, p. 94, tradução nossa¹⁹⁸).

Mas para não deixar de citar quem nos ronda, vale destacar um trecho de *Espectros de Marx*, afinal

É preciso falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele, uma vez que **nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí**, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma - não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito - parece possível ou pensável sem o princípio de alguma responsabilidade, **para além de todo presente vivo, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo.** Sem essa *não-contemporaneidade* a si do presente vivo, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que não estão presentes, que não estão mais ou ainda não estão presentes e vivos, que sentido teria formular-se a pergunta "onde?", "**onde amanhã?**" ("*whither?*") (Derrida, 1994, p. 11-12, grifos nossos)

No mesmo sentido, Lewis Gordon apresenta na prática a relação do espectro que perturba o tempo presente para desafiar a colonialidade, se tornando um exemplo concreto do assombramento do modelo iluminista que se impõe no Sul Global.

Os colonizadores encaram os povos indígenas como pertencentes ao passado, pois sua terra nunca será devolvida a eles; o **futuro está bloqueado**. Carecendo de legitimidade futura, o pertencimento dos povos indígenas ao presente é posto em questão, o que deslegitima retroativamente todos os passados anteriores ao momento da colonização. **O tempo de legitimidade desses povos indígenas se torna o tempo originário**, primordial, e se cola a eles na condição de "primitivos". Eles se tornam "tribos". (...) Pelo fato de supostamente **pertencerem ao passado**, povos nativos da África, da Ásia, das Américas do Norte e do Sul e das ilhas do Pacífico "assombram" o presente como fantasmas em suas terras ancestrais. Sua marca de autenticidade é

¹⁹⁸ Derrida here points to the Real that deconstructs the narrative of temporality in which justice is destined to be configured within the Phallic Law of the Symbolic in which Edelman is hopelessly captured. The temporality of the specter is neither past nor future in the literal sense given by history, but is, rather, what always remains as an ethical demand for a certain kind of politics – “a politics of memory, of inheritance, and of generations” (Derrida 1994: xix)

supostamente "espiritual", e o que são os espíritos, senão fantasmas? Essa conversa de "espíritos", muito associada com povos indígenas na cultura popular, reflete a conclusão dos Estados colonizadores: de que, **para povos indígenas e First Nation, não há o que pleitear** (Gordon, 2023, p. 167)

Dessa forma, quem não tem legitimidade para estar na presentificação da razão fálica ocidental, está fadado a não ter pleito em seu nome, ou seja, excluído do sistema presente. Mas é justamente por estar com o futuro lógico bloqueado, que o espectro, colocado fora dessa lógica estagnadora do presente vivo, abre a possibilidade de futuro porvir, em contraposição ao que os radicais *queers* atribuem à noção “real” da criança, da produção futurística demandada pelo falocentrismo.

Nesse sentido, Drucilla e Stephen nos explicam que se os espectros são aquilo que nos convoca para a mudança e, ao mesmo tempo, são nossa herança, então o futuro porvir não poderá ser aquilo que se produz, a Criança que a teoria queer radical quer afastar, mas sim o fantasma daquilo que foi e daquilo que ainda está para nascer (Cornell; Seely, 2016). No mesmo sentido, na filosofia do amanhã, podemos dizer que o espectro também aparece como um “ensaio de uma nova forma de se tornar humano(a) juntos(as)” (Cornell, 2023, p. 102, tradução nossa¹⁹⁹), fundamental nas revoluções, desajuntando o tempo da espiritualidade política da revolução, a partir de novas demandas de justiça e dignidade, sendo o acolhimento desse espectro parte da nossa responsabilidade na luta.

Parte da nossa responsabilidade, até mesmo nas lutas revolucionárias, é reconhecer a importância dos ensaios, mas sem congelá-los em certezas morais, muito menos em verdades científicas que muitas vezes eram aclamadas como obra do materialismo dialético. Realismo criativo e filosofia Africana abrem novas visões de pensamento revolucionário. Como vimos com o trabalho de creolização, a jornada é para liberar pensamento e prática e não simplesmente engajar em uma crítica sem fim ao Eurocentrismo. Feminismo e experiências gays, lésbicas e transgêneras precisam demonstrar o quão crítico é desafiar a maneira como vivemos juntos nas nossas chamadas vidas pessoais. Não há meios para um fim, mas uma constante transformação enquanto tentamos viver os ideais que nos inspiram ao ativismo. (Cornell, 2023, p. 103, tradução nossa²⁰⁰)

¹⁹⁹ a rehearsal of a new way of being human together

²⁰⁰ Part of our responsibility, even in revolutionary struggles, is to recognize the importance of rehearsals but not freeze them into moral certitude, let alone scientific truths that were often acclaimed as the work of dialectical materialism. Creative realism and African philosophy open up new vistas of revolutionary thought. As we have seen with the work of creolization, the journey is to liberate thought and practice and not simply to engage in an endless critique of the limits of Eurocentrism. Feminism and gay and lesbian and transgendered experiences have shown how crucial it is to challenge how we live together in our so-called personal lives. There is no means to an end but constant transformation as we try to live out the ideals which inspire us to activism.

Drucilla compartilha da filosofia kantiana de que se uma ideia não pode ser provada como impossível, tal como a paz perpétua e a justiça, então essa impossibilidade nos obriga a viver como se a ideia pudesse se tornar real, uma vez que “como espectadores (se não participantes) na luta revolucionária, nós, na verdade, moldamos a forma como essas lutas serão lidas” (Cornell; Seely, 2016, p. 12, tradução nossa²⁰¹). Diante desse compromisso que é sobretudo ético, o futuro porvir, para Drucilla, é um futuro *queer*-feminista para além do Homem, isto é, para além do falocentrismo.

queremos mostrar que a “verdade” que nos contam sobre a impossibilidade decisiva de um future mais justo pode, e deve, ser desconstruída em nome de um future *queer*-feminista para além do Homem, um future que a própria apropriação da palavra “*queer*” nos diz que nada é nunca o que parece e que as prisões físicas e psíquicas nas quais vivemos estão sempre no processo de serem desfeitos pelos processos de revolução [re]coletiva. (Cornell; Seely, 2016, p. 12, tradução nossa²⁰²)

Mas parece necessário ainda enfrentar o *sentido* nesse compromisso ético. Afinal, qual sentido de se identificar a fragilidade do discurso do tempo presente, reconhecer as tramas da memória, da herança, da disjunção temporal e assumir a demanda ética de seguir responsável diante dos limites colocados pela heteronormatividade e semelhante?

5.2. É possível falar de esperança?

Em uma leitura esperançosa, aquilo que um dia foi nos conforta, nos afasta do medo justamente porque já foi, enquanto aquilo que está para nascer nos indica uma outra possibilidade que está por vir. É por isso que a esperança, assombrada pelo espectro ou simplesmente sombria, como Derrida manifestou em “De que amanhã”²⁰³, me parece um elemento possível no e do futuro porvir. Mas seria mesmo a esperança um sentido possível no futuro porvir? Não há menção direta na filosofia de Drucilla Cornell sobre o tema, por isso a

²⁰¹ as spectators (if not participants) in revolutionary struggle, we actually shape the way those struggles will be read

²⁰² we want to show that the “truth” they tell us about the ultimate impossibility of a more just future can, and should, be deconstructed in the name of a queer-feminist future beyond Man, a future that by the very appropriation of the word “queer” tells us that nothing is ever what it seems and that the psychic and bodily prisons that we live in are always in the process of being undone by [re]collective revolutionary processes.

²⁰³ “ER: O perturbador em Espectros de Marx é que o senhor restitui a esperança na Revolução numa época em que todo desejo de revolução, ou toda fantasia de um ideal revolucionário, é estimulado a ser recalçado, na medida em que seria vergonhoso. JD: É uma esperança um pouco sombria...” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 116).

tentativa é compreender se há algo de esperançoso ou se o compromisso ético implica em ter esperanças de que há algo de melhor porvir e, por isso, não devemos desistir.

Com base no que desenvolvemos até aqui, vale lembrar que o futuro não é algo temporal, ele não é aquilo que **está colocado** depois do presente. E é justamente por isso que esse futuro, a meu ver, precisa ser sentido como uma esperança, mas que se dá aqui, em movimento, diante de nós, dia a dia.

Quando Drucilla trata das lutas futuras em seu último livro, ela busca apresentar movimentos de resistência que estão isolados, à margem, fora do escopo do tempo presente, isto é, fora do centro do discurso euro-hetero-falocêntrico. Essas lutas demandam de nós não apenas “novas formas de democraticamente controlar todos os aspectos da vida juntos, mas de procurar e desenvolver novas formas de organização para tornar real uma humanidade transformada” (Cornell, 2023, p. 81, tradução nossa²⁰⁴)

Vale destacar que, para uma ativista, que defende a ideia do espírito da revolução como práticas de tomadas de posição, rupturas com receitas moralísticas e de atuação plural constante, o objetivo de transformação social, especialmente por um viés socialista, ronda nossa luta em um futuro porvir, tal como Rosa Luxemburgo sugeriu: “Longe de ser um resumo de prescrições prontas para serem aplicadas, a realização prática do socialismo como um sistema econômico, social e jurídico é algo que permanece completamente escondido nas brumas do futuro (1970: 69)” (Luxemburgo *apud* Cornell, 2021c, p. 59, tradução nossa²⁰⁵).

A demanda por uma “civilização ética”, tal como pode nos oferecer o socialismo de Drucilla, Rosa, Sylvia, Jane e outras, nos ronda, nos obsidia no sentido mais derridiano possível, para que a luta não cesse. É essa demanda que exige de nós uma resposta às violências que temos hoje em um movimento que nos coloca diante de um futuro porvir, num lance [*coup*] de esperança

Ainda que sombria, vale ressaltar que Derrida destacou a Revolução como o único acontecimento digno desse nome e que, sobretudo, torna possível o impossível, interrompendo a ordem das coisas, em uma resposta ética ao chamado do Outro pela ruptura com o sistema de normas dominante.

²⁰⁴ new ways of democratically controlling all aspects of life together but sought and developed new forms of organization to realize a transformed humanity.

²⁰⁵ Far from being a sum of ready-made prescriptions which have only to be applied, the practical realization of socialism as an economic, social and juridical system is something which lies completely hidden in the mists of the future (1970: 69).

Mas se quiser salvar a Revolução, é preciso transformar a própria ideia de Revolução (...) Creio na Revolução, isto é, numa interrupção, numa cesura radical no curso ordinário da História. Não existe responsabilidade ética, aliás, nem decisão digna desse nome que não seja, por essência, revolucionária, que não esteja em ruptura com um sistema de normas dominante, até mesmo com a própria ideia de norma, e portanto de um saber da norma que ditaria ou programaria a decisão. Toda responsabilidade é revolucionária, uma vez que busca fazer o impossível, interromper a ordem das coisas a partir de acontecimentos não programáveis. Não se programa uma Revolução. De certo modo, como único acontecimento digno desse nome, ela excede todo horizonte possível, todo **horizonte do possível** — portanto da potência e do poder. (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 104).

Um horizonte do impossível se constrói com esperança que o abre para a possibilidade, para o futuro porvir, pois, transbordando a filosofia do amanhã, é a esperança que “estende o **horizonte do significativo**, que revitaliza a vida e lhe dá asas. A esperança nos presenteia com o **futuro**” (Han, 2024, p.10). Ademais, se nos dias de hoje se comprometer em uma ruptura com a lógica atual nos parece algo tão distante de sentido, pois a atualidade tenta manter o futuro porvir na ordem da impossibilidade, mais do que nunca a luta revolucionária necessita das ações de ampliação do horizonte, pela relectividade imaginativa, que retomam os espectros, pois esses nunca podem ser afastados em definitivo, ou seja, os espectros “desajuntando o tempo para manter aberto um lugar para o indeconstruível outro, o futuro, porvir” (Cornell; Seely, 2016, p. 93, tradução nossa²⁰⁶).

Por isso, a esperança, aquela que espera por uma justiça porvir, pode ser percebida na filosofia do amanhã como o chamado do Outro, pelo qual está convocado nosso compromisso, nossa resposta necessária. Enquanto houver o chamado do Outro, aí está a esperança. E é por isso a importância das múltiplas convivências, por isso a importância de ir para as ruas, sair das telas, do algoritmo virtual e político-real que nos mantém presos ao mesmo.

²⁰⁶ disjoining of time to keep open a place for the undeconstructible other, the future, to come.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de um “mundo ético fraturado” (Cornell, Panfilio, 2010), o amanhã se torna uma imagem abstrata, como quem olha por um caleidoscópio e tenta enxergar alguma beleza e algum sentido nos cacos que se movem. Mas a proposta de leitura da filosofia de Drucilla Cornell como filosofia do amanhã não faria sentido se dela não fosse possível se valer para pensar os fatos e acontecimentos concretos que nos cercam. Retomando a prática da creolização, lançada pelos filósofos caribenhos, precisamos ler Drucilla Cornell em diálogo com o que produzimos no ambiente jusfilosófico latino e sobretudo brasileiro.

Por isso, a presente pesquisa procurou intercalar uma análise teórica com alguns aspectos atuais, em especial que se conectam com a realidade brasileira e com os eventos atuais, sem, contudo, colocar tal passo como um objeto principal de análise.

Indo além, vale destacar que, Drucilla Cornell acreditava na filosofia como movimento de transformação do mundo e não apenas de compreensão. Isto posto, retomamos o conceito de Revolução na obra da filósofa como elemento importante da filosofia do amanhã que nos indica a necessidade, o compromisso, de se posicionar diante do que nos certa, mas considerando essa posição como uma espécie de “negociação radical”, tomando de empréstimo um aspecto do pensamento derridiano.

Nesses termos, o processo revolucionário enquanto negociação radical se consolida com a insistente prática coletiva de agir pelos mecanismos que dispomos, incluindo as instituições sociais, mas sempre a partir de uma base ética que deve ser forte. Essa base ética só pode ser formada com o olhar voltado para as ruas, enquanto local onde as pessoas se encontram e se expõe ao mundo de maneira radical, sem limitações normativas, sem apegos a protocolos sociais. Apenas um ambiente comum no qual é possível se deparar com aquilo que se é e, mais ainda, com aquilo que o Outro “é”, em suas infinitas camadas.

No entanto, esse ambiente comum no qual cabe infinitas possibilidades de se ser quem se é, precisa estar garantido pela imaginação pública, que é também colectiva, isto é, que retoma o que já foi num contexto coletivo. Não se trata de uma memória individual, mas sim de uma espécie de herança social que nos assombra e da qual precisamos nos valer para seguir construindo esse ambiente coletivo, que permite a todos e a qualquer um ser quem se é.

A imaginação como elemento também necessário na formação de uma filosofia do amanhã pode ser pensada tanto com um atravessamento heterônomo na construção do domínio imaginário de cada pessoa, como em um movimento colectivo de resistência a qualquer dominação exterior em uma sociedade plural. Como um exemplo do atravessamento

heterônomo no domínio imaginário, Drucilla traz perspectivas da violência heteronormativa na vida de mulheres e homens que são subjugados a uma prática de gênero predeterminada, que por diversas vezes violam a existência de cada ser sexuado.

Considero aqui uma experiência pessoal sobre a imaginação como atravessamento heterônomo, na qual pude perceber a violência da experiência de ser mulher num mundo falocêntrico, quando me dei conta de que não havia espaço suficiente para me imaginar mulher, heterossexual, com quase 40 anos, casada com um homem disposto a seguir a vida da maneira mais confortável para mim e, mesmo nunca tendo me imaginado mãe, não conseguir me desidentificar da figura materna como condição para a construção de uma vida adulta.

A complexidade desse alcance é uma demonstração para mim de como a proteção do imaginário, do domínio imaginário sobre quem se é, é fundamental na defesa de meninas e mulheres na luta contra as violências do patriarcado. Quando Drucilla ressalta a pesquisa de Fernandez-Kelly, em “O que é feminismo ético” (Cornell, 2018) sobre a limitação de meninas negras para imaginarem um futuro para além da função esposa-mãe, parece algo absurdo na vida de uma mulher branca classe média, com acesso a estudos, a partir dos anos 2000. Mas basta chegar próximo dos 40 anos para que o espectro imaginativo se volte para a maternidade também para esse nicho.

Em “Domínio Imaginário”, Drucilla reforça como o direito ao aborto é uma garantia de integridade corporal [*bodily integrity*] das mulheres, que deve ser vista como decorrente do princípio da proibição da degradação, já que o corpo que carrega um útero não pode ser graduado como inferior ao ser subjugado às normas do falogocentrismo, que insiste em vê-lo como um instrumento funcional de uma sociedade. Mais ainda, Drucilla entende que o direito à integridade corporal deve ser visto como uma questão social e não um direito decorrente do âmbito privado, já que ele deve ser garantido em igualdade de condições a todas as pessoas, independente da raça, classe social e nacionalidade.

Ademais, pela filosofia do amanhã percebemos como o direito deve se esticar das mais diversas formas para libertar toda e qualquer existência dos seres sexuais de opressões e limitações exteriores que moldam, ou tentam moldar, as formas de existência. A garantia das condições mínimas de individuação passa pela eliminação de toda norma que limita as formas plurais de existências a um modelo único imaginado pelo patriarcado. É necessário garantir que todas as pessoas possam se imaginar das mais diversas formas e possam existir em condições de individuação e não de uniformização.

A imaginação, enquanto elemento coletivo e enquanto forma de defesa da possibilidade de imaginação é, afinal, a *brisura* cornelliana que abre o caminho para a transformação, na qual seja possível a construção e a manifestação do espírito da revolução.

A partir da ideia de um “mundo ético fraturado”, Drucilla nos convoca a pensar sobre nossas responsabilidades na construção continua diante da fratura, com um olhar para o tempo que foge à lógica tradicional, com um olhar para o futuro porvir. Em um mundo diante de nós que aparenta estar em pedaços, a necessidade de um ambiente imaginativo coletivo nos permite reinventar, revolucionando caminhos para um outro mundo porvir que aqui já está. É necessário que sejamos capazes de investigar e analisar a fratura ética que se instala “no tempo presente” em nosso país e nas nossas instituições, advinda de um tempo passado, que sustenta e é sustentada pelo discurso de ódio, pela desinformação e por práticas racistas e sexistas, para que seja possível negociar radicalmente, isto é, promovendo a revolução que se projeta na imaginação pública indicando a chegada de um futuro ainda porvir.

REFERÊNCIAS

Aragão, Emanuel. **Dez princípios antes do fim**: enunciado para uma vida possível. São Paulo: Maquinaria Editorial, 2024.

Bacha e Silva, Diogo; Cabral, Maria Walkiria. **uBuntu e de(s)colonialidade na Jurisdição Constitucional**: Um Diálogo Rumo à Transmodernidade Jurídica. Revista Culturas Jurídicas, Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021. Disponível em: <http://www.periodicos.uff.br/culturasjuridicas>

Beckett, Samuel. **Worstward Ho**. New York: Grove Press, Inc. 1983.

Butler, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Trad. Fernanda Miguens. Revisão Técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Cabral, Maria Walkiria. **Sujeitos femininos**: o *homo sacer* do direito internacional. Tese (Doutorado em Direito) – orientador: Leonardo Nemer Caldeira Brant; coorientador: Álvaro Ricardo de Souza Cruz. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, 2018.

Cabral; Bastone. Sobre feminismos, desconstrução e teorias: uma coinfluência entre Judith Butler e Drucilla Cornell. In: **Filosofar, a que será que se destina?** Org. Ana Carolina Martins, Caio Paz, Carla Rodrigues, Fernanda Gomes. 2026. No prelo.

Caputo, John. Dreaming of the Innumerable. Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender. In: **Derrida and feminism**: recasting the question of woman. Ellen K. Feder, Mary C. Rawlinson, and Emily Zakin (editors). New York: Routledge, 1997, p. 141-160.

Cheah, Pheng. **Book review**: Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction And The Law, By Drucilla Cornell. Sydney Law Review. Vol 15, 1993, p. 101-111.

Cheah, Pheng; Grosz, Elizabeth; Cornell, Drucilla; Butler, Judith. **The Future of Sexual Difference**: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. Diacritics, Vol. 28, No. 1, Irigaray and the Political Future of Sexual Difference. (Spring, 1998), pp. 19-42.

Conselho Nacional de Justiça (CNJ). **Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros**. Departamento de Pesquisas Judiciárias, 2018.

Cornell, Drucilla. **Institutionalization of Meaning, Recollective Imagination and the Potential for Transformative Legal Interpretation**. University of Pennsylvania Law Review, Vol. 136, No. 4, 1988, pp. 1135-1229.

_____. **The Philosophy of the Limit**, New York: Routledge, Chapman & Hall, 1992.

_____. **Transformations**: recollective imagination and sexual difference. New York: Routledge, 1993.

_____. **The Imaginary Domain:** abortion, pornography and sexual harassment. New York: Routledge, 1995

_____. **Beyond Accommodation:** Ethical Feminism, Deconstruction and the Law. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1991; New edition with new introduction: New York: Roman & Littlefield, 1999.

_____. **Autonomy Re-Imagined.** Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society, Volume 8, Number 1, The Ohio State University Press, Spring 2003, pp. 144-149. DOI: <https://doi.org/10.1353/psy.2003.0008>

_____. **Derrida: The Gift of The Future.** New York: Brown University and Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 2005. [Cornell, Drucilla. Derrida: Dar o Futuro. Trad. Maria Walkíria Cabral e Guilherme Cadaval. Revista Ítaca, Rio de Janeiro. 2024]

_____. **Moral Images of Freedom:** a future for critical theory. Lanham, Maryland/USA: Rowman & Littlefield, 2008.

_____. **Revisiting Beyond Accommodation after Twenty Years.** *feminists@law* Vol 1, No 1. 2011.

_____. **Law and Revolution in South Africa: uBuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation.** First edition. (Just ideas). New York: Fordham University Press, 2014.

_____. **Derrida's Negotiations as a Technique of Liberation.** Discourse, 39.2, Spring 2017, pp. 195–215.

_____. **There is Power in a Union:** How I Became a Labor Activist. Regional Labor Review, vol. 23, no. 1 (Fall 2020). 2020 Center for the Study of Labor and Democracy, Hofstra University. Disponível em: <https://www.Hofstra.edu/sites/default/files/2021-07/how-became-activist-fall20-cornell.pdf> [Cornell, Drucilla. **Há poder em um sindicato:** como eu me tornei uma ativista trabalhista. Tradução de Maria Walkíria Cabral. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, 2021. DOI: 10.1590/2179-8966/2021/61906].

_____. The Promise of Practical Philosophy and Institutional Innovation. In: Claviez, Thomas; Marchi, Viola. **Throwing the Moral Dice:** Ethics and the Problem of Contingency. New York: Fordham University Press. 2021a

_____. **Rosa Luxemburg's Ethical Feminism.** New York: RLS. 2021b.

_____. The Contemporary Transnational Relevance of Rosa Luxemburg. In: Gordon, J. A.; Cornell, D. **Creolizing Rosa Luxemburg.** Lanham, Maryland/USA: Rowman & Littlefield. 2021c.

_____. **Today's struggles, tomorrow's revolutions.** Afro-caribbean Libertatory Thought. 2023.

Cornell, Drucilla; Carlson, David; Rosenfeld, Michel. **Deconstruction and the Possibility of Justice**, New York: Routledge, 1991.

Cornell, Drucilla; Dean, Jodi. Exploring the imaginary domain. **Philosophy & Social Criticism**, 24(2-3), 1998, p.173-198. <https://doi.org/10.1177/019145379802400212>

Cornell, Drucilla. Panfilio, Kenneth. **Symbolic Forms of a New Humanity**: cultural and racial reconfigurations of critical theory. New York: Fordham University Press, 2010.

Cornell, Drucilla; Muvangua, Nyoko. **uBuntu and the law**: African ideals and postapartheid jurisprudence. New York: Fordham University Press, 2012.

Cornell, Drucilla; Van Marle, Karin; Sachs, Albie. **Albie Sachs and Transformation in South Africa**. From Revolutionary Activist to Constitutional Court Judge. New York: Routledge, 2014.

Cornell, Drucilla; Seely, Stephen. **There's Nothing Revolutionary about a Blowjob**. Social Text 119, Vol. 32, No. 2, Summer 2014. DOI 10.1215/01642472-2419540. Duke University Press, 2014.

_____. **The Spirit of Revolution**: beyond the dead ends of man. Malden/USA: Polity Press, 2016a.

_____. **Seven Theses on Trump**. Critical Legal Thinking, 2016b. Disponível em <https://criticallegalthinking.com/2016/11/28/seven-theses-trump/> Acesso em 13/02/26.

_____. **What Has Happened to the Public Imagination, and Why?** global-e jornal. Volume 10. Issue 19, 2017. Disponível em <https://globalejournal.org/global-e/march-2017/what-has-happened-public-imagination-and-why>. Acesso em 17/12/25.

Cornell, Drucilla; Butler, Judith; Benhabib, Seyla; Fraser, Nancy. **Debates Feministas**. Um intercâmbio filosófico. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Cornell, Sarita Maria. **On High**. Philosophy and Global Affairs 3:2, 2023, p. 170 doi: 10.5840/pga20233248

Cruz, Álvaro Ricardo de Souza; Silva, Guilherme Ferreira. O sonho de Benjamin. In: Cruz, Álvaro (coord). **(O) Outro (e) (o) Direito**. v.2. Belo Horizonte: Arraes, 2015.

Cruz, Álvaro Ricardo de Souza; Wykrota, Leonardo Martins. **O pensamento jurídico e suas crenças**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2018.

Derrida, Jacques. **Force of Law**: The "Mystical Foundation of Authority", 11. Cardozo L. Rev. 920, 1990. Available at: <https://larc.cardozo.yu.edu/clr/vol11/iss5/2>

_____. **Force of Law**: The "Mystical Foundation of Authority". In: Cornell, Drucilla; Carlson, David; Rosenfeld, Michel. **Deconstruction and the Possibility of Justice**, New York: Routledge, 1992.

_____. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Negotiations**. Interventions and Interviews, 1971-2001. Trad. Ed. Elizabeth Rottenberg. Standford, California: Standford University Press. 2002.

_____. **Gramatologia**. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

_____. **Esporas**. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013b.

Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth. **De que amanhã...** (Diálogo). Trad. André Telles, revisão técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

Derrida, Jacques; Ferraris Maurizio. **Il Gusto del Segreto**. Roma: Laterza and Figli Spa, 1997.

_____. **A Taste for the Secret**. Translated from the French and Italian by Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press, 2001.

_____. **O Gosto do Segredo**. Trad. Miguel Serras Pereira. Rev. Paola D'Agostinho. Editora Fim de Século, 2006

_____. **Le Goût du Secret**. Paris : Herman Editeurs, 2018.

Fathy, Safaa. **D'ailleurs Derrida** (documentário). In: Patrick Love. D'ailleurs Derrida Safaa Fathy. Youtube, 22 de out. de 2013. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=JMQDUrQ6ctM>. Acesso em 23 de agosto de 2024.

Foucault, Michel. **O Enigma da Revolta**. Entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Gohn, Maria da Glória. **Manifestações de junho de 2013 no Brasil e praças dos indignados no mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Gordon, Jane Anna; Cornell, Drucilla. **Creolizing Rosa Luxemburg**. Lanham, Maryland/USA: Rowman & Littlefield. 2021

Gordon, Lewis R. **Medo da Consciência Negra**. Trad. José Geraldo Couto. 1ª Ed. São Paulo: Todavia, 2023.

Haddock-Lobo, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Tese (Doutorado em Filosofia) – orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Han, Byung-Chul. **O espírito da esperança**: contra a sociedade do medo. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

Hopkins, Rob; Cornell, Drucilla. **Interview:** Drucilla Cornell on the power of the public imagination. February 10, 2021. Disponível em: <https://www.resilience.org/stories/2021-02-10/drucilla-cornell-on-the-power-of-the-public-imagination/> . Acesso em 26/01/2026

Levinas, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Ensaios sobre a Exterioridade. 3ª ed. Lisboa: Edições 70. 2014.

Minnesota State Demographic Center Department of Administration. **The Economic Status of Minnesotans**, 2023 Disponível em: https://mn.gov/admin/assets/Economic%20Status%20of%20Minnesotans%202023_tcm36-569572.pdf . Acesso em 07 fevereiro 2026.

Mahomed J, **Vote on *The State v T Makwanyane and M Mchunu*** In: The Constitutional Court of the Republic of South Africa. Case No. CCT/3/94, 1995. Disponível em <https://www.saflii.org/za/cases/ZACC/1995/3.html> Acesso em 15 de dezembro de 2024.

Mokgoro J, **Vote on *The State v T Makwanyane and M Mchunu*** In: The Constitutional Court of the Republic of South Africa. Case No. CCT/3/94, 1995. Disponível em <https://www.saflii.org/za/cases/ZACC/1995/3.html> Acesso em 15 de dezembro de 2024.

Moraes, Marcelo José Derzi. **A rua é nóix!** Revista Cult, São Paulo, p. 41 - 42, 01 jul. 2021.

Ngcobo, J. **Vote on *Shibi v Sithole and Others***. In: The Constitutional Court of the Republic of South Africa. Case CCT 49/03. Case CCT 69/03. Case CCT 50/03. 2004. Disponível em <https://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2004/18.html> Acesso em 15 de dezembro de 2024.

Panksepp, Jaak. **Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions**. UK: Oxford University Press, 1998.

Rodrigues, Carla. Para pensar a *différance* como um operador não metodológico na filosofia de Jacques Derrida. In: Siqueira I., *et al.* (orgs.). **Metodologia e relações internacionais: debates contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018, p. 53-67.

Santos, José Francisco dos. **Semiótica e Epistemologia em Charles Sanders Peirce: uma abordagem introdutória**. Contrapontos. Revista de Educação da Univali - Ano 1 - nº 3 - Itajaí, jul/dez de 2001, p. 95 – 108.

Santos. Magda G. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: Borges, Maria de Lourdes; Tiburi, Marcia. **Filosofia: Machismos e Feminismos**. Florianópolis: ed. UFSC, 2014. p. 130 – 162.

Seely, Stephen. **Imagination and Individuation: Drucilla Cornell's Feminist Jurisprudence of Persons**. Feminist Legal Studies, 2025, p. 317–335. <https://doi.org/10.1007/s10691-025-09574-3>

Solms, Mark. **The Hidden Spring: A Journey to the Source of Consciousness**. W.W. Norton & Company, 2021.

Supremo Tribunal Federal (STF). **RE 845.779/SC**. Número Único: 0057248-27.2013.8.24.0000. Relator(a): Min. Luís Roberto Barroso, 2015. Disponível em <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4657292>

Supremo Tribunal Federal (STF). **ARE 1532603**. Número Único: 0000262-33.2020.5.09.001. Relator(a): Min. Gilmar Mendes. 2025. Disponível em <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=7138684>

Tucker, Emma. **5-year-old Liam Ramos returns home as Trump administration shifts tone amid nationwide anti-ICE protests**. CNN, EUA, 02 fev. 2026. Disponível em <https://edition.cnn.com/2026/02/01/us/federal-immigration-protests-nationwide-weekend>

UERJ. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. **Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**. 2. ed. rev. atual. e ampl. – Rio de Janeiro : UERJ, Rede Sirius, 2012.

Wynter, Sylvia. **Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom**: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. CR: The New Centennial Review 3(3), 2003, p. 257–337.