

PROPRIEDADE

Investigações de antropólogos e historiadores permitem-nos concluir que a propriedade é uma instituição que supõe a sedentarização para o seu pleno desenvolvimento, embora agrupamentos nómadas possam ter conhecido a propriedade na forma de posse de objectos de uso pessoal ou de animais de transporte.

Em torno do conceito de “dádiva”, M. Mauss mostrou como as “sociedades primitivas” conceberam códigos de troca, que associaram a modos de propriedade individual sobre certos objectos. O fenómeno da propriedade é, pois, universal nas sociedades humanas, desde que existam regras socialmente generalizadas relativas às condições de uso e de gozo, de troca e de transmissão sucessória de certos bens.

Os contornos da concepção primitiva da propriedade aproximavam a noção de bem patrimonial da concepção do além e da vida após a morte, o que implica relacionar as ideias mais antigas sobre o património com os rituais funerários e com o papel da classe sacerdotal. O poder de dispôr sobre as coisas e delas usufruir, a que chamamos, num sentido geral, posse, e à sua titularidade jurídica, propriedade, esteve primeiramente imerso num conjunto de relações religiosas e políticas, que fixaram um nexo entre a subjectividade do poder voluntário e a objectividade da coisa corpórea ou incorpórea, de tal modo que entre os dois pólos se gerou uma relação de interpenetração recíproca, a ponto de a propriedade não se poder subtrair ao seu dono sem que este fosse considerado como lesado no seu próprio ser. Isto pode ainda verificar-se no facto de, em muitas partes do mundo antigo, as riquezas dos proprietários deverem seguir o caminho deles na própria morte, sendo com eles sepultadas. Os rituais funerários dos poderosos do antigo Egipto e a sepultura com tesouros mostram como esta época vive, de modo profundo, a associação mágica entre o objecto da posse e o seu proprietário.

Por volta de 3000 a.C. cresceu e desenvolveu-se, na Mesopotâmia, um tipo de agrupamento humano conhecedor de determinadas técnicas capazes de fomentar o progresso material e espiritual, que os historiadores designaram como primeira “civilização urbana”. A escrita, a guerra organizada e a direcção político-sacerdotal fazem um conjunto dotado de sentido, a que é preciso acrescentar a propriedade da terra, como bem mais precioso. No Egipto e na China um esquema semelhante de crescimento civilizacional, com base no território e na sua apropriação político-religiosa e militar, entra igualmente em cena. A ideia de uma apropriação individual da terra é qualquer coisa de estranho, pois este bem é de tal modo importante que a

sua posse é por excelência uma posse política, um acto daquele que detiver, simultaneamente, um poder sobre as coisas e um poder sobre os homens.

É preciso esperar pelo monoteísmo do Antigo Testamento para se ver romper a polarização arcaica entre os dois aspectos, preparando-se o divórcio entre o destino do proprietário e o destino da coisa, entre a coisa e o sujeito de direitos sobre a coisa. Por outro lado, ao conceber Deus como o único *dominus* absoluto, o Antigo Testamento colocou também, sob a dependência deste senhor invisível, a terra e as plantas, os animais inferiores e o próprio Homem.

Com várias disposições normativas do Antigo Testamento encontramos-nos numa profunda viragem em relação à equivalência entre vida e propriedade das sociedades mais recuadas e mesmo de outras culturas mais recentes. A vida torna-se agora um bem superior à posse e é dotada de uma dignidade directamente atribuída por Deus.

De um modo diferente se orientou ainda a civilização grega. Muito antes do século VII a.C., que é marcado pela introdução da moeda, os gregos conceberam a vida económica em associação estreita com a vida familiar, como um domínio originário da detenção da propriedade da família, da produção e do consumo (*oikós*). Neste foro incluíam-se os parentes, os escravos e, naturalmente, os bens que pertenciam ao chefe da família, numa organização de tipo patriarcal, em que inicialmente predominava a exploração agrícola. No século V a.C., foi Péricles quem determinou a importância da propriedade móvel para o cálculo do censo e da fortuna, o que acabou por ter reflexos na composição da cidadania plena. As concepções platónica e aristotélica da propriedade inserem-se neste condicionamento económico, político e familiar.

No livro II da *Política*, empreende Aristóteles a sua crítica à doutrina platónica de uma “comunhão de bens” na base económica do Estado. O problema, tal como o enuncia o estagirita, é o de saber que quantidade de bens devem os cidadãos possuir. O exame que faz de seguida toma por referência as ideias de Platão na *República* IV, 423 e V, 457a-466d. Nestas passagens, pela boca de Sócrates defendia Platão a ideia de uma propriedade comum dos cidadãos sobre bens, mulheres e crianças. É a este propósito que Aristóteles coloca o problema de saber se o modelo de constituição imaginado por Platão é preferível ao vigente na sua época. O ideal de Platão discutido por Aristóteles é por este enunciado em 1261a15: “a unidade a mais perfeita possível é o melhor dos bens para a cidade”. O que o estagirita discute é se esta noção de uma unificação ou unidade é um bem tomado em si mesmo. Contra este ideal, da mais completa unificação da vida na cidade,

propõe Aristóteles um conceito geral: “sem pluralidade não há cidade”. A pluralidade de membros é, pois, obrigatória para a existência de uma comunidade política.

Ora, se os membros da cidade são entre si diferentes, o que constitui a possibilidade de os agrupar não é a tal unificação de sentido platónico, mas sim aquilo a que Aristóteles chama “igualdade recíproca”, ou seja, o princípio da distribuição da riqueza segundo a ocupação profissional e o mérito. Esta “igualdade recíproca” deve ser interpretada de acordo com a noção seguinte: a cada um de acordo com o seu mérito ou a cada um de acordo com o estatuto que mantém na sociedade. Do princípio geral da igualdade recíproca extrai Aristóteles o princípio da diferença de estatuto político dos indivíduos, pois, segundo nos diz, não é possível que todos governem ao mesmo tempo. Este princípio geral pode aplicar-se à distribuição da riqueza, assim como à distribuição dos cargos políticos.

Um segundo argumento é introduzido na parte final do capítulo 2 do livro II, a respeito do conceito platónico da comunidade dos bens e em associação com a definição que Aristóteles considera apropriada para a *polis*, como *a comunidade que visa a vida boa, tanto para as famílias, como para os agrupamentos de famílias, em vista de uma vida perfeita e que se basta a si mesma*. É este princípio da *autarquia* que é explicitamente voltado contra a proposta da igualdade de tudo, de pessoas e de bens: *procurar unificar a cidade a todo o custo não é o que há de melhor para assegurar uma vida feliz*. E o argumento usado é o seguinte: uma família assegura melhor a sua autosubsistência do que um só indivíduo; e uma cidade assegura melhor a autosuficiência do que uma só família. Daqui conclui Aristóteles que, se devemos preferir aquilo que possui uma maior independência económica, então é melhor uma unidade mais débil do que uma unidade maior.

De uma forma especial se volta ainda Aristóteles contra a comunidade das mulheres e das crianças, defendida por Platão na *República*, quando considera que um enfraquecimento dos laços de parentesco no anonimato de uma propriedade colectiva acaba por conduzir ao contrário do pretendido por Platão, pois quando um pai deixa de poder chamar “seu” a um filho, deixa de ser poderosa e dominante a amizade entre os indivíduos e, em vez da solidariedade, passamos a encontrar a indiferença. A solidariedade, bem como a justiça, que em conjunto fundam a vida política, dependem, em grande medida, dos sentimentos de afecção exclusiva e de propriedade sobre pessoas e coisas. E embora Aristóteles considere que aquilo que moveu a concepção platónica foi o “amor do género humano”, a verdade é que a propriedade em comum dos bens, das mulheres e das crianças conduz ao resultado oposto, pois mesmo o exercício da liberalidade no uso dos bens só é permitido a

quem detenha esses bens a título privado. Esta última linha da sua argumentação leva directamente à defesa da propriedade privada.

Por fim (1263b30), reconduz Aristóteles todos os seus argumentos anteriores a uma única fórmula política e económica. A unidade da cidade não seria como uma unidade entre coisas idênticas entre si, mas uma unidade feita de uma pluralidade de membros entre si irredutíveis. Contra a posição de Platão na República, sustenta Aristóteles: *é exactamente como se de uma sinfonia se pretendesse fazer um unísono ou reduzir um ritmo a uma só nota de base.*

Vamos encontrar, em Roma, outra fonte decisiva para a constituição de um conceito ocidental de propriedade. Com as disposições das Doze Tábuas conceberam os romanos um primeiro esboço, mais ou menos detalhado, de regras legais sobre a propriedade, com o valor de uma classificação dos objectos que caem sob esta categoria e de normas que se aplicam à modificação da propriedade.

O pensamento romanístico da propriedade assenta no conceito uniforme de *res*, que tanto se aplica a coisas como a pessoas. Duas formas tipificam a *res* na codificação das Doze Tábuas. Por um lado, encontramos a diferença entre *res corporalia* (escravos, terras e bens móveis) e *res incorporalia* (o caso do usufruto). Por outro lado, as coisas são também divididas em *res sacrae* (coisas consagradas aos deuses), *res religiosae* (coisas consagradas aos mortos), *res sanctae* (coisas consideradas separadas dos bens vulgares, como os muros da cidade), *res publicae* (coisas de uso público, como as pontes) e *res communes* (rios e mares).

Na época das Doze Tábuas a terra era tida como *res corporale*, mas a sua apropriação individual requeria uma justificação baseada num título escrito. Este último fundamentava-se na verificação de um acto real de apropriação da terra, que se designava por *mancipium*. Não há uma distinção rigorosa entre posse e propriedade.

Do ponto de vista das normas aplicáveis à propriedade, o texto das Doze Tábuas estabelecia vários princípios aplicáveis à aquisição e à transmissão da propriedade.

Para além da concepção patrimonial, assente na noção uniforme de *res*, o Direito Romano apoiou-se na unidade de *dominium* e *potestas* nas mãos do *pater familias* que, com o seu poder de facto, controlava a economia doméstica, quer no que se refere directamente às pessoas sob sua orientação, quer no que diz respeito às terras e empreendimentos comerciais.

Se inicialmente a propriedade da terra estava limitada a um pequeno número, as circunstâncias vão alterar-se com a progressiva atribuição de terra, a título de prémio, a soldados, ou com a cada vez mais significativa concessão de terra

a camponeses, para exploração directa, mediante pagamento de um imposto. Com isto, é o próprio conceito de *dominium* que sofre alterações. A distinção entre *dominium utile* e *dominium directum*, que está na base do tipo feudal de propriedade, quando se cruzar com as instituições dos povos bárbaros, nasce da luta pela terra no Império Romano e da diferença social, política e económica entre os detentores de um poder assente na titularidade jurídica sobre esse bem e os que se dedicam à apropriação real da natureza e de parte dos seus produtos.

No conceito de *res* do Direito Romano mostra-se a dificuldade de distinção entre pessoas e coisas e de um poder respectivo sobre elas, não obstante a diferença entre *dominium* e *imperium*. Com a cristianização, o *imperium* e o *dominium* recebem um berço comum na ideia de um poder de Deus sobre todas as coisas percíveis. Pode dizer-se que a confusão dos dois conceitos se manteve com a referência ao modelo da obra divina até ao movimento moderno da codificação, não sendo por acaso que, nas discussões preparatórias do *Code Civil* francês, alguns tenham insistido na diferença de natureza entre Soberania Política e Propriedade, como uma diferença inapagável entre um poder sobre os homens e um poder sobre as coisas, pondo naturalmente em questão a justificação da escravatura ou de qualquer forma de servidão. Mas nas discussões preparatórias do *Code Civil* esteve ainda em causa algo muito importante, na sequência de teses que retrocedem até J. Locke: a ideia de que a propriedade só existe para os indivíduos se for definitivamente subtraída ao poder do soberano. A questão que aqui estava em causa era a do “domínio soberano da universalidade do território”.

No pensamento de J. Locke, expresso no segundo *Tratado do Governo Civil*, desenvolveu-se uma perspectiva sobre a génese da propriedade, que a associa ao trabalho directo sobre as coisas, em particular sobre a terra. A sua concepção da génese da propriedade é, simultaneamente, uma concepção sobre o direito à propriedade, uma teoria justificativa.

Partindo dos pressupostos complexos do tópico da autoconservação como fim de todos os movimentos conscientes dos indivíduos, de proveniência estóica, J. Locke concebeu o trabalho sobre a natureza como fonte de valor, pois aquilo que distingue um objecto produto do trabalho é a intervenção de um elemento que não se encontrava nas próprias coisas (*whatever a man removes out of its natural state, he has mixed his labour with*). Este direito aos frutos do trabalho das suas mãos está associado com o quarteto de elementos estruturantes da aspiração à “vida boa”, que o segundo *Tratado do Governo Civil* estabelecia entre “Life”, “Health”, “Liberty” e “Possessions”.

O direito à propriedade é concebido como um resultado normal do direito que cada um tem a dispor do seu próprio corpo, que seguidamente se torna um direito ao fruto do trabalho do indivíduo contra a natureza, que é direito ao fruto do trabalho do seu próprio corpo. O tipo de propriedade que se funda neste direito natural aos frutos do seu trabalho, e que existe no próprio estado de natureza, é a propriedade sobre o solo e os seus recursos naturais. Na narrativa de J. Locke, é a introdução da moeda que altera os limites naturais da apropriação da terra.

Ao contrário de J. Locke, ou mesmo das concepções de J. J. Rousseau, contidas no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, D. Hume considerou pouco importante para a justificação de uma instituição como a propriedade a sua análise do ponto de vista da génese a partir de um estado de natureza. Do mesmo modo que a soberania não se legitima pela consideração de uma origem do estado nas leis da natureza ou num estado de natureza, também a justificação da propriedade se tem de procurar nas condições da vida civil dos homens. E a única coisa que parece poder fundamentar uma tal instituição é a “posse constante”.

Em redor do problema do exercício da posse e da legitimidade da propriedade, conhece o século XVIII uma discussão de contornos mal definidos sobre a pobreza e o luxo, que envolve autores como A. Smith, E. Burke, F. Eden, P. Colquhoun e J. Bentham. Esta polémica centra-se na questão de saber se os pobres devem ser abandonados à sua sorte e aos meios de que dispõem segundo o poder da sua vontade, ou se devem existir políticas públicas de combate à pobreza, como pretendeu, por exemplo, o próprio A. Smith. Na obra de T. Malthus o problema da pobreza foi abordado numa perspectiva aparentemente objectiva, de autoregulação, que dizia respeito a fenómenos de equilíbrio entre factores económicos, demográficos e de exploração da terra (fonte da riqueza disponível). E, na obra de Hegel, a relação entre trabalho abstracto, sociedade civil e formação da “plebe” (*Pöbel*) vem para o primeiro plano.

Na *Metafísica dos Costumes*, nas *Reflexões sobre Filosofia do Direito* e em outros escritos, parte Kant para uma consideração dos conceitos de posse e propriedade das noções de estado de natureza e de estado civil. Os autores com que permanentemente se relacionam os seus conceitos são T. Hobbes, quanto à caracterização da natureza humana, J. Locke, no que se refere à ideia de uma propriedade no estado de natureza, e J. J. Rousseau, no que se refere à instituição do poder civil por meio de um “contrato social”.

Kant não recusa a existência de propriedade no estado de natureza, pelo contrário, favorece esta ideia (presente também em J. Locke), mas tempera-a, em

várias notas das suas *Reflexionen*, com a informação de que a propriedade “natural” é instável e dúbia, um “*jus dubium*”, constantemente sujeito às manifestações de instabilidade do próprio “*status naturalis*”. Como o estado de natureza é instável e inseguro, pode naturalmente ser perigoso e, como a natureza humana está manchada pelo pecado original, é possível que um estado natural deste tipo, deixado a si mesmo, origine a guerra de todos contra todos, como se lia na perspectiva de T. Hobbes. Uma apreciação jurídica do estado de natureza só pode levar, por isso, a uma avaliação que nele encontra uma privação ou uma perversão: *Status naturalis iuridice est satus belli, denn der modus ius suum perseqvendi ist nicht per processum sondern per bellum*. Seguindo parcialmente as descrições de T. Hobbes no *Leviathan*, de acordo com as quais no estado de natureza não existe, nem agricultura, nem arte de navegar, nem qualquer tipo de propriedade segura sobre as coisas, mas apenas uma *vita solitaria, indigna, bruta et brevis*, conclui Kant que nesta condição não existe nem direito nem justiça, num sentido próprio do termo, ou seja, num sentido peremptório. Mas contra T. Hobbes, e num sentido próximo ao de J. Locke, admite Kant uma certa capacidade para a propriedade nos indivíduos que se encontram nesta situação. É a admissão das ideias de J. Locke que o leva à concepção de um direito provisório à propriedade no estado de natureza, que só adquire inteira maturidade no estado civil, com a sua passagem a direito peremptório, mediante o contrato de instituição civil. Esta passagem do provisório ao peremptório representa o próprio processo de justificação de um direito segundo a razão, ou seja, segundo a capacidade de representar uma legislação universal aplicável a qualquer matéria das relações sociais entre homens e coisas. Uma tal justificação *a priori* diz respeito à existência de um estado que foi fruto, não já da representação de um *factum*, de uma imposição que provoca uma *lex necessitatis*, no sentido de os homens abandonarem o estado de natureza (como em T. Hobbes), mas de uma obrigação racional de esses homens passarem a viver sob uma mesma lei civil fundada, em última análise, numa justiça distributiva. Só assim a diferença entre o “meu” e o “teu” pode receber um carácter peremptório. Assim, a dimensão estadual do direito é fundamental, segundo Kant, para instituir a propriedade em toda a sua dimensão jurídica, pois sem ela a propriedade é como que um direito imperfeito, um direito sem instância sancionadora, pois não obedece a qualquer princípio de justiça distributiva.

Os desenvolvimentos do conceito de propriedade na Alemanha, no século XVIII, não se devem naturalmente só aos filósofos, mas também aos juristas e a uma cultura jurídico-filosófica *sui generis*, que esteve na base da codificação prussiana de 1797, o *Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten*.

A tematização hegeliana da propriedade desenvolve-se nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*, na primeira parte, sobre o Direito Abstracto, e na parte correspondente da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Aqui, a intenção do filósofo foi a de elaborar uma concepção integrada do Direito Privado, tendo por modelo histórico de base - mas com várias metamorfoses - o Direito Romano. Na concepção do direito privado vai ter um papel central a tematização do direito de propriedade e, neste último, a relação entre *coisa* e *pessoa*. Embora parta do direito romano como fonte da sua tematização, Hegel é um crítico da forma ingénuo como certos autores, como G. Hugo, tomaram este direito histórico como inspiração para a cultura jurídica contemporânea. Por outro lado, a discussão dos temas do direito de propriedade por Hegel deve ser perspectivada em associação com a sua tomada de posição favorável a Thibaut, na sua reivindicação de um Código Civil.

A relação entre a coisa exterior e a vontade determinada por determinados fins, que se relacionam directa ou indirectamente com características da coisa, é a relação de base do Direito Abstracto e, naturalmente, do direito de propriedade. Na medida em que Hegel critica a divisão entre “direitos das coisas”, “direitos das pessoas” e um tipo misto corrente na tradição e em muitos autores (entre os quais Kant na *Metafísica dos Costumes*), coloca o filósofo todo o direito do lado da personalidade, só fazendo sentido falar-se, em toda a clareza, de direitos de pessoas e não de coisas. Esta correcção não é de modo algum indiferente ao problema central que Hegel pretende descobrir no direito de propriedade. E esse problema é o da capacidade para uma pessoa livre dominar com o seu poder a realidade externa, natural. O direito de propriedade é, assim, o direito originário, embora ainda abstracto, de revelação da liberdade no mundo.

No entanto, se admitirmos este ponto de partida, não é possível continuar a falar em “*res incorporalia*”, no sentido da tradição romanística, e do correspondente poder sobre outras pessoas, como se estas se pudessem subsumir na comum categoria de “*res*”. Como também pretendeu Fichte em vários escritos, a admissão da Liberdade no mundo implica a admissão de uma pluralidade de liberdades em limitação recíproca perante uma natureza que, ela sim, deve poder receber a categoria de “*res*”, de coisa destituída de liberdade. E só esta última pode ser fim (externo) do exercício da liberdade da pessoa. É fácil adivinhar, a partir destes pressupostos, como para Hegel a grande debilidade do direito romano residiu no seu carácter de direito histórico, quer dizer, de um direito marcado por instituições sociais não-livres e nas quais era possível que certas pessoas pudessem ser propriedade de outras.

O que é, então, “coisa”? A definição aparece no §42 dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* e diz que coisa “é um ser corpóreo (*res corporalis*) na medida em que ele pode estar sujeito a um comércio jurídico”. A coisa é, então, definida com as notas que servem para negar a vontade livre: não-livre, impessoal e sem a dimensão do Direito (*Rechtsloses*). Com esta primeira definição se pode entender a razão de ser da sequência lógica das divisões do Direito Abstracto deste compêndio de Hegel a respeito da propriedade, que começam pela determinação das variedades da posse e da apropriação directa da coisa, da *Formierung*, da indicação da posse até ao pleno gozo da coisa. Todas estas manifestações são revelações da vontade livre perante um mundo exterior, que ela pretende submeter ao seu poder. A própria coisa só tem pertinência jurídica na medida em que ela entra numa qualquer relação jurídica entre pessoas livres e não é, *em si*, ente jurídico.

As consequências do ponto de partida hegeliano na liberdade da vontade são vastas, pois a partir daqui se pode conceber até que ponto a historicidade do direito é relevante para mostrar como o Homem se emancipa da natureza como um ser à parte e, precisamente, não como uma qualquer outra espécie natural: a história do domínio humano sobre a natureza é a história da libertação do Homem do poder da natureza.

Os desenvolvimentos da doutrina hegeliana da propriedade não se concentram apenas nos §§ dedicados ao Direito Abstracto, pois a importância do reconhecimento mútuo das diferentes liberdades vai conduzir a uma doutrina sobre a alienação da propriedade e a uma doutrina sobre o contrato, que nos dão a passagem da primeira parte da obra para os §§ sobre a sociedade civil. Aqui, as pessoas particulares do direito abstracto dão lugar à “pessoa concreta”, dotada de certas necessidades, que vai procurar satisfazer num mercado livre, em articulação com as necessidades de todos os demais. O destino da propriedade torna-se, assim, um destino social, obrigando ao seu controlo pelo Estado, mediante políticas públicas que possam combater as desigualdades sociais graves.

Por fim, o Estado e o sentimento patriótico que inspira aos seus membros representa uma mais alta instância de realização da liberdade, pelo que o patriotismo pode exigir o sacrifício da própria propriedade individual.

E. Gans, assistente de Hegel em Berlim, comentador e proponente de reformas do *Landrecht* prussiano, escrevia em 1830 que a propriedade designava o “poder absoluto de uma pessoa sobre uma coisa”. Se é possível constatar o poder absoluto da vontade na formação da propriedade, é necessário afirmar, igualmente, o carácter subordinado deste tipo de direito, se tomarmos em conta a possibilidade da intervenção pelo Estado na propriedade individual e formas eticamente mais

perfeitas de propriedade. É neste sentido que aquele “poder absoluto” se deve conceber, antes, como “direito abstracto” ou, melhor, como um “puro ter abstracto”. No seu comentário do *Landrecht* prussiano, mostrava E. Gans linhas de recepção do direito histórico nos elementos de direito civil desta codificação, para dar a ver como, no caso da copropriedade, o “direito germânico”, de feição mais comunitária, fora “reprimido” por uma quase exclusividade de referências à moldura individualista do direito de extracção romana.

Alguns dos pressupostos da concepção hegeliana da propriedade, do trabalho e da “sociedade civil” estão presentes ainda na constituição por K. Marx de uma teoria dos “modos de produção” e no texto sobre a *Origem da Família, da Propriedade e do Estado* de F. Engels, em que se combinam as considerações históricas, de Filosofia da História, económicas e jurídicas, no sentido de compreender a estrutura de classe e de dominação que se põe em jogo na história da propriedade. K. Marx regressa a J. Locke, a A. Smith e à sua concepção de uma divisão do trabalho, à “Economia Política clássica” em geral, e ao conceito hegeliano de “trabalho abstracto” em particular, para nos oferecer uma teoria mais refinada do valor-trabalho. A formação da mais-valia, que K. Marx concebe em *O Capital*, supõe a diferença de base entre capital variável e capital constante e, para a determinação do primeiro, vai ser introduzida a definição do valor da força de trabalho a partir de uma medida nova: o tempo socialmente necessário para a reproduzir. Se K. Marx parte da intuição de J. Locke do trabalho como fonte de valor, vai contudo conceber o valor do trabalho nas condições sociais da sua reprodução que, no entanto, tem sempre um valor diferente do valor já acrescentado à matéria-prima da produção com o trabalho directo dos produtores. Esta diferença sobrepõe-se à distinção entre “apropriação real” e titularidade jurídica da propriedade, que é um efeito da superestrutura jurídico-política do modo de produção.

Mais recentemente, podemos encontrar diversas aflorações do problema da propriedade na teoria da Justiça Distributiva, de J. Rawls, ou em R. Nozick. Mas os esforços de *Uma Teoria da Justiça* não se podem considerar uma fundamentação filosófica exclusiva do direito de propriedade. Um ensaio neste último sentido vamos encontrar na obra de L. C. Becker, que desenvolveu os resultados a que chegaram W. N. Hohfeld e A. M. Honoré sobre a relação entre direitos e seus titulares e a apropriação das coisas, respectivamente.

No trabalho de A. M. Honoré encontrou L. C. Becker o tratamento de um “tipo ideal” da apropriação designada como “apropriação perfeita”, que o autor considerou comum a todos os sistemas legais na sua maturidade. Deste “tipo ideal”

faziam parte os onze elementos seguintes: 1) *direito a possuir*, como o direito de excluir outrem do uso ou dos benefícios da coisa; 2) *direito de usar*, como o direito ao gozo pessoal da coisa; 3) *direito de gerir*, como o direito de decidir como e por quem a coisa pode ser usada; 4) *o direito ao rendimento*, como o direito aos benefícios do uso da coisa pelo próprio ou por outrem; 5) *o direito ao capital*, como o direito a alienar, consumir, gastar, modificar ou destruir a coisa; 6) *o direito à segurança*, como imunidade à expropriação; 7) *o poder de transmissão*, como direito a fazer-se suceder na posse da coisa; 8) *a ausência de termo*, como indeterminação do grau de apropriação da coisa e dos direitos de apropriação correspondentes; 9) *a proibição de um uso prejudicial*, como dever do detentor da coisa de precaver contra um uso da coisa prejudicial a outrem; 10) *liberdade na execução da hipoteca*; 11) *carácter residual*, que supõe regras relativas à reversão de direitos de propriedade. Na sequência da sua análise do “tipo ideal” de A. M. Honoré, cruzado com a análise dos direitos de W. N. Hohfeld, L. C. Becker considera os tipos de justificação possíveis do direito de propriedade, concebido como um direito de posse plena da coisa, em uma ou em combinações particulares dos elementos do “tipo ideal”. Na sua obra tem então lugar o exame das diferentes justificações do direito de propriedade assim entendido. Do seu elenco de doutrinas justificativas fazem parte o chamado “direito do primeiro ocupante”, a teoria do trabalho de J. Locke, os argumentos utilitaristas, os argumentos fundados na liberdade política, teorias sobre o desenvolvimento do carácter moral em articulação com a propriedade privada e, por fim, os argumentos contra a propriedade.

Edmundo Balsemão

→ Contratualismo; Felicidade; Indivíduo / Individualismo; Interesse; Mercado; Sociedade Civil

Bibliografia

- Attali, J. (1988), *Au Propre et au Figuré: une Histoire de la Propriété*, Fayard, Paris.
- Brewer, J.; Staves, S. (1996), *Early Modern Conceptions of Property*, Routledge, London.
- Becker, L.C. (1977), *Property Rights. Philosophic Foundations*, Routledge and Kegan Paul, London.
- J. Ritter, J. (1961), “Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34 bis 81”, *Pädagogischen Rundschau*, 15.
- Macpherson, C. B. (1972), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, London.