

## O COSMOPOLITISMO JURÍDICO EM SEYLA BENHABIB: ITERAÇÕES DEMOCRÁTICAS E PROCESSOS JURISGENERATIVOS <sup>1</sup>

*THE LEGAL COSMOPOLITANISM IN SEYLA BENHABIB: DEMOCRATIC ITERATIONS AND JURISGENERATIVE PROCESSES*

Leonardo Bortolozzo Rossi<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo geral deste artigo é o de apresentar o pensamento da Seyla Benhabib, principalmente as suas construções teóricas de iterações democráticas e de processos jurisgenerativos, desenvolvidos no começo do século XXI. Para tanto, o trabalho discorre criticamente três das suas principais influências: Immanuel Kant, Hannah Arendt e Jürgen Habermas. A pesquisa insere-se no marco teórico do cosmopolitismo jurídico e emprega como técnica de metodologia a revisão bibliográfica crítica, de maneira qualitativa, em conjunto com comentadores dos referidos autores. Dessa forma, como resultado, o texto mostra a possibilidade de dar novos significados aos direitos humanos cada vez que são utilizados e interpretados pelos próprios atores sociais.

**Palavras-chave:** Seyla Benhabib; Iterações democráticas; Processos jurisgenerativos; Cosmopolitismo jurídico; Democracia deliberativa.

**Abstract:** The general objective of this article is to present the thought of Seyla Benhabib, particularly her theoretical constructions of democratic iterations and jurisgenerative processes, developed in the early 21st century. To this end, the work critically discusses three of her main influences: Immanuel Kant, Hannah Arendt, and Jürgen Habermas. The research is situated within the theoretical framework of legal cosmopolitanism and employs the technique of critical bibliographic review, in a qualitative manner, in conjunction with commentators on the authors. As a result, the text demonstrates the possibility of assigning new meanings to human rights each time they are utilized and interpreted by social actors themselves

**Keywords:** Seyla Benhabib; Democratic iterations; Jurisgenerative processes; Legal cosmopolitanism; Deliberative democracy.

### Introdução

A tradição do cosmopolitismo jurídico iniciada com Immanuel Kant, no século XVIII, ganha novos contornos com a articulação entre a universalidade dos direitos humanos na contemporaneidade e a mudança significativa que perpassa conceitos tradicionais das Ciências Jurídicas, como soberania, territorialidade e nacionalidade.

---

<sup>1</sup> Artigo submetido em 23/09/2024 e aprovado para publicação em 22/10/2024.

<sup>2</sup> Mestre em Direito pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Especialista em Ciências Criminais pela Universidade de São Paulo (USP). Advogado. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3180-6675>.

Uma das principais autoras que propõe uma ideia de cosmopolitismo jurídico para o século XXI é Seyla Benhabib, que nasceu em 1950, na Turquia. Na década de 70, radicou-se nos Estados Unidos da América, quando concluiu seus estudos em Filosofia com a obtenção do doutorado na Universidade de Yale. Desde 2001, é professora de Ciência Política e Filosofia nesta mesma Universidade.

Em 2004, com a publicação do seu livro *The Right of the Others*, cunhou o conceito de “iterações democráticas”, o qual é central para a sua teoria dos direitos humanos e fundamenta toda a sua produção acadêmica posterior. A noção de iterações democráticas busca um redimensionamento do conceito de “direito a ter direitos”, criado por Hannah Arendt, em 1951, no livro “As Origens do Totalitarismo”. A base das iterações são processos jurisgenerativos, que, a partir da interlocução dos atores sociais, em todos os níveis dos poderes, reinterpretam o significado anterior de um determinado direito.

Portanto, o objetivo principal deste trabalho trata-se de analisar as principais contribuições e construções teóricas de Seyla Benhabib para a teoria do Direito, especialmente a dos direitos humanos, a partir do conceito de iterações democráticas, pedra angular para o desenvolvimento do cosmopolitismo jurídico na contemporaneidade.

Para tanto, se mostra necessário analisar três das principais influências no seu pensamento, quais sejam: Immanuel Kant, com seus escritos no século XVIII; Hannah Arendt e Jürgen Habermas, no século XX. Desse modo, este trabalho, para além desta introdução e da conclusão será dividido em três seções principais, em que se discutirá: a) as bases do cosmopolitismo jurídico kantiano, com enfoque no terceiro artigo definitivo de “À Paz Perpétua”; b) as implicações do conceito de “direito a ter direitos” para os direitos humanos, de Hannah Arendt; c) os déficits da inclusão do outro na teoria habermasiana e a construção dos conceitos de “processos jurisgenerativos” e “iterações democráticas”, da própria Benhabib.

Por ser um estudo analítico das principais obras da teórica Seyla Benhabib, a técnica de pesquisa consistirá, basicamente, na leitura crítica dos livros e artigos da autora em conjunto com o exercício de interpretação destes textos. Acompanha este estudo um levantamento bibliográfico específico sobre comentadores de sua obra, principalmente escritos na língua inglesa, idioma em que há maior influência de seu pensamento, com a leitura de livros e artigos científicos produzidos. A pesquisa insere-se no marco teórico bem delimitado do cosmopolitismo jurídico.

Após a conclusão, espera-se com este trabalho demonstrar as possibilidades da teoria de Benhabib para uma renovada visão na teoria dos direitos humanos, que supasse as tensões

entre o particular e o universal. Embora sua obra foque nos direitos humanos dos imigrantes, os seus conceitos podem ser aplicados para outros grupos em situação de vulnerabilidade e marginalização social.

## 1. O cosmopolitismo jurídico em Immanuel Kant

O primeiro ensaio de Kant a respeito do cosmopolitismo é denominado de “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, de 1784. Nele, o autor urge pela necessidade da construção de instituições jurídicas supranacionais e da saída do estado de natureza entre os Estados, por meio de uma república mundial.

Em 1793, no ensaio “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, ocorre a primeira alteração de seu pensamento. Pela primeira vez, não há menção à república mundial e, sim, da federação de Estados como o melhor caminho (Kant, 2004). Mas, diferentemente da “À Paz Perpétua”, o autor não trabalha com o uso ou não da coerção no nível interestatal.

O contexto histórico no qual os escritos políticos ocorrem é do começo da expansão europeia colonizadora. Kant, embora haja interpretações contrárias<sup>3</sup>, opõe-se ao uso da força e o direito da conquista por parte dos europeus, especialmente em relação aos indígenas e povos tradicionais.

Na construção do modelo kantiano, ao invés da tradicional dicotomia entre direito estatal e internacional, a subdivisão é tripartite: estatal, internacional e cosmopolita. É possível visualizar, conforme Archibugi (1995), a aplicação de sua filosofia crítica, especialmente do imperativo categórico de três modos: aja de tal modo que suas ações se tornem universais, que o tratamento direcionado aos seres humanos seja, como a si próprio, sempre como um fim; e a ação seja direcionada para a instituição de uma estrutura universal.

---

<sup>3</sup> Sobre Kant ter posições racistas e sexistas, ver: Kleingeld, 2009. Contudo, segundo Pauline Kleingeld (2007, p. 592), as visões do filósofo sobre a hierarquia das raças não permaneceram estáticas durante a construção de sua filosofia moral, principalmente na década de 1790. Em suas palavras: “*More plausible, therefore, is the assumption that Kant gave up the hierarchical view of the races in the context of his elaboration of his political theory and theory of right. The time when he changed his views on race falls within the period during which his political theory and philosophy of right underwent significant transformations, in the wake of the French Revolution. Examples of other important developments in Kant’s political theory around this time are his notion of citizenship, his republicanism, and the concept of cosmopolitan right. Kant was never generous in explaining to posterity the genesis or transformation of his views, and thus we may never know the precise circumstances of his change of mind. Yet it would certainly not be surprising if he had started to reconsider his earlier acquiescence in the European practices of colonialism and slavery while he was developing his new theoretical commitments, and if he had decided to give up entirely the hierarchy of the races, even while retaining the notion of race as a purely physiological concept*”.

Em “À Paz Perpétua”, o projeto filosófico kantiano segue a forma dos tratados de paz da época, dividido em artigos preliminares, definitivos, suplementos e apêndices. Quanto aos primeiros, refere-se às prescrições do direito estatal, portanto, são recomendações do tratamento entre os Estados, que são entes morais em um estado de natureza bélico.

Os artigos definitivos dividem-se em três: em primeiro, a constituição dos Estados deve ser republicana. Kant nega a possibilidade da democracia, relegando-a em uma posição inferior que a própria monarquia, uma vez que é preferível o despotismo de um ao invés de muitos (Kant, 2020, p. 38-42). O republicanismo caracteriza-se pela separação de poderes entre Executivo e Legislativo e pela representação legislativa.

Em segundo, os Estados devem constituir uma federação livre. A escolha de Kant por uma federação, ao contrário de um Estado mundial, por exemplo, dá-se por razões de como se estruturam as formas do Estado jurídico. Há, em sua visão, três formas: a) estado civil, que consiste em indivíduos reunidos dentro do Estado-nação; b) vários Estados-nações reunidos; c) o Direito Cosmopolita (Kant, 2020, p. 42-47).

No terceiro artigo definitivo, Kant trata do Direito Cosmopolita a partir do princípio da hospitalidade para com o migrante internacional. O Direito Cosmopolita difere-se dos demais ramos de direito público por regular a condição jurídica dos indivíduos e, principalmente, nas relações entre Estados e indivíduos que não são cidadãos.

Nele, projeta a admissão em uma dada comunidade política em duas fases (direito de hospitalidade): a) 1ª admissão: de cunho temporário, que deve ser garantida a todos os estrangeiros que adentrarem no território de outra comunidade política desde que de forma pacífica, b) 2ª admissão: direito de permanecer no território com status de membro. Importante frisar que tal fase ocorreria apenas com o consentimento da comunidade política vinculada, em uma espécie de tratado entre a comunidade e o migrante.

Ainda proclama que o Direito Cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal.<sup>4</sup> O filósofo faz, assim, uma leitura mínima e negativa do direito de hospitalidade: um migrante não pode ser tratado com hostilidade pelo mero fato de entrar no território de outrem, desde que haja respeito mútuo. Seria equivalente a um direito a não sofrer danos ou mal em razão de estar em outro território, inclusive estar sujeito à deportação danosa (Kant, 2020, p. 47-51).

---

<sup>4</sup> Segundo Kant: “Aqui, como nos artigos precedentes, estamos falando não de filantropia, mas de direito e, nesse caso, hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada no solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil. Este pode ser mandá-lo embora, se isso puder ocorrer sem a sua ruína, mas enquanto de se comportar pacificamente em sua posição, não pode ser tratado de maneira hostil. *In*: KANT, 2020, p.47.

Com isso, não propõe a abertura das fronteiras, e sim, a pavimentação do caminho para atuação da discricionariedade da soberania estatal. Entretanto, para Kant, é inegável que os Estados possuem obrigações para com o migrante. Há o reconhecimento de uma emergente relação interdependente interestatal. Kant, ao mesmo tempo, que afirma o exercício da soberania nacional contempla novas modalidades e possibilidades.

Em um primeiro momento, parece-nos que Kant não sistematiza o exercício de direitos por parte dos migrantes, apenas o direito à visita, de maneira não absoluta. Há a exclusão da possibilidade do exercício do direito à residência. Mas a hospitalidade enseja direitos e deveres recíprocos entre Estado anfitrião e migrante.

Pauline Kleingeld projeta uma interpretação mais ampla do direito de hospitalidade à luz da contemporaneidade. O fato de a admissão ser obrigatória em caso de ruína do migrante enseja o acolhimento daquele que, ao contrário, levaria à sua destruição mental ou a dano físico incapacitante, além da fome e doença crônica. Além disso, deve possuir razões legítimas para limitar a admissão de alguém. Kant, continua a autora, baseia a comunidade original da Terra sob sua noção do direito humano à liberdade externa (Kleingeld, 1998).

Por outro lado, a hospitalidade kantiana é ainda incipiente e condicional, pois, conforme assinala Fernanda Bernardo, o acolhimento do outro dá-se sob as condições das tipologias tradicionais, como cidadão, estrangeiro; isto é, não enquanto ser humano por si só, mas apenas como sujeito de direito de um determinado Estado-nação (Bernardo, 2020). Acolhe-se o migrante enquanto cidadão, mas não da sua comunidade política. Em suas palavras:

O que pressupõe, notemo-lo também relevando já alguns dos limites do cosmopolitismo, o acolhimento de outrem apenas na sua condição de cidadão, de cidadão- estrangeiro, isto é, não enquanto humano “tout court”, mas apenas enquanto membro de direito de um determinado Estado- nação – a hospitalidade é, nas palavras de Kant, “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade”: mas “o direito de um estrangeiro”, de um cidadão- estrangeiro “a não ser tratado com hostilidade» desde que se «comporte amistosamente no seu lugar”, isto é, desde que acate a sua condição de estrangeiro, observando as leis, as normas, os usos e costumes do hospedeiro, a quem deverá, assim, reconhecer o estatuto de hospedeiro soberano, isto é, de dono e senhor do lugar onde lhe “dá” lugar (Bernardo, 2020, p.40).

A hospitalidade kantiana mostra-se limitada para a atual conjectura globalizada<sup>5</sup>. Ao demonstrar a etimologia da palavra, Fernanda Bernardo demonstra que “hospitalidade” pode

---

<sup>5</sup> Por sua vez, Maria Borges (2020) conclui que a hospitalidade kantiana teve efeitos práticos no século XX. O cosmopolitismo alcança a sua forma jurídica com a Convenção sobre o estatuto dos refugiados, em 1951, pela qual positiva o princípio do *non-refoulement*, ou seja, a proibição de expulsão. Segundo a autora, é possível que o direito à hospitalidade kantiana se alastre com o decorrer do tempo.

dizer tanto “hospitalidade” como “hostilidade”, o que faz com que o hospedeiro, aquele que recebe ou fornece a hospitalidade, é também o proprietário do local onde se dá, exercendo, logo, relações de poder para com o hóspede (Bernardo, 2005).

Tal fato gera efeitos no próprio acolhimento, já que obriga o hóspede acolhido a assimilar-se, naturalizar-se, ajustar-se aos costumes, usos e linguagem do anfitrião. Portanto, com o intuito de salvaguardar a sua soberania, o acolhimento do migrante ocorre na posição de amigo, o que se percebe pela escolha da locução “mas enquanto”, no escrito original (Bernardo, 2005).

As condições da hospitalidade abrem as portas para as condições da deliberação, através da atualização e proteção da comunicação para além da fronteira estatal. Nesse sentido, a implicação em que os Estados são moralmente responsáveis por exercer o direito cosmopolita de admissão gera a obrigação que os migrantes participem, inclusive, do processo de tomada de decisão (Servan, 2018).

Para o teórico crítico Brian Milstein, Kant foi o primeiro filósofo a tecer comentários acerca da problemática cosmopolítica, isto é, não a busca universal de princípios morais, mas o exame dos desafios globais. Sob uma perspectiva da filosofia crítica kantiana, Milstein propõe que o conceito de *commercium* seja de importância para o desenvolvimento de sua posterior filosofia moral (Milstein, 2013).

Kant possui um conceito puro de comunidade, em que existem relações de causalidade recíprocas, na qual o estado de cada membro está vinculado ao de outro. Divide a comunidade em duas: a) *communio*: é a condição de existência compartilhada, que é definida por instituições humanas; b) *commercium*: é a interação recíproca, em que cada ser humano afeta o outro. Antes de sermos um Estado-nação, somos homens livres, cada qual com seu ponto de vista, o que gera a capacidade de publicamente negociar princípios reconhecidos para a vida compartilhada. É, nas palavras de Milstein, conceito de razão teórica empregada no serviço da razão prática, sobre como nossos pontos de vistas individuais afetam um ao outro no mundo real (Milstein, 2013).

De acordo com Seyla Benhabib (2004, p. 25-48), o direito da hospitalidade, o qual é devido a todo ser humano, impõe sobre nós um dever moral de caráter imperfeito de ajudar e oferecer abrigo àqueles que estão em necessidade, isto é, cuja vida e bem-estar estão em perigo.

O legado do cosmopolitismo kantiano é a divisão e a possibilidade de transição de modelos de soberania, da tradicional concepção de Vestfália para a internacionalista liberal. Na primeira, os Estados caracterizam-se por serem iguais entre si e livres, em que possuem a

autoridade final sobre todos os assuntos e objetos dentro de sua limitação territorial. Para a última, a igualdade formal dos Estados é cada vez mais dependente da subscrição a valores comuns, como os direitos humanos. Então, limita-se a soberania, não mais significando a autoridade última e irrestrita (Benhabib, 2004, p. 40-41).

Habermas segue tal entendimento. Para a institucionalização do Direito Cosmopolita na atualidade, é necessária a revisão de conceitos fundamentais da teoria kantiana. A federação livre de Estados precisa obrigar-se por meio da ameaça de sanções. Para além da mera associação de Estados, a pretensão deve ser pela união de indivíduos livres, que ultrapasse a coletividade, com a conquista da posição de sujeitos de direito individuais, “fundamentado para eles um pertencimento não mediado à associação dos cidadãos cosmopolitas livres e iguais” (Habermas, 2018).

É justamente essa a contribuição de Hannah Arendt para repensar a cidadania e o próprio cosmopolitismo jurídico, a partir da construção do seu conceito de “direito a ter direitos”. A sua análise é a que se segue.

## **2. Hannah Arendt e o “direito a ter direitos”**

Na segunda metade do século XX, com o final da Segunda Guerra Mundial, e as descobertas dos crimes perpetrados pelo nazifascismo, notavelmente os direcionados às minorias judias, os países reuniram-se para a criação de um novo sistema internacional dos direitos humanos, com o intuito de impedir acontecimentos semelhantes.

Os esforços dos países resultaram, principalmente, na assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) como normativa fundante do sistema do Direito Internacional dos Direitos Humanos, e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), como principal órgão da governança mundial dos direitos humanos.

É nesse cenário, com uma nova declaração de direitos, em que a pensadora política Hannah Arendt escreve, em 1951, no seu livro “Origens do Totalitarismo”, um capítulo com o título de “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, em que se analisa os acontecimentos antes, durante e após o Holocausto sob a óptica da criação de massas de refugiados e apátridas e a consequente (inefetividade) da proteção aos seus direitos.

Nesse ensaio, Arendt traça uma crítica aos direitos humanos, especialmente, na sua esfera política. Demonstra o paradoxo dos direitos humanos, supostamente inalienáveis e



pertencentes a todo e cada ser humano, mas exequível apenas em determinada comunidade política, na condição de cidadão (Arendt, 2013, p. 369-412).

Nossa pensadora constata tal situação desde as declarações de direitos das Revoluções do século XVIII, que faziam menção a um ser humano “abstrato”, o qual não se encontrava em local algum, pois, como ironicamente afirma “até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social” (Arendt, 2013, p. 396). Essas também não conseguiram a proteção dos direitos humanos, pelo simples fato de que suas lutas se limitaram ao contexto nacional. Em suas palavras:

Se o ser humano perde o seu *status* político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que permitem aos outros tratá-lo como semelhante (Arendt, 2013, p. 397).<sup>6</sup>

Há a formação de um teorema no pensamento *arendtiano*, em razão de que, parte-se do pressuposto de serem os direitos humanos mais amplos e concebidos de forma independente que os fundamentais, isto é, aqueles garantidos em decorrência do pertencimento a uma determinada comunidade política e vinculação à uma Constituição. Portanto, o papel dos direitos humanos seria justamente a proteção daqueles que não pertencessem à tal comunidade. Contudo, o que aconteceu foi o contrário, quando os direitos fundamentais foram destruídos ou abolidos, os direitos humanos também foram (Balibar, 2014, p. 165-185).

Arendt, ao analisar o surgimento de massas de apátridas em decorrência das práticas de desnacionalização do nazifascismo, percebe a ocorrência de múltiplas perdas a essas pessoas: em primeiro, a perda de seu lar e toda a textura social que fazia parte dele, com a retirada de seu lugar único no mundo. Mas o que se torna improcedente na História não é apenas a perda de um lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo, pela razão da prática de não acolhida dos próprios países ditos defensores dos direitos humanos (Arendt, 2013, p. 369-412).

Em segundo, tem-se a perda de um governo, portanto, de uma comunidade política, pela qual os países anfitriões recusavam os pedidos de asilo em virtude daquilo que as pessoas inevitavelmente eram, ou seja, o pertencimento à determinada raça e/ou religião.

---

<sup>6</sup> Afirma Arendt (2013, p. 397): “Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, quando seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”.



Por fim, e de forma mais importante para o seu pensamento, há a perda da própria humanidade, em que há a falta de qualquer tipo reconhecimento, criando-se uma massa de criaturas dispensáveis. Tem-se, dessa forma, o aparecimento de um grupo de seres humanos supérfluos, em que possui como característica comum a privação de toda a proteção pessoal jurídica, com a ameaça constante da sua eliminação<sup>7</sup>. Paralelamente, tal cenário só foi possível com o fracasso do conceito de nacionalidade e do Estado-nação.

É dentro desse ambiente de tripla perda em que se apresenta uma primeira tensão em seu pensamento: de um lado, há o comprometimento dos Estados democráticos à proteção de direitos universais inalienáveis e, de outro, a soberania nacional, que positivava as regras para o (não) pertencimento à comunidade política. Através da última, Arendt, argutamente, nota que os direitos não podem ser exercidos fora do Estado-nação (Bohman, 2012, p. 321-334).

Para Arendt, a localização dos direitos humanos em uma noção metafísica de um sujeito, ao mesmo tempo, soberano e autônomo fornece o principal papel para a concepção moderna. Desde então, estão permanentemente interligadas as noções, de um lado, do sujeito como possuidor de direitos inalienáveis, e, em contrapartida, o Estado-nação soberano que exerce seu poder em virtude da vontade geral do povo. Então, tem-se outro paradoxo: embora os direitos humanos devam ser politicamente instituídos, tal instituição deve ser feita baseada em um princípio universal de humanidade (Birmingham, 2006, p. 36-53).

Menke (2007) aponta que a crítica *arendtiana* está conectada a um entendimento alternativo dos direitos humanos – e não à sua negação – cujas premissas não estão baseadas em qualquer ideia da corrente do liberalismo ou do direito natural. O direito a ter direitos deve ser entendido como uma tentativa de reformular o direito internacional para além do Estado-nação, em que não há apenas a perda do seu poder regulatório, mas o fato de que todos os seus habitantes não correspondem ao número de cidadãos que legislam sobre temáticas nacionais e internacionais.

O cosmopolitismo de Arendt reside nessa reclamação por reformulação das identidades políticas e a formação de novas formas de comunidade política que desafiem a autoridade do Estado-nação, através da vulnerabilidade comum dos homens, pela qual almeja-se o reconhecimento internacional de direitos até mesmo para quem não está vinculado a uma comunidade política (Isaac, 1996).

---

<sup>7</sup> Na contemporaneidade, podemos interpretar como a constante ameaça à deportação, prática crescente entre os países, principalmente os mais desenvolvidos economicamente. Sobre o tema, ver: Genova, 2002.

Com isso, vincula-se o exercício da cidadania ao “direito a ter direitos”, em que o primeiro e único direito é o de pertencer a alguma forma de comunidade política minimamente organizada. É justamente este o único direito humano possível. Trata-se de algo que deve ser construído, por isso não é dado, inclusive no plano internacional (Lafer, 2009, p. 146-166).

Sobre o tema, Odílio Alves Aguiar afirma:

Nessa autora, direitos apontam para uma igualização jurídico-política e não apenas jurídico-formal, racial ou territorial. Arendt possui a convicção de que é a igualdade política, a pertença a uma comunidade organizada politicamente e a participação num mundo comum por meio do trabalho, da palavra e da ação que gerará concretamente a proteção e dará suporte real à dignidade humana. Não serão normas jurídicas ou direitos específicos formais que protegerão, de fato, as pessoas do ódio racial ou de classe, mas os vínculos concretos a que as pessoas têm acesso. Essa ideia tanto pode ajudar a fazer a crítica e apontar os limites dos direitos na tradição contratualista e nacional-soberanista quanto, também, do uso ideológico dos direitos humanos para justificar a guerra contra os não ocidentais. No interior dos atuais Estados de direito, os direitos esbarram na aporia da representação, na qual a cidadania é parcial e mitigada (Aguiar, 2019, p. 412).

No entanto, a teoria dos direitos de Arendt não se concebe como uma propriedade ou algo que possuímos, mas, uma capacidade para agir. É por isso que se vincula à concepção de política ou de ação, na qual, há uma aparição no espaço público<sup>8</sup>, em que se cria relações entre as pessoas, e, inclusive, novas relações de poder (Birmingham, 2011, p. 103-117).

Sob esse prisma, o direito a ter direitos é lido como a capacidade de compor, mesmo diante de atos de violência, uma verdadeira esfera pública, pela qual, cada ser humano possui a capacidade da ação e do discurso, em que cada ser humano nascido transforma-se em um novo começo (Barbour, 2012, p. 307-320).

Para Seyla Benhabib (2004, p. 49-69), o direito a ter direitos se trata de uma alegação de cunho moral para a associação a determinada comunidade política. Implica que sejamos julgados não pelas nossas características decorrentes do nascimento, mas através do discurso e das ações empregadas.

A autora emprega o dever moral de pertencimento em um sentido kantiano<sup>9</sup>, pois, relaciona-se com o conceito de imperativo categórico, já que trata dos seres humanos enquanto

---

<sup>8</sup>Bethania Assy (2012) afirma que a aparência deve ser definida como a estar na presença dos outros, em que se garante a realidade. A autora relembra que Arendt reforça a constituição da pluralidade, em que somos vistos e sentidos pelos outros. Conclui pela necessidade do cultivo de sentimentos públicos, na qual se molda uma existência cosmopolita, que é o resultado de levar em consideração diversos pontos de vista diferentes. Essa esfera pública não estaria desvinculada do político.

<sup>9</sup>James Ingram (2008) enumera três correntes diversas de interpretação do direito a ter direitos na contemporaneidade: a) liberal: liderada por Michael Walzer e Michael Ignatieff, concebem a tensão entre as alegações universais dos direitos humanos e o exercício da soberania estatal como insolúvel. Portanto, tenta

tais, o que leva à transcendência de todas as características e diferenciações culturais, linguísticas e religiosas. Nesse sentido, o direito a ter direitos transcende as contingências de nascimento que nos dividem, o que a faz propor um ideal cívico de comunidade política, ao invés de étnico, em que todas os habitantes são reconhecidos como sujeitos de direitos, tornando-se politicamente iguais (Benhabib, 2004, p. 58-61).

Ao diferenciar o uso da palavra direito na primeira ou segunda posição da locução, esclarece:

O primeiro uso do termo “direito” na frase “direito a ter direitos” não mostra a mesma estrutura discursiva que o segundo: na primeira menção, a identidade do outro(s) para quem a alegação de ser reconhecido como uma pessoa sujeita de direitos é endereçada permanece em aberto e indeterminada. Perceba que para Arendt tal reconhecimento é primeiro e principalmente um ao “pertencimento”, o reconhecimento que uma pessoa pertence a alguma forma de comunidade humana organizada. O status de uma pessoa como sujeita de direitos é contingente sobre o reconhecimento do pertencimento. Quem deve dar ou retirar tal reconhecimento? Quem são os sujeitos da alegação que “devem ser reconhecidos como membros”? A resposta de Arendt é clara: a própria humanidade (Benhabib, 2004, p. 57-58, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Em relação à gramática, Frank Michelman (1996) dissecou a locução em duas partes, o primeiro “direito” trata-se de um direito moral ideal à aquisição de algo, em que o segundo se figura como direitos objetivos (empíricos) encontrados na verdadeira prática social. Conclui o autor pela interpretação de ser um direito à inclusão política, cuja atenção deve estar voltada ao *status* jurídico de alguém dentro de determinada comunidade política.

Por sua vez, André Duarte (2020) inverte, corretamente, a argumentação moral – que não deve ser descartada, frise-se – de Benhabib para um fazer político. Assim sendo, o direito a ter direitos pode passar a ser compreendido como “o próprio princípio da cidadania”, em que se “afirma a potência política da demanda por direitos humanos universais a partir das próprias

---

repensar em formas políticas de ação, pela necessidade de intervenção das entidades políticas; b) neokantiana: liderada por Seyla Benhabib e Jürgen Habermas, é a discutida com maior ênfase no presente trabalho. Os autores partem de uma concepção do Direito Cosmopolita, em que os direitos serão protegidos pela multiplicação de regimes jurídicos regionais e internacionais, por tornar direitos morais em jurídicos; d) democrática: cujo principal autor é Jacques Rancière, que defende a performatividade dos direitos, que são garantidos quando proclamados pelos sujeitos de direito.

<sup>10</sup> No original: “The first use of the term “right” in the phrase “the right to have rights” does not show the same discursive structure as its second use: in the first mention, the identity of the other(s) to whom the claim to be recognized as a rights-bearing person is addressed remains open and indeterminate. Note that for Arendt such recognition is first and foremost a recognition to “membership,” the recognition that one “belongs” to some organized human community. One’s status as a rights-bearing person is contingent upon the recognition of one’s membership. Who is to give or withhold such recognition? Who are the addressees of the claim that one “should be acknowledged as a member”? Arendt’s answer is clear: humanity itself.

lutas políticas pela conquista do direito de cidadania, e de todos os demais direitos a ele vinculados”.

Essa é a interpretação que captura com maior felicidade o sentido contemporâneo da locução *arendtiana* e das lutas por direitos dos migrantes, ao se tratar de um vínculo real à cidadania, o direito de pertencer a uma comunidade politicamente organizada. Expõe-se o migrante como o conceito-limite do Estado-nação, mas que, simultaneamente, abre o espaço para uma renovação categorial necessária (Wermuth; Nielsson, 2017). Para além de um mero argumento moral, o direito a ter direitos deve ressoar nas práticas políticas dos excluídos.

### 3. Seyla Benhabib e as “iterações democráticas”

#### 3.1 A ética do discurso em Jürgen Habermas

Antes de discutirmos a concepção de “iterações democráticas” como modo de discurso e ação do “direito a ter direitos”, necessitamos ter uma breve noção da ética do discurso *habermasiana* e suas implicações para o pensamento de Seyla Benhabib.

Uma das questões mais prementes para a efetividade dos direitos humanos dos migrantes está no paradoxo da legitimidade democrática, pois, se é verdade que as democracias liberais são formadas por redes de solidariedades em que os cidadãos são tanto objetos como autores das leis, isso não se traduz para a participação política dos migrantes.

Dessa forma, o paradoxo da legitimidade democrática trata do fato de que aqueles mais afetados pelas normas aplicadas não participam da sua deliberação e positivação. As normas que os excluem não foram projetadas pelos próprios excluídos. Embora tal inclusão completa seja impossível, é possível repensar novas formas de articulação de titularidade a sujeitos de direitos.

Então, o desafio do cosmopolitismo mostra-se nas complexas tensões entre direito à cidadania, voz democrática e territorialidade. A limitação de aceitar o migrante como um membro da comunidade política desrespeita sua agência moral duplamente: por culpabilizá-los por ser uma categoria que não tem controle e pela rejeição de quem são (Benhabib, 2011, p. 138-165).

Tais alegações morais, políticas e jurídicas podem ter sua validade inseridas dentro da ética do discurso, cuja premissa básica é que aquelas normas que alegam serem válidas devem

possuir a aprovação de todos os envolvidos e afetados na sua capacidade como participantes de um discurso prático (Benhabib, 2011, p. 138-165).

De acordo com Arash Abizadeh (2008), na teoria democrática, a justificação da coerção deve ser estendida a todos sobre quem o poder é exercido. Portanto, não é possível controlar as fronteiras unilateralmente, pois são propriamente espaços de discursos de justificação dentro de regimes de coerção.

Para o conceito da ética comunicativa *habermasiana*, é de importância que os cidadãos consigam criar e manter uma ordem política autocriada que seja fundamentada nos direitos humanos, devido a ser apenas através dessa estrutura que é possível o usufruto e proteção de seus direitos. Nesse raciocínio está inscrito o atual paradoxo dos direitos humanos, qual seja: de um lado, os direitos humanos só podem adquirir a sua validade a partir de uma comunidade particular; de outro, sua pretensão de validade universalista só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita que seja inclusiva, nos dizeres de Habermas (2012, p. 7-37).

No cosmopolitismo de Habermas é o indivíduo quem possui, nas palavras de Teixeira, a mudança conceitual mais significativa, em que passa a ser sujeito de direitos e responsabilidades, inclusive, com a possibilidade de defesa de seus direitos perante a ordem internacional. Essa transformação leva à superação das referências nacionais, de cidadania e território, em que se torna possível a inclusão daqueles indivíduos que não estão no debate público internacional (Teixeira, 2011, p. 218-229).

Conclui Anderson Vichinkeski Teixeira (2011, p. 221):

Essa passagem do direito internacional para o direito cosmopolita deveria ocorrer a partir da afirmação moral da doutrina dos direitos humanos como universalmente válida e reconhecível por todos os povos. Todavia, o próprio Habermas reconhece que o fato de esta doutrina ter como pressuposto a secularização do poder político torna o diálogo intercultural ainda mais difícil, uma vez que a defesa de muitos dos direitos humanos pode parecer profana quando contrastada com as prescrições de determinada religião.

As formas empregadas de liberdade comunicativa, pautadas pela igualdade e inclusão do discurso, permitem o aparecimento na esfera pública dos migrantes como sujeitos de direitos, em que realizam a própria reivindicação do “direito a ter direitos”. Trata-se de uma dupla demonstração de liberdade e igualdade. Conforme mencionado, a versão contemporânea do cosmopolitismo baseia-se, principalmente, na ética do discurso e nos princípios da democracia deliberativa.

Por essas razões que a democracia deliberativa se mostra o modelo mais hábil para a inclusão dos migrantes, em uma ordem política que equipara os discriminados e integra os marginalizados, sem a sua incorporação na uniformidade de um povo como comunidade política culturalmente homogênea. Nesse processo, a formação da vontade ocorre segundo modelos de discursos públicos que procuram a aceitabilidade a partir de interesses universalizados, como o são os direitos humanos. Dessa forma, a pessoa age de modo comunicativo (Habermas, 2018, p. 242-244).

De forma semelhante, a filósofa Iris Marion Young (2000, p. 16-31) expande o conceito de ética comunicativa ao propor a existência de dois modelos de justiça: o agregativo e o deliberativo. O primeiro se configura pelo processo competitivo entre partes políticas que tentam satisfazer o maior número de pessoas possível, o qual não se distingue entre os motivos da preferência por cada escolha. O segundo, por sua vez, trata-se de uma forma de razão prática. O oferecimento de soluções para determinadas demandas depende da apresentação de argumentos para a persuasão dos outros.

Para o alcance da melhor solução, empregam-se quatro procedimentos: a) inclusão: a decisão é apenas normativamente legítima se todos aqueles afetados por ela estão incluídos no processo de deliberação; b) igualdade política: a inclusão deve ser feita em termos iguais; c) razoabilidade: a obrigação de ouvir o outro com a intenção de chegar a um acordo; d) publicidade: formação pública da vontade com *accountability* (Young, 2000, p. 16-31).

Young (1986) desenvolve um modelo de comunidade baseada na ética do discurso que enaltece as diferenças de cada grupo, definida por uma abertura à não assimilação do Outro. Essa política da diferença deve ser empreendida pelo fornecimento de representação política aos grupos combinada com a celebração das características distintivas desses.

Contudo, a construção do cosmopolitismo *habermasiano* é insuficiente. Habermas lança as bases para a inclusão dos migrantes, mas a considera a partir de uma posição dos cidadãos, fato que, em tese, deixa os migrantes, especialmente os indocumentados, de fora da esfera da ação política no exercício do agir comunicativo.

### 3.2 As iterações democráticas

Inserido no contexto contemporâneo – de desagregação do conceito unitário e tradicional da cidadania – está a análise da filósofa e jurista Seyla Benhabib. A partir de dois livros escritos na primeira década do século XXI, *The Right of the Others* (em tradução livre

“O Direito dos Outros”, de 2004) e *Another Cosmopolitanism* (em tradução livre “Outro Cosmopolitismo”, de 2008), a autora delinea os traços do cosmopolitismo jurídico e a possibilidade de inovação dos direitos humanos para a contemporaneidade.

Para tanto, Benhabib desenvolve o conceito de ‘iterações democráticas’ (*democratic iterations*) que se trata de uma atualização da ideia do “direito a ter direitos”. A autora parte de dois conceitos. O primeiro refere-se à iteração, desenvolvida principalmente por Jacques Derrida, para quem durante o processo de repetir um termo ou conceito, nós nunca simplesmente reproduzimos uma réplica do original e seu correspondente significado, porém, cada repetição é uma forma de variação de seu significado e sentido (Benhabib, 2006, p. 47-48).

Embora na linguagem não podemos dizer que exista uma posição original autorizativa, isto é possível em outras áreas, como o Direito, por exemplo. Desta feita, cada iteração pode referir-se a antecedente que é tomado como o oficial. Cada iteração dá um novo significado a esse antecedente em um novo contexto fluído e original. O antecedente é, nesse sentido, ressignificado e reposicionado, com o seu fortalecimento e transformação. Em linhas gerais, é a reapropriação do original (Benhabib, 2006, p. 47-48).

Iterações democráticas são, portanto, diálogos morais e políticos pelos quais princípios e normas globais são reapropriados e reposicionados por constituições civis de todo tamanho. Em suas palavras:

O conjunto de processos complexos de argumentação pública, deliberações e trocas através das quais as alegações de direitos e princípios universais são contestados e contextualizados, invocados e revogados, através de instituições jurídicas e políticas, como também nas associações da sociedade civil (Benhabib, 2004, p. 193, tradução nossa)<sup>11</sup>

Continua a autora em *Another Cosmopolitanism*:

Iterações democráticas são repetições e transformações linguísticas, jurídicas, culturais e políticas, invocações que também são revogações. Não apenas alteram os entendimentos estabelecidos, mas também alteram qual é a válida ou predominante visão de um precedente autoritativo (Benhabib, 2008, p. 48, tradução nossa)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> No original: *By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation, and exchange through which universalist rights claims and principles are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned, throughout legal and political institutions, as well as in the associations of civil society.*

<sup>12</sup> No original: *Democratic iterations are linguistic, legal, cultural and political repetitions-in-transformation, invocations that are also revocations. They not only change established understandings but also transform what passes as the valid or established view of an authoritative precedent.*



Com isso, é apenas quando novos grupos alegam a titularidade de direitos, isto é, que pertencem entre aqueles que os possuem, dos quais foram articulados originalmente com a sua exclusão que compreendemos a limitação fundamental por detrás de toda alegação de direito dentro de uma tradição constitucional (Benhabib, 2008, p. 60).

As iterações podem ocorrer em diversos locais de produção normativa, como o Judiciário, o Legislativo, e o próprio Executivo. É possível também visualizá-las em atos não-estatais, como organizações da sociedade civil.

Nos dizeres de Julia Sichieri Moura (2020, p. 23), as iterações democráticas, que denomina de “interações”, ocorrem da seguinte maneira:

A interação democrática atua, por exemplo, quando o conteúdo das leis domésticas se altera em conformidade com princípios éticos universalistas, o que ocorre, na maior parte das vezes, na esfera dos direitos humanos e na consolidação dos mesmos nos ordenamentos normativos domésticos. Se, por um lado, a interação democrática viabiliza uma transformação do conteúdo legal e normativo das sociedades domésticas, por outro, estas possibilitam também que se modifique o alcance daqueles que estão sujeitos a tal ordenamento, conforme assinala Benhabib, que reforça que todo ato de auto-legislação também é um ato de auto-constituição.

Isso leva a uma dupla conclusão pela autora: a noção de iterações democráticas se vincula à determinação das fronteiras nacionais e daquele que está sujeito ao ordenamento jurídico vigente. O primeiro caso evidencia-se pela efetivação dos direitos humanos em textos constitucionais e, o segundo, pela abertura do conceito de cidadão aos migrantes.

Benhabib utiliza-se, além disso, do conceito de processos *jurisgenerativos* (*jurisgenerative politics*) para fundamentar o desenvolvimento das iterações democráticas. Por meio desses, um povo democrático, que se considera vinculado por certas normas e princípios guias, envolvem-se em atos iterativos que alteram a interpretação e significado desses, em que se mostram como autores das normas jurídicas (Benhabib, 2008, p. 49). Isso exige que a cidadania seja cosmopolitizada, com a extensão dos direitos aos não cidadãos que são residentes de uma determinada comunidade política.

Entretanto, ressalva-se que nem sempre os resultados de tais processos serão positivos, mas podem gerar o aumento do significado das alegações de direitos e no crescimento da autoridade democrática por indivíduos comuns (Benhabib, 2008, p.49).

Paralelamente, se as deliberações não forem feitas para a maior inclusão e participação igualitária daqueles cujos interesses são os mais afetados ou, se não permitirem o questionamento da agenda convencional, então as iterações democráticas foram injustas,

exclusionárias e ilegítimas. Tais processos ocorrem em comunidades de conversação entre os membros que Benhabib denomina de “comunidade demótica”, isto é, todos aqueles que são cidadãos formais e residentes em uma comunidade política, com a interação de outras comunidades mais fluídas e desestruturadas, como as organizações não-governamentais (Benhabib, 2008).

As tensões entre o particular e o universal, como em alegações de direitos humanos, não refletem a necessidade de escolha de um ou de outro. As iterações são, segundo Lasse Thomassen (2011), o próprio relacionamento entre aqueles, em que o universal é constituído através de circunstâncias particulares e por agentes também particulares. E tal argumentação afasta toda a discussão do universalismo e relativismo dos direitos humanos, a qual se mostra opaca na atualidade. O *demos* quando legisla sobre a justificativa de seu próprio limite à luz de princípios universais está participando de processos iterativos.

De acordo com Yara Frateschi (2014), três são as principais críticas de Benhabib em relação à ética comunicativa de Habermas. Em primeiro, diante do princípio da universalização, o agente singular não seria capaz de alcançar a definição do juízo moral que seria aceito por todos. Em seguida, privilegia uma concepção de vida pública atrelada à concepção jurídica, o que aproxima Habermas de teorias liberais morais como a de John Rawls. Para além da concepção jurídica, a ética do discurso envolve questões de justiça e felicidade, em que a segunda se caracteriza por assuntos primordialmente privados, como redes de solidariedade. Os discursos devem ser pautados como processos de transformações dos próprios agentes. Por último, a ética comunicativa não deve desconsiderar as contingências e contextos que envolvem as próprias práticas discursivas. Isso se dá pela completa separação do “outro generalizado” e do “outro concreto”<sup>13</sup>. É apenas pela sua consideração conjunta que é possível se chegar em uma ética comunicativa emancipatória. O primeiro se caracteriza por cada indivíduo considerado em si mesmo como portador dos mesmos direitos e deveres que queremos que sejam os nossos. Já o concreto se trata do indivíduo com uma história de vida e identidade própria (Frateschi, 2014, p. 63).

Frateschi (2014) conclui que são dois os princípios da ética do discurso de Seyla Benhabib: a) princípio do respeito moral universal: todos os seres capazes de fala e ação são convidados a participar da conversação moral; b) princípio da reciprocidade igualitária: cada um dos participantes possui os mesmos direitos simétricos nos diversos atos que permeiam o

---

<sup>13</sup> Esses conceitos foram trabalhados por Benhabib em um trabalho anterior. Ver: Benhabib, 1992, p. 148-176.

discurso. Esses princípios a aproximam da concepção de democracia deliberativa, na nossa opinião, de Iris Marion Young, conforme exposto acima.

Por isso, conclui-se que, para Benhabib, é injusto que uma categoria específica de indivíduos (no seu caso específico, os migrantes) seja sistematicamente tratada como inferior em relação a outras, tendo como base apenas a origem nacional. Não se trata apenas de conferir titularidade aos direitos dos migrantes, mas a criação das estruturas sociais através das quais o poder, recursos materiais e significados de tais direitos são gerados (Nash, 2009).

## Conclusão

O presente trabalho não possui a intenção de esgotar toda a criação teórica da filósofa Seyla Behabib. Através da leitura crítica de seus dois principais trabalhos, o objetivo geral de introduzir os conceitos teóricos da autora foi alcançado. Tanto a noção de “iterações democráticas” quanto de “processos *jurisgenerativo*” se mostram capazes de alterar o enfoque do estudo da teoria dos direitos humanos para uma abertura à participação inclusiva no espaço público, principalmente a falsa dicotomia entre universalidade e relatividade, inclusive com a possibilidade da sua aplicação na hermenêutica da Constituição Federal de 1988 para a salvaguarda de direitos humanos fundamentais.

Para além disso, o artigo percorreu três das principais influências para a construção da sua teoria jurídico-filosófica: Immanuel Kant, Hannah Arendt e Jürgen Habermas, cada qual escrito em momento histórico diferente. Em primeiro, Kant escreveu seu pensamento a respeito do cosmopolitismo no século XVIII, durante o apogeu do Iluminismo, uma época de otimismo. Mesmo que Kant tenha construído sua teoria com limitações, como o uso de tipologias tradicionais tais como “cidadão” e “estrangeiro”, as suas premissas continuam atuais mais de dois séculos após os seus escritos.

A premissa kantiana está contida na teoria de direitos de Hannah Arendt, que relembramos era uma ávida leitora do primeiro, tendo inclusive publicado livros e realizado cursos ao longo da sua vida sobre o seu pensamento. Arendt, por sua vez, discorre acerca do seu principal conceito em uma obra sobre os terrores dos regimes totalitários em 1951. A sua construção de “direito a ter direitos” como o único direito humano possível é capaz de gerar a abertura normativa necessária para o exercício da cidadania cosmopolita, além de contribuir em diversas áreas da teoria geral do Direito, como a soberania popular e a própria ética do discurso habermasiana, o terceiro autor que influenciou Benhabib.

Entre as diversas obras de Habermas, destacamos, para o fim deste artigo, o seu artigo escrito a partir de uma revisão da ideia cosmopolita kantiana duzentos anos após a sua publicação, em uma tentativa de reconstrução conceitual para os tempos modernos.

Os conceitos construídos por Benhabib trazem a possibilidade de continuar a tradição interpretativa dos direitos humanos enquanto construções vivas, que podem ser cada vez reinterpretados e ressignificados pelos mais diversos atores sociais, em qualquer esfera que se encontrem, especialmente os grupos em situação de vulnerabilidade social.

Deste modo, o pensamento de Benhabib pode ser uma importante bússola para a ressignificação e reinterpretação dos direitos humanos nestes tempos sombrios em que vivemos. Esta pesquisa foi apenas uma porta de entrada a uma teoria bastante robusta e complexa que merece novos estudos aprofundados.

## Referências

ABIZADEH, Arash. Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, v. 36, n. 1, p. 37–65, 2008.

AGUIAR, Odílio. Alves. Hannah Arendt e o direito (parte ii): o outlaw e o direito a ter direitos. *Kriterion*, v. 60, p. 412, 2019.

ARCHIBUGI, Daniele. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. *European Journal of International Relations*, p. 429-456, 1995.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ASSY, Bethania. A. A Moldura de uma Existência Cosmopolita: Cultivo de Sentimentos Públicos uma Leitura Arendtiana. *Revista Direito e Práxis*, v. 3, p. 53-72, 2012.

BALIBAR, Étienne. *Equaliberty: political essays*. Durham: Duke University Press, 2014.

BARBOUR, Charles. Between politics and the law: Hannah Arendt and the subject of rights. In: GOLDONI, M.; MCCORKINDALE, C. (Orgs). *Hannah Arendt and the law*. Oxford; Portland, Or: Hart Publisher, 2012.

BENHABIB, Seyla. *Another cosmopolitanism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

BENHABIB, Seyla. *Dignity in adversity: human rights in troubled times*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2011.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.

BENHABIB, Seyla. The legitimacy of human rights. *Daedalus*, v. 137, n. 3, p. 94–104, 2008.

BENHABIB, Seyla. *The rights of others: Aliens, Residents, and Citizens*. First edition ed. New York: Cambridge University Press, 2004.

BERNARDO, Fernanda. Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da “nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, p. 951–1005, 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40338198>. Acesso em: 30 abr. 2024.

BERNARDO, Fernanda. Por um novo espírito alter--mundialista (i) Do cosmopolitismo (Kant) à «nova internacional» (Derrida). *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 29, n. 57, p. 19–58, maio 2020. Disponível em: [https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/download/0872-0851\\_57\\_2/6281/32133](https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/download/0872-0851_57_2/6281/32133). Acesso em: 30 abr. 2024.

BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt & human rights: the predicament of common responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BIRMINGHAM, Peg. On action and the law. In: YEATMAN, A; HANSEN, P; ZOLKOS, M; BARBOUR, C (Orgs). *Action and appearance: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*. New York: Continuum, 2011.

BOHMAN, James. Citizens and persons: legal status and human rights in Hannah Arendt. In: GOLDONI, M.; MCCORKINDALE, C. (Orgs). *Hannah Arendt and the law*. Oxford; Portland, Or: Hart Publisher, 2012.

BORGES, Maria. Direito cosmopolita e direito dos refugiados em Kant. *ETHIC@ (UFSC)*, v. 17, p. 144-153-153, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2020v19n2p268>. Acesso em: 30 abr. 2024.

CUNHA, Bruno. L. À Paz Perpétua: estudo introdutório. In: *Á Paz Perpétua: um projeto filosófico*. 1. ed. Petrópolis: Vozes/ São Francisco, 2020, v., p. 1-20.

DUARTE, André. M. Direito, a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler. *Caderno CRH (Online)*, v. 33, p. 1-17, 2020.

FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *Ethic@ (UFSC)*, v. 13, p. 363, 2014.

GENOVA, Nicola. P. D. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, v. 3, p. 419–447, 2002.

HABERMAS, Jürgen. A ideia kantiana da paz perpétua – à distância histórica de duzentos anos. In: HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos da teoria política*. Trad. Denilson Luís Werle; São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Trad. Denílson Luiz Weerle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

INGRAM, James. D. What Is a “Right to Have Rights”? Three Images of the Politics of Human Rights. *American Political Science Review*, v. 102, n. 4, p. 401–416, nov. 2008.

ISAAC, Jeffrey C. A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights. *American Political Science Review*, v. 90, n. 1, p. 61–73, 1996.

KANT, Immanuel. *Á Paz Perpétua: um projeto filosófico*. 1ed. Petrópolis: Vozes/ São Francisco, 2020.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad: Artur Morão, Lusosofia Press, 2004, 49p. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1793/mes/corrente.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2024.

KLEINGELD, Pauline. Kant’s Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. *Kantian Review*, v. 2, p. 72–90, mar. 1998. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review/article/abs/kants-cosmopolitan-law-world-citizenship-for-a-global-order/485D8C4742BFFF5DC7664F109463B9CC>. Acesso em: 17 abr. 2024.

KLEINGELD, Pauline. Kant’s second thoughts on race. *The Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 229, p. 592, out. 2007. Disponível em: [https://pure.rug.nl/ws/portalfiles/porta/2768306/Kants\\_second\\_thoughts\\_on\\_race.pdf](https://pure.rug.nl/ws/portalfiles/porta/2768306/Kants_second_thoughts_on_race.pdf). Acesso em: 13 abr. 2024.

KLEINGELD, Pauline. On Dealing with Kant’s Sexism and Racism. *SGIR Review*, v. 2, n. 2, p. 20, 2019. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/KLEODW>. Acesso em: 13 abr. 2024.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MENKE, Christoph. The “Aporias of Human Rights” and the “One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 739–762, 2007.

MICHELMAN, Frank. I. Parsing “a right to have rights”. *Constellations*, v. 3, n. 2, p. 200–208, out. 1996.

MILSTEIN, Brian. Kantian Cosmopolitanism beyond ‘Perpetual Peace’: Commmercium, Critique, and the Cosmopolitan Problematic. *European Journal of Philosophy*, v. 21, n. 1, p. 118–143, 2013.

MOURA, Júlia. Sichieri. Teoria crítica e a cosmopolitismo. Ser um cidadão do mundo: até que ponto podemos levar esta ideia? *Dissertatio (UFPEL)*, v. 8, p. 23, 2020.

NASH, Kate. Between Citizenship and Human Rights. *Sociology*, v. 43, n. 6, p. 1067–1083, 2009.

SERVAN, Johaness. *The cosmopolitan rights of foreigners: a phenomenological defense of cosmopolitan law*. University of Bergen, Norway (PhD thesis), 2018.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria Pluriversalista do Direito Internacional*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

THOMASSEN, Lasse. The Politics of Iterability: Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations. *Polity*, v. 43, n. 1, p. 128–149, 2011.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi; NIELSSON, Joice Graciele. De Hannah Arendt a Judith Butler: em busca da humanidade perdida nas fronteiras do estado-nação. *Pensar - Revista de Ciências Jurídicas*, v. 22, p. 301-334, 2017.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris Marion. The Ideal of Community and the Politics of Difference. *Social Theory and Practice*, v. 12, n. 1, p. 1–26, 1986.

#### Como citar este artigo:

ROSSI, Leonardo Bortolozzo. O cosmopolitismo jurídico em Seyla Benhabib: iterações democráticas e processos jurisgenerativos. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 11, Núm. 30, set./dez., 2024. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>

ROSSI, Leonardo Bortolozzo. The legal cosmopolitanism in Seyla Benhabib: democratic iterations and jurisgenerativa processes. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 11, Núm. 30, set./dez., 2024. Available for access: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>

ROSSI, Leonardo Bortolozzo. O cosmopolitismo jurídico em Seyla Benhabib: iterações democráticas e processos jurisgenerativos. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 11, Núm. 30, set./dez., 2024. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>