

**XXXII CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI SÃO PAULO - SP**

**FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA
JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT**

ROBISON TRAMONTINA

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria - CONPEDI

Presidente - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - FMU - São Paulo

Diretor Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

Vice-presidente Nordeste - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

Representante Discente: Prof. Dr. Abner da Silva Jaques - UPM/UNIGRAN - Mato Grosso do Sul

Conselho Fiscal:

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - SKEMA/ESDHC/UFMG - Minas Gerais

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UFERSA - Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Fernando Passos - UNIARA - São Paulo

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado - UNIVEM/UENP - São Paulo

Secretarias

Relações Institucionais:

Prof. Dra. Claudia Maria Barbosa - PUCPR - Paraná

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Profa. Dra. Daniela Marques de Moraes - UNB - Distrito Federal

Comunicação:

Prof. Dr. Robison Tramontina - UNOESC - Santa Catarina

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Relações Internacionais para o Continente Americano:

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto - UPM - São Paulo

Relações Internacionais para os demais Continentes:

Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

Profa. Dra. Sandra Regina Martini - UNIRITTER / UFRGS - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Claudia da Silva Antunes de Souza - UNIVALI - Santa Catarina

Educação Jurídica

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - PR

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - SP

Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello - UFMS - MS

Eventos:

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - FDF - São Paulo

Profa. Dra. Norma Sueli Padilha - UFSC - Santa Catarina

Prof. Dr. Juraci Mourão Lopes Filho - UNICHRISTUS - Ceará

Comissão Especial

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UFRJ - RJ

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - PB

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - MG

Prof. Dr. Rogério Borba - UNIFACVEST - SC

D597

Filosofia do direito, Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat[Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Robison Tramontina – Florianópolis: CONPEDI, 2025.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5274-290-2

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: Os Caminhos Da Internacionalização E O Futuro Do Direito

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Filosofia do direito. 3. Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat. XXXII Congresso Nacional do CONPEDI São Paulo - SP (4: 2025: Florianópolis, Brasil).

CDU: 34

XXXII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI SÃO PAULO - SP
FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS
ALBERTO WARAT

Apresentação

O Grupo de Trabalho Filosofia do Direito, Hermenêutica Jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat I consolidou-se, ao longo das diversas edições do CONPEDI, como um espaço privilegiado de reflexão crítica, diálogo interdisciplinar e reconstrução teórica dos fundamentos do direito contemporâneo. A diversidade temática dos trabalhos apresentados — que transitaram da hermenêutica filosófica à tópica jurídica, passando por debates sobre moralidade, reconhecimento, inteligência artificial, mutação constitucional, teoria crítica, práxis comunicativa e transformações sociopolíticas — evidencia a vitalidade intelectual que caracteriza este campo de pesquisa e reafirma a centralidade da reflexão jurídica para compreender as tensões que atravessam as democracias do século XXI.

Em um ambiente acadêmico cada vez mais marcado pela fragmentação metodológica e pela difusão de discursos simplificadores, o GT reafirmou a necessidade de uma abordagem sofisticada, plural e hermenêuticamente sensível. Os estudos aqui reunidos demonstram que o direito não pode ser reduzido a técnica, procedimento ou normatividade abstrata: trata-se de um fenômeno interpretativo atravessado por historicidade, linguagem, estruturas de poder, experiências sociais e disputas de sentido. Nesse horizonte, autores como Gadamer, Warat, Dworkin, Viehweg, Marcuse, Han e Waluchow, entre tantos outros mobilizados nos trabalhos submetidos, tornaram-se interlocutores fundamentais para a reconstrução dos limites, possibilidades e responsabilidades da práxis jurídica.

Um primeiro eixo de discussões concentrou-se nos desafios hermenêuticos emergentes nas democracias contemporâneas, especialmente no tocante à legitimidade da jurisdição constitucional, à crise da verdade, à mutação constitucional e ao papel das cortes em contextos de tensão institucional. As pesquisas, apresentadas sob perspectivas diversas, destacaram a necessidade de reconectar hermenêutica, moralidade pública e responsabilidade institucional na era da hiperpolarização e da erosão das esferas de consenso.

Outro conjunto de investigações voltou-se às mediações entre identidade pessoal, linguagem, dogmática jurídica e direitos fundamentais, examinando como fenômenos subjetivos e comunicacionais desafiam categorias tradicionais da teoria do direito. Destacam-se, nesse sentido, estudos que revelam a urgência de incorporar abordagens interdisciplinares e sensíveis às complexidades da experiência humana nas práticas interpretativas e decisórias.

Também merecem atenção as reflexões sobre racionalidade jurídica, método e epistemologia do direito, que se valem da tradição tópica, da hermenêutica filosófica e da crítica waratiana para problematizar o ensino jurídico e a produção acadêmica. Os trabalhos expostos evidenciam que formar juristas implica muito mais do que transmitir conteúdos: exige cultivar sensibilidade hermenêutica, consciência histórica, capacidade crítica e responsabilidade ética.

O GT igualmente acolheu contribuições que articulam filosofia política, teoria crítica e sociologia do direito, com destaque para análises sobre movimentos sociais, desigualdades estruturais, propriedade, trabalho e emancipação humana. As investigações apresentadas demonstram como o direito permanece um campo de disputa simbólica e material, no qual se confrontam projetos de sociedade, promessas de reconhecimento e experiências de exclusão.

Por fim, emergiram debates inovadores sobre tecnologia, comunicação e os limites da inteligência artificial. Esses trabalhos revelam que a revolução tecnológica não elimina a centralidade da interpretação, da ética e da responsabilidade humana — ao contrário, intensifica as perguntas sobre como decidimos, quais valores mobilizamos e que formas de vida desejamos preservar.

Em conjunto, os textos apresentados oferecem um panorama plural e metodologicamente robusto da pesquisa jurídica crítica no Brasil, reafirmando a importância de espaços acadêmicos capazes de promover diálogo, reflexividade e abertura a novas tradições teóricas. Inspirado pelo legado de Luís Alberto Warat, este GT manteve viva a provocação waratiana de repensar o direito para além de sua superfície institucional, convidando pesquisadoras e pesquisadores a explorarem suas dimensões simbólicas, afetivas, comunicacionais e políticas.

O conjunto de reflexões aqui sistematizado evidencia que a crítica teórica e a investigação rigorosa permanecem indispensáveis para compreender e transformar o presente. Mais do que oferecer respostas prontas, essas abordagens fornecem instrumentos para formular perguntas mais fecundas e, sobretudo, para reconhecer que todo ato interpretativo envolve responsabilidade, compromisso democrático e abertura ao diálogo. É nesse espírito que este Grupo de Trabalho se consolidou de forma progressiva ao longo dos anos, tornando-se um espaço cada vez mais qualificado para a apresentação de questões essenciais, o aprofundamento de debates fundamentais e a construção de novas agendas de pesquisa jurídica crítica no país.

CIDADANIAS ILEGÍTIMAS: EXCLUSÃO, RECONHECIMENTO E DEMOCRACIA EM CRISE

ILLEGITIMATE CITIZENSHIPS: EXCLUSION, RECOGNITION, AND DEMOCRACY IN CRISIS

**Michael Lima de Jesus
Rebeca Sarti de Lima Ramos
Ananda Lupara Mangas Becker**

Resumo

Este artigo investiga a noção de cidadania ilegítima como categoria crítica para compreender as contradições da democracia contemporânea. A partir de Hannah Arendt, discute-se a cidadania como “direito a ter direitos”, cuja fragilidade se manifesta quando a pertença política é submetida a critérios morais particulares. Em seguida, com Nancy Fraser e Axel Honneth, examina-se como o não reconhecimento cultural e social produz formas de exclusão que corroem a paridade de participação democrática. As reflexões de Judith Butler e Achille Mbembe evidenciam como a hierarquização das vidas, entre as que são choráveis e as descartáveis, produz cidadãos de segunda ordem, enquanto Giorgio Agamben demonstra que a lógica do homo sacer e da vida nua permanece no interior das democracias. Por fim, Costas Douzinas, Luís Alberto Warat, Duncan Kennedy, Seyla Benhabib e Jürgen Habermas oferecem horizontes críticos e reconstrutivos para pensar o direito como prática discursiva capaz de reintegrar diferenças e resistir à produção de ilegitimidades. O artigo conclui que a democracia só se sustenta quando nenhum pertencimento político é condicionado por moralidades privadas, reafirmando a cidadania como pertença incondicional e universal.

Palavras-chave: Cidadania ilegítima, Reconhecimento, Exclusão, Democracia, Filosofia do direito

Abstract/Resumen/Résumé

This article investigates the notion of illegitimate citizenship as a critical category for understanding the contradictions of contemporary democracy. Drawing on Hannah Arendt, it discusses citizenship as the “right to have rights,” whose fragility emerges when political belonging is subjected to particular moral criteria. With Nancy Fraser and Axel Honneth, the analysis turns to how cultural and social misrecognition produces forms of exclusion that undermine democratic parity of participation. Judith Butler and Achille Mbembe show how the hierarchization of lives—between those deemed grievable and those rendered disposable—creates second-class citizens, while Giorgio Agamben demonstrates that the logic of the homo sacer and bare life persists within democracies. Finally, Costas Douzinas, Luís Alberto Warat, Duncan Kennedy, Seyla Benhabib, and Jürgen Habermas offer critical and reconstructive horizons for conceiving law as a discursive practice capable of reintegrating differences and resisting the production of illegitimacies. The article concludes

that democracy can only be sustained when no political belonging is conditioned by private moralities, reaffirming citizenship as unconditional and universal belonging.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Illegitimate citizenship, Recognition, Exclusion, Democracy, Philosophy of law

INTRODUÇÃO

A noção de “cidadania ilegítima” emerge como uma categoria crítica para compreender os processos de exclusão que atravessam as democracias contemporâneas. Trata-se de um olhar social que marca determinados grupos ou indivíduos como portadores de uma pertença duvidosa, precária ou incompleta, mesmo quando seu status jurídico formal os reconhece como cidadãos. Essa cidadania marcada pela suspeita não é retirada explicitamente pelo direito positivo, mas é corroída no plano simbólico e prático pela filtragem moral que transforma o pertencimento político em algo condicional: só é legítimo quem corresponde às normas de vida e valores dominantes.

Hannah Arendt, ao analisar a condição dos apátridas no período entre guerras, sublinhou que o que estava em jogo não era apenas a perda de um passaporte, mas a negação do “direito a ter direitos” (Arendt, 2013, p. 382–384). Mesmo sob regimes que proclamavam direitos humanos universais, a ausência de reconhecimento político transformava essas pessoas em existências nuas, destituídas de valor público. A lógica da cidadania ilegítima reproduz, em escala diferente, esse mecanismo: ainda que juridicamente incluídos, certos sujeitos são tratados como se sua pertença à comunidade política fosse menos legítima do que a de outros.

Nancy Fraser mostrou como esse processo se dá pela negação do reconhecimento, que não se limita a ferir a autoestima individual, mas impede a participação paritária na vida pública. Segundo ela, a injustiça cultural ocorre quando identidades são estigmatizadas ou invisibilizadas, sendo recusadas como interlocutoras válidas na deliberação democrática (Fraser; Honneth, 2003, p. 29–30). A cidadania ilegítima é, nesse sentido, produto de uma gramática social que distribui valor de forma desigual, relegando certas vozes a uma posição de permanente suspeição.

A dimensão simbólica dessa exclusão se articula com formas materiais de violência e desproteção. Judith Butler observa que apenas algumas vidas são consideradas “choráveis” (grievable), ou seja, dignas de luto e de reconhecimento como perdas humanas (Butler, 2016, p. 38–39). As vidas que não se enquadram nesse padrão tornam-se descartáveis, tratadas como menos valiosas — e, portanto, como cidadanias sempre sob risco de ilegitimação. Achille Mbembe, em sua análise da necropolítica, mostra que os Estados e as estruturas de poder definem continuamente quem pode viver e quem deve morrer, instaurando hierarquias de

pertencimento que atravessam o espaço democrático (Mbembe, 2018, p. 17–18). Nesse quadro, a cidadania ilegítima não é um acidente, mas parte constitutiva das tecnologias contemporâneas de governar populações.

Se a cidadania passa a depender da conformidade a formas de vida ou moralidades dominantes, então o próprio núcleo da democracia se desfaz. Como afirma Seyla Benhabib, a universalidade democrática só é possível quando as diferenças são incorporadas à esfera pública como parte do processo deliberativo, e não excluídas como ameaças à coesão política (Benhabib, 1996, p. 4–5). A construção de uma cidadania democrática não pode se submeter a critérios morais privados, sob pena de transformar o espaço público em campo de exclusões legitimadas.

O presente artigo parte da categoria crítica de cidadania ilegítima para investigar como a filosofia do direito pode compreender e enfrentar esses mecanismos de exclusão. Em um primeiro momento, examinar-se-á a cidadania como universalidade democrática, a partir das contribuições de Arendt, Habermas, Benhabib e Balibar. Em seguida, analisar-se-á a produção social e jurídica de cidadanias ilegítimas, dialogando com Fraser, Honneth, Butler, Mbembe e Agamben. Por fim, discutiremos os limites e possibilidades do direito na reconstrução da cidadania, à luz das críticas de Douzinas, Warat e Kennedy, e das propostas deliberativas de Benhabib e Habermas. O objetivo é mostrar que a democracia só se sustenta quando a cidadania não é filtrada por juízos de legitimidade moral, mas reconhecida como pertença política incondicional.

1. CIDADANIA E UNIVERSALIDADE DEMOCRÁTICA

A cidadania, enquanto promessa moderna de igualdade e pertencimento, carrega em si uma contradição fundamental: ao mesmo tempo em que proclama a universalidade, estabelece fronteiras de exclusão. A noção de cidadania ilegítima explicita esse paradoxo, revelando que determinados indivíduos ou grupos, ainda que reconhecidos formalmente pelo direito positivo, são tratados socialmente como sujeitos de pertencimento precário. Essa condição não decorre de ausência de norma jurídica, mas da filtragem moral que subordina a cidadania a critérios particulares de forma de vida, valores religiosos ou padrões culturais dominantes. Assim, o que deveria ser universal converte-se em mecanismo de distinção, dividindo cidadãos legítimos e ilegítimos dentro da mesma ordem política.

Hannah Arendt demonstrou esse dilema ao analisar a condição dos apátridas no século XX. Para ela, o exílio forçado e a perda da nacionalidade não implicavam apenas a ausência de um documento de identidade, mas a supressão do “direito a ter direitos”, isto é, a exclusão do espaço político onde os direitos podem ser efetivamente exercidos (Arendt, 2013, p. 382–384). Essa exclusão radical evidencia que a cidadania é a condição prévia de toda e qualquer reivindicação jurídica: sem ela, a pessoa é reduzida à mera existência biológica, incapaz de participar da comunidade política. Quando grupos sociais são tratados como portadores de uma cidadania ilegítima, mesmo estando formalmente incluídos, reproduz-se essa lógica de exclusão arendtiana, deslocando-os para uma zona de pertença contestada e vulnerável.

Na tentativa de responder a esse desafio, Jürgen Habermas propôs compreender a cidadania em termos deliberativos, vinculando sua legitimidade não à homogeneidade moral, mas à possibilidade de participação igualitária em processos de formação discursiva da vontade política (Habermas, 1996, p. 107–108). A cidadania, nessa perspectiva, é inseparável da deliberação pública em que todos os afetados possam intervir em condições de simetria comunicativa. Seyla Benhabib reforça esse ponto ao afirmar que a universalidade democrática só se sustenta se for acompanhada da abertura às diferenças, especialmente por meio da criação de espaços de fala para grupos historicamente marginalizados, os chamados “contrapúblicos subalternos” (Benhabib, 1996, p. 10–12). A legitimidade, portanto, não está na conformidade a padrões majoritários, mas na capacidade de integrar a pluralidade sem reduzir ninguém à condição de cidadania suspeita.

Étienne Balibar radicaliza essa discussão ao introduzir a categoria de “igualiberdade”, na qual igualdade e liberdade aparecem como forças indissociáveis, mas permanentemente tensionadas (Balibar, 2012, p. 59–60). Para ele, a democracia não é uma forma política estática, mas um processo em disputa, no qual a cidadania deve ser continuamente reinventada para que não se torne um privilégio. A cidadania ilegítima surge justamente quando essa tensão se rompe: a liberdade de alguns se exerce em detrimento da igualdade de outros, e a promessa universal da democracia é convertida em instrumento de exclusão. Reconstituir a cidadania como categoria universal exige, portanto, reconhecê-la como prática em constante contestação, na qual a legitimidade não pode ser monopólio de uma moralidade particular, mas resultado de um processo aberto de deliberação e de luta por reconhecimento.

1.1 Hannah Arendt e o “direito a ter direitos”

A reflexão de Hannah Arendt sobre a cidadania parte de um dado histórico brutal: o destino dos apátridas e refugiados na primeira metade do século XX. Para ela, não se tratava apenas da perda de um documento ou da destituição formal da nacionalidade, mas da dissolução do vínculo político que torna possível a vida em comunidade. No capítulo final de *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que os apátridas eram privados do “direito a ter direitos”, isto é, da possibilidade mínima de serem reconhecidos como sujeitos jurídicos em qualquer ordem política (Arendt, 2013, p. 382–384). Essa fórmula radical traduz a percepção de que, sem cidadania, os direitos humanos universais permanecem como declarações vazias, incapazes de garantir proteção ou reconhecimento.

A noção de “cidadania ilegítima”, quando lida à luz de Arendt, revela-se como uma atualização desse dilema. Não se trata apenas da ausência completa de cidadania, como no caso dos apátridas, mas da fragilização do pertencimento político daqueles que, ainda que formalmente incluídos, são tratados como cidadãos de segunda ordem. São sujeitos que carregam o estigma da suspeita: sua presença no espaço público é tolerada, mas não plenamente reconhecida. A lógica arendtiana mostra que a exclusão pode ocorrer não só pela destituição jurídica, mas também pela recusa simbólica de conferir validade política a determinadas existências.

Nesse sentido, a lição de Arendt é clara: a cidadania não pode ser condicionada a moralidades privadas, religiosas ou culturais, pois sua função é justamente assegurar o pertencimento universal independentemente de critérios particularistas. Quando o pertencimento passa a depender de adequações morais, o espaço democrático se converte em arena de exclusões. Ao falar dos “direitos do homem”, Arendt observa que eles se mostraram impotentes no momento em que não havia uma comunidade política disposta a garanti-los (Arendt, 2013, p. 386). A cidadania ilegítima funciona, portanto, como sintoma contemporâneo desse mesmo problema: os direitos podem estar escritos, mas, se o reconhecimento público é negado, eles se tornam ineficazes.

A atualidade do pensamento arendtiano se torna ainda mais evidente quando confrontamos seu diagnóstico com as democracias contemporâneas. Embora a maioria dos indivíduos hoje esteja formalmente incluída em algum Estado-nação, a exclusão persiste sob outras formas: na dificuldade de acesso a direitos sociais, na criminalização de identidades ou na estigmatização de formas de vida dissidentes. Esses sujeitos não são apátridas em sentido

estrito, mas vivem sob a marca da ilegitimidade — uma condição que os coloca em posição frágil frente ao reconhecimento político. O paradoxo é que a cidadania, proclamada como universal, acaba servindo como critério de distinção e hierarquização.

Dessa maneira, Arendt oferece à filosofia do direito um ponto de partida incontornável: sem cidadania, não há direitos; mas, ao mesmo tempo, a cidadania não pode se reduzir a mera formalidade estatal. O desafio contemporâneo consiste em impedir que a exclusão simbólica ou moral recrie, em novos moldes, a figura do apátrida dentro das próprias democracias. Reconhecer a cidadania ilegítima como categoria crítica é, assim, prolongar a advertência arendtiana: toda vez que o pertencimento político é colocado sob suspeita, a própria ideia de democracia entra em colapso.

1.2 Habermas e Benhabib: cidadania deliberativa

Jürgen Habermas reposiciona a cidadania dentro de uma chave procedimental e comunicativa, afastando-se tanto do liberalismo estrito, que a reduz a um conjunto de direitos individuais, quanto do republicanismo que tende a sobrecarregar a política com exigências éticas comuns. Em *Between Facts and Norms*, ele afirma que a legitimidade democrática só pode ser alcançada quando todos os afetados têm a possibilidade de participar em condições de igualdade em processos de deliberação pública (Habermas, 1996, p. 107–108). A cidadania, nesse modelo, não é uma mera formalidade jurídica, mas uma prática comunicativa: ser cidadão é poder tomar parte no espaço discursivo onde normas são produzidas e validadas. A exclusão, nesse sentido, não é apenas a ausência de direitos, mas a impossibilidade de ser ouvido no processo de formação da vontade coletiva.

Esse deslocamento é crucial para compreender a noção de cidadania ilegítima. Quando determinados grupos são marcados como ilegítimos, sua exclusão não se dá necessariamente pelo corte formal da lei, mas pela interdição simbólica e prática de sua participação discursiva. A lógica do “você não pertence” se materializa quando a voz de certos sujeitos não é reconhecida como argumento válido, mesmo que juridicamente sejam cidadãos. Habermas insiste que, sem essa abertura comunicativa, o direito perde sua legitimidade, tornando-se apenas imposição coercitiva (Habermas, 1996, p. 110–111). O critério de legitimidade democrática, portanto, não está no consenso prévio sobre valores, mas na possibilidade de um diálogo aberto e inclusivo.

Seyla Benhabib radicaliza esse ponto ao afirmar que a universalidade democrática só é possível se for capaz de incorporar as diferenças como parte do processo deliberativo. Em *Democracy and Difference*, ela sustenta que a cidadania não pode ser definida por um modelo homogêneo de identidade, mas deve ser continuamente reconstruída pela inclusão de novas vozes (Benhabib, 1996, p. 5–6). Daí surge a noção de “contrapúblicos subalternos”, espaços nos quais grupos marginalizados elaboram suas narrativas e demandas, resistindo à exclusão dos públicos hegemônicos (Benhabib, 1996, p. 10–12). A cidadania deliberativa, nesse sentido, não é apenas um status legal, mas uma prática de reconhecimento dinâmico.

Ao colocar ênfase nesses contrapúblicos, Benhabib responde a uma limitação do modelo habermasiano: a suposição de simetria comunicativa inicial. Na realidade, os grupos marginalizados chegam ao espaço público em condições de profunda desigualdade, muitas vezes marcados por estigmas que minam sua credibilidade. Reconhecer a legitimidade desses contrapúblicos é aceitar que a cidadania precisa de arenas múltiplas para se realizar. Como observa Benhabib, a democracia só se sustenta quando é capaz de “abrir-se ao outro”, acolhendo vozes que contestam a definição dominante do cidadão (Benhabib, 1990, p. 338–339).

A leitura conjunta de Habermas e Benhabib permite compreender a cidadania ilegítima como um fracasso duplo: de um lado, o direito que não garante condições igualitárias de deliberação; de outro, a esfera pública que se fecha para vozes dissidentes. A filosofia do direito, nesse cenário, deve assumir a tarefa de proteger o espaço comunicativo contra essas exclusões, sob pena de legitimar uma democracia esvaziada. A universalidade democrática, longe de significar homogeneidade, deve ser entendida como abertura permanente à pluralidade de sujeitos que, mesmo vistos como ilegítimos, têm o direito incondicional de falar e ser ouvidos.

1.3 Balibar e a “igualiberdade”

Étienne Balibar introduziu a categoria de “igualiberdade” (*égaliberté*) para expressar que igualdade e liberdade não são princípios independentes, mas dimensões indissociáveis da cidadania democrática. Em *Cidadania*, ele observa que “a igualdade só existe na medida em que é simultaneamente a igualdade de todos como livres, e a liberdade só se realiza enquanto liberdade igual para todos” (Balibar, 2012, p. 59). Essa tensão permanente torna a cidadania um campo de disputa e não uma essência estável: trata-se de um conceito sempre em

movimento, atravessado por lutas sociais que redefinem continuamente seus limites e significados.

Essa formulação ilumina de maneira decisiva o problema da cidadania ilegítima. Quando determinados sujeitos são reconhecidos apenas parcialmente — com igualdade formal, mas sem liberdade plena, ou com liberdade privada, mas sem igualdade política — rompe-se o vínculo da igual liberdade e a democracia é pervertida em mecanismo de exclusão. Balibar afirma que “a cidadania é ao mesmo tempo um direito e um exercício” (Balibar, 2012, p. 61), de modo que sua efetividade depende de práticas sociais que assegurem a participação de todos. A cidadania ilegítima surge justamente quando o exercício é bloqueado por estigmas morais ou barreiras institucionais que negam a simetria prometida.

Nesse sentido, a leitura de Balibar converge com as análises de Nancy Fraser sobre o não reconhecimento. Para ambos, a cidadania não é um status natural, mas uma construção política que pode ser corroída por mecanismos simbólicos de desvalorização (Fraser; Honneth, 2003, p. 29–30). Enquanto Fraser enfatiza a injustiça cultural que impede a paridade de participação, Balibar mostra que essa injustiça quebra a articulação vital entre igualdade e liberdade, gerando hierarquias internas ao corpo político. A cidadania ilegítima, portanto, é uma manifestação concreta da ruptura da igual liberdade.

Balibar também relaciona a cidadania a uma dimensão de insurgência, lembrando que sua história não é apenas de concessões estatais, mas sobretudo de reivindicações populares. A universalidade da cidadania, segundo ele, é sempre “um universal em disputa” (Balibar, 2012, p. 64), que se amplia a partir da luta de sujeitos antes excluídos. Essa perspectiva reforça a ideia de que a cidadania ilegítima não é apenas um problema de déficit democrático, mas um espaço potencial de contestação e transformação. Os grupos marcados como ilegítimos revelam, com sua própria presença, a insuficiência das formas dominantes de cidadania e pressionam por uma redefinição mais inclusiva.

Dessa forma, a categoria de igual liberdade mostra que a democracia não pode ser pensada apenas em termos de direitos formais. Ela exige práticas que assegurem a liberdade como experiência compartilhada e a igualdade como condição de participação. Sempre que a liberdade de alguns é exercida à custa da exclusão de outros, instala-se a cidadania ilegítima como contradição interna do sistema democrático. Recuperar a promessa da igual liberdade é,

assim, resgatar o horizonte normativo da cidadania como pertencimento político incondicional, que não admite hierarquias de legitimidade entre cidadãos.

2. A PRODUÇÃO DE CIDADANIAS ILEGÍTIMAS

A cidadania não é apenas um estatuto jurídico, mas também um processo social que define quem é reconhecido como pertencente à comunidade política. É nesse processo que surgem as marcas de cidadania ilegítima, atribuídas a determinados indivíduos ou grupos que, embora formalmente incluídos no ordenamento, são considerados suspeitos, incompletos ou não dignos de plena participação. A exclusão contemporânea não opera apenas pela destituição explícita da cidadania, mas pela criação de hierarquias internas entre cidadãos de “primeira” e “segunda ordem”. Assim, o direito positivo convive com mecanismos sociais e simbólicos que restringem o acesso efetivo à igualdade e à liberdade.

Nancy Fraser e Axel Honneth chamaram a atenção para essa dimensão simbólica ao mostrarem que a injustiça não se limita à esfera material da redistribuição, mas também envolve o não reconhecimento, que impede a paridade de participação (Fraser; Honneth, 2003, p. 29–30). Quando certas identidades são estigmatizadas, suas vozes são invalidadas no espaço público, gerando formas de exclusão que corroem a legitimidade democrática. Essa crítica revela que a cidadania ilegítima não é apenas ausência de recursos ou direitos, mas uma condição de inferiorização social que compromete a própria gramática moral da democracia.

A filosofia contemporânea também ampliou esse diagnóstico ao analisar os modos como o poder decide quem merece viver e quem pode ser abandonado. Judith Butler sustenta que apenas algumas vidas são consideradas “choráveis” (grievable), dignas de reconhecimento e luto, enquanto outras permanecem fora do horizonte da humanidade plena (Butler, 2016, p. 38–39). Achille Mbembe, por sua vez, ao formular a noção de necropolítica, mostrou que os Estados modernos e suas extensões coloniais exercem soberania definindo continuamente quais populações podem ser descartadas ou expostas à morte (Mbembe, 2018, p. 17–18). Ambas as perspectivas iluminam a produção de cidadanias ilegítimas como prática que atravessa a política contemporânea, naturalizando a desigualdade de valor entre vidas.

A radicalidade dessa exclusão foi antecipada por Giorgio Agamben, que analisou a figura do homo sacer: o indivíduo que pode ser morto sem que tal ato seja considerado homicídio, pois sua vida foi reduzida à vida nua, destituída de valor político (Agamben, 2007,

p. 12–14). A cidadania ilegítima atualiza essa figura: trata-se de sujeitos formalmente incluídos, mas cuja presença é precária, sempre à beira de serem tratados como vidas desprovidas de proteção. A democracia, quando aceita esse tipo de hierarquia, converte-se em estado de exceção permanente para alguns de seus próprios cidadãos. O desafio da filosofia do direito é, portanto, revelar e confrontar essas práticas que corroem a universalidade democrática a partir de dentro.

2.1 Fraser e Honneth: reconhecimento e exclusão

Nancy Fraser e Axel Honneth, em *Redistribution or Recognition?*, apontam que as lutas por justiça contemporâneas não podem ser compreendidas apenas na chave distributiva — ligada ao acesso a bens materiais —, mas também na chave simbólica do reconhecimento. Segundo Fraser, a injustiça de reconhecimento ocorre quando identidades são culturalmente desvalorizadas ou estigmatizadas, o que compromete a paridade de participação no espaço público (Fraser; Honneth, 2003, p. 29–30). Nesse sentido, a cidadania ilegítima é justamente a forma pela qual o não reconhecimento opera dentro da democracia: sujeitos formalmente incluídos são impedidos de exercer plenamente seus direitos por não serem vistos como participantes legítimos da comunidade política.

A proposta de Fraser é dupla. Por um lado, ela insiste na necessidade de redistribuição, pois sem condições materiais mínimas a cidadania não se efetiva. Por outro, afirma que o reconhecimento cultural é igualmente indispensável, já que o desprezo simbólico mina a própria legitimidade da democracia (Fraser; Honneth, 2003, p. 36–37). Cidadãos tidos como ilegítimos não sofrem apenas a exclusão econômica, mas também a invalidação de sua identidade como interlocutores válidos. A desigualdade, portanto, não é apenas de recursos, mas também de voz.

Honneth, por sua vez, desenvolve a ideia de que o reconhecimento é a gramática moral dos conflitos sociais. Em *Luta por Reconhecimento*, ele argumenta que os sujeitos só se constituem plenamente quando são reconhecidos em três dimensões: amor, direito e solidariedade (Honneth, 2011, p. 112–113). A cidadania ilegítima corresponde à quebra da segunda e da terceira dimensões: o direito que reconhece formalmente, mas falha em assegurar igualdade efetiva, e a solidariedade social que recusa validar a contribuição e a dignidade de certos indivíduos. Essa negação gera experiências de desrespeito que alimentam

lutas sociais, muitas vezes interpretadas como meramente identitárias, mas que são, na verdade, disputas pelo coração normativo da democracia.

Um ponto decisivo do diálogo entre Fraser e Honneth é a tensão entre redistribuição e reconhecimento. Fraser alerta para o risco de reduzir as lutas à busca de respeito simbólico, despolitizando as condições estruturais de desigualdade econômica (Fraser; Honneth, 2003, p. 71–72). Honneth, por outro lado, teme que a ênfase exclusiva na redistribuição negligencie a experiência subjetiva de desrespeito que motiva os atores sociais (Honneth, 2011, p. 178–179). Ambos, porém, convergem na crítica ao modelo liberal que supõe uma cidadania neutra e abstrata, incapaz de perceber como desigualdades sociais e simbólicas corroem a promessa de universalidade democrática.

Dessa forma, a noção de cidadania ilegítima pode ser lida como síntese crítica dessa tensão: ela denuncia não só a desigualdade material, mas também a invalidação simbólica de identidades inteiras. O direito, ao não enfrentar ambas as dimensões, acaba reproduzindo exclusões que contradizem sua própria pretensão universalista. A filosofia do direito, então, é desafiada a pensar a cidadania não apenas como status jurídico, mas como relação de reconhecimento recíproco, capaz de sustentar a participação igualitária na vida democrática. Sem isso, a cidadania permanece um privilégio de alguns, enquanto outros vivem sob a sombra permanente da ilegitimidade.

2.2 Butler e Mbembe: vidas ilegítimas

A noção de cidadania ilegítima pode ser aprofundada a partir das reflexões de Judith Butler e Achille Mbembe, que revelam como a exclusão política está intimamente ligada ao modo como se distribui valor às vidas humanas. Butler, em *Frames of War*, argumenta que apenas algumas vidas são reconhecidas como “choráveis” (grievable), isto é, dignas de luto e proteção (Butler, 2016, p. 38–39). As vidas que não se enquadram nesse enquadramento normativo permanecem à margem da humanidade plena: elas existem, mas não são vistas como dignas de cuidado, memória ou reconhecimento. A cidadania ilegítima, nesse sentido, não é apenas ausência de direitos formais, mas uma condição em que a própria vida do sujeito não mobiliza solidariedade social nem a proteção efetiva do Estado.

Essa perspectiva desloca a cidadania para além do plano jurídico, revelando sua dimensão ontológica e política: ser cidadão é também ser reconhecido como vida valiosa, como existência que merece ser preservada. Quando determinados grupos são tratados como

ilegítimos, sua vida é enquadrada como precária, facilmente sacrificável. Butler sublinha que os enquadramentos sociais determinam quem aparece como sujeito de direitos e quem permanece invisível, de modo que a cidadania ilegítima traduz a falha em ampliar esses enquadramentos para abarcar a pluralidade humana (Butler, 2016, p. 43–44).

Achille Mbembe, por sua vez, radicaliza essa reflexão ao desenvolver a categoria de necropolítica. Em contraste com a biopolítica foucaultiana, que se centra na gestão da vida, Mbembe destaca que o poder soberano moderno se exerce sobretudo pela capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018, p. 17–18). Essa soberania letal não se limita a campos de guerra, mas atravessa o cotidiano das democracias, demarcando populações inteiras como descartáveis. Os cidadãos ilegítimos são, nesse quadro, aqueles que vivem sob a constante possibilidade de abandono e violência, sem que sua morte provoque comoção ou responsabilização política.

O elo entre Butler e Mbembe revela que a cidadania ilegítima não é apenas exclusão simbólica, mas também vulnerabilidade concreta frente à violência e à morte. Butler mostra como enquadramentos sociais definem quais vidas importam; Mbembe explicita como os Estados e sistemas globais institucionalizam essa hierarquia, administrando a morte de populações marginalizadas. Juntos, eles demonstram que a democracia, quando hierarquiza vidas, naturaliza a ilegitimidade de certas cidadanias, convertendo a universalidade prometida em privilégio seletivo.

Portanto, compreender a cidadania ilegítima exige reconhecer que a legitimidade não se esgota no estatuto jurídico, mas depende do valor político atribuído às vidas. Uma democracia que convive com vidas não choráveis e populações governadas pela necropolítica não realiza sua promessa universal, mas perpetua hierarquias internas de pertencimento. A filosofia do direito, nesse horizonte, precisa enfrentar a exclusão não apenas como falha normativa, mas como prática de violência que desumaniza e deslegitima cidadãos dentro da própria ordem democrática.

2.3 Agamben: homo sacer e vida nua

Giorgio Agamben oferece uma das chaves mais radicais para compreender a lógica da cidadania ilegítima. Em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*, ele resgata a figura do homo sacer do direito romano arcaico: aquele que podia ser morto impunemente, mas não sacrificado, por estar situado fora tanto da ordem humana quanto da divina (Agamben, 2007,

p. 12–14). Essa figura, segundo Agamben, não é um resquício arcaico, mas a matriz da política moderna, na medida em que revela a capacidade do soberano de suspender direitos e reduzir indivíduos à mera existência biológica — aquilo que ele denomina vida nua.

A vida nua é a vida despojada de valor político, em que o sujeito não é mais reconhecido como cidadão pleno, mas apenas como corpo vivo que pode ser incluído ou excluído conforme a conveniência do poder. Agamben mostra que o estado de exceção, em que tais suspensões se tornam possíveis, deixou de ser um evento extraordinário para se tornar uma técnica de governo permanente nas democracias contemporâneas (Agamben, 2007, p. 20–21). É nesse ponto que a cidadania ilegítima se aproxima da condição do homo sacer: não se trata de privação absoluta de cidadania, mas de uma pertença precária, sempre vulnerável à exclusão e à violência legitimada.

A potência desse diagnóstico reside em revelar que as fronteiras da cidadania não são fixas, mas constantemente renegociadas pelo poder soberano. Determinados grupos permanecem formalmente dentro da ordem jurídica, mas vivem como se estivessem sempre à beira do estado de exceção. A cidadania ilegítima, nesse sentido, não é apenas uma metáfora crítica, mas uma realidade política em que direitos são suspensos na prática, ainda que continuem proclamados no papel. Como Agamben ressalta, a democracia moderna não aboliu a lógica da exceção, mas a normalizou, transformando-a em instrumento cotidiano de governar populações (Agamben, 2007, p. 25–26).

Essa perspectiva dialoga diretamente com as análises de Butler e Mbembe. Enquanto Butler destaca que nem todas as vidas são consideradas choráveis, e Mbembe mostra como o poder define quem pode viver e quem deve morrer, Agamben explicita o mecanismo jurídico-político que sustenta essas exclusões: a produção da vida nua. A cidadania ilegítima, lida a partir dele, aparece como o resultado da inscrição de certos cidadãos na zona de indiferença entre o direito e a violência, onde sua proteção jurídica é suspensa de fato, ainda que formalmente reconhecida.

Dessa forma, a contribuição de Agamben é decisiva para a filosofia do direito: ela mostra que a exclusão não é uma falha acidental das democracias, mas uma possibilidade estrutural sempre latente. Pensar a cidadania ilegítima, portanto, é enfrentar a permanência da lógica do homo sacer dentro das ordens democráticas, denunciando a normalização de vidas reduzidas a meros corpos. Só ao desmascarar esse mecanismo é possível reconstruir a

cidadania como pertencimento político incondicional, capaz de resistir à tentação soberana de separar cidadãos legítimos e ilegítimos.

3. CRÍTICA FILOSÓFICA DO DIREITO E RECONSTRUÇÃO DA CIDADANIA

A análise da cidadania ilegítima evidencia que a exclusão não se limita a uma falha social ou cultural, mas atravessa o próprio direito. O discurso jurídico, ao mesmo tempo em que proclama a universalidade, produz fronteiras que distinguem cidadãos legítimos e ilegítimos. Essa ambivalência exige uma crítica filosófica do direito capaz de revelar seus mecanismos de exclusão e propor caminhos de reconstrução. O direito, longe de ser um terreno neutro, é uma prática discursiva que pode tanto consolidar a ilegitimidade quanto abrir espaços de resistência e reinvenção democrática (Warat, 1985, p. 41–42).

Costas Douzinas mostra como os direitos humanos, frequentemente apresentados como linguagem universal de emancipação, também funcionam como instrumentos de exclusão. Em *Human Rights and Empire*, ele argumenta que o discurso dos direitos legitima a expansão de projetos imperiais, definindo quem merece ser protegido e quem permanece fora de sua abrangência (Douzinas, 2007, p. 3–5). Esse paradoxo revela que a cidadania não é apenas garantida pelos direitos, mas também delimitada por eles: ao proclamar a universalidade, os direitos estabelecem fronteiras de pertencimento que podem reforçar a ilegitimidade de certos grupos.

Duncan Kennedy, em sua crítica à adjudicação, aprofunda essa dimensão ao mostrar como as decisões jurídicas estão atravessadas por ideologias que mascaram hierarquias sociais (Kennedy, 1997, p. 15–17). Para ele, a pretensa neutralidade do direito oculta escolhas políticas que favorecem determinados grupos e marginalizam outros. Nesse sentido, a cidadania ilegítima não é apenas resultado de preconceitos sociais, mas também de operações técnicas do campo jurídico que naturalizam desigualdades. A filosofia do direito, portanto, não pode se limitar a interpretar normas: deve desvelar as ideologias que sustentam exclusões.

Ainda assim, o direito não precisa ser reduzido a um mecanismo de opressão. Seyla Benhabib e Jürgen Habermas apontam para a possibilidade de reconstruí-lo em bases deliberativas, concebendo-o como arena de justificação pública. Habermas sustenta que a legitimidade depende de processos discursivos inclusivos (Habermas, 1996, p. 107–108), enquanto Benhabib defende que a democracia deve se abrir às vozes marginalizadas por meio de “contrapúblicos subalternos” (Benhabib, 1996, p. 10–12). Nessa chave, a reconstrução da

cidadania passa pela reinvenção do direito como prática comunicativa, capaz de acolher diferenças e impedir que moralidades particulares determinem quem é cidadão legítimo.

3.1 Douzinas: direitos humanos como fronteira imperial

Costas Douzinas oferece uma das críticas mais incisivas à retórica dos direitos humanos. Em *Human Rights and Empire*, ele demonstra como o discurso universalista dos direitos, longe de ser neutro, historicamente esteve atrelado a projetos coloniais e imperiais. Segundo ele, os direitos humanos proclamam incluir toda a humanidade, mas ao mesmo tempo produzem fronteiras que distinguem quem é sujeito de direitos e quem permanece fora de sua proteção (Douzinas, 2007, p. 3–5). Essa contradição é central para compreender a cidadania ilegítima: não se trata apenas da ausência de reconhecimento interno, mas da própria linguagem jurídica que naturaliza exclusões.

Para Douzinas, os direitos operam como um dispositivo ambivalente: oferecem emancipação, mas também funcionam como instrumentos de poder. O universal proclamado pelos direitos sempre se articula a contextos específicos de dominação, legitimando intervenções seletivas e hierarquizando populações. Assim, os direitos humanos podem ser mobilizados tanto para denunciar violações quanto para justificar guerras e exclusões em nome da civilização (Douzinas, 2007, p. 8–10). A cidadania ilegítima, nesse horizonte, não é apenas efeito de práticas sociais de desvalorização, mas também resultado da própria gramática jurídica que estabelece fronteiras normativas entre “humanos de pleno direito” e “humanos de segunda ordem”.

Esse paradoxo revela que os direitos humanos, ao invés de corrigirem o déficit democrático, frequentemente o reforçam. Douzinas argumenta que os direitos são “a linguagem do império” (Douzinas, 2007, p. 12–13), pois universalizam valores particulares sob a aparência de neutralidade. Na prática, essa linguagem serve para validar exclusões: povos colonizados, migrantes, minorias raciais e sexuais podem ser formalmente incluídos no catálogo de direitos, mas continuam vivendo como cidadãos ilegítimos, expostos à violência e ao abandono. O discurso dos direitos, assim, oculta as hierarquias que ele mesmo produz.

No entanto, Douzinas não abandona totalmente a ideia de direitos. Ele sustenta que, apesar de sua função imperial, os direitos podem ser reapropriados pelas lutas sociais como linguagem de resistência. Essa ambivalência mostra que os direitos não são simplesmente emancipatórios nem meramente repressivos: eles são um campo de disputa (Douzinas, 2007,

p. 15–16). A filosofia do direito, nesse sentido, deve reconhecer a dupla face dos direitos humanos, entendendo-os como prática simbólica que tanto legitima exclusões quanto oferece recursos para a contestação. A cidadania ilegítima, então, só pode ser enfrentada se desvelarmos essa contradição e a utilizarmos criticamente para expandir os horizontes democráticos.

Assim, a leitura de Douzinas insere-se de modo decisivo na crítica à cidadania ilegítima: ela evidencia que o problema não é apenas a aplicação falha de um ideal jurídico, mas o próprio ideal, que desde sua origem opera com fronteiras de pertencimento. Reconstruir a cidadania exige, portanto, enfrentar essa dimensão imperial dos direitos e deslocá-los de uma gramática de exclusão para uma gramática de resistência e inclusão. Sem esse deslocamento, a promessa universal dos direitos seguirá funcionando como máscara para legitimar novas formas de ilegitimidade cidadã.

3.2 Warat e Kennedy: ideologia e adjudicação

Luís Alberto Warat sempre denunciou o caráter ideológico do direito. Em *O direito e sua linguagem*, ele afirma que as categorias jurídicas funcionam como “disfarces retóricos” que ocultam escolhas políticas e produzem a aparência de neutralidade (Warat, 1985, p. 41–42). Para ele, o direito não é apenas um sistema normativo, mas também uma prática discursiva que organiza o sentido e legitima formas de poder. Nesse horizonte, a cidadania ilegítima aparece como produto de uma linguagem jurídica que classifica e hierarquiza, legitimando a exclusão de determinados sujeitos enquanto proclama a universalidade.

Duncan Kennedy reforça esse diagnóstico a partir de uma crítica estrutural da adjudicação. Em *A Critique of Adjudication*, ele mostra como a prática judicial está impregnada de ideologias que orientam decisões supostamente técnicas (Kennedy, 1997, p. 15–17). Para ele, não existe neutralidade: os juízes operam com pressupostos morais, sociais e políticos que, em última instância, reproduzem desigualdades. Assim, a cidadania ilegítima não é apenas uma consequência de preconceitos externos ao direito, mas um efeito interno do funcionamento da própria adjudicação, que naturaliza exclusões sob a forma de raciocínios jurídicos.

A crítica de Warat e Kennedy converge ao revelar que o direito exerce uma função performativa: ele não apenas descreve a realidade, mas a produz. Quando o direito trata certos sujeitos como suspeitos, quando restringe suas possibilidades de voz ou invalida suas

demandas, está fabricando cidadanias ilegítimas. A retórica da universalidade, nesse caso, funciona como véu que esconde o caráter seletivo da proteção jurídica. O direito não é apenas um espelho da sociedade, mas uma engrenagem ativa na reprodução das desigualdades.

Essa percepção é fundamental para a filosofia do direito. Se aceitamos que o direito é atravessado por ideologias, precisamos abandonar a ilusão de sua neutralidade. Warat propõe uma atitude de sensibilidade crítica, capaz de desmascarar as linguagens jurídicas que legitimam a exclusão (Warat, 1985, p. 45–46). Kennedy, por sua vez, defende que a crítica deve revelar como escolhas aparentemente técnicas têm implicações políticas concretas, obrigando-nos a pensar alternativas (Kennedy, 1997, p. 20–21). O enfrentamento da cidadania ilegítima, portanto, exige um duplo movimento: expor os mecanismos retóricos que produzem ilegitimidade e construir práticas jurídicas mais abertas à pluralidade.

Desse modo, Warat e Kennedy deslocam a crítica da cidadania ilegítima do campo exclusivamente social para o interior da própria prática jurídica. A ilegitimidade não é apenas reflexo da moralidade dominante, mas também resultado da forma como o direito decide, classifica e hierarquiza. Reconhecer essa dimensão é passo indispensável para reconstruir a cidadania em bases democráticas, impedindo que a ideologia jurídica continue a funcionar como filtro seletivo do pertencimento político.

3.3 Benhabib e Habermas: reintegração deliberativa

A crítica de Warat e Kennedy mostrou como o direito pode funcionar como linguagem ideológica que produz exclusões. O desafio, porém, é pensar caminhos de reconstrução normativa, capazes de resgatar a cidadania de sua condição de ilegitimidade. É nesse ponto que a contribuição de Jürgen Habermas e Seyla Benhabib se torna decisiva. Ambos partem do diagnóstico de que a legitimidade democrática não pode repousar sobre tradições ou moralidades particulares, mas deve ser buscada na prática da deliberação pública. Nessa chave, a cidadania é entendida não como status estático, mas como processo comunicativo em que todos os afetados têm o direito de participar (Habermas, 1996, p. 107–108).

Habermas, em *Between Facts and Norms*, insiste que o direito só se legitima quando articulado a procedimentos discursivos inclusivos. A cidadania não pode ser filtrada pela conformidade a valores majoritários, mas deve assegurar igualdade de voz em processos de formação da vontade coletiva. Caso contrário, o direito se reduz a imposição coercitiva, incapaz de sustentar a promessa democrática (Habermas, 1996, p. 110–111). Essa perspectiva

desloca a cidadania ilegítima do campo moral para o campo comunicativo: o ilegítimo não é aquele que não se adequa a um padrão, mas aquele cuja voz é silenciada nos processos de deliberação.

Seyla Benhabib aprofunda esse diagnóstico ao destacar a importância dos contrapúblicos subalternos, isto é, arenas nas quais grupos marginalizados podem articular suas experiências e reivindicações fora dos espaços hegemônicos. Em *Democracy and Difference*, ela sustenta que a cidadania democrática exige não apenas abertura formal à participação, mas também a criação de condições concretas para que as diferenças possam se expressar (Benhabib, 1996, p. 10–12). Mais tarde, em *Situando o self*, Benhabib (2021, p. 87–88) reafirma que a universalidade democrática não é homogeneidade, mas um processo de negociação constante entre identidades plurais. A cidadania ilegítima, nesse quadro, é corrigida pela multiplicação de esferas de voz e pela disposição da democracia em abrir-se ao outro.

Essa reintegração deliberativa não elimina o conflito, mas o reinscreve em uma gramática inclusiva. Habermas e Benhabib rejeitam tanto a neutralidade ilusória do liberalismo quanto o comunitarismo que exige adesão a formas de vida específicas. Sua aposta é que a cidadania pode ser reconstruída como espaço de justificação pública, no qual nenhuma moralidade particular tem o poder de decidir sozinha quem pertence e quem não pertence. A universalidade democrática, assim, não se dá pelo apagamento das diferenças, mas por sua incorporação em processos de deliberação e negociação (Benhabib, 1990, p. 338–339).

Dessa forma, Habermas e Benhabib oferecem um horizonte normativo indispensável à filosofia do direito: enfrentar a cidadania ilegítima não apenas desvelando suas raízes ideológicas, mas propondo uma reconstrução comunicativa do próprio direito. A cidadania, nessa visão, só pode ser legítima se reconhecida como direito incondicional de voz no espaço público. Reconhecer esse princípio é afirmar que nenhuma vida pode ser considerada ilegítima, nenhum pertencimento pode ser submetido a critérios privados de moralidade. É nessa abertura deliberativa que se encontra a possibilidade de reinvenção democrática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de cidadania ilegítima revelou-se, ao longo deste artigo, uma categoria crítica capaz de expor as contradições mais profundas da democracia e da filosofia do direito. Longe

de ser apenas uma metáfora, trata-se de uma realidade política e social em que determinados sujeitos, embora formalmente incluídos no ordenamento jurídico, permanecem sob a marca da suspeita e da exclusão. Essa condição desnuda a fragilidade da promessa universalista da cidadania moderna, mostrando que sua legitimidade pode ser continuamente corroída quando é filtrada por moralidades privadas, visões de mundo particulares ou critérios de valor seletivos.

A análise de Hannah Arendt mostrou que a cidadania é condição prévia para todos os direitos, pois é o “direito a ter direitos” (Arendt, 2013, p. 382–384). Quando esse pertencimento é contestado ou fragilizado, os indivíduos são empurrados para uma zona de não reconhecimento, na qual sua existência política é negada. Nancy Fraser e Axel Honneth evidenciaram que a exclusão não é apenas material, mas simbólica: sem reconhecimento, não há paridade de participação, e a democracia se converte em farsa (Fraser; Honneth, 2003, p. 29–30). Judith Butler e Achille Mbembe radicalizaram essa percepção ao mostrar que nem todas as vidas são consideradas choráveis e que a política contemporânea opera pela gestão da morte — a necropolítica — que define quem pode viver e quem pode ser abandonado (Butler, 2016, p. 38–39; Mbembe, 2018, p. 17–18). Giorgio Agamben, por sua vez, demonstrou que essa condição não é acidente, mas estrutural: a figura do homo sacer revela que a democracia carrega em si a possibilidade permanente de reduzir cidadãos à vida nua, sem proteção política (Agamben, 2007, p. 12–14).

Se o diagnóstico é sombrio, a crítica filosófica do direito oferece também horizontes de reconstrução. Costas Douzinas mostrou que os direitos humanos, apesar de proclamarem universalidade, muitas vezes funcionam como linguagem imperial que delimita fronteiras de pertencimento (Douzinas, 2007, p. 3–5). Luís Alberto Warat e Duncan Kennedy revelaram que o direito não é neutro, mas uma linguagem ideológica que produz exclusões sob o disfarce da técnica (Warat, 1985, p. 41–42; Kennedy, 1997, p. 15–17). Ainda assim, Habermas e Benhabib abriram a possibilidade de pensar o direito como prática comunicativa, em que a legitimidade nasce do processo deliberativo inclusivo, capaz de integrar contrapúblicos subalternos e assegurar igualdade de voz (Habermas, 1996, p. 107–108; Benhabib, 1996, p. 10–12). Étienne Balibar, por fim, lembrou que a cidadania só se realiza como igualdade, isto é, como tensão permanente entre igualdade e liberdade, sempre em disputa e em reinvenção (Balibar, 2012, p. 59–60).

A filosofia do direito, diante disso, é convocada a ir além da interpretação normativa e assumir a tarefa de desvelar e confrontar os mecanismos de exclusão que corroem a democracia por dentro. Reconhecer a cidadania ilegítima não significa aceitá-la como inevitável, mas denunciá-la como sintoma das falhas estruturais do universalismo democrático. Trata-se de afirmar que nenhuma cidadania pode ser legítima se for condicional, se depender da moralidade de majorias ou de critérios particulares de pertença. A reconstrução da cidadania passa por reconhecer o direito não como linguagem neutra, mas como campo de disputa, no qual a tarefa crítica é ampliar os horizontes da legitimidade para acolher todas as vidas.

Concluir com essa perspectiva é afirmar que a democracia só se sustenta se não houver cidadãos ilegítimos. A universalidade da cidadania não é um dado, mas um projeto inacabado que exige vigilância crítica e reinvenção constante. Frente às forças que hierarquizam vidas, silenciam vozes e transformam sujeitos em suspeitos dentro da própria ordem democrática, a filosofia do direito deve assumir a responsabilidade de proteger a promessa universal. Sem isso, a cidadania se degrada em privilégio, e a democracia se converte em campo de exclusões legitimadas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BALIBAR, Étienne. *Cidadania*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BENHABIB, Seyla. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.
- BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred (orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- BUTLER, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2016.
- DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge, 2007.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. London: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: MIT Press, 1996.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

KENNEDY, Duncan. A Critique of Adjudication (fin de siècle). Cambridge: Harvard University Press, 1997.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. 2. ed. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

WARAT, Luís Alberto. O direito e sua linguagem. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1985.