

Liberdade como fundamento do direito democrático

Rafael Navarro¹

Resumo: Busca-se neste texto tematizar o conceito de liberdade a fim de estabelecê-lo como fundamento da democracia e compreendê-lo em relação ao conceito de Justiça. Para tanto, é oferecida uma concepção de liberdade social que se estabelece eticamente, diferentemente do conceito de liberdade entendido meramente de forma negativa ou reflexiva e com fundamentação meramente moral. Nesta perspectiva, o conceito de Justiça também deve recorrer a razões Éticas intersubjetivas, estabelecendo-se como uma forma de vida ao invés de ser apenas o produto de um dado procedimento pretensamente imparcial. Recorre-se principalmente às análises de Axel Honneth sobre Liberdade e de Giorgio Agamben sobre o significado de se seguir uma regra.

Palavras-chave: Liberdade. Democracia. Justiça. Agamben. Honneth.

INTRODUÇÃO

A partir da modernidade, há um elemento ético que pode ser invocado como fundamento legitimador de praticamente qualquer argumento no debate público.

Entre todos os valores éticos que tentam vingar na sociedade moderna, e, ao vingar, tornam-se hegemônicos, apenas um deles mostra-se apto a caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo (HONNETH 2015, p.34).

A potência da liberdade como razão legitimadora é tão grande que até mesmo posições absurdas, como a “liberdade de se expressar nazista”, tentam se valer dela e, apesar de ignorado seu aspecto ético, conseguem gerar eficácia social quando em um contexto de anomia. Assim a possibilidade, propiciada pela liberdade, de a autonomia do indivíduo conferir potência [*dynamis*] ao sistema jurídico constitui a face democrática de dois gumes que justifica o argumento da perigosa proximidade entre Democracia e Tirania no livro VIII da obra *A República*, de Platão Pois, ao dinamizá-los, a Liberdade restitui o estatuto ontológico da potência aos sistemas sociais que, de outro modo, se concebem apenas em suas efetivas atualidades autoproduzidas. Por isso, buscar-se-á tematizar a liberdade neste texto para que sua hegemonia só possa valer quando apropriada eticamente. Assim, parte-se da premissa na qual se *o Direito possui a finalidade de fundamentar racionalmente o Estado Democrático, então a fundamentação da atividade jurídica deve poder demonstrar a Justiça produzida.*

1 Doutor em Teoria do Direito pela PUC-MG e professor no UNIFEMM. Bolsista FAPEMIG pela FAJE. kendernavarro@gmail.com

1 LIVRE DE QUÊ? LIBERDADE PARA QUÊ? QUAL A LIBERDADE DO DIREITO?

1.1 A declaração com a qual Nozick abre seu *Anarquia, Estado e Utopia* traduz perfeitamente o insight hobbesiano que fundamenta o Direito moderno compreendido como mediação entre vontades antagônicas. Pois, quando no *Leviatã*, é afirmado que “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento)” (HOBBS 2014, p.179), é oferecida uma ideia que define apenas negativamente a autodeterminação individual. Nesta concepção não é permitido ao Estado determinar previamente quais as formas de vida um sujeito pode escolher para si.

A questão passa a ser então a autodeterminação intermediada pela autonomia individual. Uma inferência que parece ser possível na perspectiva hobbesiana é a identidade entre autodeterminação e ser guiado por elementos de sua própria natureza, Contudo, concebida apenas a liberdade em sua esfera negativa, estar livre do Direito significaria que o indivíduo estará abandonado à margem da comunidade se não compartilha de seu Bem Comum. “Em tal ordenamento jurídico [da liberdade negativa], aos sujeitos não é dada a oportunidade de conjuntamente verificar e renovar sua anuência às medidas de Estado, por estarem incluídos no processo de criação e revisão dos princípios jurídicos” (HONNETH 2015, p.55). Desta maneira, ao indivíduo que possua apenas a liberdade negativa só resta a posição de bandido ou abandonado, sendo-lhe negado o status de cidadão. Portanto,

Partir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos; para isso seria necessário que, na aspiração à liberdade pelo indivíduo, em termos conceituais, se justificasse um ponto de vista adicional e de grau mais elevado que lhe atribuísse um interesse na cooperação com todos os demais (HONNETH 2015, p.55-56).

Por isso, o Direito não pode se resumir a tornar a pessoa livre *do* Estado, antes, da liberdade jurídica é demandado um aspecto positivo tão importante quanto o negativo. Além de livrar as pessoas das imposições da Moral, o Direito tem o dever de deixar o indivíduo livre *para* buscar seu bem apropriado.

Todas as insuficiências reveladas pela ideia de liberdade negativa remetem, em última instância, ao fato de ela cessar antes do limiar legítimo da autodeterminação individual. Para se conceber um tipo de liberdade que contivesse um elemento de autodeterminação seria necessário apreender também o objetivo do agir como um rebento da liberdade: o que o indivíduo realiza quando age “livremente”, poderia ser visto como resultado de uma determinação, que ele próprio realiza para si (HONNETH 2015, p.57).

Logo, o elemento ético que qualifica a liberdade como razão legitimadora da ação social será identificado na regra constitutiva da forma de vida do cidadão. Todavia, “a liberdade negativa é elemento originário e indispensável da autoconcepção moral da modernidade; nela se expressa a ideia de que o indivíduo deve desfrutar do direito de agir sem restrição externa e sem depender de coerção para provar os motivos de ‘seu bel-prazer’ enquanto não violar os mesmos direitos de seus concidadãos” (HONNETH 2015, p.58). E, por isso, a liberdade negativa demanda a compreensão que ela só pode se dar em um âmbito *intersubjetivo*, em uma sociedade que reconheça cada pessoa em sua singularidade mais própria. E, ao mesmo tempo, demanda do indivíduo a responsabilidade decorrente de saber que não se é possível seguir uma regra de modo solipsista e que seguir uma regra implica em impor a si mesmo restrições. Portanto, desfrutar da liberdade negativa só é intitulação daquela pessoa que reconhece no outro um sócio digno de respeito.

1.2 Ao contrário da liberdade negativa, que só observa a força coercitiva do Direito a fim de estabelecer limites para coerção, observando apenas a vontade mais própria do agente, uma vontade reflexiva se relaciona com a força coercitiva do Direito por meio da tensão entre ações autônomas e heterônomas (HONNETH, 2015). Uma ação heterônoma consiste no agir cujo fim almejado não é estabelecido pelo próprio agente, mas por uma determinação prévia à ação. Já uma ação jurídica autônoma consiste no autor pôr em uso a lei por meio da leitura e, em sua apropriação dela, conceder-lhe eficácia social.

O elemento fundamental da liberdade reflexiva consiste em, enquanto sujeitos racionais, não sermos obrigados por uma lei, mas pela nossa compreensão da lei. Deste modo, a liberdade reflexiva seria aquela na qual a autonomia do sujeito consiste na apropriação de uma regra por uma pessoa. Assim, a heteronomia do Direito, a imposição de modos de conduta por conta de um processo legislativo alheio ao indivíduo, só deve ser observada se puder ser tornada própria, autônoma, pelo autor que é o titular do Direito.

Para a compreensão desta dimensão da liberdade, contudo, é importante observar as mudanças provocadas pela teoria filosófica, que passa a demandar a intersubjetividade e não mais meramente a autonomia subjetiva, como espaço de fundamentação e apropriação de regras.

O que até então devia ser o esforço de um sujeito solitário, autorreferente, passa a ser interpretado mediante uma viragem teórico-linguística, como produto comunicativo dos membros de uma comunidade linguística: o indivíduo se vê forçado por pressuposições que atuam por trás da linguagem, de modo que a si mesmo ele concebe como parte numa conversa em que todos os demais têm de se respeitar como pessoas autônomas (HONETH 2015, p.69).

Deste modo, a possibilidade de autorrealização almejada pela liberdade é, por meio de sua reflexão intersubjetiva, convertida em produto processualmente estabelecido por interlocutores que devem estabelecer fins que não sejam razoavelmente rejeitáveis. Todavia, quando

este produto se vincula ao Direito por meio de uma doutrina Moral que entenda a justiça como resultado de um processo,

a autodeterminação individual é transferida para os graus superiores do ordenamento social, em que é concebida como procedimento de uma formação da vontade comum na qual os cidadãos, em condições iguais, deliberam sobre os princípios de um ordenamento social que lhes pareça ‘justo’ (HONNETH 2015, p.73).

Assim, se desvinculados do conceito de justiça compreendido como uma forma de vida excelente que promove o bem de um outro, os modelos de liberdade reflexiva ainda não indicaram “as condições sociais que possibilitariam o exercício da liberdade em cada caso já como componentes da liberdade” (HONNETH 2015, p.80). Portanto, a liberdade reflexiva apropriada deve poder recorrer à potência institucional produzida pelo Direito em uma democracia. E, por meio da mediação ética entre o autor e sua concepção da regra, responder

qual ontologia e qual ética corresponderão a uma vida que, no uso, se constitui como inseparável de sua forma? A tentativa de responder a essa pergunta exigirá necessariamente um confronto com o paradigma ontológico operativo em cujo quadro a liturgia, por um processo secular, acabou por aprisionar a ética e a política do Ocidente (AGAMBEN 2014, p.147).

Ao relacionar justiça e liberdade é sugerido que seria “essa ampliação institucional do conceito de liberdade que servirá de diretriz a [outro] conceito de liberdade, que é social. Segundo essa concepção, a ideia de liberdade reflexiva não se deixa desdobrar sem incluir as formas institucionais que possibilitam o seu exercício” (HONNETH 2015, p.80).

1.3 Quando desvinculada da Justiça, a liberdade negativa fundamenta um argumento que demanda a ausência total de intervenção externa ao comportamento do sujeito. Neste contexto ao cidadão deve ser dada plena liberdade de agir e falar como desejar, desvinculando-se qualquer responsabilidade jurídica da conduta do indivíduo. Entretanto, uma norma que seja compreendida sem referência com a responsabilidade do agente já não pode ser compreendida como norma. E esta é a situação de anomia que, quando presente, separa Direito e Justiça. Ora, é a responsabilidade de se seguir uma regra que fundamenta a autoridade que produz a eficácia de um ato de fala performativo.

Outra razão para a separação entre Direito e Justiça é a anomalia normativa de se fundamentar a atividade jurídica por meio da liberdade reflexiva referida a uma doutrina Moral excludente. Afinal, se a razão legitimadora da democracia demanda ampliação de participação no debate público, um argumento defendendo a exclusão de um dado grupo da esfera política constitui contradição performativa. Aqui se torna importante pelo menos um comentário sobre o discurso de ódio. Pois, em uma democracia não se deve, por definição, excluir previamente nenhuma razão do *debate* público. Contudo, quem sustenta um discurso

excludente “está comprometido em manter que nenhuma reivindicação de verdade, feita em nome de qualquer uma das tradições em competição, poderia derrotar as reivindicações feitas em nome de suas oponentes” (MACINTYRE 1991, p. 394). E, por ser o discurso de ódio não um argumento, mas um jogo de forças, “algo através da qual energia é transmitida, e não através do qual conclusões são alcançadas” (MACINTYRE 1991, p.395), ele se dá no espaço público de modo razoavelmente rejeitável.

Pois, para aquele que oferece discursos de ódio,

as concepções da verdade, exceto a mais ínfima, parecem ter sido desacreditadas. [Assim, os discursos de ódio estão,] por sua própria posição, excluídos da possibilidade de possuir qualquer conceito de verdade adequado para uma pesquisa racional sistemática. Portanto, a sua não é tanto uma conclusão sobre a verdade, quanto uma exclusão dela, e, dessa forma, do debate racional (MACINTYRE 1991, p.395).

Porque pré-conceitos são identificados pelo contraste, não pela análise, um argumento que não permita o debate partindo de premissas diferentes das suas não possui sequer pretensão democrática. E já que “a multiplicidade de tradições não permite uma multiplicidade de perspectivas entre as quais poderia mover-se” (MACINTYRE 1991, p.394), caberia à multiplicidade de posições a possibilidade de gerar o contraste capaz de destacar pré-conceitos. Deste modo, será razoavelmente rejeitável o argumento que só conseguir pleitear coerência se se partir, estritamente, de suas próprias premissas em detrimento de qualquer outra. Em oposição à resolução de dilemas morais, raciocínios éticos não são silogísticos, mas modais. E, se um bem resultante da liberdade reflexiva anômala for apontado como razão, pode-se esperar que o resultado seja uma patologia social.

2 REGRAS CONSTITUTIVAS DA DEMOCRACIA

2.1 Assume-se a premissa de que o Direito Moderno de base deontológica se dá como uma Patologia Social, uma atividade que gera disfuncionalidade institucional em uma Democracia, ao invés de cumprir sua promessa de melhoria de vida das pessoas. A razão desta característica do Direito é a anomalia normativa de se tratar questões Éticas como meros dilemas morais. Questões Éticas sendo concebidas como a questão de se viver segundo regras. E sendo o estado civil a relação interdependente entre as esferas política e jurídica, pode-se assumir que a relação é essencialmente normativa, produzida por regras constitutivas. É decisivo que no estado civil esteja em questão uma vida comum e o papel das regras deve se situar nesse contexto.

Quando se propõe o estado civil como um conjunto de regras constitutivas, não se deve esquecer-se da observação de Wittgenstein segundo a qual não é possível seguir uma regra de maneira privada, porque o fato de referir-se a uma regra implica necessariamente uma comunidade e um uso habitual. Também para o potencial cidadão vale o princípio segundo o qual

não é possível que um só homem tenha seguido uma regra uma só vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (usos, instituições). Além disso, a “ação pratica que é valorar não pode ser simplesmente a mesma ação que é valorada. [...] tratar uma ação como correta não pode ser identificada com a própria produção da ação” (BRANDOM, 1994, p.33).

Assim, é impossível seguir uma regra de modo solipsista e a alterando a cada vez. Seguir uma regra consiste em estabelecer critérios para que outro sujeito possa inteligir sua ação ao se referir à regra em questão. Deste modo, seguir uma regra é uma atividade realizada intersubjetivamente. Um indivíduo que não reconheça a alteridade das demais subjetividades em meio às quais está, corrompe a realidade ao reduzi-la às suas próprias projeções.

E sem uma alteridade a reconhecê-la, uma subjetividade é incapaz de determinar uma identidade a si mesma e, portanto, se constituir enquanto subjetividade que atua no mundo. Pois não é tanto a vida comum que nasce da regra, mas a regra que nasce da vida comum e em seu nascimento dá forma a ela. Não é meramente da concessão do direito natural que nasce o estado civil, mas a vida no estado civil que dá forma ao agir como guiado por uma só mente [*una veluti mente*]. Aliás,

a própria ideia de uma regra constitutiva implica que venha a ser neutralizada a representação corrente segundo a qual o problema da regra consistiria simplesmente na aplicação de um princípio geral a um caso particular, ou seja, segundo o modelo kantiano do juízo determinante, numa operação meramente lógica. O projeto cenobítico [da vida comum], deslocando o problema ético do plano da relação entre norma e ação para o da forma de vida, parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelos quais estamos habituados a compreender a ética (AGAMBEN, 2011, p.79).

Propõe-se que dilemas são decorrentes do estreitamento de uma doutrina Moral. Todavia, se a questão sobre a melhor maneira de se seguir uma regra for proposta pela Ética, então não há possibilidade de dilema. Existem dilemas Morais, mas *questões* Éticas. Pois uma *Comunidade* se vincula por conta dos valores morais compartilhados entre os membros do grupo e a moral de um grupo já oferece de antemão a resposta sobre o que é a coisa certa a se fazer. Mas em uma *Sociedade* não há a necessidade do endosso universal de valores morais, entre sócios é suficiente o respeito ético pelo que não é razoavelmente rejeitável.

Enquanto conjunto totalizante de regras constitutivas, o Direito determina a normatividade do estado civil como questão ética, sem eliminar a possibilidade de se cometer um erro na regra e retornar ao âmbito do estado natural. As regras constitutivas “não prescrevem um ato determinado nem regulam um estado de coisas preexistente, mas fazem elas mesmas existirem aquele ato ou estado de coisas” (AGAMBEN 2014, p. 78). Assim, fazer parte de uma sociedade constitui uma forma de vida democrática vinculada ao Direito. “Uma forma

de vida seria, por conseguinte, o conjunto de regras constitutivas que a definem. [Mas] não se poderia dizer antes, e com a mesma verdade, que é a forma de vida [do cidadão] que cria suas regras?” (AGAMBEN 2014, p. 79).

O Direito, portanto, converte comunidades em uma sociedade exatamente ao conferir à diversidade fragmentada de projetos de vida individuais uma forma democrática. Só uma vida que participe da ideia de liberdade e que livremente determine seu bem mais próprio pode ser qualificada como democrática. “Não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *vivere* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN 2014, p. 105).

3 O DIREITO DE SEGUIR A REGRA CONSTITUTIVA DE SUA PRÓPRIA FORMA DE VIDA.

O uso democrático de direitos é algo alcançável quando um indivíduo possa confiar que o Direito, não a guerra, pode corrigir uma situação socialmente injusta na qual se encontre. Pois direitos não são algo que se possua, mas algo que se usa. Porque quando reduzidos a predicados do cidadão, direitos são passíveis de serem negados a qualquer pessoa que seja tida como não digna destes direitos pelo vicário estatal (AGAMBEN, 2004, 2010). Todavia, entendidos como elemento de uso, direitos se instituem como o meio de atuação do sujeito na vida democrática, ao invés de apenas um resultado almejado que não se concretiza na vida social.

O uso de direitos, enquanto base de um Estado *democrático*, demanda que o Direito seja fundamentado na Liberdade, ao invés de Lei e Ordem. Liberdade é um termo plurívoco com uma multitude de teorias que buscam conceituá-la. Entretanto, não há embaraço em acomodar várias características distintas dentro da ideia de liberdade democrática, focando respectivamente em capacidade, falta de dependência e falta de interferência como elementos constitutivos do uso de direitos. Afinal, a variedade de concepções sobre o bem é uma marca da liberdade humana, não de erro.

Seguir uma regra é livremente pô-la em uso. A letra do texto normativo não é capaz de oferecer as bases para inferências materiais fortes. Por isso uma regra “não pode ter a forma da lei, mas, como *regula*, aproxima-se da própria forma da vida, que guia e orienta (“*regula dicta quod recte ducit*” diz uma etimologia de Isidoro)” (AGAMBEN, 2014, p. 57). A demanda de pôr a regra em uso *livremente* reconhece a premissa de sermos obrigados não por regras, mas pela nossa concepção das regras.

Assim, podemos seguir a concepção de uma regra livremente, questionando incoerências que tal sujeição possa produzir em determinados casos concretos, ou nos comportar segundo uma doutrina moral que requer que a lei não seja questionada. Neste segundo se ignoraria que uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma lei já não será verdadeiramente vida (AGAMBEN, 2014, p. 37). Seguir uma regra eticamente só é possível como forma de vida e

Diante da soberania estatal, que só pode afirmar-se separando em cada âmbito a vida nua da sua forma, eles [intelectualidade e pensamento] são a potência que incessantemente liga a vida à sua forma ou que impede que se dissocie dela [...] E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao “homem” e ao “cidadão”, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus “direitos”, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (AGAMBEM 2015a, p.20-21).

E para o uso da liberdade em uma Democracia é de vital importância que a pessoa possa se dedicar à busca de um bem apropriado. A determinação deste bem certamente variará de acordo com cada pessoa, mas a capacidade para realizar a busca é um elemento necessário. Na compreensão que proponho de uma questão ética, os meios possíveis de serem empregados constituem a premissa da qual a responsabilidade ética se origina. Com isso, a forma de vida do agente em questão condiciona como ele pode, excelentemente, influenciar em uma dada situação. Conhecer as próprias capacidades permite aplicá-las a situações nas quais elas causarão maior benefício.

Com isso quero dizer que a responsabilidade do sujeito ético não é absoluta. Ela é sempre relativa às capacidades do agente e é a assimetria de capacidades que vincula normativamente um agente à supressão da injustiça. Portanto, estar livre de necessidades pode antagonizar ser livre para buscar projetos políticos, como o exemplo das greves de fome para fins políticos de Gandhi nos mostra. Afinal, um indivíduo tem pouco uso para uma noção de bem-estar que se abstém de considerações éticas. Isto porque algo essencial para nós, nomeadamente ser livre, nos dá licença para evitar o que é essencial. Sem sapiência não haveria como determinarmos o bem a ser buscado e se não se sabe para onde se vai, nenhum caminho pode levar ao destino, pelo que a liberdade se constituiria em forma vazia e sem sentido. Pois a inteligência prática é a mente a serviço de nosso desejo que o *ser seja outro*, que nós mesmos sejamos outros. E a possibilidade de sermos sempre melhores do que nós somos - logo sermos outros que somos agora - é o caráter constitutivo da liberdade.

Assim, para o sujeito social,

quanto mais forte for a impressão de que seus objetivos são apoiados e mesmo assumidos por aqueles com quem tem uma interação frequente, mais propensos estarão a perceber seu ambiente como espaço de expansão de sua própria personalidade. Para seres dependentes de interações com seus iguais, a experiência de tal interação não coercitiva entre a pessoa e seu ambiente intersubjetivo representa o padrão de toda a liberdade individual (HONNETH 2015, p. 115).

A liberdade social constitui a capacidade de o indivíduo se determinar como uma subjetividade. Pois um indivíduo é definido como a parte mínima de um dado conjunto e, portanto, mesmo alguém que apenas componha uma massa populacional sem voz ativa poderá

ser tomado como indivíduo. Entretanto, uma subjetividade só pode se constituir pelo posicionamento enquanto sujeito e ator social. Deste modo, se o Direito e a Política direcionam sua atenção somente ao efetivo bem-estar e às perlocuções geradas pela agência efetiva, a liberdade inerente à subjetividade é suprimida e os sujeitos se reduzem a meros indivíduos, números em um dado populacional. Porém se a importância das vidas humanas reside não meramente em nosso padrão de vida e atenção a necessidades, mas também na liberdade da qual gozamos, então a ideia da promoção de bem-estar social deve ser reformulada de acordo.

CONCLUSÃO

O argumento proposto trata o Direito como fonte de eficácia social à qual um sujeito pode recorrer, em detrimento da violência, para se corrigir uma injustiça. O recurso ao Direito demanda, portanto, razões, o que somente uma subjetividade é capaz de oferecer. Afinal, é ao se assumir a posição de sujeito que se dá vida a uma linguagem. Deste modo, pelo Direito um *sujeito* pode reivindicar viver de certa forma em uma democracia. “Viver de acordo com uma forma implica, sem dúvida, segundo um significado frequente do termo *forma* no latim medieval, uma relação exemplar com outros e, mesmo assim, não é simplesmente sinônimo de *exemplum*” (AGAMBEN 2014, p. 110). É importante que uma forma de vida não seja meramente um *exemplum*. Pois, um *exemplum* está mais próximo de uma pretensa solução de um dilema moral do que uma proposta para vida ética.

Mas é decisivo que a forma de vida não coincida nem com um sistema normativo nem com um *corpus* de doutrinas. Ela é um terceiro entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma, e é só a partir da consciência dessa especificidade que sua definição poderá tornar-se possível (AGAMBEN, 2014, p. 109).

No contexto de um Direito democrático, este terceiro se manifesta na liberdade que nos condiciona à *compreensão* de uma regra. Pois a apropriação da regra, produto desta compreensão, se dá como efetivação de uma vida em comum. “O sintagma franciscano *regula et vitae* não significa uma confusão entre regra e vida, mas a neutralização e a transformação de ambas numa *forma-de-vida*” (AGAMBEN, 2014, p. 113). Aqui se mira na vida refletida que vale a pena ser vivida e que se dá como exercício da liberdade social. Pois, a própria formação da subjetividade demanda a vida em comum com outras subjetividades que sejam reconhecidas enquanto pessoas e não somente como indivíduos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015a.

BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Havard University Press, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 1974.