

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

TOMO XXXV-3-1979

DIETER SUHR

**Liberdade e Propriedade
na perspectiva da Sociedade do Futuro**

FACULDADE DE FILOSOFIA

BRAGA — 1979

Liberdade e Propriedade na perspectiva da Sociedade do Futuro

I — Reflexões introdutórias

1. *Portugal* lançou-se, com a sua nova Constituição, no caminho de uma sociedade sem classes. O país vê-se, desse modo, na obrigação de se debruçar sobre os conceitos de liberdade e propriedade que a época capitalista deixa atrás de si e que podem fornecer uma ajuda orientadora no caminho para o futuro. A essa tarefa tem cada país de abalançar-se e dar-lhe solução, no caminho da sua própria história, se bem que estímulos internacionais, interdependências e solidariedades possam também influenciar eficazmente o processo do desenvolvimento. Donde se segue que não compete a quem está de fora imiscuir-se com conselhos ou lições.

2. Sucede, porém que «liberdade» e «propriedade» também são problemas da *humanidade*. É por isso que houve pessoas em todo o mundo que tomaram parte, com excitação, nos acontecimentos da Revolução Portuguesa, no Movimento das Forças Armadas. Espero, pois, também eu que não seja interpretado como ingerência e interferência inoportuna da minha parte, o facto de aceder a redigir para a *Revista Portuguesa de Filosofia*, considerações sobre liberdade e propriedade. As reflexões que faço são sobre aspectos muito gerais da liberdade e da propriedade, embora também muito importantes, na prática. Fica reservado ao leitor examinar criticamente as minhas reflexões, valorizar o que for de utilidade e rejeitar o que for inútil, e, principalmente, relacioná-las, talvez, com problemas portugueses.

3. Mas não serão considerações tão *gerais* sobre a liberdade «pura teoria»? Tais reflexões *abstractas* não passarão de lado sem tocar a práxis? Ora bem: sem *teoria* revolucionária

* Tradução de Manuel Losa.

não há movimento revolucionário. Esta frase escreveu-a *Lenine*¹ e foi assumida por *Mao Tse-tung*². Ora, o que é exacto para a *revolução*, não é falso para a *liberdade* e para a *propriedade*: sem teoria sólida de liberdade e de propriedade, não existe práxis segura das mesmas. A realidade da liberdade, a longo prazo, não será muito melhor que os *conceitos* com que se apreende em filosofia jurídica e com os quais se descreve em técnica jurídica. Milhões de pessoas foram, até hoje, seduzidas em nome da liberdade: e com noções insuficientes de liberdade na cabeça, milhares de pessoas se tornaram já vítimas do seu próprio idealismo e da sua boa vontade. A nossa liberdade *real* será tão firme e tão adequada à pessoa humana como o for o nosso *conceito* de liberdade. O mesmo se pode dizer a respeito da propriedade. É que estamos em vias de formar cuidadosa e conscientemente a sociedade com a ajuda da nossa razão. Nesse trabalho são as nossas noções e conceitos que regem aquilo que fazemos e deixamos de fazer, e não podemos esperar chegar à sociedade formada com carácter social e livremente, que paira como meta vaga diante dos nossos olhos, sem saber exactamente o que é a liberdade que desejamos. O paraíso de felicidade *inconsciente* na terra, deixámo-lo ficar *atrás* das costas: isso é o sonho do nosso *passado*.

Para que a sociedade sem classes não fique como *sonho* do futuro, precisamos de conceitos exactos de liberdade e propriedade, aos quais nos possamos confiar, caso dêem provas de, na teoria, serem bons e certos e, na prática, se confirmem.

II — A liberdade da pessoa através das pessoas

1. Muitas Constituições garantem aos cidadãos a liberdade de fazerem ou deixarem de fazer o que quiserem, de um modo especial, a liberdade de procederem à-vontade com a sua propriedade, *contanto que não prejudiquem nenhuma outra pessoa nem a colectividade*. Assim, pode ler-se já no art. 4 da *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*:

¹ W. I. Lenine, *Werke*, vol. 5, Berlim, 1955, pág. 379 (no tratado «Was tun?» = «Que fazer?»).

² Mao Tse-Tung, *Ausgewählte Werke*, (Obras escolhidas), vol. 2, Pequim, 1968, pág. 358 (no ensaio «Über die Praxis» = «Sobre a Práxis»).

«A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique a outrem. De maneira que o exercício dos direitos naturais de cada pessoa têm apenas os limites que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos».

Que concepções e conceitos de liberdade estão na base destas garantias fixadas, como positivas, na lei, bem como muitas outras semelhantes? Ou então, perguntando por outras palavras: que partes integrantes e que momentos de liberdade, experimentados no nosso dia a dia como pertencentes à nossa liberdade, faltam no modelo de liberdade que esteve na origem da *Déclaration*?

Um jogo de pensamentos pode preparar e iluminar a resposta a estas questões: se está certo afirmar-se que a liberdade consiste em fazer e deixar de fazer o que se quiser, contanto que não se prejudique ninguém, e, portanto, também não a colectividade, — quem é então a pessoa mais livre? Certamente aquela que vive sozinha numa ilha como Robinson, ou se encontra sozinha em qualquer outro ponto do mundo; é que, nessas circunstâncias, não poderia prejudicar ninguém nem, muito menos a sociedade.

Este jogo de pensamentos revela onde *não* se pode encontrar a liberdade que procuramos, como seres *sociáveis* que somos: não se pode encontrar na *pessoa individual*. Mostra também onde é que devemos procurar a nossa liberdade humana: nos lugares em que tratamos com outras pessoas, onde precisamos do *próximo*, onde ele necessita de nós, onde entramos em conflito ou nos suportamos, numa palavra: onde nós, pessoas, nos tornamos livres *através das outras pessoas*.

Uma coisa muito importante deve ser, já aqui, posta em destaque: a liberdade da pessoa *através das pessoas* faz-se sentir precisamente e realiza-se também precisamente onde as pessoas mutuamente *se contradizem e criticam*: só assim se podem libertar de erros, em especial do engano de pensar que os seus erros poderiam, algum dia, acabar. Mas se, com o erro, coexistem as contradições que uma pessoa exprime contra outra, — se, portanto, pelo menos é certo que a contradição é a via para se libertar de erros, nesse caso, pertence essencialmente à liberdade não estrangular as contradições, mas antes deixá-las viver: construir-lhes, pois, caminhos, isto é, organizar, de cada vez, *processos* adequados, nos quais se possam fazer valer de direito as contra-

dições concretas das pessoas. Mas voltemos à linha de pensamento deste capítulo: ao conceito de liberdade.

2. As concepções de liberdade que cintilam através dos «*droits de l'homme et du citoyen*» muito cedo esbarraram na crítica. Poder-se-ia dizer que, na sua formulação, se esqueceu a *fraternidade*, que, afinal, tinha pertencido também ao santo-e-senha da Revolução: «liberdade, igualdade, fraternidade». Hegel² descreveu de forma penetrante (aliás não expressamente contra este documento, mas sim em disputa com *Fichte*) em que é que consistiu, exactamente, o erro ou, pelo menos, o carácter unilateral da «*Déclaration*»:

«A comunidade da pessoa com outros deve ser considerada essencialmente não como uma restrição da liberdade verdadeira do indivíduo, mas sim como uma ampliação da mesma».

Eu iria mesmo mais longe: os outros não se limitam a *ampliar* apenas a minha liberdade. Eles são a sua *condição e pressuposto*: sem amigo não há amizade, sem «partners» não há casamento. Sem vendedores não há compradores, sem 'sócios' não há sociedade. Sem ouvintes não há expressão livre; sem leitores não há imprensa livre. Sem interlocutor não há conversa, a não ser a conversa consigo mesmo; sem outros jogadores não há jogo, a não ser talvez um jogo de xadrez *contra si próprio* ou o jogo da bola *contra a parede*. Liberdade *sem outros* é o cruzamento consanguíneo da liberdade.

Mas, e a vida de eremita!? — a grande liberdade daquele que se recolhe a si mesmo! — não é também ela uma forma de liberdade? Sim, — mas é também uma *morte social*, e só pode tornar-se eremita quem, primeiro, através de processos interpersonais de socialização, se tornou pessoa. Este caso da liberdade tem, aliás, interesse aqui, na medida em que cada um deve poder recolher-se *também alguma vez*, a fim de chegar à serenidade, à reflexão, e a si mesmo: «esfera privada» — mas não como situação duradoura, antes para, logo a seguir, se voltar de novo para a sociedade, para as outras pessoas.

² G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Obras completas), edição do jubileu em 20 vols., editadas por H. Glockner, 4.^a ed., Stuttgart — Bad Cannstatt, 1965, vol. 1, pág. 109.

3. Ninguém, de modo mais mordaz e certo do que o jovem *Karl Marx*⁴, formulou críticas ao conceito individualístico e monadológico de liberdade:

«A liberdade é, pois, o direito de fazer o que não prejudique a nenhum outro. Os limites em que cada um se pode mover sem ser prejudicial aos outros, são determinados pela lei, do mesmo modo que os limites entre dois campos são determinados pelo marco ou pelas estacas. Trata-se da liberdade da pessoa enquanto mónada isolada e recolhida em si...» Este «direito humano da liberdade não se fundamenta na ligação do homem com outro homem, mas antes na separação da pessoa de outras pessoas. É o direito desta separação, o direito do indivíduo limitado, reduzido a si mesmo.

A aplicação útil prática do direito humano da liberdade é a propriedade privada... Ela leva cada pessoa a encontrar na outra pessoa não a realização mas sim as limitações da sua liberdade».

Se se desse a esta crítica uma forma positiva, teríamos: a *outra pessoa é a realidade da minha liberdade*. Ou então: o próximo é para a expansão da minha personalidade o que o ar é para a minha respiração. Mas o próximo *não* se pode, de resto, evidentemente, comparar pura e simplesmente com o «ar»; Ele é *pessoa* como eu, e *eu* sou para ele igualmente o oxigénio da sua liberdade, como ele o é *para mim*. Só neste reconhecimento *mútuo* se encontra a nossa *verdadeira*, a nossa *comum* liberdade.

4. A crítica às concepções estereotipadas individualísticas tradicionais de liberdade pode, contudo, levar a nova unilateralidade e a novos erros: o que Hegel e Marx tinham em vista eram os pressupostos e as manifestações para a liberdade actuante dos homens. A existência e as manifestações desta liberdade são inter-pessoais e socialmente «inter-activas». Sucede, porém, que o homem não quer apenas ser livre-actuante *através de outros*. Ele quer ser também livre *de outros*: quer ser protegido das violências de outros que o importunam, ferem, aprisionam, torturam, atormentam, ofendem, etc. Nesta «liberdade dos outros», trata-se de proteger o homem contra os outros homens, que se tiram unilateralmente a «liberdade» de ferir e prejudicar os seus con-

⁴ Karl Marx, em: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (= Obras), Berlim, 1959 e ss., vol. 1, pp. 364 e s.

cidadãos. Também aí se trata, realmente, de «inter-acção», portanto, de fenómenos *sociais*, — mas aqui aparece só um dos dois como aparentemente livre (a saber, aquele que tem uma vítima a quem pode fazer o que quiser); ao passo que o outro simplesmente se vê entregue passivamente à «liberdade» do primeiro (como vítima da arbitrariedade dele). Nessa situação, não são ambos em comum, um pelo outro, livres, mas a liberdade desagrega-se, rompe-se, é distribuída unilateralmente: a um que é o senhor e ao outro que é o escravo, — ao criminoso e à vítima. A actividade e a passividade são distribuídas de forma assimétrica: em vez de liberdade recíproca, apenas domínio e escravidão.

Para estar seguro contra tais violações praticadas pelos seus iguais, o homem necessita, agora, de facto, daquela liberdade «negativa» que consiste em que *ninguém o ofenda* e que *ninguém lhe acarrete prejuízos*: portanto, aquela liberdade segundo cujo conceito a outra pessoa passa a ser *perturbadora* da minha liberdade e a minha liberdade passa a ser limitação do seu agir e não agir. Vemos, por conseguinte: a «liberdade negativa», que deve proteger «o particular», de modo especial contra a arbitrariedade de pessoas que exercem poder em serviços públicos estatais, é um caso especial negativo mas muito importante no âmbito do conceito geral da liberdade inter-pessoal. Ela diz respeito ao caso em que a sociabilidade se torna *negativa*: por um lado, enquanto um *ofende* o outro, por outro lado, enquanto se trata de *defender-se* desta ofensa. Esta forma de liberdade é extraordinariamente importante, pois a ofensa de uma pessoa por outra muitas vezes toma formas piores do que a negação da liberdade positiva, na qual uma pessoa não quer estar às ordens de outra na sua liberdade.

5. De maneira que são duas as coisas que estão em jogo, para o homem, na sua liberdade: em primeiro lugar, ele deseja ser livre *por meio dos outros*; isto porque precisa deles para se expandir como ser sociável. Em segundo lugar, nessa sua expansão, desejaria, contudo, ser livre *dos outros*, pois não quer ser incomodado *por terceiros*: nem quando se relaciona com os seus colegas de expansão, nem quando está sozinho. Podemos, por isso, distinguir: a liberdade (positiva) *por meio dos outros*, e a liberdade (negativa) *dos outros*. Isto vale, quer «o outro» seja um

simples concidadão, quer surja como um *servidor do Estado*, quer ainda «os outros» constituam uma *comunidade* mais pequena ou maior. Este «tanto... como...», isto é, tanto livre *por meio do* outro, como também livre *de terceiros*, mostra-nos o problema da liberdade. Em ambos os casos, o importante é o modo como lidamos ou não *uns com os outros*: trata-se de *regras de trânsito*, no trânsito *inter-pessoal*.

Em favor do «lado negativo» da liberdade — a defesa contra o outro e contra o Estado — a práxis do direito público dos últimos duzentos anos já pôde acumular muita experiência, porque o direito das pessoas à liberdade contra o assassinio, a ofensa, o insulto, etc., muitas vezes não foi observado, de tal maneira que, em muitos lugares, se formaram meios legais úteis para a protecção desta liberdade. Este elemento *liberal* da liberdade está, por isso, em qualquer caso, *teoricamente* suficientemente elaborado, mesmo que na vida *real* possam ter lugar, de vez em quando, retrocessos, obrigando a recomeçar penosamente de novo.

Em favor do «lado positivo» da liberdade — para a via da liberdade por meio do outro e do Estado — falta-nos ainda igual e profunda experiência teórica e prática, e existe sempre o perigo de que ponhamos, levianamente, em risco aquele lado negativo, liberal, da liberdade, com o intuito de levarmos a ser realidade o lado positivo e social da liberdade, como se fosse possível ajudar alguém que tenha uma perna inteiriçada amputando-lhe a perna sã. O problema principal da liberdade *social* consiste em que ela, já mesmo segundo o conceito, passa *pelo outro*, faz da pessoa humana, portanto, *meio* para a liberdade das outras pessoas, de forma que só se pode falar de liberdade, quando o caminho da liberdade, que passa *pelo outro*, não degenera numa rua *de sentido único* de um domínio unilateral sobre outros. Todos os implicados têm de se tornar, *uns para os outros*, meios de liberdade. Por outras palavras: só quando cada pessoa tiver boa vontade para com a outra pessoa, *poderão* os homens, de facto, ser *socialmente* livres. Se os intervenientes são *verdadeiramente* livres ou se a liberdade degenera em domínio e escravidão, depende de como for regulado, pelo direito, o trânsito entre as pessoas, nas coisas pequenas e nas grandes, e de se este direito possui força suficiente para impor a *reciprocidade*.

Mas, se as pessoas só são livres quando se sujeitam *umas às outras*, então o domínio não se pode abolir, mas apenas equili-

brar por meio de uma contra-corrente ou trânsito em sentido contrário de domínio. Quem *domina*, tem, por exemplo, que *submeter-se*, de tempos a tempos, aos dominados; por exemplo, expondo-se, em eleições, ao risco autêntico de ser demitido. Quem é *dominado*, deve também, de tempos a tempos, *dominar* sobre o dominador, por ex., podendo dizer-lhe, de forma obrigatória, em eleições, se deve ou não continuar a dominar. É esta a dialéctica da liberdade pelos outros. Os que forem, numa dada altura, os outros, não podem perder a sua maioridade e autonomia, mas sim acarretar com as consequências da sua decisão livre, como exige a responsabilidade.

6. Quem afirma que o domínio de pessoas sobre outras pessoas se pode abolir do mundo, engana-se. Ou o que sucede é que quem tal afirma gostaria mas é de ser ele a dominar: gostaria de dominar sem ser ele próprio dominado. Precisa da ideologia da liberdade futura do domínio, para desviar a atenção do duro domínio presente. A liberdade só pode provir da reciprocidade — do facto de, no jogo inevitável da sobre-e subordinação, se avançar em reciprocidade.

Que significa em pormenor, no trânsito inter-pessoal, realizar *reciprocidade*, depende das situações de que se tratar. Por exemplo, num contrato, o consenso de «partners» desiguais vem a dar numa imposição, se o direito não cuida de estabelecer uma contramanobra declarando a lei nulo tudo o que entrar no contrato em razão de superioridade económica ou qualquer outra. Nas organizações, a subordinação na empresa é *impedida*, por meio de decisões elaboradas em comum ou (dado que, a maior parte das vezes, por razões de divisão de trabalho, de efectividade e de confiança, que se devia ter nos outros, isso não é factível) não impedida, mas sim *equilibrada*, mediante o facto de os inferiores poderem prescrever aos superiores, por meio de eleições, se poderão continuar a poder dominar nas funções directivas. Na alternância *real* da sobre-e subordinação elimina-se a unilateralidade e a injustiça, sem que as decisões necessárias se afoguem na discussão infinda de todos a respeito de tudo: o consenso das *pessoas* como substituto do consenso *objectivo*, tecnicamente impossível, de todos acerca de tudo. Nos casos em que o outro, por onde passa a liberdade de cada um, ainda está na menoridade, como na educação das crianças, a liberdade do outro torna-se 'objecto ao cuidado de outrem' (Treuhandsache): a liberdade da

criança, por exemplo, é assunto da 'tutoria' (Treuhandsache) dos pais. — Todavia, nos casos em que pessoas adultas têm a ver com outros adultos, a usurpação de um cargo de 'tutor' que nunca pode ser obrigado a dar contas por meio de uma contra-liberdade dos outros, vem a resultar, regularmente, numa fraude ideológica: todas as elites pretendem saber o que é a verdadeira liberdade, para depois se imporem, unilateralmente, aos outros.

III — Propriedade

1. Ainda mais claramente do que a «liberdade», andava ligada à «propriedade» a concepção de que uma pessoa pode proceder com a sua propriedade a seu bel-prazer, contanto que a ninguém prejudique. Foi também com esta concepção que se justificou a competência do empresário para prescrever aos trabalhadores as condições, sob as quais os admitia na sua propriedade empresarial, a fim de trabalharem para ele. Como se pode explicar esta concepção?

Quando, sem grande ponderação, falamos de propriedade, pensamos numa *pessoa* a quem pertence uma *coisa* como propriedade. Enquanto se considera apenas esta relação da pessoa a uma coisa, é justo que ele seja senhor da coisa: afinal a coisa não tem vontade, nem nervos, nem sentimentos, nem «alma», que o proprietário devesse reconhecer e que colocassem limites ao seu arbítrio. O homem, assim está escrito na Bíblia, deve sujeitar a si a natureza, e assim se pensava, ainda com mais razão, a seguir ao Iluminismo na Europa. A coisa própria podia, assim, surgir e ser experimentada como um bocadinho de natureza inanimada, que está submetida ao homem individual como a seu senhor e proprietário. Só que os outros não poderiam prejudicar o gozo de cada um no domínio das coisas.

2. a) Embora o pensamento de que o proprietário pode dispor à-vontade das suas coisas só seja legítimo para o caso de se tratar de uma coisa que o proprietário também pode gozar e dominar *sozinho*, no entanto, a concepção do legítimo poder de domínio do proprietário autonomizou-se numa ideologia que levou o homem a acreditar que o princípio do domínio vale também nos casos em que não é só um proprietário que lida com

a sua coisa, mas nos casos em que *muitos* têm que trabalhar juntamente para usarem a coisa, utilizá-la, usufruí-la. Esta ilusão de legitimidade marcou toda a época dos últimos duzentos anos. Ainda agora está profundamente metida nas cabeças de muitos a falsa conclusão lógica (ou melhor, o sofismo ideológico) que parte do direito de domínio *sobre coisas* para a autorização de domínio *sobre pessoas*.

b) A concepção da livre arbitrariedade do domínio lisonjeia também a nossa própria concepção de liberdade e vem ao encontro das nossas aspirações: não ter que se subordinar, mas subordinar outros. Acontece que sonhamos a liberdade para nós como libertação de ligações, como um sacudir de dependências, como descarga de deveres, como ausência de prestar contas. Na ressaca destas aspirações podia intrometer-se profundamente no ânimo e aí fixar-se, a ideologia do domínio próprio do proprietário. Ela está tão profundamente enraizada que até *Marx* e *Engels*⁵ são partidários da visão:

«Para o lugar do governo sobre pessoas, vem a administração de coisas e a direcção do processo de produção».

Temos de interpretar estas frases com muito boa vontade, se não queremos descobrir nelas um traço ilusório: como se a «direcção do processo de produção» não significasse também precisamente uma sobre-e subordinação de pessoas sobre outras pessoas, que jamais pode ser abolida do mundo, mas que apenas pode ser «suspensa» se se dirige em comum o que *em comum* pode ser decidido por todos os interessados, e se se está *reciprocamente* sobre-e subordinado, onde a coisa requer sobre- e subordinação.

c) Quando aqui se faz cuidadosa distinção entre trabalho em coisas físicas, por um lado, e trabalho das pessoas umas com as outras, umas nas outras e umas pelas outras, — porque é muito distinto eu quebrar uma pedra ou esfacelar uma pessoa — isso não se deve entender no sentido de que se deve dissecar a praxis humana como sucede, por exemplo, no sublinhar excessivo da dis-

⁵ *Werke* (= Obras) (ver Nota 4!), vol. 20, pág. 262.

tingão entre agir instrumental e racional-final em *Jürgen Habermas*⁶. «Cada agir 'instrumental' é simultaneamente um agir político, cooperativo, comunicativo»⁷. Não é na comunicação que se deve buscar o contra-conceito razoável para o racionalismo-final instrumental. O contra-conceito razoável para a *actio* puramente racional de finalidade é a *constitutio* referida ao todo. A 'posição' instrumental de metas ou finalidades estreitam, de facto, o horizonte: quem prossegue tais fins, vive com a mão na boca; deita a mão a metas que desaparecem ao serem atingidas. Pelo contrário, no agir constitutivo, o agir torna-se reflexivo: recebe *como objecto* acções de pessoas e liberta-se, dessa forma, da estreiteza do racionalismo finalista: do mesmo modo que uma pessoa que se toma a si mesma como objecto do seu pensar e agir, pode libertar-se da sua estreiteza por meio da *reflexão* (cognitiva e prática). Também a *constitutio* não está, portanto, em oposição à *actio*: ela própria é o resultado da *actio*, isto é, de uma *actio* que tem por objecto futuras *actiones*. Sem acção não há constituição! E a *constitutio* não é nada, se não é real nas *actiones* de que é autora. Uma constituição sem acções que a tornem realidade é uma constituição morta. Numa constituição viva, porém, torna-se possível a *realização* do espírito tornado constituição, — a realização de filosofia, que compreendeu o círculo da sua relação teoria-prática, o projectou e o vivifica continuamente, sem se cansar de continuar a trabalhar neste círculo apreendido e projectado.

3. Logo que uma coisa ou uma totalidade concreta de meios de produção atinge um tamanho ou uma qualidade tais que um *proprietário* deixa de as poder dominar, usar, utilizar, usufruir, — logo que ele, portanto, se tem de associar *com outras* pessoas a fim de utilizar a coisa, — o pensamento do «domínio das coisas» pode significar unicamente que os interessados, em conjunto,

⁶ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, (= Para a reconstrução do materialismo histórico), Frankfurt a. M., 1976, pág. 31.

⁷ Wilhelm Raimund Beyer, O conceito de «interacção» — um beco sem saída no processo de realização da filosofia, em «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», ano 25, caderno 3/1977, pág. 305 e ss., 311. Beyer critica Habermas e também discute as considerações a este propósito de Urs Jaeggi, «Theoretische Praxis», Frankfurt a. M., 1976.

podem dominar *a coisa*, mas não que um ou uns poucos poderiam dominar os outros interessados. É que só na relação *com a coisa* as pessoas têm algo inanimado diante de si, ao passo que na relação *de uns com os outros* é com pessoas que têm de tratar, e para o trato com pessoas não vale precisamente o que parecia plausível com as coisas: poder-se proceder com elas *à-vontade*.

4. O princípio do discricionário no domínio emanado da propriedade tem aliás que ser limitado também por outras razões ainda.

a) Basilarmente, já porque o mandamento bíblico «sujeitai a terra», na forma como, com a nossa técnica, o tomamos à letra, deu provas de ser fatal. Se nos queremos manter a nós mesmos e aos nossos vindouros, temos que *dominar* o «nosso» meio-ambiente não arbitrariamente, mas sim *conservá-lo*. Isto quer dizer que temos de nos conformar com as suas leis e que não podemos *dispor* delas a nosso bel-prazer. De outro modo, destruímo-nos a nós próprios, juntamente com o mundo que nos rodeia; é que, para lá do meio-ambiente, estamos ligados a nós mesmos. O que *lhe* fizemos, fazemo-lo, de modo mediato, *a nós próprios*: para lá do meio-ambiente, estamos «unidos a nós mesmos». Isto vale, em princípio, também na medida em que a cada meio-ambiente da pessoa pertencem as outras pessoas: quem destrói os seus concidadãos, destrói o seu meio-ambiente, destrói neles a sua humanidade. Não podemos escapar ao nosso meio-ambiente. Estamos a ele unidos para a vida e para a morte, — e se morremos antes de levarmos a cabo a nossa obra de destruição, serão atingidos os nossos filhos e vindouros.

b) Em segundo lugar, não só o proprietário ou os interessados que utilizam a coisa comunitariamente são afectados pelo uso da propriedade. Na maior parte dos casos também o são terceiros e a colectividade.

c) Com a simples estatização ou socialização *como tais* não se resolve nenhum dos problemas apontados: se se verifica, um dia, a libertação esteriotipada da disposição arbitrária do domínio, porque toca de algum modo apenas e verdadeiramente só o tipo ideal de um proprietário individual com uma pequena

coisa, então torna-se claro: a questão da *propriedade* maior é sempre uma questão da organização interna concreta de *comunidades humanas* e das formas de cooperação das eventuais comunidades umas com as outras e com as restantes pessoas. Aí a concepção do domínio unilateral do proprietário não ajuda de modo nenhum, e isto independentemente do facto de o proprietário ser um particular, uma sociedade, uma cooperativa ou o Estado. O que importa são as formas *concretas*, em que trabalham conjuntamente os interessados e em que estão *reciprocamente* sobre e subordinados *uns aos outros*.

5. É evidente que o conceito de propriedade não se esgota com o que fica dito atrás. Em filosofia jurídica ele abrange mais, em extensão e em profundidade.

a) Como foi Hegel o primeiro a criticar a *liberdade* individualística e a conceber o outro *conciadão* como necessidade da liberdade, vale a pena perguntar se Hegel possuía, para a *propriedade*, um conceito mais sólido do que o estereotipado do livre dispor discricionariamente de domínio. Sim, possuía! A sua fórmula mais importante para a propriedade é certo que só exprime algo que é evidente, contudo fornece a chave para o sentido profundo de propriedade e, com isso, também indicações sobre como é que se devia organizar legalmente a propriedade.

«Na propriedade, a pessoa está unida a si mesma»⁸. É esta a *ideia* filosófica da propriedade. Deve-se ler a fórmula várias vezes e ter reflectido longamente sobre ela, para, pouco a pouco, se abranger o seu significado: nela a essência da propriedade não é vista no sentido de que alguém pode proceder com a sua coisa a seu bel-prazer, mas no sentido de que está unido com o que faz à propriedade, graças à sua relação à propriedade. Que quer isto dizer?

Quer dizer o seguinte: o seu fazer e deixar de fazer retorna a ele: da mesma forma como já se mostrou acima (em 4.a) ao versar-se a relação da pessoa ao seu meio-ambiente. A propriedade não é, pois, concebida como domínio que, como uma rua de sentido único, só parte do proprietário, mas sim como um

⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 490. Sämtliche Werke (= Obras Completas) (ver nota 3), vol. 10, p. 386.

círculo de acção, no qual as consequências do agir próprio fazem retornar ao proprietário. Quer queira quer não, o proprietário é, desta forma, responsável por si. É certo que, também no âmbito deste modo de entender a propriedade, ele pode causar à sua coisa o que quiser. Mas não é isto o decisivo. Decisivo é que, seja o que for que ele faça de mau à coisa, *é a si mesmo que, de modo mediato*, o faz. Dessa forma, é exortado à circunspecção. Pode aprender dos erros que lhe são apresentados plasticamente e lhe vêm ao encontro sob a forma de efeitos na sua propriedade.

Apoiando-nos em Hegel, podemos agora formular a tese:

«A propriedade deixa de ser propriedade autêntica, no momento em que a pessoa *já não* está unida consigo mesma».

Exemplo: quando um accionista que, em razão dos seus direitos de votar, encomendou para a «sua» empresa uma gestão (Management) corrupta, se este accionista consegue depois livrar-se das suas acções antes que outros notem os prejuízos, nesse caso consegue escapar-se do laço: pode saltar para fora da união consigo mesmo e fazer com que sejam outros a expiar por aquilo que foi ele a tramar. Simultaneamente pagam *outros* pela *sua* decisão errada: por ex. os trabalhadores que são despedidos e que nada puderam fazer contra o facto de terem nomeado uma má gestão. Está-se a ver: aqui os círculos já não estão fechados, ou melhor, nunca o estiveram. Hegel já não chamaria a tal coisa «propriedade»; é que não se cumprem as condições da responsabilidade para o reconhecimento da propriedade, — para não falarmos de outras falhas no tipo ideal da propriedade capitalista.

Que podemos, então, aprender de Hegel a propósito da propriedade? Pode-se aprender a interrogar as formas de propriedade existentes ou planeadas, no sentido de saber se, por meio da forma da sua incorporação na organização, os implicados estão unidos consigo mesmos, e, portanto, associados às consequências do seu agir ou deixar de agir. Só assim podem *realmente* experimentar o que é que o seu agir e não agir operam e significam no mundo. Uma vez, porém, que no círculo que tem de partir do interessado e a ele reconduzir de novo, não só como na propriedade mais simples, está entreligada uma coisa, mas também o agir e o ser afectado de outras pessoas, a «união consigo mesmo» numa propriedade utilizada comunitariamente só se pode realizar sempre *passando por outros e através de outros*. E isto corres-

ponde exactamente, mais uma vez, ao conceito geral de liberdade de que se falou acima e em relação ao qual a propriedade se apresenta apenas como um caso especial.

b) De resto, a propriedade cumpre, depois como antes, evidentemente, também ainda a função usual: é o reconhecimento legal do facto que nos servimos da natureza exterior para as nossas necessidades. Não somos seres puramente espirituais, mas sim pessoas de carne e osso, para as quais a restante natureza está à disposição para «pensão completa». A nossa confrontação com o resto do mundo desenrola-se aí cada vez mais sob a forma de trabalho comunitário. Além disso, permanece, porém, a necessidade de tais parcelas do mundo físico, que nos servem quer quando *somos indivíduos*, quer quando *formamos círculos mais pequenos*, como um casamento ou uma família. E de novo se pode aqui invocar *Marx* como alguém que forneceu uma justificação exaustiva (formulada no tom da filosofia materialista de Feuerbach, da altura) da *propriedade* particular para estes âmbitos, e precisamente uma justificação filosófico-antropológica:

«O selvagem na sua caverna — este elemento natural que se lhe oferecia des preocupadamente para usufruto e protecção — não se sente mais estranho, ou sente-se mais à-vontade, do que o peixe na água. Mas a habitação do pobre na cave é uma morada que detém em si uma força inimiga, estranha, que só se lhe entrega na medida em que ele lhe entrega a ela o seu sangue e suor, (um alojamento) que ele não pode considerar sua pátria, onde poderia afirmar finalmente, «aqui estou em casa», mas onde de facto ele se encontra em casa estranha, em casa de outrem, que diariamente está à espreita e o põe na rua se não paga a renda».

«O sentido da propriedade privada — liberta da sua alienação — é a existência dos objectos essenciais para o homem, tanto como objecto de usufruto como de actividade».

«Ser a pessoa um ser corpóreo e naturalmente vigoroso, vivo, real, sensível, objectivo, significa que tem objectos reais, sensíveis, como objecto do seu ser, da sua exteriorização de vida, ou que pode exteriorizar a sua vida em objectos reais e sensíveis. Objectivo, natural, sensível, ser e ao mesmo tempo objecto, natureza, ter sentido fora de si ou ser ele mesmo objecto, natureza, sentido para um terceiro, é idêntico»⁹.

⁹ Werke (ver nota 4), volume complementar I, pág. 554, 563, 578.

Isto quer dizer, no fundo, que as outras coisas necessárias para a realização da pessoa em âmbitos pequenos, também lhe pertencem *para propriedade*, para que esta sua esfera exterior essencial *para ela* não dependa da arbitrariedade *de outros*.

IV — Liberdade, reciprocidade, igualdade

Estamos a ver: a liberdade geral (cfr. II) e a liberdade em correlação com a propriedade (cfr. III) já se não diferenciam, em princípio, — não se distinguem também, por ex., no sentido de que a liberdade geral é «comunicativa» e a do proprietário é «instrumental» (cfr. III. 2. c). Mantém-se de pé apenas uma grande linha de distinção que faz justiça à distinção entre «pessoas» e «coisas», portanto, que tem de desempenhar também uma função quando se trata, por um lado, das formas da liberdade da pessoa no lidar *com coisas* e, por outro lado, no lidar uns com outros:

1. Por uma parte, temos que ver a relação das pessoas com a *restante* natureza, isto é, a relação ao meio-ambiente não-social. Estamos de frente a este meio-ambiente físico, em parte, *como indivíduos* («o meu pequeno mundo particular»), em parte *em pequenas comunidades*, em parte *em organizações maiores*, — em parte *como Estado, como humanidade, como sociedade mundial*. Nesta relação entre as pessoas e a natureza restante, vale: tanto quanto abrange o círculo humano até aí se deveria estender a responsabilidade respectiva, a saber a união, através do meio-ambiente, consigo mesmo. De outro modo, existe o perigo de os indivíduos ou as comunidades mais pequenas e maiores tratarem, sem consideração, sectores do meio-ambiente, porque não os atinge a si mesmos, mas a outros. A liberdade sobre o respectivo meio-ambiente e a responsabilidade pelo mesmo meio-ambiente devem ser formadas, em técnica jurídica, do modo mais conexo possível, a fim de que, do direito de domínio sobre o respectivo mundo próprio, não venha a surgir um direito à destruição do mundo respectivo, por outros.

2. Por outro lado, temos a ver com a relação das pessoas umas com as outras. Isto é, a relação das pessoas com o âmbito da natureza, âmbito que se desenvolveu até ao ser-pessoa. Aqui,

as pessoas têm a ver não já com a *restante* natureza, mas *consigo mesmas* e com os *seus iguais*. Aqui, a pessoa não embate com matéria inanimada ou, quando muito, com a vida animal, mas sim com corpos animados, com corpos com vontade própria e com desejo próprio e o direito ao reconhecimento no ser-pessoa. No entanto, também no reino da liberdade *por outros* vale: onde chegar um círculo de acção, também aí deveria chegar a responsabilidade, portanto, a união das pessoas consigo mesmas, — agora não mediada pela respectiva *restante* natureza, mas mediada por meio das *outras pessoas*, que estão incluídas no processo do respectivo desdobramento. Caso contrário, existe o perigo de a liberdade das pessoas, pelas pessoas, se desagregar em domínio unilateral e, igualmente, em dependência unilateral. Da liberdade recíproca e conforme a cada situação, de uma pessoa por meio da maioria e da maioria por meio do indivíduo, — da liberdade *de todos por meio de todos* gera-se por vezes, o igualmente múltiplo domínio, poder e arbitrariedade apenas do indivíduo *sobre* os outros, apenas do indivíduo sobre a maioria e, justamente, não *de todos sobre todos*.

O parentesco estrutural entre a propriedade e a liberdade colectiva, no entanto, só pode surpreender quem não tenha reflectido suficientemente a fundo sobre ambas: é que, se a *minha* liberdade é sobretudo a liberdade de um ser sociável e se passa pelo outro, — se ele é o *meio social* da *minha liberdade*, como os *meios físicos* são necessários para a *minha vida*, então as pessoas estão *dependentes* umas das outras. Necessitam *umas das outras*, como necessitam de *coisas*. Todavia, a diferença está em que as coisas são e permanecem simples meios, ao passo que as pessoas são umas para as outras *não só* meios, mas também seus semelhantes: os direitos correspondentes das pessoas, que se desdobram *umas através das outras*, devem, pois, equilibrar-se reciprocamente. Caso contrário, ao fim e ao cabo cada pessoa trata a outra, *só* como meio e, portanto, *como uma coisa*.

Cada um encontra no outro o *seu semelhante*, de maneira que, mesmo *no outro*, está unida a *si mesmo*: a si, na medida em que participa da espécie homem como os outros. E nos casos em que a pessoa, na prática, não toma isto em conta, — nos casos em que não reconhece no outro o seu próprio ser com direitos

iguais, — deixa de estar unido a si mesmo, — rompe o laço com a sua própria essência e começa a despojar-se da sua humanidade (ser-pessoa). A nossa reacção a isso devia, no entanto, ser menos castigá-los por isso, do que ajudar a todos a tornarem-se e a permanecerem pessoas, formando os direitos e competências dos membros da sociedade humana de tal forma que nos conduzam por caminhos que constantemente passam através do reconhecimento mútuo.

Nesta reciprocidade realiza-se também uma parte essencial da *igualdade* das pessoas, sem que todos os homens tenham que ser impressos segundo o mesmo padrão. Não é aqui, porém, o lugar para desenvolver mais detidamente estas reflexões sobre a *igualdade*, sob a forma da reciprocidade como manifestação da *liberdade*. Mas tinha que se insinuar como é que a liberdade real e a igualdade como reciprocidade não só são compatíveis, mas também, por si mesmas, se condicionam e se produzem uma à outra ¹⁰.

DIETER SUHR

(Augsburg)

¹⁰ Na presente dissertação expus e desenvolvi reflexões com que já há muito me tenho vindo a ocupar. O leitor que queira aprofundar mais as questões da liberdade e da propriedade com a ajuda dos meus estudos, poderá recorrer aos livros seguintes que, embora se refiram ao direito constitucional da República Federal da Alemanha (nomeadamente o título 1.º e 3.º), no entanto, contém também pontos de vista que se podem generalizar: 1.º D. Suhr, *Eigentumsinstitut und Aktieneigentum* (= Instituto de propriedade e propriedade de acções): uma análise de direito constitucional da estrutura fundamental da propriedade organizada segundo o direito das acções, Hamburgo, L. Appel Verlag, 1966, 176 págs.; 2.º D. Suhr, *Bewusstseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung* (Constituição da consciência e constituição da sociedade): Sobre Hegel e Marx para uma teoria dialéctica da Constituição, Berlim, Duncker & Humblot, 1975, 373 págs.; 3.º D. Suhr, *Entfaltung der Menschen durch die Menschen* (Desdobramento das pessoas através das pessoas): para uma dogmática de direito fundamental do desdobramento da personalidade, das comunidades de exercício e da propriedade, Berlim, Duncker & Humblot, 1976, 233 págs. — Sobre os meus conceitos fundamentais teóricos e praxiológicos do conhecimento, dá informação: D. Suhr, *Die kognitivpraktische Situation* (A situação cognitivo-prática): Problemas de fundamentação na Filosofia prática, técnica social e jurisprudência, Berlim, Duncker & Humblot, 1977, 133 págs.