

## O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS

Joel Decothé Jr.<sup>1</sup>

**Resumo:** A implicação filosófica que guia o problema aqui tratado é a seguinte: como o princípio do comum se constitui em apófase frontal ao princípio da propriedade, nas democracias contemporâneas? Não se pretende oferecer uma resposta exaustiva para esse problema. No entanto, utiliza-se a estratégia argumentativa de dividir este escrito em três seções: (i) investigar especulativamente a tensão dialética entre o princípio do comum e o princípio da propriedade; (ii) observar analiticamente a premissa que se coloca como contribuição às práticas comportamentais de individualismo exacerbado, como ato de aversão ao princípio do comum e (iii) deter-se na articulação da noção de princípio do comum, como fator que está presente no limiar entre o vulgar filosófico e o universal filosófico. Por fim, fazem-se algumas considerações que problematizam a noção naturalizada de princípio da propriedade, nas democracias atuais, tendo em vista o poder constituinte que o princípio do comum detém na perspectiva de realização do bem-estar dos agentes humanos, na vida comunitária contemporânea.

**Palavras-chave:** Apófase. Comum. Democracias. Princípio. Propriedade.

### INTRODUÇÃO

O interstício dos tempos que vivemos nas democracias contemporâneas está repleto de elementos que nos colocam diante de um contexto de imprevistos, sendo algo que imprime profundas mutações em nossas existências. Nesse cenário, múltiplos movimentos sociais espalhados pelo mundo questionam o princípio sacralizado da propriedade, nas democracias

---

<sup>1</sup> Professor do bacharelado em Filosofia no Instituto de Filosofia Espírito e Vida (IFEV), Teófilo Otoni, MG – Brasil e Pós-Doutorando no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores (CEHu), Açores – Portugal.  <http://orcid.org/0000-0002-9499-1233>. E-mail: joeldecothe@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p193>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

liberais contemporâneas, pela ganância de poder das oligarquias que desejam dominar os recursos naturais, os conhecimentos produzidos, os espaços e os serviços de natureza pública.

Assim, nesse contexto social, uma questão problemática tem de ser levantada: como o princípio do comum se constitui em uma apófase ao princípio da propriedade? O princípio do comum pode agir como estratégia de lutas contra as práticas agressivas do capitalismo e orientação para a boa gestão dos recursos, de bens e riquezas, pelo autogoverno do coletivo, conforme denotam as renovadas formas de arranjos democráticos. Talvez, o princípio do comum hipoteticamente faça parte da vida e do agir da espécie humana, em sua história evolutiva, tendo em vista que, por meio da práxis, pode-se deliberar o que venha a ser o comum e, assim, fomentar as diversas normas de implicações de responsabilidades que envolvem o seu conteúdo substantivo. O princípio do comum tensiona o princípio da propriedade e convida os agentes humanos a mudarem suas condutas, diante de um mundo marcado pelas injustiças e dominações capturadoras das condutas fugazmente alocadas num estado de coisas que as desvaloriza e faz cair no esquecimento e na indiferença.

Uma das características do princípio do comum é buscar instaurar uma democracia que seja marcada pelas relações de horizontalidade. Logo, os princípios do individualismo e da propriedade não ganham protagonismo, nesse ambiente. O que se avoluma é a força da indignação com os gestos políticos injustos que privilegiam as práticas financistas e as grandes corporações. Aumenta o inconformismo com a desigualdade social e os ataques destrutivos aos bens naturais do planeta e seu ecossistema, tornando evidente que a potência gestora do poder estatal se orienta na conservação do poder do capital privado, em detrimento do bem comum.

Diante de tantas demandas de dominação, destaca-se a necessidade iminente de haver certa organização e autogovernança democrática, para que os movimentos sociais tenham sua relevância, nesse cenário catastrófico. Mesmo que a multidão tenha nos movimentos horizontais as suas inconsistências, não se pode naturalizar novamente a hierarquização e a centralização das representações da política nas lideranças carismáticas, seus partidos e instituições. O importante, na verdade, é estabelecer a destituição do princípio da propriedade e a constituição de um poder de organização coletiva, composto por lideranças que tenham como orientação o princípio do comum.

Entretanto, torna-se um grande equívoco rejeitar todo tipo de liderança representativa, no sentido de se recusar radicalmente o papel e a potência das organizações e instituições políticas. Como veremos, a tensão dialética entre a horizontalidade e a verticalidade permanece como um pêndulo entre o particular e o universal, os quais se revertem no problema nevrálgico: o exacerbo do individualismo em face do princípio do comum como pano de fundo das estruturas sociais estáveis. Assim, observo em seguida que o princípio do comum acaba sendo tratado no limiar entre o vulgar e o universal filosófico.

A discussão sobre como desenvolver estratégias e táticas políticas que sejam eficientes na produção de ações consistentes de constituir qualquer forma de vida perpassa o contexto de compreensão, conduzindo-nos aos gestos de compartilhamento de bens sociais, tendo em mente o princípio do comum como uma radical apófase do princípio normalizado, nas democracias modernas capitalistas, a propriedade.

## 1 O INDIVIDUALISMO EXACERBADO COMO ATO DE OJERIZA AO PRINCÍPIO DO COMUM

O procedimento de contestação do valor e da utilidade da esfera da vida pública e do comum compõe a metodologia de ação da filosofia do *homo economicus*. Uma das justificativas dessa apófase se dá com o argumento de que o comum seria a mera produção de arroubos ideológicos encetados pelo movimento socialista. Logo, tanto o valor do público como do comum se constituem como atos ineptos em face das demandas de gestão econômica da governança política.

Portanto, conforme Ruiz (2020a), tanto a dimensão pública quanto o comum são considerados quase uma aberração antinatural da economia das relações sociais. Ora, o aspecto filosófico vertido da concepção de *homo economicus* elucida que os bens comuns não têm condições de se constituírem como substância que componha o conteúdo fundamental dos direitos humanos. Desse modo, todos os elementos que englobam as condições de dignidade da vida humana acabam sendo subjugados ao procedimento de financeirização promovido pelo mercado, tendo em vista o lucro.

Contudo, segue também a lógica de maximização de uma melhor administração dos bens do erário público. O procedimento estratégico do *homo economicus* insiste na privatização dos bens comunitários, pois tudo que

tenha funcionalidade pública deve ser revertido a uma espécie de utilidade mínima para o público e máxima para o domínio das potências de gestão dos agentes humanos privados. Na esfera filosófica de interpretação do *homo economicus*, ostenta-se uma visão de mundo desfocada das potencialidades naturais dos indivíduos como empreendedores e em sua motivação pautada somente por interesses próprios, com suas consequências na efetivação do ideal de se maximizar o lucro enquanto um de seus motores naturais, para assim impulsionar e gerenciar com eficiência todas as esferas da vida pública e social.

Nessa linha de análise, positiva-se a ideia de que não se deve estabelecer obstáculos à pulverização dos interesses expressos nas ações atomizadas do *homo economicus*. O ideal que se impõe, então, segundo Ruiz (2020b, p. 31), “[...] é o de nos tornarmos empresários de nós mesmos, fazendo da vida um empreendimento, uma empresa. O modelo de vida do *homo economicus* é o empresário de si, que gerencia cada circunstância de sua vida como uma oportunidade de negócio.” O pressuposto em jogo, nessa esfera de interesses, será o da real liberdade de gerir os seus negócios, tendo em vista que a forma de vida do *homo economicus* é a de um empresário de si. Logo, segundo Foucault (2008), este faz a gestão de cada situação ocorrida em sua vida, como uma chance de realizar algum empreendimento.

Os bens comuns podem sofrer uma vulgarização em razão de sua capacidade de ação universal, nos mais diversos âmbitos da vida humana, pois, para o *homo economicus*, as formas lógicas que têm funcionalidade são a da gestão dos bens comuns, através do interesse atomístico e das ações administrativas de ordem privada. Essa postura filosófica postula que cada agente humano atomizado deve cuidar de seus problemas materiais e mercadológicos individualmente, em razão de não terem direitos garantidos a qualquer tipo de uso de bem comum. A posição do *homo economicus* é alimentada por uma concepção limitadamente consumista atuante nas democracias contemporâneas, sendo essa percepção animada pelo desprezo e ojeriza pelo compartilhamento de bens em comum, na coexistência de pessoas que têm interesses privados e em comum.

Na realidade, se considerarmos a factualidade do uso do bem comum, esse procedimento pode se dar, segundo Sandel (2020, p. 325), “[...] por meio da deliberação com nossos concidadãos sobre os propósitos e os fins dignos de nossa comunidade política, a democracia não pode ser indiferente ao caráter da vida em comum.” Nesse sentido, observa-se que o individualismo se alça

como o valor absoluto diante da descaracterização da proposta de construção de relações sociais que sejam pautadas pela forma de vida fundada não somente no atomismo egoístico, mas sim nos valores de uso do bem comum.

Um dos maiores problemas da contemporaneidade é a supervalorização dos interesses do indivíduo, em detrimento dos da comunidade. Como tratado até aqui, o ponto nevrálgico de inflexão é o imaginário individual do *homo economicus*, o qual, conforme Ruiz (2020a), tem consolidado um tipo de cultura do individualismo como o modo natural de existirmos, no atual momento das democracias hodiernas.

O cultural do individualismo incita a crença de que a natureza atomística esteja marcada pela necessidade de efetivação dos instintos atrelados aos seus próprios interesses, acabando por desencadear uma postura de querer reduzir as suas alteridades a meros objetos, na satisfação de seus próprios desejos de sobrevivência. Nesse pano de fundo da nova cultura do capitalismo, o *homo economicus* carece freneticamente atender a um modelo de individualidade idealizada, que consiste, segundo Sennett (2015, p. 47), “[...] num indivíduo constantemente adquirindo novas capacitações, alterando sua “base de conhecimento.” Na realidade, esse ideal é impulsionado pela necessidade de “manter-se à frente da máquina”. Dessa forma, o procedimento de subjetivação atomístico penetra e se entranha nas diversas esferas da vida dos agentes humanos, nos arranjos das sociedades ocidentais de democracia liberal.

Apesar das mutações nas instituições e nos padrões de modo de vida, há um dado que não parece mudar, a saber, a naturalização do princípio do indivíduo enquanto uma espécie de átomo inquebrantável, em sua estrutura antropológica. A força do individualismo causa um estranhamento que advém da potência ostensiva de ojeriza ao valor de uso sobre o bem comum. A cultura do atomismo radical forja a forma da individualidade idealizada, a qual, para Sennett (2015, p. 48), é “[...] capaz de prosperar no turbinado mundo da aquisição de controle de empresas. Essa pessoa idealizada foge de toda a forma de dependência, não se prende aos outros.”

Essa cultura visa a implodir qualquer esboço reativo de rumar-se para outro paradigma constitutivo de forma de vida, em termos de subjetivação, descentrado do individualismo. O paradigma do *homo economicus* tem a sua base de sustentação na concepção de individualismo, sendo esse modelo de atomismo radical a métrica que vige nas ações que envolvem a ideologia da

capacidade da resolução de problemas motivados, sobretudo, pela força da individualidade. Nessa perspectiva, de acordo com Ruiz (2020b, p. 36), as alteridades são consideradas meras vias de oportunidades para a realização e a solução de interesses e problemas individuais, na efetivação do modo de vida pautado pelo ideal do *homo economicus*.

A narrativa individualista exala uma série de promissões, no âmbito da cultura secular ocidental. O pensamento presente na reflexão dedicada à concepção levinasiana de alteridade desconstrói o mito da individualidade como solução para todos os problemas contemporâneos. No fundo, a proposta apresentada nessa corrente de pensamento é a que nós estamos implicados como individualidades, numa espécie de ontologia da relacionalidade, a qual é o reflexo da complexidade de uma trama interacional, construída ao longo de toda a vida existencial com as demais pessoas à nossa volta.

Assim, qualquer visão de mundo que ostente uma postura ontológica, na qual os agentes humanos sejam irredutivelmente indivisíveis, estará postulando uma quimérica noção do que seria o real. Logo, as articulações de constituição da vida dos agentes humanos se dão numa relação intensiva com os demais seres no mundo. As correntes de pensamento que glorificam o princípio do individualismo reduzem suas alteridades a meras extensões úteis para a realização de seus próprios interesses, resultando em problemas intrincados nas democracias, segundo pontuam Ruiz e Costa (2020c, p. 4): “[...] a democracia de mercado constitui o campo livre e autorregulado para a projeção econômica dos indivíduos livres e para o fomento de seus interesses tanto na concorrência empresarial quanto no consumo individual.”

Portanto, as nossas alteridades não são objetos à nossa disposição, para satisfação de nossos interesses. As alteridades fazem parte do processo de constituição da vida moral de cada agente humano, no imaginário de sua vida pessoal e comunitária. As relações intersubjetivas evocam a prática do compartilhamento de experiências que abarcam o eu e o tu, sendo a presença do eu no tu, e vice-versa, uma marca indelével na operatividade das ontologias do comum.

As relações que forjam a identidade de cada agente humano, em sua individualidade, têm a potência de evidenciar a determinação do fluxo comunitário dos interesses compartilhados, fazendo parte das histórias das existências que compõem as diversas comunidades. O individualismo exacerbado como ato de ojeriza pelo comum é um gesto de contraposição, em

razão do valor comum das relações humanas, efusivamente constituídas pelas influências de outras pluralidades inerentes às diversas ações das alteridades, atuantes como amálgamas do hermético percurso de subjetivação do princípio do comum.

## **2 O PRINCÍPIO DO COMUM NO LIMIAR ENTRE O VULGAR E O UNIVERSAL FILOSÓFICO**

Na esfera filosófica, a condição humana pode ser encarada como o vetor de ligação em relação àquilo que a espécie humana tem de comum; porém, as diferenças são uma realidade inegável; mesmo assim, as potencialidades que a espécie humana agrega em sua história evolutiva não podem ser aniquiladas pelas forças dispersivas presentes nessas diferenças.

Talvez, hipoteticamente, a realidade das diferenças imanentes à dinâmica da vida humana não tenha as condições factíveis de impossibilitar a construção de novas propostas políticas, em nível mundial. As intenções de diversos grupos atuantes no mundo contemporâneo buscam tratar a categoria de humanidade como a base teórica da proposição de um mundo pautado pela diferença. Desde a antiguidade filosófica, a potência da concepção de universalidade e comum já aparecia no pensamento ciceroniano como vetor funcional de sociabilidade nas relações humanas. No caso da experiência do cristianismo, essa relação entre o universal e o comum se movimenta na perspectiva de expor que o humano, em sua condição de criatura, reflexo da ação divina, carrega consigo os predicados da animalidade racional, não vedando a ele a procura da condição de bem-aventurança perenal.

Apesar daqueles esforços em estabelecer o procedimento de redefinição da ideia de bem comum, na esfera da história da filosofia, o procedimento de distinção entre o comum e o universal se reverte numa ação de desvalorização do comum, em detrimento do universal. Portanto, gera assombro, conforme Dardot e Laval (2017, p. 45), “[...] que o léxico filosófico tenha acolhido uma acepção tão carregada de desprezo da palavra ‘comum’.” Segue-se que, no decurso da articulação da linguagem filosófica, a terminologia do comum, centralmente no tempo da idade clássica, assumiu um deslocamento de significado que recai no termo do meramente vulgar.

O reflexo de sentido que advém da língua latina referente ao vulgar denota, por extensão, a designação da noção de vulgar revertida na linha de sentido do comum dos homens. Para Dardot e Laval, é com o surgimento

do sentido pejorativo de homem comum, no período setecentista, que se tem a solidificação de uma linguagem de corte filosófico. Nessa direção, podemos encontrar, no fim da segunda meditação das *Meditações metafísicas*, de Descartes, uma análise do objeto da cera, onde parte dessa consideração utiliza com reforço o termo *vulgus*. Quando essa terminologia é traduzida para a língua francesa como *commun* (comum), Descartes (1973) produz a radicalização da metodologia da dúvida metódica, articulada como aporia, em sua meditação metafísica na perspectiva do comum.

O filósofo francês segue sua argumentação, enfatizando o ato de percepção da cera como objeto pela via do senso comum, operado por meio do poder da imaginação. No entanto, Descartes infere que se faz necessário realizar a distinção entre o que seja o bom senso ou entendimento e o senso comum e a imaginação, pois isso acaba sendo uma forma de expressar que o bom senso seja bom apenas na condição em que este não seja identificado com o comum.

Na esteira da interpretação de Dardot e Laval, o pensamento cartesiano alça a condicionante avaliativa que faz a desvalorização epistemológica sobre a categoria do comum. A noção de senso comum ou sensação comum advém do pensamento de Aristóteles, porque, nessa linha de reflexão, tal categoria não representa a ideia de sexto sentido especial que venha a se adicionar aos sentidos exteriores. Porém, o dado mais relevante será que a percepção dos objetos em comum é que opera pela via da variabilidade dos sentidos exteriores. A despeito de qualquer coisa, segundo Dardot e Laval (2017, p. 46), “[...] esse sentido de ‘vulgar’ continua ainda por muito tempo a ser associado ao termo ‘comum’ na linguagem filosófica.” Segundo Kant (2016), em sua filosofia crítica, os termos de julgamento estético, no seu parágrafo § 40, expressam o lamento de que a sanidade do entendimento ainda não foi devidamente aperfeiçoada.

Desde essa perspectiva que tem em vista a universalidade comunal do juízo é que, para Kant, talvez se torne necessário o esforço de compreensão de que a expressão existente é a ideia de senso comum desde um ponto de vista universal que represente a concepção da existência de determinada capacidade humana de se elevar acima das condições subjetivas e particulares do juízo, implicando antropologicamente a inerência de universalização, dentre as quais várias outras estão abrigadas na constituição do entendimento na dimensão dos juízos.

Logo, quando se pensa em termos kantianos sobre o dado do juízo, por um ponto de vista universal, isso só faz sentido se houver a declinação determinativa que considere a possibilidade de se colocar desde o ponto de vista do outro. Assim, na perspectiva kantiana, de maneira oposta ao uso mais corriqueiro, procura-se separar o sentido do comum em relação ao do vulgar.

Kant conecta o comum ao universal, e isso se equipara de um modo mais sublime, em termos semânticos. O dado relevante do pensamento extensivo de fazer o exercício de pensar se colocando no lugar do outro conduz à condição de se elevar ao estado de coisas desde um ponto de vista universal e, efetivamente, sem que haja nenhuma regulação pautada pela noção de generalidade que coaduna somente com o maior número juízos *a priori*. Justifica-se, por isso, a máxima de que a condição do gosto, como a faculdade de julgar, teria as condições de ostentar o nome de senso comum a todos, ainda que esse senso comum não venha sustentar a pretensão da exibição de normas objetivas coercivas.

Ora, para Dardot e Laval (2017, p. 47), “[...] o *Gemeinsinn* é um princípio subjetivo de orientação capaz de ajudar a formar o juízo de gosto.” Um dos dados importantes, nesse contexto, é que a restituição kantiana do valor do senso comum tem sua dependência da concepção de senso comum, construída no século XVIII pelo filósofo inglês Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury. Ainda assim, mantém-se simultaneamente certa diferença em relação à concepção desse pensador sobre as categorias de comum e universal.

Shaftesbury traça o entendimento de que o senso comum seja o senso da comunidade, ou seja, tem-se assim o senso do bem público e do próprio interesse comum. Não se trata, sobretudo, de uma faculdade de caráter particular e exclusivamente do devido equivalente social e político do senso moral, que implica certa disposição para forjar representações coerentes com o bem moral. Se o bom senso faz a função de designar a faculdade natural que opera a distinção entre o verdadeiro e o falso, assim, o senso comum conduz a uma disposição de fundamentar representações que sejam ajustadas ao valor do bem público ou à disposição inclinada ao sentido de bem comum.

O destaque desse sentido social e político torna-se bem distinto daquele propalado pelo filósofo escocês Thomas Reid. Na concepção de Reid, o senso comum é abordado em comparação com o bom senso e recebe a imputação axiomática valorativa na linha da epistemologia. Essa fonte do conhecimento

serve de base para a legitimidade operativa dos juízos naturais comuns e inerentes à espécie humana. Do ponto de vista do pensamento gadameriano, postula-se a interpretação de que, segundo Dardot e Laval (2017, p. 48), “[...] o senso comum kantiano não é herdeiro desse significado social e político, uma vez que vale apenas como juízo estético.”

Dando seguimento à formulação da abordagem inicial da arqueologia do comum, os pensadores franceses recorrem ao pensamento político da filósofa Hannah Arendt. Nesse contexto, Arendt faz a leitura do § 40 da terceira *Crítica* do juízo estético kantiano, na perspectiva de significação como senso comum. A fundamentação linguística de tal operação se dá com a tradução do termo alemão *allgemein* com o sentido de “geral”, pois, com isso, não se utiliza a concepção de universal. Encaminha-se o entendimento para o campo semântico de se falar de um ponto de vista geral, habilitando o entendimento à compreensão de que o juízo político seja situado nessa direção mais basilar de significado primário. Aqui não se faz a determinação de qual seja o marco paradigmático da comunidade de juízo, oportunizando-se o entendimento de não se referir em nada à humanidade enquanto tal, nem a determinada comunidade política específica. Logo, desde o senso comum, segundo Arendt (1994), traz-se a articulação realizada que será, do ponto de vista kantiano, como um tipo de referência à noção de pensamento alargado, no sentido pontual do espectador que julga.

Em linhas gerais, Dardot e Laval chamam a atenção para o fato de que o ponto mais relevante nessa tratativa será que a visão de Kant encara o comum desde o crivo das exigências formais de universalidade, e, nessa perspectiva, há um reforço da fratura deste em relação ao pressuposto da práxis. A fratura no campo semântico da terminologia do comum se evidencia, quando se faz o movimento de análise imanente aos primórdios da tradição filosófica na ação de distinção entre os sentidos de comum e universal.

Seguindo as indicações de Dardot e Laval, encontramos a concepção de que, já no pensamento aristotélico, existe uma distinção iniludível entre o geral ou comum em relação ao sentido de universal. Nesse âmbito de estudos sobre o problema do ser, no pensamento aristotélico, é que observamos tal distinção, de acordo com Aubenque (2012, p. 199), o que se deduz do conhecimento do ser enquanto ser. Tendo em vista que, se “[...] o universal aristotélico se define somente por sua extensão, o ser enquanto ser – esse ser que é ‘comum a todas as coisas’ – seria o termo mais universal, e a ciência do ser enquanto ser, a mais preferida de todas as ciências.”

Conforme a visão de Dardot e Laval, a determinação do universal impressa pelas limitações presentes na noção de gênero acarretará que o comum significará o que venha a ser o comum, para a diversidade de gêneros. Se a análise se reverte para a extensão do termo, o comum poderia ser tomado como de natureza mais elevada em relação ao universal. A elucidação se orienta na linha de compreensão de que esse sentido do comum seja o transgenérico ou, ainda, o comum que perpassa os gêneros em sua totalidade, se efetive em termos de simultaneidade naquilo que denota o fator do que seja o indeterminado, isto é, a modalidade tratada é a do ser em geral que se verte no comum a todas as coisas, tendo em vista que todas as coisas são, não há condições de constituição de um gênero por ausência de restrição que garanta a própria existência deste. Nenhuma potencialidade tem a condição de anular o ser, em sua capacidade de operar pela via do elemento da inclusão, pois não se constata a existência de qualquer coisa que seja mais elevada em potência que o ser e muitos menos que o ser venha a ser alocado como mera espécie. Assim, o ser se constitui como a terminologia do comum, porém, recai de forma negativa em termos significativos, no âmbito categórico do universal. Em outro ponto de vista, o universal se alça com elevação em relação ao comum, segundo este vai ganhando o estatuto de se efetivar pela via da compreensão conceitual, deixando de ter grande relevância em extensão formal.

Dardot e Laval, em sua reflexão arqueológica do comum, na esfera de sentido da filosofia, se questionam sobre o modo como tal discurso do homem age, atingindo ou não o próprio homem e, conseqüentemente, como entra em jogo o modo de captura da relação entre os humanos pelo pensamento do poder soberano. A impressão inicial será que a generalidade concernente ao mais comum tem uma frágil capacidade de reverberar sobre a concepção vinculatória entre as pessoas.

Por conseguinte, os pensadores franceses mencionados se indagam sobre a maneira como o comum do ser possui as condições necessárias de se referir à estrutura de tal vinculação. Estes ainda ponderam sobre o seguinte fato: existe uma tradição persistente que, com certa legitimidade, se pronuncia em nome do pensamento aristotélico, porque buscou desvalorizar o comum em detrimento do universal, sendo a forma específica de tal interpretação articulada no bojo da reflexão das relações dos humanos com a sua própria essência. A partir disso, ocorre o retorno ao âmbito linguístico da filosofia política, sendo posto em exame de uma maneira mais precisa aquilo que seja o comum relacionado a todos e inerente a um mesmo gênero. Aqui se faz

referência aos indivíduos que pertencem ao gênero humano. Isso se efetiva através de outra via e não tem relação com o que seja o comum, em termos variados dos gêneros, e com mais forte razão, a todos os gêneros, ou seja, o ser em sua condição de transgenérico. Hegel contribui para esse debate, em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, no campo da ciência da lógica.

Hegel, no parágrafo § 163, trata da natureza do conceito como tal. Segundo Dardot e Laval, constata-se um equívoco sobre a gênese do conceito, pois quem o identificar como a operação que coloca de soslaio o dado do particular tem como exemplo o caso das plantas, as quais, em sua diversidade, ostentam suas diferenças singulares, sem conseguir anular aquilo que as faz ter algo de comum. Nessa direção, constata-se que seja de maior relevância, para Hegel (1995, p. 297), “[...] tanto para o conhecimento como para nosso proceder prático, que não seja confundido o [que é] simplesmente comum, com o verdadeiramente geral, com o universal.”

Dardot e Laval seguem com a sua leitura do pensamento hegeliano, apontando que o exemplo do princípio da personalidade é utilizado como um ponto constitutivo da universalidade do homem, já que esse princípio foi pulverizado, desde então, pelo fluxo missionário do cristianismo, ao longo da história humana. Hegel recorre ao pensamento de J. J. Rousseau, em seu livro *Contrato Social*, tendo em vista que, em sua leitura, constaria a expressão importante da distinção entre o que simplesmente seja comum e aquilo que seja realmente geral, no modo indicado da distância de sentido entre a vontade geral e a vontade de todos.

Conforme o pensamento de Hegel, o ponto crucial e crítico em relação à postura de Rousseau, quando se pensa na vontade geral, nos remete a pensar no conceito da vontade. Nessa linha, a vontade geral pode ser encarada como o universal por excelência, pois a vontade de todos se reverte no comum. Essa forma de pensar hegeliana toma como base o próprio pensamento sobre a possibilidade de a vontade geral poder cometer erros, de sorte que, segundo Rousseau (2020, p. 534-535), “[...] é comum haver uma diferença considerável entre vontade de todos e a vontade geral: esta considera somente o interesse comum, a outra considera o interesse privado, e é apenas a soma das vontades particulares.”

Hegel segue a sua reflexão, desferindo uma crítica objetiva ao pensamento de Rousseau, na linha da teoria do poder estatal, pois, nessa direção, conforme Dardot e Laval (2017, p. 50), “[...] a crítica feita a Rousseau é por ignorar em

sua teoria a distinção entre o comum e o universal que ele próprio apontará. O que está em causa aqui não é nada mais que fundamentação positiva do Estado na universalidade da essência humana.” Quando, no pensamento rousseauiano, aparece a asseveração de que o poder estatal é a confluência da ação do contrato, segundo Hegel, é nesse momento que Rousseau se equivoca, ao querer fundamentar dessa forma, ignorando, assim, a diferenciação entre o universal e o comum.

O pensamento jurídico hegeliano reage ao contratualismo rousseauiano, ponderando que, quando se toma a força do contrato como base para o poder a ser exercido pelo Estado, não se tem como base a própria ação da essência humana. Porém, o que se tem como base é a livre escolha e o consentimento dos indivíduos enquanto elementos comuns que emanam originariamente dessa volição singular, de modo consciente. Hegel (1995) continua articulando, agora no § 175, a semelhante distinção entre o comum e o universal, desde a análise da terceira forma de juízo da reflexão, a saber, o juízo da totalidade.

De fato, segundo Dardot e Laval, são nesses tipos de juízos que encontramos as formas mais habituais da universalidade, porque o procedimento tem a sua gênese marcada no ponto de vista calcado na subjetividade, por meio da qual se adota em conjunto a visão de mundo dos indivíduos, para fazer com que a determinação seja direcionada a todos. O universal irá se mostrar, nesse sentido, somente como uma espécie de vínculo exterior, tendo assim a capacidade de envolver os seres singulares que têm a potência de se estabilizar por si mesmos e adotam posturas de indiferença para com o universal. Entretanto, o pensamento hegeliano indica que o universal se erige como sendo o fundamento e a estrutura dada como substância do singular. Logo, a volição de todos se expressa como a soma que opera na amálgama precisa de tal espécie de vinculação exteriorizada.

Para Hegel, de maneira dialética, o universal verdadeiro se opõe como fundamento dos indivíduos diante do universal superficial como marca da unidade externa aos indivíduos. O comum não se expressa somente no fato de os agentes terem o mesmo gênero ou pertencerem à mesma cidade ou país, porém, isso demonstra o seu universal, o seu gênero, sem o qual tais indivíduos não poderiam ser assim, em termos absolutos. Ao comentarem o exemplo dado por Hegel sobre o lóbulo auricular, elucidam Dardot e Laval (2017, p. 51), “[...] o que cabe a todos os indivíduos apenas por ser ‘comum a eles’ é da ordem de uma universalidade puramente nominal [...]”. Na visão dos

pensadores, a percepção que se ergue será a oposição entre o que seja o comum aos humanos, ou o que eles teriam de comum entre si e o aspecto universal, constituído pelo elemento do gênero que faz parte da essência humana.

Nessa toada, o que se demonstra como algo comum aos humanos, no caso, o lóbulo auricular, se identifica como algo de accidental e exterior; logo, o que se mostra de fato como sendo de ordem universal é a sua humanidade, a qual acaba sendo o vetor de liame essencial que os determina, em sua interioridade. Em face dessa tensão dialética oposicionista, torna-se compreensível a postura de insatisfação explicitada por Hegel, segundo Dardot e Laval, pois, tanto do ponto de vista universal kantiano quanto com o dado rousseauiano da volição de todos, o que se nota é que, no caso do primeiro ponto de vista, sua fundamentação não passa de um mero olhar subjetivista que não parte da própria noção de essência humana; já no caso do segundo olhar voluntarista, o resumo está dado num procedimento que determina o mero cálculo somatório das vontades.

Assim, como via de saída tanto do naturalismo como do essencialismo se dá o estabelecimento de que não é em razão de seu aspecto em comum que determinadas coisas são ou devam ser coisas comuns, da mesma maneira que não é em razão de sua identidade de essência ou pertença a um mesmo gênero que os seres humanos carregam alguma coisa em comum e não meramente alguma coisa de comum.

Ademais, para o entendimento de Dardot e Laval (2017, p. 52), o “[...] comum, no sentido que o entendemos aqui, não se confunde com uma propriedade compartilhada por todos os homens (razão, vontade, perfectibilidade etc.)” Aqui, não será a humanidade o coletivo daquilo que Kant denomina conjunto da espécie humana; também não se constitui no que todos os humanos tenham em comum, mesmo que seja elucidado que tal noção de comum não deva ser lida na linha da pertença, pois o indivíduo, em sua condição humana, não pertence à humanidade, da mesma forma que pertence a uma família, tribo, casta ou Estado-nação. Por isso, acontece o compartilhamento da humanidade com todos os demais que compõem a sua espécie, algo que se mostra de forma amplamente diferente.

Por conseguinte, para Dardot e Laval, existe a possibilidade de se inferir que a condição da humanidade como coletividade representa o Estado universal dos humanos, considerando a especificidade de que tal Estado tenha a sua condição real garantida no mundo do suprassensível. Em resumo, o

comum não se configura como humanidade na condição de ser essência moral ou de dignidade, nem a humanidade como espécie, nem como aptidão na linha da simpatia com outros seres humanos, no sentido de não deixar de ter relação com o pensamento, ao buscar se postar no lugar da sua alteridade.

Nessa linha de reflexão, de acordo com Dardot e Laval (2017, p. 52), o “[...] comum deve ser pensado como coatividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão.” Esses autores seguem com uma postura crítica, afastando-se do pensamento de Nietzsche desde o momento em que este rebaixa a noção de universal. O que o pensamento nietzschiano opera é a redução do universal a uma espécie de norma mediana, a qual teria o poder de submeter à adaptação todos os seres humanos, no sentido de fazer a exposição de oposição do nobre ou do raro. Nessa direção, o comum se colocaria de forma espúria como vulgar, em oposição ao comum como universal indeterminado, traçando o sentido do primeiro como a verdade do segundo. Porém, a razão do comum, na perspectiva de Dardot e Laval (2017, p. 52-53), “[...] não define *a priori* um tipo de homem – psicológico ou social –, independentemente da atividade prática dos próprios indivíduos.” Nietzsche (1992, p. 47), no § 43 de seu livro *Além do bem e do mal*, assevera que não existe a possibilidade da existência de qualquer bem que seja comum, porque a razão de algo ser realmente um bem se justificaria por não ser comum.

Como visto, a filosofia que preza pela distinção de valor nietzschiana entre as pessoas traça uma problematização do valor do juízo, o qual teria as condições de desvelar determinado tipo de ser humano. Logo, o juízo que de fato teria valor seria constituído por aquele modo de agir que não busca estar em concordância com as demais pessoas, seguindo, no fundo, um percurso diametralmente oposto à postura kantiana que preza pelo *sensus communis*, que é a norma do juízo de corte aberto. Enfim, o que se erguerá é a seguinte máxima: atingirá valor pela condição de raridade e, por tal, se efetivará em razão do tipo de ser humano que o exterioriza.

### 3 O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE

Sem dúvida, podemos asseverar que o princípio do comum não se constitui no princípio sacralizado da propriedade das democracias liberais capitalistas. Contudo, as ações de construção de projetos que visam a reformar a máxima da propriedade e delimitar o seu poderio foram revertidas em ações eficientes e benéficas para diversos estratos sociais. Esse princípio da

propriedade, no entanto, não carrega consigo a sempiterna força de validade que a torna insuperável. Quando se faz o exame das condições jurídicas que objetivam a legitimação do direito das coisas, em termos de propriedade, este sucumbe ao manter a forma da exclusão, da hierarquização e a prática de se tomar decisões centralizadas que rotineiramente representam o reforço do princípio da propriedade em si mesmo.

Assim, se a gama de direitos gestados pelos pensadores liberais do direito moderno fosse expandida de igual maneira para toda a sociedade, maior seria o risco de que a pluralidade interna fizesse ruir as hierarquias que o princípio da propriedade pressupõe como exigência. Nesse sentido, Hardt e Negri (2018) argumentam, de modo apofático e crítico, diante da força desse princípio do poder privado.

Nessa perspectiva, fundamentalmente, o princípio do comum se caracteriza de forma contrastante em choque com o princípio da propriedade, seja em âmbito público, seja privado. Não se tem, nessa direção, uma nova maneira de se interpretar a noção de propriedade, todavia, essa perspectiva do princípio do comum será a apófase da propriedade, ou seja, tem-se com isso a mediação renovada de lidar e fazer a gestão dos valores e bens humanos. Nesse sentido, segundo Hardt e Negri (2018, p. 132), o princípio do comum “[...] designa uma estrutura igualitária e aberta para o acesso à riqueza combinada com mecanismos democráticos de tomadas de decisão.”

Em outras palavras, podemos afirmar que o comum se constitui naquilo que pode ser compartilhado e que age como uma tecnologia e estrutura social, cuja meta é o compartilhamento daquilo que implica o agir do princípio do comum. Essa problematização do princípio da propriedade e do comum é útil, pois desnaturaliza as relações que universalmente são pautadas pela força do valor da propriedade. A concepção de propriedade privada, cabe frisar, não se constitui como algo inerente à própria natureza humana e muitos menos um fator inexorável, para que a vida em sociedade seja marcada pela civilidade. Porém, o que entra em jogo é a fenomenologia histórica para a qual tal princípio do privado passou a existir desde o implemento da cultura moderna do capitalismo, que não tem qualquer garantia de ostentar a sua existência sempiterna.

Hardt e Negri nos alertam para o fato de que devemos reconhecer que o princípio da propriedade, no decurso dessa fenomenologia histórica da modernidade, foi construído com o expediente da violência e do morticínio

que privilegiou a propriedade privada universalmente. O resultado de tal prática será a destruição de todos os intentos sociais de compartilhamento das riquezas materiais. Ora, mesmo assim, para Hardt e Negri (2018, p. 132), o princípio do comum “[...] não deveria nos levar a conceber o comum em termos de formas sociais pré-capitalistas ou ansiar por sua recriação.” Em diversas ocasiões, os modelos erigidos em termos de propostas de comunidades e sistemas de compartilhamento das riquezas materiais prolépticas ao sistema de capitalismo moderno seguiram a lógica repulsiva do patriarcalismo e da hierarquização da moral social que objetivava a divisão e o controle das ações humanas.

A questão reativa aqui será indicada no sentido de não se deter o olhar no aquém da propriedade privada da acumulação capitalista, porém, insta-se olhar para além dessa realidade limitada. Atualmente, existem condições de se elucidar os modos de compartilhamento dos bens materiais igualmente e, de forma aberta, tendo em vista a possibilidade de se instituir o direito de deliberar em conjunto os rumos da vida em comum, de maneira democrática, no que tange à acessibilidade, ao uso, à administração e à redistribuição dos bens socialmente compartilhados. Essa noção do princípio do comum concerne aos bens sociais e não faz referência imediata aos bens individuais, conforme argumentam Hardt e Negri (2018, p. 133): “[...] não há necessidade de compartilhar sua escova de dentes ou mesmo de outorgar aos demais capacidade decisória sobre aquilo que vocês mesmo produzem.” No que diz respeito aos objetos do comum, encontramos variadas qualidades peculiares, porque, de certo modo, a forma com que se pode pensar em termos de compartilhamento precisa assumir as mais distintivas práticas.

Determinadas formas de bens valiosos no mundo da vida são caracterizadas como limitadas e escassas, sendo que outras, de maneira oposta, são efusivamente reproduzíveis. Por conseguinte, a administração da prática de compartilhamento desses tipos de bens, em geral, requer grande capacidade imaginativa diante dos múltiplos desafios das distribuições destes. Na sequência, poderemos ver uma proposta preliminarmente limitada das distintas maneiras de se situar o que seja o princípio do comum: (i) a questão do planeta Terra e seus ecossistemas, os quais são inevitavelmente comuns, tendo em vista que toda vida que habita o planeta está implicada diante dos danos que a destruição de tal bem comum tem causado em relação às diversas mazelas ambientais. No bojo dessa situação, encontra-se a crença de que a propriedade privada ou o interesse nacional tenha condições de preservar tal

bem. Na verdade, o planeta Terra deve ser tratado como um espaço comum, pois todas as deliberações decisivas têm de ser fundadas na coletividade, tendo em vista o futuro da multidão e da própria Terra, para garantir ambas as existências; (ii) as formas dos bens, as quais são basicamente imateriais, tais como as ideias, os códigos de programas, as imagens e as produções culturais, já conseguem se opor à mentalidade de exclusões impressa pelas relações advindas do princípio de propriedade e inclinam-se ao princípio do comum; (iii) as mercadorias materiais, produzidas ou retiradas pelas operações, calcadas com densidade nas ações cooperativas articuladas pelo trabalho social, têm de ser abertas para o campo de uso comum e, de igual modo, entram em jogo as deliberações estratégicas de planejamento de preservação de recursos naturais, as quais devem ser operadas com a radicalização dos processos democráticos; (iv) os territórios sociais das grandes metrópoles e do campo, quer se refiram aos espaços construídos, quer aos circuitos culturais fixados, que são resultados das interações e cooperações sociais, precisam estar abertos ao uso e geridos pelo princípio do comum e (v) as instituições sociais e as ações dirigidas à saúde, à educação, à habitação e ao bem-estar social precisam ser reorganizadas, a partir do seu uso para a benesse de todos os agentes humanos envolvidos e pautados por tomadas de decisões democraticamente estabelecidas.

Nesse contexto, segundo Hardt e Negri (2014), a produção operada pelo princípio do comum ganha protagonismo, se pensarmos que a multidão é quem tem a potência de produzir uma linguagem que comunique o comum e que sirva como o princípio das produções futuras de compartilhamento, numa relação de ampliação das potencialidades desta em espiral. Todavia, mediante o exemplo oferecido pelos pensadores citados, torna-se um ponto crucial que toda e qualquer forma de entendimento do princípio do comum seja regida pela noção de uso comum na viabilização dos bens sociais, no sentido de serem conduzidos por uma boa gestão coletiva.

Hardt e Negri tomam como base para a compreensão do princípio do comum, atualmente, a obra da economista estadunidense Elinor Ostrom, que se concentra nas demandas de governança e de instituição. Segundo os pensadores, a economista mostra, de forma persuasiva, que existe uma falácia dos argumentos que indicam a existência de tragédia dos comuns, onde se ostenta que, para a sua utilização ser garantida de maneira eficiente e consolidada contra toda a possibilidade de ruína, todos os bens têm de ser revertidos em propriedade pública ou privada. A postura de Ostrom segue a linha de compreensão de que todos os recursos de acesso ao comum têm de ser

administrados, porém, a autora se mantém reticente em face do entendimento de que o poder estatal e a força capitalista de empreendimentos sejam os únicos em condições de realizar tal gestão. Nesse sentido, segundo Ostrom (1990), entram em jogo as condições de existir que realmente já existem, nas diversas formas coletivas de gestão autônoma.

Mediante as relações de uso do bem comum natural, os apontamentos de Ostrom sobre o comum se dirigem para a máxima de que o princípio do comum precisa ser gestado pela via sistêmica da participação democrática comunitária. Entretanto, o ponto crítico da posição de Ostrom, na visão de Hardt e Negri, é perseverar na concepção de que a comunidade que compartilha a condição de acessibilidade e as tomadas de decisões deva ser situada de modo reduzido e com delimitação precisa, promovendo a distinção entre os que compõem o seu interior e os que fazem parte de seu contexto externo. Hardt e Negri (2016) afirmam que têm o interesse de erigir outra concepção de experiências democráticas, seguindo em outra direção de organização social.

O destaque recai no dado de que, no mundo globalizado, quaisquer que sejam os direitos do comum nesses processos ativos ligados à democracia global, talvez, estes tenham de ser atingidos com a distinção não apenas entre os critérios de direito público e privado, mas também devam se orientar para o nível organizacional dos direitos sociais. Realmente, conforme Hardt e Negri, os direitos sociais que têm a capacidade de efetivar algumas potencialidades do comum se encontram numa situação paradoxal entre a luz e as sombras. O esforço de desvelar o princípio do comum proporciona a articulação de diversas aporias, as quais pululam nas sociedades contemporâneas.

Logo, esses pensadores do comum destacam que os direitos sociais têm o caráter de serem estáticos, pois registram regras jurídicas que foram asseguradas internamente ao contexto do mercado, tendo em vista a regulação das relações sociais; nesse sentido, argumentam Hardt e Negri (2018, p. 135), “[...] o comum é fundamentalmente produtivo e não simplesmente regula as relações sociais existentes, mas constrói novas instituições do ‘estar-junto’.” Se o direito social exige um tipo de mobilização ampla, que se submete a normas do direito público e que está atento às demandas do poder estatal e às ambiguidades das lutas entre as correntes políticas que o compõem, para ambos os pensadores, o princípio do comum possui as condições de construir um arranjo social que preze pelas interações democraticamente cooperativas, as quais, a contrapelo da história, são erigidas e autogovernadas desde baixo.

Ora, conforme a visão do direito social, que segue assumindo a postura de entender que a densa massa dos indivíduos serve apenas como seu objeto de manipulação formal, o princípio do comum existe e age em razão da cooperação entre as singularidades, pois cada agente humano detém a potência de contribuir peculiarmente com o soerguimento operacional das instituições, em benefício da vida boa, no conjunto das relações sociais das sociedades contemporâneas. Seguindo essa mesma linha sistemática de ação, Dardot e Laval (2016) defendem uma nova razão do mundo, a qual pode ser privilegiada desde o princípio do uso comum, em detrimento do princípio da propriedade privada exclusivista.

Por fim, observa-se que a noção de primazia do princípio do comum também pauta as estratégias das reflexões sustentadas por Hardt e Negri. Eles pontuam que, apesar de o direito social ter sua origem nos esforços do movimento trabalhista, o neoliberalismo o adulterou, no sentido de aquele servir apenas para fazer a gestão do capital humano e, assim, participar dos mecanismos do biopoder que normatizam as ações e as interações sociais humanas, a ponto de submetê-las ao controle exercido pelo poder monetário e financeiro.

De modo diametralmente oposto, temos outro princípio de poder alternativo que se constitui, como destacam Hardt e Negri (2018, p. 135): “[...] o comum avança sem mediações legais e emerge como multidão, isto é, como as capacidades dos sujeitos de reunir suas singularidades em instituições produtoras de riqueza e liberdade.” Nessa direção, o princípio do comum não se configura como uma espécie de elemento mítico que marque presença para além das propriedades privadas e públicas, como uma forma de propriedade distinta.

A questão não será a de forjar qualquer tipo de neologismo que renomeie outra forma de propriedade. Por conseguinte, o princípio do comum se coloca como apófase do princípio de propriedade, de uma maneira radical, em razão de suprimir o caráter pautado na exclusão advinda dos direitos à propriedade, tanto no caso do uso como na tomada de decisões que o institui; em detrimento disso, temos as possíveis práticas sistemáticas de uso aberto e socialmente compartilhado, as quais se fiam pelo poder da multidão em termos de autogovernança democrática, pautados pelo princípio do comum.

DECOTHÉ JR., J. The principle of the common as an apophysis to the principle of property in contemporary democracies. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 193-214, Out./Dez., 2023.

**Abstract:** The philosophical implication that guides the issue addressed here is the following: how does the principle of the common constitute a frontal apophysis to the principle of property in contemporary democracies? I do not pretend to offer an exhaustive answer to this problem. However, I use the argumentative strategy of dividing this paper into three sections: (i) theoretically investigate the dialectical tension between the principle of the common and the principle of property; (ii) analytically observe the premise that the behavioral practices of exacerbated individualism contribute as an act of aversion to the principle of the common and (iii) dwell on the articulation of the notion of the principle of the common as a factor that is present on the threshold between the philosophical vulgar and philosophical universal. Finally, I form some considerations that problematize the naturalized notion of the principle of property in current democracies, in view of the constituent power that the principle of the common holds in the perspective of achieving the well-being of human agents in contemporary community life.

**Keywords:** Apophysis. Common. Democracies. Principle. Property.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e Ensaio: André Duarte de Macedo Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**: ensaio sobre a problemática aristotélica. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: DESCARTES, René. **Descartes**: obras escolhidas. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e nota de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973 (Clássicos Garnier).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Tradução de Clóvis Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly**: a organização multitudinária do comum. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio 1830**: a ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, Immanuel, 1724-1804. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ/Vozes; Bragança Paulista, SP/Editora Universitária São Francisco, 2016 (Coleção Pensamento Humano).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OSTROM, Elinor. **Governing the Commons**: The Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [et al.]. São Paulo: Ubu/Editora UnB, 2020.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A pandemia e as falácias do *homo economicus*. **IHU- Unisinos-Notícias**, São Leopoldo, 19 abr. 2020a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598157-pandemia-e-as-falacias-do-homo-economicus>. Acesso em: 11 jun. 2020.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os direitos humanos, a mercantilização da vida e a pandemia. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 8, p. 27-39, 2020b. Disponível em: <https://www2.faac.unesp.br/ridh3/index.php/ridh/article/view/8/3>. Acesso em: 29 out. 2021.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; COSTA, William. Soberania e governamentalização do *Homo oeconomicus*: entrecruzamentos críticos entre Ludwig Von Mises e Michel Foucault. **Veritas** (Porto Alegre), v. 65, p. 1-18, 2020c. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35293>. Acesso em: 23 jun. 2021.

SANDEL, Michael. J. **A tirania do mérito**: o que aconteceu com o bem comum? Tradução de Bhuvli Libanio. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Tradução de Clóvis Marques. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

---

Recebido: 19/12/2022

Aceito: 23/02/2023