

ELS LÍMITS DE L'ESTAT:

EL CAS DE ROBERT NOZICK

Per Àngel Castiñeira

DIRECTORA DE TESI: ADELA CORTINA I ORTS

TUTOR: ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL

**Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Facultat
de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de
Barcelona.**

Barcelona, Febrer de 1993.

AGRAÏMENTS

Aquest treball ha comptat amb l'ajut de les institucions ressenyades a continuació: Fundació Jaume Bofill (1987-1988), Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull (1991-1993), Centre Unesco de Catalunya (1992) i Centre d'Estudis de Temes Contemporanis (1991-1993). Aquest ajut no hagués estat possible sense la confiança atorgada pels seus respectius responsables, senyors Jordi Porta, Josep Maria Coll i Joan Enric Vives, Fèlix Martí i Jaume Lorés.

Xavier Arbós i Lluís Flaquer em feren més fàcil l'accès a determinades fonts bibliogràfiques. Gonçal Mayos, Josep Maria Via i Andrés Sánchez Pascual, de vegades amb excessiu zel, m'han encoratjat fins al final del treball. Amb Adela Cortina tinc contret des de fa temps un deute intel·lectual i d'amistat que, amb la direcció de la tesi, encara s'ha eixamplat més. A tots ells moltes gràcies.

D'altra banda, i malgrat ser-ne un defensor, sóc conscient que cap principi de justícia distributiva podrà satisfer prou bé el sacrifici realitzat per la meva dona, Mercè, i per la meva família durant tot el temps que ha durat l'elaboració

d'aquest estudi. La seva solidaritat ha ultrapassat, sovint, els límits del respecte envers la seva autonomia. Gràcies de tot cor.

ÍNDEX

Introducció.....	6
------------------	---

PRIMERA PART:

Cap.1: <u>El llibertarisme nord-americà</u>	27
Cap.2: <u>El llibertarisme de Nozick</u>	38
a) Nozick és un fals anarquista.....	38
b) Nozick és un fals contractualista.....	45
b.1. El constructivisme metodològic de Nozick.....	46
b.2. L'enfocament ètic de Nozick.....	49
Cap.3: <u>El jusnaturalisme de Nozick</u>	55
Cap.4: <u>De l'estat de natura a l'Estat civil</u>	71
a) L'estat de natura.....	77
b) Qüestions pendents.....	89
c) Les restriccions morals.....	93
d) La "self-ownership".....	101
e) Dels drets processals al principi de compensació...	127
f) L'Estat.....	137

SEGONA PART

Cap.5: <u>El debat sobre la justícia en Nozick i la crítica de l'Estat del Benestar</u>	146
a) L'Estat del Benestar.....	146
b) La justícia distributiva.....	157
b.1. Què és la justícia distributiva.....	157
b.2. L'estratègia de Nozick.....	161
b.3. La teoria de la titularitat.....	169
b.3.1. L'apropiació en Nozick.....	171
b.3.2. Titularitat versus distribucionisme.....	191
c) Les crítiques de Nozick a les teories redistribucionistes.....	196
c.1. Les crítiques generals.....	196
c.2. El debat amb Rawls.....	200
c.2.1. Llibertat i redistribucionisme en Rawls..	200
c.2.2. La crítica nozickiana a la teoria de la justícia de Rawls.....	204
1) La teoria de la justícia de Rawls.....	204
2) La crítica de Nozick.....	211
3) Algunes consideracions finals.....	233
c.3. La resposta de Nozick a altres teories redistribucionistes.....	243
 Cap.6: <u>La utopia llibertària de l'Estat mínim</u>	252
a) La recuperació utòpica del model llibertari.....	252
b) El framework for utopia i la concepció de la societat en Nozick.....	261
c) La concepció de la unió social en J.Rawls.....	269
d) Unió social versus associació estable.....	281

Cap.7: <u>L'evolució ètica de Nozick</u>	287
a) L'etapa egocèntrico-egoísta:l'ètica del respecte.	289
b) L'etapa relacional.....	294
b.1. L'ètica de la resposta.....	294
b.2. L'ètica de l'afecte.....	306
c) L'etapa absoluta: l'ètica de la Llum.....	317

TERCERA PART

Cap.8: Conclusions.

a) Introducció.....	323
b) L'individualisme nozickià.....	331
b.1.L'individualisme moral.....	336
b.2.L'individualisme polític.....	343
b.3.L'individualisme jurídic.....	361
c) Nozick i el debat de la filosofia política actual.....	372
c.1.Breu recapitulació.....	372
c.2.El debat sobre la condició abstracta del'individu.....	378
c.3.Individualisme i socialisme.....	384
c.4.De l'individu a la comunitat	389
c.5.Les mancances del liberal-socialisme.....	403
c.6.L'individu i les institucions: Justícia i solidaritat.....	408
c.7.Contextualisme i universalisme.....	421
Bibliografia.....	430

INTRODUCCIÓ

L'anarquia és bella, però impracticable, insistia a recordar el liberal Ralf Dahrendorf l'any 1974, poc temps després de la publicació del llibre de Robert Nozick Anarchy, State, and Utopia, obra que, juntament amb A Theory of Justice, de John Rawls, suposarien l'inici de la formidable recuperació de la filosofia política actual. Dahrendorf estava pensant, concretament, en la revifalla d'uns moviments neoliberal i neollibertari que als inicis d'aquella dècada no propugnaven l'extinció de l'Estat sinó en realitat la seva reducció a l'estadi mínim. Davant del creixement de la producció i de la renda real, Dahrendorf només podia constatar la realitat d'unes economies nacionals modernes constituïdes per un sistema mixt d'ordenaments públic-privats de propietat i d'estructures oligocèntriques de decisió que semblaven fer impensable el manteniment d'una concepció política fidel encara, com volien els neoliberals, a la teoria clàssica de l'economia de mercat¹. Però si les propostes neoliberals i llibertàries semblaven impensables per a Dahrendorf, el nou programa de política constitucional liberal, basat en la

¹Vid. R.Dahrendorf, Liberalismo, a Oportunidades vitales, Espasa Calpe, Madrid, 1983, p.131 i ss.

creació d'un nou àmbit públic capaç d'harmonitzar individus i organitzacions, era definit per ell mateix com a quadratura del cercle. Dos fenòmens nous impedièn el manteniment d'aquell consens ideològic que en les dècades anteriors assegurà la pau de les democràcies capitalistes avançades: la sobrecàrrega d'expectatives econòmiques (inflació) i la sobrecàrrega d'expectatives polítiques (la ingovernabilitat)².

De fet, els futurs esdeveniments polítics vinculats al thatcherisme (1979) i al reaganisme (1981) i les seves conseqüències immediates en el camp econòmic i en el camp del Dret --la "privatització"³ i la "desregulació"⁴, respectivament-- varen ser interpretats com una victòria de les tesis neoliberals i com l'intent de materialització d'un model d'Estat més limitat⁵.

²Vid. C.Offe, Contradicciones en el Estado del Bienestar, Alianza, Madrid, 1990.

³Vid. Cento Veljanovski, Selling the State. Privatisation in Britain, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988.

⁴Vid. James O'Connor, Crisis de acumulación, Península, Barcelona, p.272.

⁵Vid. la falsació d'aquesta tesi a Ralph Miliband, Leo Panitch i John Saville, eds., El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos, Ed. Alfons El Magnànim, València, (1987), 1992. La versemblança dels arguments exposats en aquest llibre no afecta, tanmateix, la lectura d'"infrangible victòria del <neo>liberalisme econòmic i polític" que en el seu moment hom va fer i que trobarà la seva expressió paradigmàtica en el controvertit article de Francis Fukuyama ¿El fin de la Historia? (1989), Claves, abril, 1990, 1, p. 85-96. Per Miliband, Panitch i Saville el pretès "Estat mínim" va ser en realitat un "Estat Leviatan". Alguns

Dahrendorf, doncs, semblava equivocar-se. El vell llenguatge lockià dels drets retornava amb més força que mai, i l'atac contra l'intervencionisme i la propietat pública pretenia eixamplar la llibertat del mercat. Progressivament van augmentar el nombre d'empreses de seguretat privada. Als Estats Units van aparèixer les presons privades i fins i tot una àmplia administració de justícia privada. Hom estava qüestionant en definitiva no sols els tradicionals límits de l'Estat, sinó en realitat moltes de les premisses econòmico-socials admeses durant les tres dècades posteriors a la Segona Guerra Mundial. L'ofensiva contra l'Estat era un fet⁶.

Dahrendorf no fou, emperò, l'únic a equivocar-se. Poc temps després F.D.Dallmayr, des del camp de la teoria política, gosava anunciar l'assoliment d'un horitzó postindividualista que obriria les portes a una nova harmonia entre públic i privat, entre individualitat i universalitat⁷. La superació

anys abans (1981), Claus Offe ja havia denunciat la impossibilitat del capitalisme avançat de desfer-se de l'Estat Social: "La contradicció rau --dirà Offe-- en el fet que el capitalisme no pot coexistir amb l'Estat Social ni subsistir sense ell". Vid. C.Offe, Algunas contradicciones del moderno estado social, a La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro, Alianza, Madrid, 1992, p.380 (anteriorment a Contradicciones en el Estado del Bienestar, o.c., p.142).

⁶Vid. Nicolás M. López Calera, Yo, el Estado, Ed.Trotta, Madrid, 1992, I part.

⁷Vid. F.D.Dallmayr, Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics, The Univ. of Massachusetts Press, Amherst, 1981. Dallmayr esmenta quatre tipus d'individualismes filosòfics actuals: el neoindividualisme possessiu de Nozick, l'humanisme

de l'individualisme en les ciències socials i, per tant, en les formes de justificació racional de determinats models d'organització sòcio-econòmica semblava més un desig que una realitat. Els deu anys transcorreguts d'encà de la proposta de Dallmayr problematitzen, si més no, la seva profecia. En realitat l'individualisme, tant en la tradició liberal com en la tradició socialista i àdhuc marxista, no ha fet més que accentuar-se, mentre que l'anhelada harmonia entre públic i privat ha esdevingut tema controvertit. L'individualisme metodològic i l'individualisme sociològic són avui plenament vigents. És a dir, no gaudeixen només d'un suport públic i pràctic, sinó també d'un prestigi acadèmic.

Tanmateix, l'eixamplament individualista problematitza i constreny tant els objectius d'una moral civil com la justificació d'uns principis de justícia social. L'ètica i la filosofia política es veuen avui sotmeses per la constant puixança d'una metodologia procedent del camp econòmic que, basada en l'elecció racional, fa de les accions individuals axioma únic i insuperable que impossibilita qualsevol fonament (o microfonament) dels fenòmens socials i de la

transcendental de Sartre, la dissolució i fi de l'home de Foucault i Derrida i l'antihumanisme de Heidegger.

participació en accions col·lectives⁸. ¿Com, doncs, des de la mateixa filosofia, podem avui avaluar els resultats d'aquesta tendència? Hi ha, al meu entendre, un moviment important en el camp de les ciències socials que, deixant-se empènyer pels vents economicistes, argumenta més o menys així: "Els individus són majoritàriament egoistes i desenvolupen en les seves accions una racionalitat instrumental. Aquest egoisme, no el podem fer desaparèixer per decret. Si volem ésser realistes no guanyarem res substituint el postulat de l'egoisme pel de l'altruisme". J.Elster, per exemple, un dels seus exponents màxims, es permet fer el següent joc teòric: si bé és lògicament possible imaginar una societat en la qual tot el món fos egoista, no resulta imaginable una societat en què tots fossin altruistes, encara que sigui perquè almenys és necessari que existeixi un egoista sobre el qui els altres puguin exercir llur altruisme⁹.

El nostre estudi intenta qüestionar aquest plantejament que, curiosament, permet congeniar el discurs neoliberal amb el discurs del marxisme analític. Partim del convenciment que

⁸Vid. Fernando Aguiar (Comp.), Intereses individuales y acción colectiva, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1991.

⁹Vid. J.Elster, El cemento de la sociedad, Barcelona, Gedisa, 1990.

una societat formada exclusivament per individus egoistes fóra com a màxim una societat anònima, però no pròpiament una societat. L'individualisme metodològic i polític contempla unilateralment l'estructura social com a **Gessellschaft** (societat), menystenint en canvi el seu component comunitari (**Gemeinschaft**). Al nostre entendre, tot plantejament que descuri, en el seu punt de partença, el component d'interdependència social està abocat al fracàs o bé a la formulació d'un constructe purament artificial. Ni permetrà comprendre els necessaris lligams relacionals que permeten legitimar principis de justícia social ni justificarà tampoc els veritables processos que legitimen la necessària autonomia, dignitat, autodesenvolupament i privacitat de les persones.

D'altra banda, l'altruisme com a virtut moral oposada a l'egoisme no resol per si sol les greus desigualtats socials i econòmiques presents en les nostres societats avançades. La complexitat social i política reclama superar els avantatges d'una virtut que se circumscriu a l'àmbit estrictament individual. Així, el pas de l'altruisme a la solidaritat ha de ser paral·lel al pas de l'ètica a la justícia.

L'individualisme (ètic) en cap cas permet fer per si sol aquest pas.

Hem intentat estudiar un dels autors que de manera més radical ha desenvolupat fins a les darreres conseqüències el paradigma de l'individualisme: Robert Nozick. El cas de Robert Nozick ens ha semblat paradigmàtic perquè per ell transcorre una línia argumental que mena indefectiblement de la maximació de l'individu a la minimització de l'Estat, del Dret i de la moral pública. A un individualisme màxim correspondria, doncs, de manera inversament proporcional un Estat mínim, un Dret mínim i una Ètica mínima. Des de la filosofia política, per tant, el pretès qüestionament dels límits de l'Estat ha d'afrontar peremptòriament la qüestió de l'individualisme. El cas de Robert Nozick ens serveix per albirar --de vegades utòpicament, de vegades de manera dramàtica-- les conseqüències i les possibilitats tant de viure en una societat sense Estat com de considerar-nos un pèlag d'individus sense cap ordit social.

La pregunta que formula Nozick no és si avui necessitem o no Estat, tampoc si l'anomenada "societat civil" pot auto-organitzar-se millor que el propi Estat, ho i que aquestes

qüestions d'alguna manera hi són presents. La pregunta, més aviat, és si l'individu pres com a categoria fonamental de la modernitat deixa en l'autodesplegament dels seus drets algun espai possible per a l'intervenció de l'Estat. Hi ha aquí certa novetat en el plantejament de Nozick consistent a capgirar l'actual tendència a cedir poders i facultats a l'Estat. El contractualisme i individualisme moderns estableixen una constant dialèctica entre individu i Estat. Els drets individuals depenien de l'existència de l'Estat, i les funcions d'aquest restaven alhora limitades per una llei que intentava protegir els pretesos drets naturals individuals. L'anarquisme de Nozick trencarà amb aquesta dialèctica i portarà les tesis individualistes fins a les darreres conseqüències. Farà que els drets individuals no depenguin de la disposició dels drets de l'Estat, sinó a l'inrevés. Així la intuïció de Nozick acaba per formular el problema de la legitimació de l'Estat no tant com un problema de funcionament, sinó com un problema de fonamentació. No importa tant l'eficiència com la llibertat. Si és certa aquesta tesi, una part de l'actual ingovernabilitat de l'Estat provindria, manllevant l'expressió d'Ortega, de la revolta dels individus. Nozick no cerca tant raons econòmiques o de pura governabilitat a l'hora de postular la

prioritat dels drets individuals, sinó que pretén recolzar-se fonamentalment en criteris filosòfics d'ordre moral. Per això el seu estudi obliga a replantejar de bell nou el vell problema de la interrelació entre individu i comunitat, entre autonomia i solidaritat. Però avui ja no podem pressuposar la suficiència d'una integració social semblant a la del passat. La complexitat de les societats avançades crea constants murs de separació que suposen noves formes de llibertat per als individus, com més va més independitzats de les comunitats. El grau d'autoassumpció dels problemes ha crescut, i amb ell els valors d'autonomia i de responsabilitat. No és estrany, doncs, que hom reclami que els individus esdevinguin els veritables centres de decisió. El que tractarem de dirimir en discussió amb Nozick és, però, si el punt de partença de l'individualisme és suficient per explicar i satisfer els problemes derivats de qualsevol cooperació social i si una hipotètica inhibició de l'Estat asseguraria una millor defensa dels drets de tots els individus. És a dir, si els tipus de relacions derivades d'aquest individualisme ordenen millor els principis d'igualtat i llibertat reals de tots els homes, principis àmpliament difosos i de general acceptació a Occident. El que volem saber és si al capdavall podem deixar a l'autonomia de

la voluntat individual la determinació de les regles del joc social. Nozick ens serveix de paradigma perquè ens ajuda a veure les contradiccions derivades de voler passar de l'individualisme metodològic i de l'individualisme ètic a l'individualisme polític. Avui, però, continua sense ser resolt de manera adient el problema de l'harmonització entre les llibertats individuals i les situacions originàries d'injustícies i desigualtats. El problema, tanmateix, no se circumscriu a un corrent polític determinat, com és el del llibertarisme a què pertany Nozick, sinó que afecta per igual a les preocupacions de neoconservadors, socialistes, marxistes analítics, liberals i comunitaristes. La dialèctica entre individual i col·lectiu ultrapassa l'autor estudiat. Nozick no és qui formula millor el problema ni tampoc qui millor el resol. Però gaudeix en canvi d'una virtut que fa, instrumentalment parlant, molt recomanable el seu estudi: la radicalitat de les seves tesis i la coherència lògica de la seva argumentació permet descobrir més fàcilment les mancances en el seu punt de partida i els inconvenients en el seu punt d'arribada. L'estudi i la crítica de Nozick és, per tant, també el començament d'un diàleg amb altres corrents i altres autors. I es converteix, al capdavall, en les beceroles de la formulació original d'aquest mateix problema

per part del mateix doctorand. Qualsevol filosofia actual de l'Estat necessita tard o d'hora abordar aquest problema. Per raons acadèmiques nosaltres el circumscrivim a un corrent poc conegut a Europa, però de forta implantació als Estats Units: l'anomenat corrent llibertari. I a un autor que, conjuntament amb J.Rawls, va encapçalar a la Universitat de Harvard el renaixement de la filosofia política i l'enfortiment de l'interès pels problemes substantius i normatius de l'Estat contemporani¹⁰.

Hem mirat de tenir en compte tota l'obra publicada per Nozick --fonamentalment aquells treballs que incideixen en l'àmbit ètico-polític--, així com les crítiques més rellevants que ha rebut i el diàleg que ha mantingut amb altres autors --i en especial amb Rawls--. Per aquesta raó, i per l'actualitat d'alguns d'aquests debats, hem intentat incorporar una bibliografia bastant completa sense menystenir, en la mesura del possible, les referències als casos català i espanyol.

L'estructura del nostre treball consta de vuit capítols ordenats en tres parts, ben delimitades. El capítol 1

¹⁰Vid. F.Vallespín, Nuevas teorías del Contrato social: J.Rawls, R.Nozick y J.Buchanan, Alianza, Madrid, 1985, p.12.

caracteritza de manera general els trets principals del llibertarisme contemporani nord-americà i la seva vinculació a la tradició individualista i anarco-capitalista d'aquell país, situant-lo dins del marc general de les actuals doctrines polítiques.

El capítol 2 analitza més detingudament les característiques del llibertarisme de Nozick i la seva formulació concreta en el camp de la filosofia política. És així com apareix per primera vegada el problema de la justificació de l'organització i exercici del poder vertebrat a través de la figura de l'Estat i que serà formulat en el llibre Anarchy, State, and Utopia com a minimal state. La segona part d'aquest mateix capítol s'ocupa de l'anàlisi de l'estratègia teòrica emprada per Nozick: d'una banda, la seva base metodològica constructivista i d'altra el seu enfocament totalment ètic de la dimensió política. El resultat d'aquest capítol és resumit en dues tesis força provocadores: "Nozick és un fals anarquista" i "Nozick és un fals [neo]contractualista".

El capítol 3 estudia la versió jusnaturalista dels drets individuals presentada per Nozick i que servirà de base a la

posterior justificació del seu model polític. Cerquem aquí les claus hermenèutiques que permetin desvetllar a) l'estratègia seguida per Nozick, b) l'arrelament del seu pensament en la tradició política nord-americana, c) la modificació i adaptació parcials del model jusnaturalista clàssic, d) la discussió sobre la pertinència o no de la caracterització de "individualisme possessiu" per al llibertarisme nord-americà en general i per al de Nozick en particular i e) el grau de fidelitat mantingut per ell a la tradicional concepció anarquista de l'Estat.

El llarg capítol 4 amb què es clou la primera part permet connectar els pressupòsits jusnaturalistes de Nozick amb la justificació moral d'una figura mínima d'Estat. Trobem aquí una de les claus de volta del pensament de Nozick: havent pretès fonamentar l'origen de tota normativitat en el pur interès privat dels individus, les atribucions de l'Estat no podran legítimament ultrapassar la pura protecció d'aquest interès privat. Es relaten aquí els episodis conjecturals que en la descripció de Nozick recorren des de l'estat de natura, passant per les agrupacions espontànies i les associacions de protecció mútua i dominant, fins a arribar a l'Estat ultramínim i, per fi, a l'Estat mínim. Estudiem a continuació

la substitució de la figura del contracte per la doctrina smithiana de la mà invisible, com a procés explicatiu emprat per Nozick i l'ancoratge d'aquest en la noció liberal d'autopossessió (self-ownership) a partir de la discutible interpretació de la segona fórmula del principi categòric kantianà com a base ontològica de la fonamentació del seu individualisme insuperable. Iniciem a continuació una llarga discussió sobre la interpretació nozickiana de l'autonomia kantiana i el rebuig de qualsevol possibilitat intersubjectiva. D'aquí deriva una doble versió de l'ètica kantiana: la versió minimalista del respecte i la versió maximalista de la solidaritat. En contra del parer de Nozick, nosaltres optem decididament per la segona versió. Per últim, el capítol es clou amb l'estudi dels tres elements que permetran a Nozick fer el salt cap a l'Estat bo i legitimant moralment la seva aparició: els drets individuals inviolables (explicats ja en el capítol 3), les restriccions morals indirectes com a límits a l'acció i l'anomenat principi de compensació.

Si la primera part ha servit d'antesala per a l'estudi de l'Estat mínim de Nozick, la segona part del nostre treball pretén, en canvi, abordar la descripció del que significaria

la seva visió d'un "Dret mínim" i d'una "Ètica mínima". El llarg capítol 5 analitza críticament, primer, l'intent de Nozick de demostrar la invalidesa de les raons de justícia distributiva o social que fan augmentar les funcions de la figura de l'Estat i, després, la presentació de la seva concepció alternativa de la justícia: the Entitlement Theory of Justice. El marc previ d'on partim és el trànsit de l'Estat liberal clàssic a l'Estat del Benestar amb l'assoliment de noves funcions per part d'aquest i amb la combinació de les dimensions liberal, democràtica i social; i el seu immediat context teòric de legitimació i el posterior context històric que desencadenarà en els anys setanta la imminent crisi del model. Ens aturem primer a criticar, en diàleg amb els teòrics marxistes, la concepció de l'apropiació en Nozick, qüestionant el dret il·limitat d'apropiació dels individus propugnat per ell. Aprofundim després en l'important debat entre Nozick i Rawls referent a la justícia [re]distributiva. L'avantatge del nostre estudi està a haver pogut aprofitar i incorporar els canvis i els punts d'inflexió incorporats per Rawls i Nozick en els anys successius a l'inici de la polèmica. Aquest llarg debat mantingut en el temps és al nostre parer decisiu per entendre, si més no parcialment, la important aparició en escena del

corrent comunitarista i el diàleg paral·lel mantingut des d'Europa amb els representants de l'ètica discursiva. D'aquesta manera, el debat entre individualisme versus una concepció comunitària del subjecte, així com la dialèctica entre l'autonomia individual i la defensa d'un model de justícia social, esdevenen qüestions plenament vigents en l'actualitat. Formulem així un interrogant que servirà després d'autèntic leitmotiv de les conclusions: com és possible ser "propietarista" en allò que fa referència als drets de les persones tot essent "solidarista" en els drets sobre les coses. Tant la resposta de Nozick com la matisada resposta de Rawls ens semblen insatisfactòries. El fràgil i anhelat equilibri entre llibertat i igualtat, entre equitat i eficàcia continua sense ser resolt.

La nostra insatisfacció amb Nozick es fa encara més patent en el capítol 6, on, amb l'excusa d'analitzar la proposta que fa d'un nou marc utòpic per al model llibertari (el *framework for utopia*), descobrim que el model de societat que amaga (la *stable association*) és, en realitat, la "incivil" societat civil de Hegel, però maquillada ara amb elements trets de la famosa unió social descrita per Rawls. L'estudi de la

societat civil hegeliana i de la unió social rawlsiana servirà de contrapunt al model social ofert per Nozick.

Per últim, el capítol 7 juga un paper de frontissa. D'una banda, i en coherència amb els capítols anteriors, estudia breument la concepció de l'"ètica mínima" de Nozick, l'anomenada per ell ètica del respecte. D'una altra, enceta ja el pas decisiu, fins ara mai no estudiat, en l'evolució del pensament ètic de Nozick que servirà de clau interpretativa fonamental per comprendre el públic abandó de la seva militància llibertària. La ubicació d'aquest capítol just abans de les nostres conclusions és estratègicament important perquè d'alguna manera avala la tesi defensada després per nosaltres: el necessari pas de l'individualisme a la solidaritat només és realment possible des del reconeixement previ dels innegables lligams relacionals i socials que defineixen i fan possible el mateix procés d'individualització. Dit d'una manera potser més emblemàtica: "L'ésser humà particular només és capaç de dir 'jo' perquè i si és al mateix temps capaç de dir 'nosaltres'"¹¹.

¹¹Vid. Norbert Elias, La sociedad de los individuos, Península, Barcelona, 1990, p.81-2.

La tercera i última part del nostre estudi correspon, evidentment, a les conclusions. Aquestes han estat estructurades en dos moments. El primer moment pretén afirmar i desvetllar que és l'individualisme subjacent en el pensament de Nozick el que defineix el seu model d'Estat, la seva concepció de la justícia, la descripció de la seva utopia llibertària i del seu model de societat i la seva visió ètica. Dividim l'estudi de l'individualisme de Nozick en tres parts fonamentals: l'individualisme moral, l'individualisme polític i l'individualisme jurídic. Quan aquest individualisme, com a idea marc regulativa, trontolla enfonsa amb ell, com un castell de naips, tot l'edifici.

El segon i darrer moment, en canvi, eixampla la problemàtica plantejada per Nozick a una part significativa dels autors que en l'actualitat intervenen en el debat de la filosofia política assajant d'obrir així les vies d'interès propi per a futures investigacions en aquest mateix camp.

Ia. PART

CAPÍTOL IEl llibertarisme (llibertarianisme) nord-americà.

El llibertarisme americà, que forma part de la riquíssima i poc coneguda cultura política contemporània d'aquell continent, és un corrent ideològic inspirat en diverses tradicions. Manté un lleuger lligam amb la filosofia anarquista europea i, en canvi, una forta vinculació amb la tradició liberal individualista de John Stuart Mill, Jeremy Bentham o Herbert Spencer. Però d'on arrenca la seva influència fonamental és de l'anomenat anarquisme individualista, inspirat a Europa en Max Stirner i Friedrich Nietzsche però desenvolupat sobretot en la tradició anglosaxona a partir d'autors com William Godwin, Sir Herbert Read, Josiah Warren, Ralph Waldo Emerson o Henry David Thoreau, i després amb William Green, Lysander Spooner, Benjamin R. Tucker i Paul Goodman. Autors la majoria dels quals parteixen, igual que els Pares Fundadors de la Unió o que el puritanisme de la Nova Anglaterra, d'un jusnaturalisme racionalista i individualista inspirat constitucionalment en les teories de J. Locke i fortament arrelat a la història americana i en el seu famós "esperit de la frontera".

De l'anarquisme individualista el llibertarisme hereta i adapta fonamentalment cinc aspectes¹²:

1. La convicció de la naturalesa autoritària de tota societat col·lectiva i, de retruc, l'adhesió al concepte de propietat privada, entesa com a producte total del treball individual.

2. El rebuig i l'intent d'eliminació de tota associació humana --i especialment de l'Estat-- que limiti la sobirania de l'individu.

3. L'anul·lació de tot organisme i institució de caràcter no voluntari.

4. La concepció del sistema democràtic com a tirania de la majoria, com a sistema injust en la mesura que envaeix els drets naturals de la persona.

5. La legitimitat, per tant, de la desobediència civil i del dret a la resistència ja que els drets són considerats per damunt de la llei.

¹²Vid. I.L.Horowitz, Los anarquistas, Alianza Ed., Madrid, 1977, vol. I, p.53-4.

De fet, el mateix mot anglès libertarian és equívoc, car designa tant el partidari del lliure albir (liberum arbitrium) enfrontat al determinisme, com el que hom anomena en francès libertaire, qualificatiu sinònim d'anarquista¹³. En realitat, als llibertaris americans se'ls pot considerar liberals extremistes o radicalitzats¹⁴, ja que mantenen com a principis bàsics el dret (natural) a la llibertat i el dret a la propietat privada¹⁵; a partir dels quals defensen un model social on la societat és entesa com una agrupació d'individus sobirans i propietaris --encaminats a l'assoliment de llurs necessitats vitals particulars-- i regida pels dictàmens de la competència del lliure mercat. En aquest cas, l'individu representa l'entitat bàsica i autònoma per excel·lència, negant així el factor interdependent i social que el conforma. La societat, en canvi, com a àmbit públic, suposa un espai extern a l'individu que limita la seva llibertat. Des del punt de vista epistemològic, doncs, es

¹³Vid. J.Muguerza, Desde la perplejidad, FCE, Madrid, 1990, p.171-2; G.Woodcock, Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements, Nova York, 1970, p.281.

¹⁴Vid. Dezcallar, Anarquistas y libertarios en USA, Sistema, 37, 1980, p.124; H.Arvon, El anarquismo en el siglo XX, Taurus, Madrid, 1979, p.19; M.A.Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el Estado de Naturaleza, Anuario de Filosofía del Derecho, 2, 1985, p.232; C.S.Nino, Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?, Sistema, 101, març 1991, p.63 i ss.; Jean-François Kervegan, Y a-t-il une philosophie libérale?, Rue Descartes, 3, 1992, 51-77, p.53.

¹⁵Raó per la qual des del marxisme analític se'ls acostuma a anomenar "teòrics de la titularitat". Vid. Gerald A.Cohen, La apropiación en Nozick, Zona Abierta, 51-2, 1990, p. 13.

defensa el principi de l'individualisme metodològic¹⁶, segons el qual tota explicació sobre els fenòmens socials s'ha d'expressar en termes d'interaccions entre individus autònoms depenents de les eleccions intencionals dels agents¹⁷. Dins

¹⁶Sobre el concepte i la disputa sobre l'individualisme metodològic vid., entre altres, M. Brodbeck, Methodological Individualism: Definition and Reduction, Philosophy of Science, vol.25, n.1, 1958, p.1-22; A.C. Danto, Methodological Individualism and Methodological Socialism, Filosofia, vol.13, n.1, 1962, p.3-24; L.J. Goldstein, The Two Theses of Methodological Individualism, British Journal for the Philosophy of Science, vol.9, n.33, 1958, p.1-11; K. Popper, La miseria del historicismo, Taurus, Madrid, 1961; P. Schwartz, El individualismo metodológico y los historiadores. Ensayos de filosofía de la ciencia, 1970, p.117-152; Roberto Torretti, El debate sobre el individualismo metodológico, Diálogos, any X, n.26, 1974, p.95-117. Un resum d'aquest debat amb una extensa bibliografia pot consultar-se a Steven Lukes, El individualismo, (1973), Ed. Península, Barcelona, 1975, espec. cap. XVII; Steven Lukes, Methodological Individualism Reconsidered, dins Essays in Social Theory, MacMillan, Londres, 1977; i Anna Elisabetta Galeotti, Teoria Política e modi di Spiegazione. Il caso dell'individualismo metodologico, a S. Veca, ed., Filosofia, Política, Società. Utilitarismo e teoria della giustizia, Bibliopolis, Nàpols, 1987, p.211-240; i, de la mateixa autora, Individuale e Collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica, Franco Angeli, Milà, 1988.

¹⁷El mot individualisme metodològic fou creat pel sociòleg i economista austríac Joseph A. Schumpeter i després desenvolupat per F. von Hayek i K. Popper. Però ja anteriorment Carl Menger i l'economia marginalista austríaca havien desenvolupat aquesta idea. Malgrat que en el seu article On Austrian Methodology (Synthese, vol.36, 1977, p.353-392) Nozick atacarà l'individualisme metodològic propi del marginalisme, en Anarchy, State, and Utopia podem trobar --encara que matisadament diferents-- els tres elements claus de l'individualisme de Carl Menger:

1. L'atomisme, o concepció que la ciència social ha de seguir la guia de la unitat elemental de la vida social --la dels individus-- (De fet el desacord de Nozick amb l'individualisme metodològic de l'escola austríaca roman, en el pla meta-teòric, sobre un aspecte molt concret d'aquest punt: l'anomenada tesi de "Robinson Crusoe", que exclou dels factors explicatius dels fenòmens socials tota categoria relacional; vid. art. cit. de Nozick, p.354 i ss.; un intent de resposta a algunes de les crítiques de Nozick contra el marginalisme es pot trobar a Walter Block, On Robert Nozick's On Austrian Methodology, Inquiry, 23, 1980, p.397-444-).

2. El model de l'agent econòmic (model simplificat de la teoria de l'elecció racional, el qual serà precisament objecte d'estudi en la tesi de doctorat de R. Nozick: "The Normative Theory of Individual Choice", realitzada en la Universitat de Princeton l'any 1963), o teoria del comportament individual a partir del qual hom construirà després l'explicació dels fenòmens agregats.

3. El mecanisme de la mà invisible o explicació de les institucions i de les formacions socials com a resultat no programat de la interacció humana.

El nostre treball se centrarà, però, fonamentalment en les conseqüències de l'individualisme ètico-polític de Nozick. Al respecte, cal no oblidar que en Nozick hi ha una vinculació clara entre la seva peculiar concepció metafísica de l'hom mateix (self) i les seves opcions ètico-polítiques. La fonamentació d'aquest "individualisme ontològic", absent

d'aquesta concepció, l'Estat o bé és rebutjat (o suplantat per hipotètiques iniciatives privades: és el punt defensat per l'ortodòxia llibertària, especialment D.Friedman¹⁸, M.Rothbard¹⁹, i el col·lectiu dirigit per Tibor Machan²⁰); o bé resta limitat a garantir les condicions generals per al manteniment d'aquest marc completament lliure d'actuació individual i de defensa-protecció dels drets naturals

però pressuposat a Anarchy, State, and Utopia és tractada per Nozick a Philosophical Explanations, Clarendon Press, Oxford, 1981, espec. caps. 1 i 2, i d'una manera menys radical i oberta a The Examined Life, Simon and Schuster, Nova York, 1989, espec. cap.13. (G.Primavera ha intentat enllaçar la concepció nozickiana del jo amb la idea de la cultura del narcisisme desenvolupada per sociòlegs com C. Lasch a The Culture of Narcissism, Warner Books, New York, 1979. Vid. G.Primavera, La concepció dell'io di Robert Nozick, tesi de llicenciatura, Scuola Normale Superiore Univ. Pisa, dirigida per R.Bodei). La radicalitat de l'individualisme en Nozick qüestiona parcialment, d'altra banda, l'afirmació massa generalitzada de José Rubio: "Un tret distintiu de la nova filosofia política és la seva aposta decidida contra tota forma d'"individualisme metodològic", "solipsisme metòdic" o racionalitat "monològica", en benefici de procediments constructivo-dialògics o deliberatius". Vid. J.Rubio, Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Anthropos, Barcelona, 1990, p.15-16. Podem contrastar aquesta tesi amb l'afirmació totalment oposada de G.Vilar: "En aquests darrers decennis trobem una progressiva imposició en totes les ciències socials de metodologies individualistes o, com es diu també, de l'individualisme metodològic". Vid. G.Vilar, Individualisme, ètica i política, Debats, 15, Barcelona, 1991, p.44. Javier Muguerza ha tractat de demostrar en la seva pròpia concepció filosòfica que l'individualisme ètic no implica necessàriament la defensa de l'individualisme metodològic i ontològic. "El nostre individualisme no és --dirà-- un individualisme ontològic ni metodològic, sinó el que podríem anomenar un individualisme ètic". Vid. J.Muguerza, La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia, Sistema, 70, gener 1986, p.38. L'escola del marxisme analític (J.Elster, J.Roemer, etc.), d'altra banda, adopta l'individualisme metodològic per a reformular diversos aspectes del marxisme clàssic traduint-los en una teoria social de l'explotació. Vid. al respecte, J.Elster, Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico, Zona Abierta, 33, 1984, p.21-62. D'aquesta manera, no necessàriament l'adopció d'una metodologia individualista per a l'explicació dels fets socials ha d'implicar una justificació individualista de les disposicions polítiques d'una societat.

¹⁸Vid. D.Friedman, The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism, (1973), Open Court, La Salle, Illinois, 1989.

¹⁹Vid. M.Rothbard, For a New Liberty. The Libertarian Manifesto, Collier, Nova York i Londres, 1978.

²⁰Vid. T.Machan, The Libertarian Reader, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982.

individuals (com en el cas de Nozick)²¹. La representació de l'Estat oscil·la així entre el pol del liberalisme positiu --l'Estat productor i guardià de drets-- i el pol d'un liberalisme utòpic, fundat sobre la negació radical de l'Estat i l'immanència del social²². Si l'Estat interventor s'ha acostumat a emprar el Dret com un mitjà per donar les ordres, es tractaria ara de reclamar el dret que l'individu té al Dret. Això és, una mena de "juridificació" de la societat civil alternativa a la del Dret de l'Estat. Aquests principis justifiquen en alguns casos la (auto-)denominació habitual d'"anarco-capitalistes", emprada per llibertaris com David Friedman, membre del Virginia Polytechnic Institut de Blacksburg²³, o per diversos filòsofs de la política.

²¹Com recorda S.Lukes --i com hem vist al final de la nota 6--, convé no confondre l'individualisme metodològic --que ell cataloga de doctrina exclusivista i prescriptiva sobre la forma que han de prendre les explicacions-- amb l'individualisme polític, que proposa que les institucions socials haurien de satisfer només fins individuals. En aquest sentit, l'individualisme polític ni produeix ni és un producte de l'individualisme metodològic. Vid. S.Lukes, El individualismo, o.c., p.146; vid. també A.E. Galeotti, Individuale e Collettivo..., o.c., p.118-122. En contra del parer de Galeotti (ibid. p.206 i ss.), creiem que en l'obra de Nozick ambdues formes d'individualisme són presents. Com apuntàvem en la nota 6, entre Nozick i l'individualisme metodològic hi ha més elements coincidents que divergents. En el seu llibre Anarchy, State, and Utopia Nozick es refereix una vegada a "una de les maneres en què el corrent de filosofia de les ciències socials conegut com a individualisme metodològic, pot equivocar-se" (p.22), concretament en l'aplicació del que ell anomena "processos de filtració" (filtering processes) a les explicacions de mà invisible. Tant en aquest cas com en el cas posterior (1977) de l'article de Nozick ja citat els desacords meta-teòrics són merament puntuals.

²²Vid. P.Rosanvallon, La crise de l'Etat-Providence, Seuil, París, 1981, p.80.

²³Vid. D.Friedman, The Machinery of Freedom, o.c., espec. Tercera Part.

Una part de l'èxit del llibertarisme en els campus universitaris americans durant la dècada dels anys 70 prové probablement de la combinació d'una doctrina contestatària (iniciada i relacionada als Estats Units en els anys 60 amb les mobilitzacions "radicals" de la New Left contra les guerres del Vietnam i continuada després amb una colla llarga de reivindicacions: ús de la droga, rebuig del servei militar, neutralitat internacional, etc.) amb la defensa més furibunda del vell laissez-faire²⁴. La seva afinitat tant amb temes vinculats a l'esquerra (alliberament sexual, desobediència civil, aixecament de tot obstacle a l'emigració i a la immigració, desarmament unilateral), com a la dreta (alleujament de la càrrega fiscal, desregulació, dret a l'herència, antiigualitarisme...) és probablement una de les raons del seu èxit entre homes de negocis i estudiants radicals²⁵. De fet l'actual grup o partit llibertari americà

²⁴L'historiador George Nash recorda que a inicis de la segona meitat del segle XX no existia als Estats Units cap força intel·lectual conservadora articulada, coordinada ni autoconscient. Aquest moviment s'articula en la primera dècada de la postguerra a partir de tres corrents: els "liberals clàssics" o "llibertaris", el "nou conservadorisme" o "tradicionalisme" (amb homes com Richard Weaver, Peter Viereck, Russell Kirk i Robert Nisbet) i l'anticomunisme d'ex-militants de l'esquerra com Whittaker Chambers, James Burnham o Frank Meyer. Vid. George H. Nash, La rebelión conservadora en Estados Unidos, GEL, Buenos Aires, 1987, p.11.

²⁵És també aquesta la raó per la qual Boris Frankel denomina la filosofia de Nozick com un "anarquisme de dretes" o com "una estranya amalgama d'algunes de les pitjors característiques de la "contracultura" amb l'ètica de Wall Street". Vid. Boris Frankel, Review on Anarchy, State, and Utopia, Theory and Society, 3, 1976, p.448. Vid. també Ph. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?. Introduction à la pratique de la philosophie politique, Seuil, Paris, 1991, p.119.

(Libertarian Party) és l'ala esquerrana escindida arran del congrés nacional de 1969 d'una majoria molt més dretana i propera al partit republicà²⁶. Aquest nou partit engloba ensems una gran varietat de tendències que van des de l'anarco-capitalisme a l'ultraliberalisme²⁷. Es poden distingir des de grans tendències teòriques fins a agrupacions o moviments de caire més activista. Aquí ens limitarem només a situar el corrent teòric llibertari dins del marc general de les doctrines polítiques contemporànies, posicionant aquestes en relació a dos grans eixos. Un eix vertical que representa el ventall de doctrines polítiques que van de l'individualisme al col·lectivisme. I un eix horitzontal que inclou des de les doctrines polítiques més estatistes fins a les més anarquistes²⁸:

²⁶Vid. H.Lepage, Mañana el capitalismo, Alianza Ed., Madrid, 1979, p.51; J.M.Mardones, Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora, Sal Terrae, Santander, 1991, p.28. La primera convenció europea del moviment Libertarian International se celebrà a Brussel·les l'agost de 1983. Actualment a Bèlgica existeix l'Alliance Libertaire i a Anglaterra funciona la Libertarian Alliance. És també destacable als Estats Units l'activitat del Centre d'Estudis Llibertaris, el president d'honor del qual era F.A.Hayek.

²⁷M.D.Farrell distingeix en la teoria llibertària tres posicions distintes: a) l'anarco-llibertarisme de Murray N.Rothbard, que considera injustificat qualsevol model d'Estat; b) el llibertarisme moderat de Nozick, que creu possible justificar moralment l'existència d'un Estat mínim; i c) el llibertarisme de Hayek, partidari d'un Estat-sereno, però amb majors atribucions que el de Nozick. Vid. M.D.Farrell, La filosofía del liberalismo, CEC, Madrid, 1992, p.121-2.

²⁸Vid. P.Lemieux, La souveraineté de l'individu, PUF, Paris, 1987, p.19.

-----INDIVIDUALISME-----

Quadrant II
Sobirania del poble

Quadrant I
Sobirania de l'individu

			anarco- capitalisme
Rousseau		Buchanan	anarquisme individualista
	Rawls		llibertarisme
			neoliberalisme
			laissez-fairisme
		Hayek	
socialisme		liberalisme- conservador	
	social- democràcia		

ESTATISME

ANARQUISME

doctrina soc. de l'Església	corpo- ratisme		
		(Touraine)	
		Esquerranisme	
Dreta tradicional			
comunisme	marxisme		anarquisme comunista

Quadrant III
Sobirania de l'Estat

Quadrant IV
Sobirania de la Societat

-----COLLECTIVISME-----

Com es pot comprovar, el posicionament del corrent llibertari ocupa en realitat una franja força àmplia on les diferències entre anarco-capitalisme, anarquisme individualista, llibertarisme pròpiament dit, neoliberalisme, etc., són sovint diferències de matís de vegades només reconegudes pels especialistes²⁹.

La defensa d'una concepció capitalista de l'organització de les relacions socials no implica, tanmateix, en tots els llibertaris una apologia del capitalisme monopolista. En qualsevol cas, llur objecte fonamental d'estudi no és el capitalisme, sinó la crítica de l'Estat interventor, i a aquesta crítica arriben habitualment o bé a partir d'una concepció filosòfica sobre els límits morals permesos a l'Estat des de la defensa dels drets individuals --com en el

²⁹Sobre la tradició anarco-individualista i llibertària vid. Lysander Spooner, The Collected Works of Lysander Spooner, 6 vols., M&S Press, Weston, Mass., 1971; Benjamin R. Tucker, Individual Liberty, Clarence Lee Swartz (comp.), Nova York, 1926; James J. Martin, Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908, Adrian Allen, De Kalb, IL, 1953; Henry J. Silverman (ed.), American Radical Thought: The Libertarian Tradition, Heath, Lexington, 1970; Norman P. Barry, On Classical Liberalism and Libertarianism, St. Martin's Press, Nova York, 1987 (hi ha edició anterior a Macmillan, Londres, 1986); J. Hospers, Libertarianism, Nash, Los Angeles CA, 1971; Nigel Ashford & Stephen Davies eds., A Dictionary of Conservative & Libertarian Thought, Routledge, Londres i Nova York, 1991; Stephen L. Newman, Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt Against the Modern State, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1984; Geoffrey Sampson, An End to Allegiance: Individual Freedom and the New Politics, Temple Smith, Londres, 1984. Per a una descripció molt detallada de l'actual moviment llibertari (que inclou bibliografia llibertària -ficció, economia, dret, serveis públics, història, ideologia, moviments llibertaris, miscel·lànies- revistes, organitzacions, instituts, llibreries especialitzades i altres fonts) vid. l'apèndix 2 del llibre de David Friedman, The Machinery of Freedom, o.c., pp.241-261, afegit a la segona edició.

cas de Nozick--; o bé a partir d'una reflexió purament econòmica sobre els costos i beneficis derivats de la utilització de les restriccions estatals en el camp econòmic i social --provinent de manera molt destacada dels "monetaristes" friedmanites de la famosa Escola de Chicago i dels nous economistes llibertaris--; o bé, en alguns casos, a partir de la combinació d'ambdues concepcions, reunint així les lleis naturals dels economistes i el dret natural dels filòsofs. Tots aquests corrents connecten també amb el resorgiment del neoliberalisme iniciat, primer, al voltant de la Primera Guerra Mundial amb els representants de l'Escola austríaca (Ludvig von Mises, Friedrich August von Hayek, etc.) i desenvolupat, després, de manera contínua a partir dels anys 60 als Estats Units i sobretot amb la recessió econòmica dels anys 70 i la consegüent crisi de l'Estat del Benestar.

CAPÍTOL II

El llibertarisme de Nozick.

a) Nozick és un fals anarquista.

Com indica en el prefaci a Anarchy, State, and Utopia³⁰, el posicionament llibertari de Nozick fou més aviat un punt d'arribada que no de partença. De fet, molt abans de ser professor de Filosofia a la Universitat de Harvard, quan encara era estudiant de la Universitat de Columbia, havia estat un dels fundadors de la cèl.lula local de la "Student League for Industrial Democracy", després convertida en "Students for a Democratic Society"³¹. Posteriorment, doncs, "em vaig veure convençut de les idees llibertàries" (ASU, IX, 7), dirà. Aquest convenciment depengué en bona part del contacte amb autors llibertaris contemporanis com Bruce

³⁰N'hi ha versió castellana a FCE, México, 1988. En endavant citarem el llibre per les inicials ASU posant primer el número de la pàgina de l'original anglès i a continuació el número de pàgina de la versió castellana. Malgrat que recentment Nozick ha reconegut algunes inadequacions de les tesis defensades en aquesta obra (Vid. The Examined Life, o.c.), hem de continuar considerant-la com la seva aportació més destacada al debat actual de la filosofia política i com a punt central del nostre estudi, atès que en els tres lustres següents Nozick gairebé no ha continuat la temàtica.

³¹Vid. F.Vallespín, Nuevas teorías del contrato social: J.Rawls, R.Nozick, y J.Buchanan, Alianza Ed., Madrid, 1985, p.135.

Goldberg i Murray Rothbard i de la lectura dels clàssics americans de la tradició anarco-individualista ja citats³².

¿Com va afectar aquest canvi ideològic la tasca acadèmica de Nozick? ¿Què suposava, en el camp de la filosofia política, prendre's seriosament la tesi anarquista que qüestionava tot exercici estatal del poder? Significava reconsiderar de bell nou el problema de la justificació de tota organització i exercici del poder en general. Ja que, com recordarà H.Kliemt³³, la tasca de la filosofia política, a diferència de la teoria empírica de la política, obliga per força al tractament de les qüestions de justificació. Així, només fóra possible desenvolupar una filosofia de l'Estat en sentit estricte si prèviament hom ha assolit la legitimació de la seva existència³⁴. Precisament, l'obra fonamental de Nozick

³²Vid. una excel·lent i divertida descripció de Nozick exercint de llibertari a Ph.Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., pp.114-116. La prehistòria del corrent llibertari és descrita a G.Nash, La rebelión conservadora en Estados Unidos, o.c., cap.1; H.Arvon, Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme, PUF, París, 1983; P.Lemieux, Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme, PUF, París, 1983; N.P.Barry, On Classical Liberalism and Libertarianism, o.c., cap. 3.

³³Vid. H.Kliemt, Filosofía del Estado y criterios de legitimidad, Alfa, Barcelona, 1983, p.35.

³⁴D'una manera més radical afirmarà F.Quesada que "la filosofia política es tematitza...quan la política mateixa és qüestionada, quan el seu propi desenvolupament acaba exigint un replantejament tant a nivell d'explicació com de legitimació, en haver-se després dels marcs de referència que li proporcionaven tant la seva comprensió com el seu sentit o valor normatiu". Vid. F.Quesada, La filosofia política hoy: recuperación de la memoria histórica, Arbor, 503-4, 1987, p.45.

en matèria de filosofia política, Anarchy, State, and Utopia, publicada el 1974, començava replantejant aquesta qüestió: "La naturalesa de l'Estat, les seves funcions legítimes i les seves justificacions, si és que n'hi ha, constitueixen el tema central d'aquest llibre" (ASU,IX,7). Ara bé, aquest examen dels criteris de justificació de l'Estat el farà Nozick precisament des de la tradició anarco-individualista a què se sent proper. (I això, per ell, no implica en cap cas la confessió d'un límit, sinó el reconeixement honest d'una forma de concebre l'activitat filosòfica que molt pocs pensadors practiquen, aquella que no tem mostrar en públic el punt de començament i el punt d'arribada, la fragilitat de les pròpies tesis, les incerteses, les conviccions i les creences³⁵). Així, doncs, s'explica que, dins la tradició anarco-individualista, Nozick utilitzi com a clau de volta de la possible justificació de l'Estat l'arbitratge dels drets

³⁵Anys després, havent abandonat ja el posicionament llibertari, Nozick continuarà defensant aquesta mateixa actitud. Vid. en concret el prefaci a The Examined Life, o.c. De la mateixa manera, a la introducció a Philosophical Explanations, de 1981, dirà que "aquest llibre proposa les seves explicacions en un esperit extremadament provisional; no només no et demana de creure que són justes, sinó que no crec ni tan sols important que les cregui justes jo". Aquesta filosofia de tipus "no coercitiu", que parteix del pressupòsit de no voler convèncer ningú i de la fal·libilitat de les pròpies teories, ha estat anomenada per Valeria Ottonelli una versió simple de la paradoxa del prefaci (pel que fa a Nozick, 1981) i àdhuc --referint-se a Nozick, 1989-- una versió sofisticada d'aquesta mateixa paradoxa. Vid. V.Ottonelli, L'ultimo Nozick, Materiali per una storia della cultura giuridica, any XXI, N.2, desembre 1991, p.517-529. La paradoxa del prefaci és descrita, en la versió simple, per C.New, A Note on the Paradox of the Preface, Philosophical Quarterly, 1978.

individuals i de les limitacions morals que aquests imposen. Depenent de com siguin interpretats aquests drets, de llur pròpia especificació i fonamentació, els obstacles a superar per legitimar l'activitat estatal seran més o menys alts, més o menys insalvables.

Aquest posicionament permet definir ara la qüestió bàsica que encapçala la reflexió política de Nozick: "¿Quant d'espai deixen els drets individuals a l'Estat?" (ASU, IX,7). Qüestió per ella mateixa curiosa en la forma del plantejament. Primer, perquè se situa pretesament fora del propi àmbit polític i, per tant, estatal. En una mena d'estadi, podríem dir, pre-civil, (sembla, fins i tot, pre-social o pre-comunitari) al qual després ens referirem. Segon, perquè si més no la seva formulació no deixa de ser xocant vista des de la tradició occidental i des de la pràctica generalitzada dels estats benefactors o estats del Benestar. Per a un pensador europeu, allunyat de la tradició llibertària genuïnament americana, la pregunta ¿no seria formulada a l'inrevés? Les actuals publicacions de filosofia política a Europa ¿no es qüestionen quant d'espai deixa en realitat l'Estat als drets individuals? ¿No hi ha el convenciment generalitzat que la figura de l'Estat en molts casos ha

eclipsat o ha absorbit part de l'espai tradicionalment deixat a la lliure acció dels individus?³⁶ Tanmateix, si bé hom pot sentir en els treballs de Nozick el ressò del debat sobre les repercussions polítiques de l'Estat interventor i de l'anunciada "agonia" o "erosió" de la societat civil³⁷, el propi qüestionament nozickià és en ell mateix molt més radical i respon a plantejaments ideològics anteriors fins i tot al famós i recent debat sobre la crisi de l'Estat del Benestar. Cal conèixer la història política dels Estats Units --que històricament s'han definit com una societat civil

³⁶Vid. Nicolás M. López Calera, Yo, el Estado, Ed. Trotta, Madrid, 1992, p.64 i ss. Malgrat que els europeus podríem subratllar aquesta separació de la tradició individualista americana, voldria tanmateix destacar la semblança i la proximitat de les paraules que encapçalen el prefaci del llibre de Nozick:

"Els individus tenen drets, i hi ha coses que cap persona o grup pot fer-los (sense violar llurs drets). Tan forts i de tan llarg abast són aquests drets que susciten la qüestió de què poden fer, si és que poden res, l'Estat i els seus funcionaris" (ASU, IX, 7)

amb les d'un cèlebre il·lustrat francès, A.R.J. Turgot:

"Els ciutadans tenen drets, drets que són sagrats per al cos mateix de la societat; els ciutadans existeixen independentment de la societat; en són elements imprescindibles; i només s'hi integren per a situar-se, amb tots els seus drets, sota la protecció d'aquelles mateixes lleis a les quals sacrifiquen llur llibertat" (Fondation Politique et Droit Naturel, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, París, 1752-72, vol.VII, p.75)

la qual cosa serveix, si més no, per relativitzar aquesta distància.

³⁷Vid. Salvador Giner, Comunió, domini, innovació. Per una teoria de la cultura, Laia, Barcelona, 1985, p.57 i ss.; Ensayos civiles, Península, Barcelona, 1987, p.37 i ss; S.Giner i X.Arbós, La governabilitat i l'esdevenidor de les societats modernes, Ed.62, Barcelona, 1990, p.43 i ss.; DDAA, Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?, Fundació F.Ebert, Salamanca, 1988; Ernest Gellner, La sociedad civil en un contexto histórico, RICS, 129, set.1991, espec. p.526 i ss.

sense Estat³⁸-- per comprendre millor l'abast del plantejament de la qüestió de Nozick dins del seu propi context polític i cultural. El resultat d'aquest qüestionament inicial allunyarà Nozick de les tesis anarquistes antiestatals i l'aproparà, en canvi, a les del corrent llibertari pròxim, per línies convergents, al neoliberalisme defensor de la figura d'un Estat mínim. Així, "un Estat mínim (a minimal state), limitat a les estretes funcions de protecció contra la força, el robatori, el frau, el compliment de contractes, etc., està justificat"; mentre que, en canvi, "qualsevol Estat més extens violaria els drets de les persones de no ser

³⁸Aquesta provocativa afirmació mereix forçosament una explicació. L'explicació recolza en la doctrina de l'"excepcionalisme americà" que cerca en certes claus les causes de l'èxit de la societat nord-americana. Doncs bé, una d'aquestes claus, referides per Daniel Bell, és l'absència d'Estat. ¿Quin és --diu Bell-- el tret distintiu dels Estats Units que ha possibilitat la seva força a través de la història? I contesta: "Doncs senzillament que els Estats Units han estat la societat civil completa, potser l'única que ha existit al llarg de la història política". Segons Bell, Amèrica fou construïda per "una classe bigarrada de novi homes, de rodamons, d'aventurers, de convictes, de cavallers desposseïts i de protestants dissidents", a més de la marea d'immigrants provinents de tots els països d'Europa. "Era una societat oberta. Cada home era lliure per 'fer-se ell mateix' (make-himself)". En el sentit de Hegel, "als Estats Units no existia Estat, no hi havia cap voluntat unificada, racional" que s'expressés en un ordre polític, sinó només "un interès individual per un mateix (self-interest) i una passió per la llibertat". Però si no hi havia Estat, aleshores, què hi havia? "Hi havia un govern. El govern era un mercat polític, una arena a l'interior de la qual competien (no sempre amb igualtat) els interessos i on es podia arribar a acords". El mateix caràcter dels documents fundacionals dels Estats Units negaven una de les característiques bàsiques de l'Estat modern des de Hobbes: la idea de drets alienats. "Darrere la declaració d'independència s'expressava un tema filosòfic: el tema dels drets inalienables, els drets innats. Però aquests drets eren inherents a cada persona, no a un grup, i es van crear les institucions que havien d'incorporar-los i protegir-los". Bell recorda que fins al 1930 el Tribunal Suprem va tirar per terra una vegada i una altra tots els esforços de legislació social, de manera que la llibertat restà definida principalment en termes econòmics individualistes. Aquest era el marc de la societat civil nord-americana ("That was the framework of the civil society"). Vid. D.Bell, a A.Castifeira, ed., Europa a la fi del segle XX, Quaderns Acta, Barcelona, 1990, p.193-239.

obligades a fer certes coses i és injustificat" (ASU,IX,7).
La figura de l'Estat mínim, per tant, inclou necessàriament una concepció antropològica i una concepció social que, en el nostre cas, esdevindrà després tema central en l'estudi de l'obra de Nozick.

b) Nozick és un fals contractualista.

La formulació d'una justificació de l'Estat mínim i d'una concepció de la societat obligarà Nozick al desenvolupament d'una estratègia teòrica que, en el seu cas, recolza:

a) sobre una base metodològica constructivista que combina la moderna epistemologia basada en les reconstruccions hipotètiques amb la vella teoria de l'estat de natura del contractualisme clàssic en el marc d'una teoria de l'Estat fortament jusnaturalista i individualista que, en aquest cas, Nozick pren en préstec de J.Locke; i

b) sobre un enfocament totalment ètic de la dimensió política on el criteri moral que regeix les relacions entre els individus esdevé jutge únic de l'actuació de l'Estat sobre ells.

b.1. El constructivisme metodològic de Nozick

Nozick coincideix amb les teories contractualistes en la pretensió teòrica constructiva. És a dir, en la presentació d'una teoria axiomàtico-deductiva basada en el recurs a un instrumental conceptual fortament formalitzat³⁹. En el cas de l'estat de natura de Nozick això respon al propòsit de reunir una colla de supòsits no convencionals des dels quals hom ha de contemplar la justificació de les normes i institucions socials convencionals⁴⁰. Així, de les alternatives teòriques possibles per entendre l'àmbit polític Nozick optarà per

³⁹El mètode constructivista, aplicat al camp de la filosofia política, segons l'entén Nozick, procedeix o bé amb entitats reals o bé, com dirà B.Russell, amb ficcions simbòlicament construïdes. L'aplicació d'aquesta tradició epistemològica al camp pràctic pren per força una significació més dèbil designant amb el nom de construct el resultat d'un procés sigui teòric (theoretical construct), sigui pràctic (empirical construct). En el cas polític, aquest procés intenta "construir" la gènesi normativa en una hipotètica situació humana originària per, des d'ella, centrar la seva atenció en els pressupòsits formals i substantius de la pràctica social del discurs ètico-polític. No s'ha de confondre, tanmateix, el constructivisme practicat per Nozick amb els constructivismes "dialògics" de l'Escola d'Erlangen, de Rawls o d'Habermas. Vid. al respecte F.Kambartel (comp.), Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Alfa, Buenos Aires, 1978; Christian Thiel, ¿Qué significa 'constructivismo'?, Teorema, 7, 1977, p.5-21; M.Jiménez Redondo, Constructivismo, Rawls, Nozick, Publ. Univ. València, València, 1983; i J.Rubio Carracedo, Constructivismo y objetividad moral, Thémata, 2, 1985, p.113-127; i Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992, espec. cap.V i VII. Carlos S.Nino, a El constructivismo ético, CEC, Madrid, 1989, suggereix que els autors inclosos sota el nom de "constructivisme dialògic" es negarien a subscriure fins i tot una mínima caracterització comuna. El probable culpable d'aquesta generalització és l'escrit de J.Rawls, El constructivismo kantiano en la teoría moral, a J.Rawls, Justicia como equidad, Tecnos, Madrid, 1986, p.137 i ss.

⁴⁰Vid. Robert L. Holmes, Nozick on Anarchism, a J.Paul ed., Reading Nozick, Blackwell, Oxford, 1982, p.59 i ss. (aparegut originalment a Political Theory, 5, maig 1977, p.247-256); M.A.Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls..., art.cit., p.233 i ss.; Ph.Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.23 i ss.; J.Wolff, Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State, Polity Press, Cambridge, 1991, p.47 i ss.

aquella que pretén explicar-lo enterament en termes no polítics. (Les conseqüències derivades d'haver escollit aquesta opció --a banda que siguin discutibles⁴¹-- són importantíssimes, ja que, com veurem, si bé Nozick tracta de mostrar que hi ha raons per avançar més enllà de la "situació originària" d'estat d'anarquia fins a la creació d'un Estat mínim, aquesta opció teòrica li permet mantenir l'estadi d'anarquia ordenada dins l'Estat, o millor encara, fer sorgir l'Estat sense haver d'abandonar l'estat de natura i els drets que els individus hi tenen.

Seguint Hanson com autoritat epistemològica⁴², anomena aquest model teòric explicació fonamental de l'àmbit (a fundamental explanation of the realm) (ASU,6,19)⁴³. El desenvolupament d'aquest model teòric recolza a la vegada en l'estratègia epistemològica de l'explicació potencial (a potential explanation, ASU,7,20) d'un model d'estat de natura copiat de Locke que permetria, des del seu si, descriure l'aparició de l'Estat. Aquesta teoria estarà basada en descripcions generals de les accions moralment permissibles o no i de les

⁴¹Vid. J.Rubio, Paradigmas de la política, o.c., p.253 i ss.

⁴²Vid. N.R.Hanson, Patterns of Discovery, Cambridge Univ.Press, Nova York, 1958 (n'hi ha versió castellana: Patrones de descubrimiento, 1976).

⁴³Vid. també R.Nozick, Philosophical Explanations, o.c., p.632-633.

raons establertes perquè certes persones en determinats casos puguin violar aquestes accions (ib.). El model d'estat de natura que satisfà plenament el projecte de Nozick és, com ja hem dit, el de J.Locke. Així, el constructe "estat de natura" s'inspira en l'epistemologia de l'explicació potencial elaborada per Hempel⁴⁴ que defensa que l'explicació potencial (tant si és correcta com si és defectuosa) pot ser considerada "il.luminant" per a l'enteniment del camp si totes les coses esmentades en ella fossin certes i operessin (ASU,7,20). Nozick considera, doncs, que una explicació potencial⁴⁵ fonamental⁴⁶, encara que sigui processalment defectuosa, "satisfà quasi a la perfecció el nostre projecte i propòsit explicatiu" (ASU,8,21).

Ara bé, aquest posicionament metodològic ¿permet ubicar Nozick en les actuals files dels neocontractualistes? Tot i que alguns especialistes ho consideren així⁴⁷, Nozick no és

⁴⁴Vid. C.G.Hempel, Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science, The Free Press, Nova York, 1965.

⁴⁵És a dir, que explica no com sorgeix de fet sinó com podria sorgir l'àmbit polític a partir de certes hipòtesis (Hempel).

⁴⁶Això és, que explica l'àmbit polític en termes no polítics (Hanson).

⁴⁷Vid. per exemple Scott Gordon, The New Contractarians, Journal of Political Economy, 84, 3, 1976, p.573-590; i després F.Vallespín, Nuevas teorías del contrato social..., o.c., que segueix Gordon.

en absolut o no pot ser considerat en absolut un neocontractualista. Certament, Nozick coincideix amb aquests en l'ús metodològic de la ficció "estat de natura", però ell mateix insistirà de valent en tota la seva obra a negar la figura del contracte o del pacte social com a base de la seva explicació de l'Estat. I aquí no intervenen només raons "metodològiques", sinó, com veurem després, raons profundament filosòfiques, com diversos autors han fet notar⁴⁸.

b.2. L'enfocament ètic de Nozick

S'ha de recordar, en segon lloc, l'altre punt de partença bàsic de la teoria nozickiana. M'estic referint al punt de partença moral. En Nozick la font de tota legitimitat política prové de la moral (ASU,6,19). La moral estableix el

⁴⁸Entre els quals J.Muguerza, Desde la perplejidad, o.c., p.172 i ss. i M.A.Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls..., art.cit., p.256 i ss. H.Kliemt (a Filosofía del Estado y criterios de legitimidad, o.c., p. 34 i ss.) interpreta l'explicació de mà invisible de Nozick com una teoria peculiar de tipus contractualista. El pas involuntari de l'estat de natura a l'Estat és considerat per Kliemt com una "fundació contractual de l'Estat" (p.56), atès que prèviament els individus contracten privatament els serveis de les agències de protecció; vid. també M.A.Rodilla, Presentación, a J.Rawls, Justicia como equidad, o.c., p.XXV. Tanmateix la contractació d'aquests serveis no els obliga ni a l'abandonament dels drets individuals, ni al consentiment de formar cap agrupació social o comunitat política. Els contractes privats no poden donar lloc ni poden ser confosos amb contractes socials. Malgrat tot, hom acostuma a aglutinar les obres de Rawls, Buchanan i Nozick en tant que "noves variants del contractualisme en la cruïlla actual del pensament liberal" (vid. M.A.Rodilla, o.c., XXII).

rerefons i els límits de la política. Es tracta, per tant, d'un enfocament totalment ètic de la dimensió política en què el criteri moral que regeix les relacions entre els individus esdevé jutge únic de l'actuació de l'Estat sobre ells. Aquest enfocament rebutja (i prejudja) qualsevol actuació basada en un criteri diferent tot considerant-la immoral. La qüestió a resoldre és si és justificable un Estat completament subordinat a les exigències morals de la privacitat.

Aquest punt de partença moral és el que ha fet considerar Nozick com el representant ètic del (neo-)liberalisme, car anteriorment eren ja coneguts els vessants econòmic (M.Friedman), polític-social (F.A.Hayek) i jurídic (H.Hart).

Partint, doncs, del constructivisme metodològic i de l'enfocament ètic, l'obra de Nozick restarà dividida en tres parts. En la primera qüestionarà la tesi anarquista que considera immoral l'Estat perquè necessàriament viola els drets individuals i sosté l'aparició, no necessàriament provocada, d'un Estat sorgit d'un estadi d'anarquia inicial - semblant a l'estat de natura de Locke-- al qual no li cal violar cap dret.

En la segona sostindrà que cap Estat més extens pot justificar-se. "Contra la pretensió que un Estat semblant està justificat en tant que duu a terme o produeix la justícia distributiva entre els seus ciutadans, desenvolupo una teoria de la justícia (la teoria de la titularitat, the entitlement theory) que no requereix cap Estat més extens" (ASU, XI, 9).

Per últim, en la tercera part intentarà retornar a la tradició de la teoria utòpica per salvar l'estructura de l'Estat mínim, no com si ell mateix fos el model utòpic, sinó com el marc adequat (**framework**) que permeti l'aparició d'una pluralitat d'utopies.

Nozick comença, doncs, amb la descripció d'una situació no-estatal semblant a la descrita per Locke en el Segon Tractat sobre el govern civil, en què la gent, tot partint d'una situació de llibertat i igualtat naturals, accepta les restriccions morals (on la moral és entesa com un sistema de límits a l'acció) i actua com cal. L'estat de natura implica, per tant, una situació pre-política però no pas pre-moral ni pre-social. En l'estat de natura els individus actuen en un món normativament articulat, no convencional, mitjançant el

qual poden comunicar-se i relacionar-se (tant instrumentalment com socialment). És, doncs, aquest substrat normatiu el que permet l'establiment de relacions mútues no només de signe cooperatiu sinó, fins i tot, formes d'arbitratge o de decisió judicial pre-estatals. Els individus a l'estat de natura gaudeixen de drets bàsics individuals previs a tota convenció. Aquests drets individuals limiten l'acció dels altres, imposen barreres de protecció (side constraints) sobre l'espai moral ocupat per cadascú i fonamenten la possible legitimitat o no de futures convencions. El pressupòsit bàsic de l'estat de natura és el de la concepció jusnaturalista d'uns drets individuals inviolables. La potència d'un tal pressupòsit determina gairebé tota la teoria política de Nozick. Perquè si el dret natural imposa el reconeixement moral fonamental dels drets individuals, llavors la funció de l'Estat vindrà determinada exclusivament per la protecció o vigilància del respecte a tals drets.

Es tracta ara d'investigar la naturalesa i defectes d'aquest punt de partença per decidir si ha d'haver Estat o no. (Nozick intentarà justificar l'Estat tot partint d'estructures de sociabilitat natural, de manera que els

drets naturals individuals siguin previs i determinadors dels drets positius). Es podria parlar d'un fonament racional per a l'existència de l'Estat si es pogués demostrar que, a partir d'una història conjectural de la seva aparició, aquest és superior, o suposa una millora en comparació amb la situació d'anarquia o no implica passos moralment no permesos. De manera que la qüestió amb què comença el prefaci: "¿Quant d'espai deixen els drets individuals a l'Estat?", es pot ara reformular així:

Tot pressuposant que els drets naturals individuals són l'element moral fonamental i bàsic a defensar, ¿resta espai per a l'Estat o aquest obligatòriament els ofega o viola? ¿És compatible l'existència d'un Estat amb la defensa irrenunciable dels drets individuals? ¿És possible un model d'Estat que en comptes de limitar i ofegar els drets individuals els promogui? I, tot partint d'una història hipotètica, ¿podríem pensar en un model d'Estat (Estat mínim) que hagués sortit d'un procés històric (com diem, imaginari) que no violés els drets individuals, sinó que els assumís o els incloqués?

Això ens permetrà comparar el model de Nozick amb el model de Locke. En el cas de Nozick el camí seguit suposa mantenir l'estadi d'anarquia ordenada dins l'Estat, o millor encara, fer sorgir l'Estat sense abandonar l'estat de natura. En el cas de Locke el contracte social suposava un acte voluntari de cada individu pel qual aquest alienava part dels seus drets naturals tot abandonant així la situació d'anarquia més o menys ordenada per entrar a una nova situació organitzada. Tanmateix, per aprofundir aquesta comparació es fa imprescindible fer una referència al jusnaturalisme nozickià.

CAPÍTOL III

El jusnaturalisme de Nozick.

Com ja és sabut, hi ha una llarga història sobre els drets humans i els drets individuals que troba en la tradició jusnaturalista una font important de fonamentació⁴⁹. Tanmateix, els corrents contemporanis de filosofia i teoria del Dret en gran part se senten incòmodes en la fonamentació jusnaturalista⁵⁰. Les causes són diverses, però en general hi ha una certa coincidència a destacar "les contradiccions

⁴⁹vid. entre altres, A.Passerin D'Entreves, Derecho Natural, Ed.Aguilar, Madrid, 1972; Norberto Bobbio, Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Ed. di Comunità, Milà, 1977, 3 ed.; Id., El modelo iusnaturalista, a Thomas Hobbes, Ed.Paradigma, Barcelona, 1991, p.17-47 (correspon a Il modelo giusnaturalistico, Rivista internazionale di filosofia del diritto, L, 1973, p.603-22); Id., El modelo iusnaturalista, a Estudios de Historia de la Filosofia: De Hobbes a Gramsci, Ed.Debate, Madrid, 1985, p.73-149 (correspon a Il giusnaturalismo, a Luigi Firpo, dir., Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. IV, Tom I, UTET, Torí, 1980, p.491-558); R.Tuck, Natural Rights Theories: Their Origin and Development, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1979; J.Finnis, Natural Law and Natural Rights, Clarendon Press, Oxford, 1980; Eusebio Fernández, Teoría de la Justicia y derechos humanos, Ed.Debate, Madrid, 1984, cap.III; Ernst Bloch, Derecho natural y dignidad humana, Aguilar, Madrid, 1980; H.L.A.Hart, ¿Existen derechos naturales?, a Anthony Quinton, ed., Filosofía política, FCE, Mèxic, 1974, p.84-105; Javier Muguerza et al., El fundamento de los derechos humanos, Ed.Debate, Madrid, 1989. Antonio E. Pérez Luño, Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución, Tecnos, Madrid, 1984. Quentin Skinner, tanmateix, descobreix la defensa dels drets individuals, vinculats al dret de resistència, ja en els escrits jurídics dels jurisconsults calvinistes i en els tractats teològics d'occamistes com Almain i Mair. Vid. Q.Skinner, Los fundamentos del pensamiento político moderno, FCE, Mèxic, 1986, vol.II, espec. cap. IX.

⁵⁰vid. N.Bobbio, El problema de la guerra y las vías de la paz, Gedisa, Barcelona, 1982, cap.III; Gregorio Peces-Barba ed., El fundamento de los derechos humanos, Ed.Debate, Madrid, 1989; DD.AA., Crítica del Derecho Natural, Taurus, Madrid, 1966; Gregorio Robles, El fracaso epistemológico de la doctrina del Derecho Natural, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1978, núm.54.

internes del mode jusnaturalista de legitimitat⁵¹ i el fracàs de les seves bases epistemològiques⁵². Ahistoricisme, immutabilitat i sacralitat són defectes sovint recordats en la concepció jusnaturalista dels drets des del pluralisme jurídic modern. Així mateix, el fet que des d'una mateixa concepció jusnaturalista es justifiquin diferents i fins i tot oposats catàlegs de drets ha col·laborat, si no a l'abandonament, sí almenys en el qüestionament d'aquesta tradició⁵³.

¿Per què, doncs, malgrat aquests inconvenients, Nozick parteix (tot i que no la fonamenta) de la versió jusnaturalista dels drets individuals? Per dues raons molt clares. En primer lloc, si poguéssim trobar una regla general que imposés com a absolutament necessaris, indiscutibles, inalienables i previs al Dret positiu una colla de fets, valors o drets que afecten l'essència mateixa de l'individu (la seva naturalesa humana), llavors sobre aquest fonament inamovible podríem dissenyar un model d'Estat que s'hi

⁵¹Vid. E. Díaz, De la maldad estatal y la soberanía popular, Ed. Debate, Madrid, 1984, p.95.

⁵²Vid. Gregorio Robles, El fracaso epistemológico de la doctrina del Derecho Natural, art.cit..

⁵³Vid. N.M. López Calera, Introducción al estudio del Derecho, Ed. Don Quijote, Granada, 1981, p.153.

ajustés. El jusnaturalisme tracta, precisament, d'establir l'existència de drets naturals o exigències ètiques inherents a l'ésser humà i considera aquests drets anteriors i superiors (èticament) a les legislacions escrites i als acords entre els governs. Si aconseguim, doncs, descobrir regles universals de la conducta a través de l'estudi de la naturalesa humana tot abstraient les condicions històriques que determinen lleis canviants segons els pobles, les cultures i les èpoques, llavors haurem establert un sistema universal del Dret, amb pretensions de validesa per sempre. Per la qual cosa, els governs només podrien reconèixer i sancionar aquestes regles com a universalment vàlides sense que cap consideració d'utilitat social les pogués abolir o infringir⁵⁴. A partir d'aquest marc general, Nozick només havia de trobar, dins la tradició jusnaturalista, aquella concepció que justificués o fonamentés de manera més adient els drets individuals i econòmics que el propi llibertarisme americà considera bàsics per unir-la després al seu propi constructe metodològic basat, com ja hem dit, en les explicacions potencials fonamentals. Perquè, com dirà el mateix Nozick, "les explicacions de l'estat de natura de

⁵⁴vid. J.Maritain, "Acerca de la filosofía de los derechos del hombre", Los derechos del hombre, Ed.Laia, Barcelona, 1973, p.116.

l'àmbit polític són explicacions potencials fonamentals d'aquest àmbit i encabeixen energia i il·luminació explicatives" (ASU,8,21). El cas de Nozick corrobora, doncs, el tòpic que no hi ha ideologia que no pugui ser defensada recorrent a la llei natural.

Però en segon lloc, a més, la versió jusnaturalista recollida per Nozick enllaça històricament amb la tradició de les Declaracions americanes que proclamen els drets naturals, inalienables i inviolables de l'individu com a conseqüència lògica de llur creença que els homes neixen lliures, iguals i amb drets⁵⁵. Les lleis americanes determinaven clarament les línies de separació entre l'Estat i l'individu. Encara més, aquestes mateixes lleis eren l'expressió vivent d'un individualisme esdevingut símbol de la identitat nacional. Com dirà Arieli, "l'individualisme racionalitzà les actituds característiques, els models de conducta i les aspiracions de la nació. Donà al passat, present i futur una perspectiva d'unitat i de progrés. Explicà la peculiar organització social i política del país --unitat malgrat l'heterogeneïtat-- , i assenyala el camí vers un ideal d'organització social en

⁵⁵Vid. J.González Amuchastegui, "Introducción" a G.Jellinek, E.Boutmy, E.Doumerque i A.Posada, Orígenes de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano, Ed.Nacional, Madrid, 1984, p.24 i ss.

harmonia amb l'experiència dels Estats Units"⁵⁶. Aquesta concepció de les lleis provenia de la teoria del Dret natural de l'època. I aquí és on hem de situar l'aportació del jusnaturalisme liberal de J.Locke --redactor de la Constitució de Carolina del Nord (1669)-- a les tesis de Nozick i, en general, del llibertarisme. Perquè fou el jusnaturalisme racionalista dels segles XVII i XVIII el que encunyà la concepció d'un Dret subjectiu entès com a facultat

⁵⁶Vid. Yehoshua Arieli, Individualism and Nationalism in American Ideology, Harvard Univ.Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p.345. Arieli estudia en aquest llibre la introducció i evolució ideològica del terme "individualisme" en el context americà, fixant-se, per exemple, en les significacions aportades per puritans, jeffersonians, evangèlics, seguidors de H.Spencer, socialdarwinistes, etc. Hom pot trobar una descripció més sociològica de l'individualisme anomenat "utilitarista" i "expressiu" a través de les figures del ciutadà independent, del self-made man, de l'empresari, del gerent o del terapeuta, així com de "l'individualisme mític" de l'heroi solitari, del vaquer o del detectiu de les novel·les negres a Robert N.Bellah et alii, Hábitos del corazón, Alianza Ed., Madrid, 1989). J.M.Colomer vincularà, en canvi, la imatge de l'individualisme en el pensament liberal (en aquest cas britànic) a la figura del botiguer. És a dir, "una persona moralment més o menys mediocre en tant que motivada per l'autopreferència, però intel·lectualment capacitada, ja que hom suposa que és capaç de tractar els seus interessos segons un càlcul racional". Vid. J.M.Colomer, Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña, dins de F.Vallespin, ed., Historia de la Teoría Política, vol.3, Alianza, Madrid, 1991, p.90. La popularització del terme individualisme a Amèrica es deu fonamentalment a Tocqueville, qui, probablement per influència de Saint-Simon, l'emprà per primera vegada el 24 d'abril de 1837. Vid. al respecte, James T.Schleifer, The Making of Tocqueville's "Democracy in America", The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980, espec. p.252 i ss.; J.C.Lamberti, La notion de l'individualisme chez Tocqueville, PUF, París, 1970; Id. la liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville, Tocqueville Review, 8, 1986-87, p.153-164; i l'edició crítica de La democracia en América preparada per Eduardo Nolla, Ed.Aguilar, Madrid, 1989, vol.II, p.136-137, nota b. En el llibre La democràcia a Amèrica apareix el terme en el Llibre 2, Part 2, cap.2, on Tocqueville comença dient: "L'individualisme és una expressió recent que una idea nova ha fet néixer". Per a la història del terme "individualisme" en el marc europeu vid. L.Moulin, On the Evolution of the Meaning of the Word "Individualism", International Social Science Bulletin, VII, 1955, p.181 i ss.; Koenrad W.Swart, "Individualism" in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860), Journal of the History of Ideas, 23, 1962, p.77-86 (qui atribueix l'ascendència saintsimoniana sobre Tocqueville); Alain Renaut, L'ère de l'individu, Gallimard, París, 1989, espec. cap.II; i Helena Béjar, El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, Alianza, Madrid, 1988.

o qualitat moral de la persona que la feia apta per posseir o fer quelcom justament⁵⁷. Això, per exemple, és patent en la Declaració de Drets de Virgínia (12 de juny de 1776), on s'afirma:

"Que tots els homes són per naturalesa igualment lliures i independents i tenen certs drets innats, dels quals, quan entren en estat de societat, no poden privar o desposseir a llur posteritat per cap pacte, això és: el gaudi de la vida i de la llibertat, amb els mitjans d'adquirir i posseir la propietat i obtenir la felicitat i la seguretat".

Els pilars bàsics del moviment revolucionari americà concretats en les Declaracions de Drets són d'una clara influència lockiana⁵⁸. D'entre ells destaca, en primer lloc, el reconeixement de l'existència d'uns drets naturals dels individus concretats en la llibertat, la igualtat i la propietat. Si hom pren la hipòtesi de l'existència d'uns drets naturals individuals, com fa Locke en el Segon Tractat, com a principi regulador de la societat civil i política, hom converteix els drets naturals en drets morals, és a dir, en exigències morals referents a la seguretat, l'autonomia i la

⁵⁷Vid. E.Fernández, Teoría de la justicia y derechos humanos, Ed.Debate, Madrid, 1984, p.91.

⁵⁸Per a l'èmfasi en la influència de les fonts liberals lockianes sobre el pensament polític americà vid. Louis Hartz, The Liberal Tradition in American, Harcourt Brace, Nova York, 1955; Isaac Kramnick, Republican Revisionism Revisited, American Historical Review 87, 1982; i John Diggins, The Lost Soul of American Politics, Basic Books, Nova York, 1984.

llibertat humanes que han de ser reconegudes com a substrat bàsic de la legitimitat del poder polític⁵⁹. Així la defensa del principi de la individualitat atorga reconeixement moral i jurídic a la personalitat dels individus i legitima i limita l'actuació del/s poder/s públic/s. En la mesura en què els drets naturals individuals es converteixen en drets dins l'Estat (per mitjà del famós pacte social) aquest ha de reconèixer-los, respectar-los i garantir-los en el seu ordenament jurídic. No es tracta, doncs, del deure del sobirà de respectar les lleis naturals, sinó del fet que una colla més o menys important de drets individuals pre-existeixen al sorgiment de l'Estat reclamant ésser respectats. Així, la llei natural té per a tots els homes "caràcter de norma eterna" sense exceptuar-ne els legisladors⁶⁰. Nozick, que reprendrà aquest mateix fil, probablement vol recordar als seus conciutadans que l'aportació de les colònies americanes al món va consistir a positivitzar el Dret natural com a paràmetre normatiu superior i infranquejable, de manera que els drets naturals individuals recollits constitucionalment no poden ser violats ni tan sols pel poder legislatiu. El

⁵⁹Vid. E.Fernández, Teoría de la justicia..., o.c., p.128.

⁶⁰Vid. J.Locke, The Second Treatise of Government. Citem per l'edició crítica de Peter Laslett, Locke's Two Treatises of Government, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980, sec.135, p.375.

llibertarisme contemporani es presentaria, així, com el corrent més fidel a l'esperit del constitucionalisme americà, i el Tractat de Locke, en paraules d'un altre llibertari -Murray Rothbard--, com un dels primers assaigs sistemàtics d'una teoria llibertària i individualista dels drets naturals⁶¹.

* * *

El model jusnaturalista clàssic depenia de dos elements dicotòmics no simultanis: l'estat de natura i l'estat civil⁶². Com recorda N.Bobbio, llur relació és habitualment de contraposició: "l'estat natural és l'estat no polític i l'estat

⁶¹Vid. M.Rothbard, The Ethics of Liberty, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, 1982.

⁶²Sobre el contractualisme clàssic vid. Otto Von Gierke, Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Giulio Einaudi, Torí, 1943, espec. II part; José Antonio Maravall, Estado moderno y mentalidad social. (Siglos XV a XVII), Revista de Occidente, Madrid, 1972, 2 vols.; Eusebio Fernández, El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales, Anuario del Instituto de Derechos Humanos, 2, 1983, p.61-100 (inclòs en el ja citat Teoría de la justicia y derechos humanos, p.127-173); Fernando Vallespín, Contrato social y orden burgués, Revista de Estudios Políticos, 83, març-abril, 1984, p.147-176; Jürgen Habermas, Teoría y praxis. Estudios de filosofía social, Tecnos, Madrid, 1987, espec. caps. 1 i 2; Jorge Del Vecchio, Persona, Estado y Derecho, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, espec. p.189-346; Nicola Matteucci, Contractualismo, a Diccionario de Política, Siglo XXI, Madrid, 1982, p.407-423; E.Barker, The Social Contract, Oxford Univ. Press, Londres, 1946; J.W.Gough, The Social Contract. A Study of its Development, Oxford University Press, 1957, espec. caps. VI i ss.; Joaquín Abellán, El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural: 1600-1750, a F.Vallespín, ed., Historia de la teoría política, Alianza, Madrid, 1990, vol.2, p.13-68; S.Goyand-Fabre, L'interminable querelle du contrat social, Ed. de l'Univ. d'Ottawa, Ottawa, 1983.

polític és l'estat no natural"⁶³. Els elements constitutius del primer (individus particulars, aïllats, no associats que actuen seguint les passions, els instints o els interessos) són antitètics amb els elements constitutius del segon (unió d'individus aïllats en una societat perpètua i exclusiva que permet el desenvolupament d'una vida d'acord amb la raó). Per això el pas del primer al segon reclama, com a principi de legitimació, una o diverses convencions, consentiments o actes voluntaris de renúncia o d'alienació de certs drets naturals. No hi ha, doncs, entre tots dos una relació de continuïtat, sinó una transformació qualitativa més o menys accentuada, segons cada autor i segons la quantitat i qualitat de drets naturals irrenunciabls atribuïts a l'individu (en Locke, per exemple, la renúncia o transferència de drets és mínima: cedim només el dret a exercir la justícia per nosaltres mateixos; en Rousseau, Hobbes o Spinoza, en canvi, la renúncia és màxima).

L'estat de natura, en la concepció jusnaturalista del segle XVII --a diferència del vell model aristotèlic--, pressuposa en el seu origen ahistòric l'existència de subjectes

⁶³Vid. N. Bobbio, Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci, Ed. Debate, Madrid, 1985, p.96.

independents, aïllats, lliures i iguals que viuen al marge de qualsevol organització social i que només a partir de la conjunció de llurs voluntats individuals crearan després, per mitjà del contracte, la societat política. Aquesta, com recordarà primer Gierke i després Dumont, ja no pot ser entesa com una unitat orgànica (*universitas*), sinó com una associació (*societas*) en què els seus membres segueixen essent diferents malgrat llur relació⁶⁴. Hi ha aquí, probablement, no sols una de les causes que justifiquen la dificultat moderna per combinar individualisme i subordinació a una autoritat, sinó també una de les fonts que legitimarà després la teoria de l'anarquisme individualista. En tant que la llibertat i la igualtat són qualitats naturals, l'estat de natura esdevé la seu dels drets individuals naturals a partir dels quals posteriorment hom constituirà l'Estat. Per tant, els principis fonamentals de la constitució de l'Estat i de

⁶⁴Vid. Otto von Gierke, Das Deutsche Genossenschaftsrecht, 4 vols., Berlín, 1868-1913, espec. vol.III, pàg. 285 i ss. (Hem consultat les versions parcials angleses, Political Theories of the Middle Age, Cambridge, 1927; Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, Cambridge, 1934, 2 vols.; i francesa, Les théories politiques du Moyen-Age, París, 1914). Louis Dumont, The Modern Conception of the Individual: Notes on its Genesis and That of Concomitant Institutions, Contributions to Indian Sociology, vol. VIII, octubre, 1965, p.13-61; id., Essais sur l'individualisme, Seuil, París, 1983, pàg. 82 (n'hi ha trad.castellana a Alianza Ed., Madrid, 1987). Poden consultar-se també sobre el mateix tema els llibres de P.Michaud-Quantin, Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age Latin, Vrin, París, 1970; Georges de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age, Ed. E.Nauwelaerts, París-Lovaina, 1956, vol.1, cap.X; i Ernst H.Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Alianza Ed., Madrid, 1985, caps. 5 a 7.

la societat s'havien d'extreure d'aquella colla de propietats atribuïdes a l'home com a ésser considerat autònom i independent de tot vincle social. La moralitat, doncs, subministra el fonament natural sobre el qual la societat política s'ha de constituir en forma de juxtaposició d'individus abstractes⁶⁵.

Però, prèviament a l'existència de l'Estat, també existeix naturalment l'esfera privada on es manifesten i desenvolupen les relacions econòmiques. Relacions que suposen la competència entre individus particulars per a la possessió o intercanvi recíproc de béns. (Tot i que en el segle XVIII hi hagué discussions referents a si l'estat de natura era un estat asocial o social, sembla clar --com assenyala Bobbio-- que la tendència individualista predominà en la majoria d'autors sobre la tendència social. De fet la vida social fou interpretada majoritàriament com el producte d'un càlcul racional o d'un interès de l'individu). Així, amb Locke, la concepció de la vida social i política d'arrel aristotèlica es veu definitivament reemplaçada, en paraules de Dumont, "per una visió centrada en la propietat --és a dir, en

⁶⁵Vid. F.Vallespín, Contrato social y orden burgués, art.cit., p.153; S.Lukes, El individualismo, o.c., cap.XI.

l'individu i en l'econòmic-- i que redueix allò polític a un afegit ontològicament marginal... La propietat imposa la construcció artificial d'un sistema polític a partir d'àtoms individuals"⁶⁶. És aquesta la raó per la qual la teoria política lockiana ha estat caracteritzada per Macpherson com a "individualisme possessiu"⁶⁷, car la categoria econòmica esdevé el punt àlgid de l'individualisme i, jeràrquicament, superior al mateix nivell polític.

Cal matisar, però, l'aplicació de la teoria de l'individualisme possessiu al cas del llibertarisme americà. Perquè si bé la categoria econòmica fa un paper fonamental en el seu individualisme i si bé per aquesta mateixa concepció tots els drets individuals provenen dels drets de propietat, també és cert que com a jusnaturalistes els llibertaris afirmen que la jurisprudència desenvolupa les regles legals a partir d'un substrat metaeconòmic. El Dret no respon al mercat o a les preferències subjectives dels individus, sinó

⁶⁶Vid. L.Dumont, Homo Aequalis, Taurus, Madrid, p. 74 i ss.

⁶⁷C.B.Macpherson, La teoria política del individualisme posesiu, Fontanella, Barcelona, 1979, 2a. edic.. Vid. un punt de vista encara més radical que el de Macpherson a François Tricaud, Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et chez Locke, Archives de Philosophie, 55, 1992, p.640, on Tricaud descriu el pas de l'individualisme possessiu a l'individualisme agressiu. Vid. tanmateix, diverses queixes a la interpretació de Macpherson: a) referents a Hobbes, en N.Bobbio, Estudios de Historia de la Filosofía, o.c., p.106, nota 52; i b) referents a Locke, en Simone Goyard-Fabre, La Propriété dans la philosophie de Locke, Archives de Philosophie, 55, 1992, p.608 i 628.

que en constitueix el fonament. El Dret (natural), doncs, és anterior al mercat. Per això convé no confondre, diran els rothbardians, els drets individuals amb drets subjectius. Atès que els drets individuals s'ancoren en la naturalesa inalterable de les coses, els drets naturals són absoluts. Els principis morals no són subjectius. El Dret natural constitueix el fonament objectiu i obligatori dels comportaments subjectius dels individus. Si els drets individuals són considerats absoluts, llavors l'Estat no compta amb cap raó per violar-los (en cas de violació l'individu restaria autoritzat a desobeir-lo) ni semblen possibles els drets "socials".

No obstant el substrat meta-econòmic de la concepció llibertària del Dret, alguns anarco-capitalistes, com David Friedman, proposaran un sistema del Dret produït sobre el mercat lliure en funció de les demandes diverses dels individus. Es tractaria de demostrar que el mercat pot oferir un sistema de justícia igual o millor al que produeix actualment l'Estat. Aquest mateix punt, compartit en gran part també per Robert Nozick, Murray Rothbard i Morris i Linda Tannehill, permetrà el desenvolupament teòric de la privatització del domini públic en general i de l'arbitratge

civil i dels mecanismes de protecció dels drets individuals en particular⁶⁸. La privatització dels tribunals civils i la innecessarietat de l'Estat per assegurar unes relacions lliures i ordenades entre els individus capgiraria, segons els llibertaris, el tradicional argument contractualista que considerava l'estat civil com la millor garantia de la pau i de la protecció dels drets i convertiria l'estat de natura en una veritable i eficaç societat. Millor encara, confirmaria allò que per a Locke era inimaginable en la seva època: "que algú digui que estat de natura i societat civil són una i la mateixa cosa"⁶⁹. La categoria econòmica, doncs, --fora que hom interpreti massa restrictivament el concepte de propietat lockià-- no és present a la base de la fonamentació llibertària del Dret sinó de la seva gestió o aplicació. El jusnaturalisme llibertari introdueix els drets individuals (anomenats simplificadament drets de propietat) en l'esfera de l'estat de natura, de manera que aquest es configura ja com un món normativament articulat, on les deficiències poden ser resoltes per associacions privades de mútua protecció.

⁶⁸El mateix Nozick esmenta una àmplia bibliografia de la tradició anarco-individualista sobre el tema dels serveis privats de protecció. Vid. ASU, 335, nota 4; 26, nota 5.

⁶⁹Locke afegia tot seguit: "Però jo no he trobat mai, fins ara, cap defensor de l'anarquia tan apassionat que afirmi una cosa així". Vid. J.Locke, Second Treatise, o.c., sec.94, p.348.

L'ordre natural de la propietat esdevindria així --i aquí és on intervé l'economia-- un mercat potencial de serveis de protecció⁷⁰. El principi de l'interès personal racional, sobre el qual es fonamenta tot el sistema de mercat, podria conduir naturalment a les parts enfrontades a sotmetre llurs diferències a l'arbitratge comú d'un tribunal privat, concurrencial i no coercitiu sense haver de fer ús de la figura de l'Estat.

Malgrat les estretes vinculacions existents entre la concepció lockiana dels drets individuals i de la prioritat del nivell econòmic amb la pròpia concepció política de Nozick, aquest realitzarà certes modificacions sobre el model jusnaturalista clàssic que afectaran la concepció de la naturalesa i de la legitimitat del poder. Concretament, Nozick negarà: a) la concepció de l'Estat com a antítesi de l'home natural; i b) la legitimació del poder entesa mitjançant el consentiment exprés (contracte) i voluntari dels individus.

⁷⁰Vid. M.A.Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls..., art.cit., p.257 i ss.

1. La primera modificació permetrà a Nozick superar les tesis dels anarquistes que rebutgen el pas de l'estat natural a l'estat civil, en tant que aquests consideren l'Estat com a element alienador dels drets individuals. Així, l'Estat mínim propugnat per Nozick serà entès com la continuació o completació de l'estat de natura.

2. La segona modificació permetrà a Nozick mantenir i accentuar les tesis llibertàries que defensen els drets individuals com a eix bàsic (també) de l'estat civil. Perquè en negar el mecanisme del contracte social i substituir-lo per la fórmula smithiana de la mà invisible Nozick pretindrà aconseguir que els individus arribin a l'esfera civil sense haver cedit cap dret fonamental.

Nozick, doncs, és en realitat més individualista que anarquista.

CAPÍTOL IV

De l'estat de natura a la societat civil

Fent una recapitulació del que hem vist fins ara podríem dir que Nozick comparteix un tret característic del contractualisme: l'afició pels constructes teòrics, ara, però, actualitzada amb les modernes teories de jocs⁷¹. Hem dit també que, com Locke, Nozick pressuposa un punt de partença, un estadi natural o marc general on pre-existeixen regles o principis de valoració bàsics que permeten la relació, la comparació i el judici recíproc de conductes. En aquest mateix estadi es postula l'existència de certs drets naturals que regulen i determinen, en tant que base normativa, les possibles accions humanes. Es pressuposa (o s'imposa), doncs, una estructura de sociabilitat natural que recolzi en certs drets naturals individuals --mai no fonamentats per Nozick--, concebuts com a previs a tot acord o conveni. Es parteix, per tant, d'un context normatiu no qüestionable que permet i regula les relacions humanes. Nozick pretén, a més, que sense obviar aquests drets naturals individuals, sinó, al contrari,

⁷¹La teoria matemàtica dels jocs i la teoria de l'elecció social han estat aplicades instrumentalment sobretot en la teoria econòmica i en la teoria política. Per a un coneixement de les seves aplicacions i possibilitats vid. A.Doménech, De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Ed.Crítica, Barcelona, 1989, p.27 i ss.

des de l'assumpció plena dels principis llibertaris, es pot justificar moralment l'Estat o almenys una figura mínima d'Estat. Perquè si aquests principis naturals bàsics protegeixen els drets individuals, llavors també pre-determinaran el camp d'actuació permès o prohibit a l'Estat. Des dels drets individuals permanents, doncs, emanen els principis morals que, com a barreres de protecció (side constraints), tenen la funció de definir els límits permesos al dret d'intervenció de les persones i sobretot de les institucions convingudes. En cap cas, però, aquests drets dels individus són alienables, car reflecteixen la radical separabilitat de l'existència humana i, per tant, el respecte màxim de cada vida humana, la qual cosa impossibilita el seu sacrifici en nom d'altres hipotètics ideals. Eliminant-ne així tota referència o vincle comunitari es fa innecessari un acord normatiu semblant al de les teories contractuals⁷². Si trobem l'origen de tota normativitat en el pur interès privat llavors tampoc l'Estat pot anar més enllà de la protecció d'aquest interès privat.

⁷²Vid. M. Jiménez Redondo, Constructivismo, Rawls, Nozick, Publ. Univ. de València, València, 1983, p.147.

A partir dels pressupòsits jusnaturalistes ja esmentats Nozick passa ara a desenvolupar la justificació de la figura de l'Estat. Però per fer-ho evita de nou la fonamentació de la seva estructura i funcions, i escull, en canvi, la forma narrativa d'un procés històrico-hipotètic a partir del qual i sense cap violació de drets individuals s'hagués arribat a la figura de l'Estat. Aquesta estratègia argumentativa l'obliga per força a modificar la tradicional explicació contractualista basada en la figura del pacte social. En efecte, en l'esquema lockià l'Estat és el producte artificial de la suma de voluntats racionals. Aquesta mera reconstrucció racional prescindeix de l'autoritat de la història. Locke era conscient de procedir mitjançant un model teòric allunyat d'allò que realment havia tingut lloc en la realitat històrica. El seu Estat era el producte de la voluntat racional. Així, paradoxalment, el jusnaturalisme clàssic en realitat "desnaturalitzava" la concepció tradicional que veia en la societat política la continuació necessària de la societat domèstica, i en les figures del monarca i del pare una simple diferència de graus d'autoritat. Contràriament al vell paternalisme, Locke estava convençut que només hi pot haver poder comú legítim allà on individus originàriament lliures i iguals se sotmeten a través d'un acord recíproc.

Només així hom podia parlar de veritable govern civil⁷³. Nozick, en canvi, tot i que per altres raons, traçarà un enfocament metòdic que curiosament coincidirà en part en el seu esquema amb el del pensament paternalista-tradicional. Negarà expressament que la figura de l'Estat hagi estat creada mitjançant un acte de la voluntat humana, i proposarà una història conjectural on l'Estat apareix per un procediment natural, com la darrera anella no intencional d'una cadena finita d'associacions que es van superposant o agrupant entre elles. La societat, doncs, no perdria mai la seva naturalesa, no patiria aquesta transformació essencial que suposa en els contractualistes el pas de l'estat natural a l'estat civil, sinó que arribaria involuntàriament a l'estadi polític. És això mateix el que suggereix el títol de la primera part del llibre Anarchy, State, and Utopia: "Com arribar a l'Estat sense proposar-s'ho realment". Nozick està pensant més en el Locke defensor de les virtuts de l'estat de natura de les primeres pàgines del Segon Tractat que en el Locke més hobbesià del contracte social que denuncia amb por els inconvenients, els perills i les injustícies que esperen a aquells que hi romanguin. De fet Locke --que considerava

⁷³Vid. Second Treatise, o.c., sec.99, p.351.

que l'estat de natura no era una simple hipòtesi-- tenia raons per aconsellar el seu abandonament. Per viure-hi calia conèixer primer la llei de la natura. I el coneixement d'aquesta llei obligava per força a la possessió d'un coneixement racional convenientment cultivat. Coneixement que, paradoxalment, només es posseïa després d'haver viscut en la societat civil. Per això, com recordarà Leo Strauss, els millors exemples per il·lustrar el cas d'homes vivint en l'estat de natura sota la llei natural no eren per Locke el dels indígenes salvatges, sinó --i aquest exemple és molt present en els llibertaris-- el d'una èlit de colons anglesos a Amèrica o el d'homes altament civilitzats tal com serien després de l'esfondrament de llur societat⁷⁴. D'aquesta manera, l'exemple més evident d'homes vivint dins l'estat de natura sota la llei natural és el d'homes vivint en la societat civil sota unes condicions d'obediència civil mínimes. Aquest és, sens dubte, el veritable model en què pensa Nozick. I per això mateix rebutja o anul·la la figura del contracte. Primer, perquè, com veurem, creu que la major part dels inconvenients de l'estat de natura poden ser resolts sense haver d'abandonar aquesta condició (aquí és

⁷⁴Vid. L. Strauss, Natural Right and History, Univ. Chicago Press, Chicago, 1953, cap.V.

present la influència llibertària referent a la privatització dels serveis públics). Segon, perquè Nozick es nega a acceptar una concepció teleològica de les accions humanes que justifiqui l'aparició de la figura de l'Estat. Ningú en la seva actuació "té en ment quelcom així de gran" (ASU,132,135); és a dir: la construcció d'una comunitat política per mitjà d'un contracte. I tercer, perquè substituint la figura del contracte per l'explicació de mà invisible smithiana de l'Estat Nozick no compromet la voluntat dels individus en el procés. Si l'Estat apareix com a resultat de simples transaccions individuals encaminades per la mà invisible del mercat de serveis de protecció, llavors accedim a l'estadi polític incorporant tots els drets naturals individuals sense haver renunciat a cap. Però a més això comporta no haver abolit l'estat de natura, sinó seguir operant --ara políticament-- en el seu interior. La jugada sembla rodona. Cal ara, només, descriure'n metòdicament els episodis.

a) L'estat de natura.

En la trajectòria del contractualisme no ha existit una única i invariable descripció de l'estat de natura. Les variacions sobre els caràcters d'aquest estat són múltiples⁷⁵, però en síntesi hi ha un alt grau d'acord en concebre'l com aquella situació on és absent un poder legalment instituït, capaç de controlar i de sotmetre tots els membres de la societat; és a dir, on és absent un monopoli legal de la força⁷⁶. És això el que fa de l'estat natural un estat d'igualtat i de llibertat, on no hi ha ni sobirans ni súbdits⁷⁷. Nozick parteix precisament d'aquí, d'una situació anàrquica o no-estatal, intentant d'evitar de manera ponderada, d'un cantó i d'un altre, tant les descripcions terribles com les

⁷⁵Vid. N.Bobbio, Estudios de historia de la filosofía, o.c., p.104 i ss.

⁷⁶Vid. N.Matteucci, Diccionario de política, Siglo XXI, Madrid, 1982, vol.1, p.412.

⁷⁷No cal dir, però, que aquests mateixos trets esbossats seran emprats i jutjats de manera molt diversa pels autors contractualistes. Així aquesta situació pot suposar un veritable estat de guerra o d'amenaça de guerra, àdhuc de misèria, etc. Hobbes, per exemple, arriba a caracteritzar la situació on és absent l'Estat com a lloc on "regnen les passions, la guerra, la pobresa, la por, la soledat, la misèria, la barbàrie, la ignorància (i) la crueltat" (De Cive, a T.Hobbes, Opera Latina, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, vol.II, cap.X, secc.1, p.265). I la vida humana que se'n deriva com a "solitària, pobra, tosca, embrutida i breu" (Leviathan, a T.Hobbes, English Works, o.c., vol.III, cap.XIII, p.113). Mentre que Locke, en contrapartida, arriba a identificar-ho en algun moment com "un estat de pau, bona voluntat, mútua assistència i seguretat" (Second Treatise, o.c., sec.19, p.298). I si per Hobbes "en l'ordre de l'Estat regnen arreu la raó, la pau, la seguretat, les riqueses, la decència, l'elegància, les ciències i la tranquil·litat" (Lev., ibid.), no gensmenys per a Locke "les formes de govern enganyivoles són molt pitjors que l'estat de natura o la pura anarquia" (Second Treatise, o.c., secc. 225, p.433).

més optimistes. Defineix l'estat de natura com aquella "situació no estatal en què la gent satisfaci generalment les restriccions morals i actuï en general com cal" (ASU,5,18). Nozick, doncs, no presenta, com Hobbes o Rousseau, una mena d'homoferus primaevus mancat de moralitat o de sociabilitat. L'absència de poder polític no vol pas dir en Nozick absència de moralitat. Ans al contrari, --com ja hem dit en el cap.II-- , just perquè és inseparable naturalment de l'home la moralitat esdevé el criteri principal que permet justificar o no la possible existència de l'Estat. Com en Locke, l'estat de natura és ja un estat social, pressuposa un cert ordre, malgrat les previsibles violacions de drets que els individus hi puguin cometre o les possibles degeneracions que aquest ordre pugui patir.

L'altre criteri, òbviament, consisteix a avaluar les hipotètiques millores que comportaria l'Estat davant la situació d'anarquia descrita.

No cal, per tant, res més que reproduir fil per randa els mateixos drets naturals que Locke atribueix a l'home: el dret

a la vida, la salut, la llibertat i les possessions⁷⁸, i que sovint aquest designa amb l'expressió general de "dret de propietat"⁷⁹. D'aquests drets naturals emanen els únics límits d'actuació de les persones. I el no respecte d'aquests límits provoca de retruc l'aparició d'un nou dret: el dret de castigar proporcionalment el transgressor.

Són sobretot els inconvenients derivats d'aquest darrer dret --el fet d'haver de ser alhora jutge i part-- els que aconsellaven a Locke abandonar l'estat natural i donar la benvinguda al govern civil; això és, a una mena d'instància centralitzada capaç de jutjar i executar els principis del Dret natural. És aquí on Nozick realitza la primera modificació important de l'esquema lockià. Havíem assenyalat abans dues raons o criteris per justificar en Nozick el pas de l'estat de natura a l'estat civil: a) el criteri moral i b) el d'avaluació de les hipotètiques millores que aporta

⁷⁸Vid. J.Locke, Second Treatise, o.c., sec.6, p.288-289.

⁷⁹Ib., sec.87, 123, 173. Sobre el concepte de propietat en Locke vid. N.Bobbio, Locke e il diritto naturale, Giappichelli, Torí, 1963, pp.217-8; C.B.Macpherson, La teoria política del individualismo posesivo, o.c., part V, cap.2; Pierre Manent, Locke, le travail et la propriété, dins de Histoire intellectuelle du libéralisme, Calmann-Lévy, Paris, 1987, p.89-117; Simone Goyard-Fabre, La propriété dans la philosophie de Locke, art.cit.; James Tully, A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1980. Des d'un punt de vista més general són també interessants els treballs de Marie-France Renoux-Zagamé, Origines théologiques du concept moderne de propriété, Droz, Ginebra, 1987 i Alexandre Matheron, Anthropologie et Politique au XVIIe siècle, Vrin-Reprise, Paris, 1986.

l'Estat. Doncs bé, aquest segon criteri, pensa Nozick, només pot posar-se en pràctica quan prèviament hem exhaurit els recursos i els arranjaments possibles dins de l'estat de natura. Locke suposava que l'aplicació privada i personal dels propis drets era gairebé sempre deficient. Per això la suplantava per l'aplicació pública del Dret. Nozick, en canvi, formula --com els llibertaris-- un model alternatiu, privat però no estrictament personal: l'agrupació voluntària d'individus formant associacions de protecció mútua (mutual-protection associations, ASU, 12, 15). Les associacions protectores són entitats destinades a establir procediments capaços d'arbitrar i jutjar el ventall immens de conflictes i enfrontaments que apareixeran tant entre els membres pertanyents a les associacions com entre aquests i els independents. D'aquesta manera Nozick inaugura la primera etapa del procés que ens conduirà, sense haver abandonat l'estat de natura, a l'Estat.

Com diem, aquestes associacions s'han d'enfrontar als inconvenients derivats de la resolució de conflictes. Tant de conflictes interns entre llurs membres com de conflictes externs, entre llurs membres i individus privats o entre membres d'associacions diferents. Això provocarà la

necessitat d'establir entre tots una divisió del treball i d'intercanvi. De manera que l'ordre natural de la propietat esdevé un mercat on els serveis de protecció poden ser comprats o contractats: "Alguns seran contractats (hired) per realitzar funcions de protecció i alguns empresaris entraran en el negoci de vendre serveis de protecció" (ASU,13,26, subratllat nostre). D'aquesta manera la mercantilització de les associacions de protecció dóna lloc a l'aparició de les agències especialitzades o privades de protecció. Tant l'acció individual com les associacions de protecció mútua permeten imaginar formes d'arbitratge o de judici fora de l'aparell de l'Estat⁸⁰. ¿No necessiten, tanmateix, les associacions de protecció que els seus clients renunciïn al dret d'imposició privada de justícia? No necessàriament. Quan aquests facin ús d'aquest dret, l'agència els pot negar la seva protecció o pot inhibir-se'n o els pot tractar com si no fossin clients seus. Els individus, doncs, gaudeixen de la possibilitat de transferir o no aquest dret, i les agències actuaran en cada cas segons les clàusules contractades.

⁸⁰De la mateixa manera a com Nozick introdueix en l'estat de natura mecanismes d'arbitratge civil i de protecció dels drets individuals, i abonant les tesis llibertàries, Locke introdueix el diner i les relacions mercantils d'una economia comercial desenvolupada en l'estat de natura com a quelcom anterior a tot pacte social i a tota societat civil (vid. Assaig, secc.50). Sobre la versemblança d'una economia comercial al marge del govern polític en Locke, vid. C.B.Macpherson, op.cit. i J.W.Gough, John Locke's Political Philosophy: Eight Studies, Clarendon Press, Oxford, 1973 (edic. original de 1950).

Suposant, doncs, diverses agències amb llurs clients respectius, ¿què passarà si esclata un conflicte entre membres de diverses agències i aquestes no es posen d'acord? La solució no afecta només el client, sinó, òbviament, el futur de cada agència respectiva, car l'èxit d'aquests casos determinarà el domini o no d'una agència. Nozick n'esmenta tres opcions que condueixen inevitablement a la mateixa conseqüència: o bé acaba per imposar-se una agència en un territori concret; o bé agències que actuen en territoris diferents concentren respectivament el seu domini allà on estan implantades; o bé quan coincideixin dues o més agències de poder semblant, per no anul·lar-se, es veuran obligades a crear una nova instància comuna de judici. El resultat és, en tots els casos, la consolidació d'un sistema de tribunals d'apel·lació i convenis sobre regles convingudes tocant a la jurisdicció i al conflicte de lleis que empararà la majoria de persones i que en realitat actuarà o bé com una associació de protecció dominant o bé com un únic sistema judicial federal unificat. Som en realitat (i sense pretendre-ho!) davant les beceroles de l'Estat. Així ho constatarà el mateix Nozick:

"De l'anarquia (és a dir, d'una situació social ordenada però on és absent el poder polític, A.C.) per la pressió d'agrupacions espontànies, associacions de protecció mútua, divisió del treball, pressions del mercat, economies d'escala i interès propi racional, sorgeix quelcom que s'assembla molt a un Estat mínim o a un grup d'Estats mínims geogràficament diferents" (ASU,16-7,29).

D'aquest procés suara descrit volem destacar dues característiques. La primera és que en Nozick l'element econòmic determina els caràcters d'aquesta mena d'Estat, que ell no dubta a identificar amb un mercat (market). Les aspiracions a esdevenir associació de protecció "dominant" el converteixen en un monopoli, i el seu servei, la protecció, és en realitat el valor del producte comprat (ASU,17,29). Nozick considera la protecció i la imposició dels drets com "un bé econòmic que serà aportat pel mercat, com ho són altres béns importants, tals com el menjar i el vestit" (ASU,24,37).

La segona és que si el curs dels esdeveniments ens ha dut des de l'anarquia inicial fins a l'antesala de l'Estat mínim de manera "espontània", llavors sembla que es fa innecessària la figura del contracte per establir la societat civil. "El procés --dirà Nozick-- no sembla, en res, un acord unànime per crear un govern o un Estat. Ningú, en tant que compra serveis de protecció de la seva agència de protecció local,

té en ment quelcom així de gran" (ASU,132,135-6); en suma: la construcció d'una comunitat política per mitjà d'un contracte en el sentit que ho expressa Locke en el Segon Tractat (secc.95 i 99). Nozick en té prou a introduir el que ell anomena una "explicació de mà invisible" (invisible-hand explanation), car aquesta "explica allò que sembla ser el producte del disseny intencional d'algú, com no causat per la intenció d'algú" (ASU,19,32). Així de l'anarquia als sistemes de protecció privada i de la transició d'aquests sistemes a allò que Nozick anomenarà si no Estat sí almenys "Estat ultramínim", arribarem per un procés de mà invisible (invisible-hand process)⁶¹.

⁶¹La teoria de la mà invisible la pren Nozick d'Adam Smith (vid. sobretot, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Clarendon Press, Oxford, 1976, vol.I, llibre IV, cap.2, p.456; i The Theory of Moral Sentiments, Clarendon Press, Oxford, 1979, IV part, p.184) però té a més una llarga implantació en la concepció liberal econòmica i política. Vid. concretament, J.Cropsey, The Invisible Hand: Moral and Political Considerations, Adam Smith and Modern Political Economy, Bicentennial Essays on the Wealth of Nations, Iowa State Univ. Press, Iowa, 1979; N.Barry, The Invisible Hand in Economics and Politics, Institut of Economic Affairs, Londres, 1988; F.A.Hayek, Law, Legislation and Liberty, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982; Michel Terestchenko, Adam Smith: La main invisible et la réciprocité des intérêts, a Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction, PUF, París, 1992, p.159-190. Vid. un estudi sobre l'explicació de mà invisible a Nozick a R.A.Childs, Jr., The Invisible Hand Strikes Back, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.23-33. A la versió nozickiana d'assolir l'Estat per mitjà de la mà invisible i sense haver de fer-ne ús de la força o la conquesta Murray N.Rothbard, un altre llibertari, hi dedicarà un estudi de títol ben irònic: Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.45-57 (reeditat després a M.N.Rothbard, The Ethics of Liberty, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1982, p.229 i ss.). Sobre l'ús precedent de la teoria de la mà invisible en el marginalisme de l'escola austríaca, vid. nota 6 del cap.I d'aquest treball.

La doctrina smithiana de la mà invisible pateix, però, en mans de Nozick, lleugers canvis de sentit. En efecte, la teoria smithiana, com la de la major part de teòrics del liberalisme econòmic, es basava en una concepció economicista de la societat fundada sobre l'interès i el desig d'enriquir-se. L'interès per l'enriquiment privat era el veritable principi que donava cohesió a la societat. D'aquesta manera A.Smith pretenia instaurar una societat civil fundada no sobre el contracte, sinó sobre el mercat. El contracte --i en això coincideix Nozick-- basa l'ordre social en la coerció i, per tant, qüestiona la defensa dels drets individuals i la independència de la vida privada dels ciutadans. Com que Smith creu que l'harmonia social no pot ser organitzada de manera política per l'Estat, proposa que sigui el lliure-canvi de béns i el treball els que assegurin la veritable llibertat individual. La interdependència dels actors, deixats al joc lliure i anònim de la producció i el canvi mercantil, donarà com a resultat l'anelhada harmonia social. Smith, doncs, volia substituir la mà visible de l'acció política per la mà invisible del canvi econòmic⁸².

⁸²Vid. M.Terestchenko, Adam Smith: La main invisible..., art.cit., p.163. Aquesta afirmació sembla evident sobretot en l'Adam Smith del llibre I de La riquesa de les nacions; tanmateix, A.Hirschman detecta un canvi important més negatiu en l'obra d'Smith tocant a la visió del capitalisme, especialment a partir del llibre V dedicat a la divisió del treball. Vid. Albert O.Hirschman, Les passions et les intérêts, PUF,

Nozick --que no nega la doctrina econòmica smithiana-- pretén, tanmateix, oferir ara una visió alternativa de l'acció pròpiament política, per la qual cosa aplica l'explicació de mà invisible al propi procés polític de constitució de l'Estat. En Smith, l'acció política havia de restar supeditada al propi moviment autònom de la societat. En Nozick, és possible albirar el desenvolupament d'una acció política --per mínima que aquesta sigui-- semblantment i paral·lelament a la del lliure joc econòmic. Aquesta és la diferència fonamental en l'apropiació nozickiana de la doctrina de la mà invisible. Nozick no tracta (aparentment) de convertir el mercat en model polític alternatiu, sinó que intenta configurar els atributs i l'aparició d'un model d'Estat en plena sintonia amb l'autonomia de la vida econòmica i amb el respecte dels drets individuals⁸³. No hi

París, 1980, p.96.

⁸³Una de les raons que determinen aquesta modificació de la doctrina smithiana de la mà invisible és, com després veurem (vid. II part, cap.V, sec.2.3.2), la pròpia concepció nozickiana dels principis de justícia, que oposa els principis pautaats (patterned) als principis no pautaats. Un model de mà invisible per a l'àmbit polític suposa la defensa d'uns principis de justícia no pautaats, és a dir: un sistema basat purament en objectius i transaccions individuals no mediatitzat per cap constrenyiment aliè. La transposició del model de mercat a l'àmbit polític que fa Smith i en general tot el liberalisme suposaria, en canvi, un model feble però al capdavant pautaat de justícia. Per aquesta raó Nozick s'estima més no barrejar-los tot i fer-los força coincidents. Igual que l'economia, l'Estat legítim per Nozick és aquell que, com a resultat no intencional, deriva de la pròpia regulació autònoma dels individus. Hom suposa, doncs, dos ordres "espontanis", l'econòmic i el polític, fàcilment conciliables. Potser per haver negligit la importància de la concepció no pautaada dels principis de justícia, Jonathan Wolff considera innecessari l'argument de mà invisible emprat per Nozick. Vid. J.Wolff, Robert Nozick..., o.c., p.52.

ha, per tant, xoc entre l'harmonia natural del mercat i la hipotètica intervenció artificial de l'Estat. Sobretot perquè l'Estat en Nozick ni és artificial (no és fruit d'un contracte ni de res semblant), ni és intervencionista⁸⁴.

* * *

Ara bé, l'associació protectora dominant ¿pot ser considerada un Estat? Hi ha almenys dos requisits bàsics o condicions necessàries que sembla no accomplir. La primera és que l'Estat reclama un monopoli sobre la decisió de qui pot fer ús de la força i quan. La segona és que l'Estat dóna protecció a tots els ciutadans del seu territori. En ambdós casos les agències de protecció ni pretenen assolir tal cosa ni, pels drets transferits per llurs clients, es troben moralment legitimades per fer-ho. En efecte, les agències de protecció no poden prohibir els independents que aquests facin ús del dret natural de l'exercici de la justícia. Si ho fessin violarien les barreres morals interposades per la llei natural. Com tampoc, atès el contracte signat amb llurs clients, poden protegir aquells que no paguen pels seus

⁸⁴D'aquí la ironia del títol de l'article de Murray N. Rothbard (1977) anteriorment esmentat.

serveis. En cas contrari realitzarien funcions redistributives transferint una part de les aportacions econòmiques dels seus membres als considerats no-membres, envaint de nou els límits morals naturals.

Ara Nozick, mitjançant una complexa argumentació, intentarà superar aquests obstacles i demostrar que en realitat l'agència de protecció dominant és ja un Estat.

b) Qüestions pendents.

Hem recorregut ja el trajecte que passa pels següents estadis: l'estat natural normatiu (on hi ha els drets naturals individuals), l'amenaça de violació d'aquests drets, la consegüent creació de sistemes de justícia privada que comporta l'aparició d'associacions privades de mútua protecció, i com d'aquestes sorgeixen, primer, agències especialitzades de protecció, després xarxes d'agències de protecció, per acabar, finalment, amb l'existència d'una agència de protecció dominant que ens situava ja a les portes de l'Estat. Tanmateix, ara Nozick es prendrà un cert temps abans de donar el pas definitiu. Perquè resoldre els problemes que impedeixen a una agència de protecció dominant esdevenir Estat significa també resoldre'ls d'una manera tal que ni s'hagi de traïr l'esperit de l'anarquisme individualista, del qual partia Nozick, ni s'hagi de caure en aquell utilitarisme moral que supedita el bé individual a un pretès bé social. Abans, doncs, d'acabar la història conjectural de l'aparició de l'Estat, Nozick introdueix, a mena de falca, tota una llarga reflexió sobre la justificació de les restriccions morals indirectes a l'acció i la defensa de la separabilitat de l'existència (serà encara el seu

vessant anarquista), així com un estudi sobre el problema dels independents en relació amb les agències de protecció dominant, que el durà a investigar l'estatus moral dels drets processals i de les prohibicions sobre activitats perilloses (*risky activities*) dins l'estat de natura (amb la qual cosa Nozick farà manifest els inconvenients anarquistes per avaluar els actes dels individus sense un aparell centralitzat). Només després d'aquest llarg preàmbul Nozick reprendrà el procés cap a l'Estat, tot mirant d'evitar que la superació del posicionament anarquista signifiqui caure en l'utilitarisme.

Imaginem, doncs, tres models socials. El primer model és mancat de les dues condicions necessàries per ser Estat: el monopoli de la força i la protecció per igual de tots els ciutadans. El segon model aconsegueix la primera condició, però no pas la segona. El tercer model les aconsegueix totes dues. Nozick presenta aquests tres models com tres esglaons consecutius, com les tres darreres etapes de la seva teoria de l'Estat que inevitablement i involuntària han de ser recorregudes. El primer model, que ja coneixem, és el de les associacions de protecció privades, on aquestes ni gaudeixen del monopoli de la força ni protegeixen tots els ciutadans.

El tercer model correspon al de l'Estat-sereno (Night-watchman State) de la teoria liberal clàssica. És a dir, aquell Estat mínim limitat a les funcions de protecció de tots els seus ciutadans contra la violència, el robatori i el frau, i a la funció de fer complir els contractes. Entremig d'aquests dos models Nozick presenta el model d'Estat ultramínim. Aquest aconsegueix la primera condició de l'Estat mínim: manté un monopoli sobre tot l'ús de la força (amb excepció del que és necessari en la immediata defensa pròpia i n'exclou així la represàlia privada o d'agència per greuge o per exigir compensació; ASU,26,39), però en canvi no ofereix protecció universal, sinó únicament a aquells que compren les seves pòlisses o cupons de protecció i aplicació.

Per reeixir-hi, Nozick haurà de justificar com és possible que una agència de protecció dominant esdevingui primer Estat ultramínim --és a dir: com per un procés de mà invisible acabarà per exercir el monopoli de la força malgrat no estar legitimada moralment per a tal cosa--. I un cop aconseguit això haurà de justificar després com és possible que un Estat ultramínim esdevingui Estat mínim --és a dir: com pot ser que l'Estat ultramínim acabi per donar protecció universal a

tots els individus, inclosos els independents, sense caure a més en el perill redistribucionista--.

c) Les restriccions morals.

L'Estat mínim i l'Estat ultramínim plantegen, però, greus qüestions que, de moment, Nozick tan sols insinua. En ambdós casos el problema principal pivota sobre la condició de protecció a tots els ciutadans. Si l'Estat mínim atorga protecció universal, llavors sembla ser redistributiu, és a dir, obliga certs individus a pagar per la protecció d'uns altres. Però si l'Estat mínim liberal accepta ser redistributiu, almenys en aquesta qüestió, haurà de justificar quin és el fonament racional que selecciona aquesta funció redistributiva com a legítima i no pas qualsevol altra. Perquè si acceptem la funció redistributiva de l'Estat en el cas de la protecció ciutadana, ¿per què no fem servir la mateixa lògica per a d'altres propòsits també desitjables? La mateixa lògica que legitima aquesta funció podria legitimar moltes altres tasques assistencials. La qual cosa implicaria, si estirem el fil, a) destruir per superació dels seus límits el mateix model d'Estat mínim liberal, i b) donar la benvinguda al model assistencial d'Estat del Benestar. Aquest problema, per tant, demana urgentment de reformular quin és el fonament racional que justifica en la tradició liberal els serveis universals de protecció

ciudadana atorgats a l'Estat. Cosa que Nozick també realitzarà (vid. ASU, espec. caps. IV i V).

No hem d'oblidar al respecte que una part del debat ideològic de fons entre els actuals teòrics de la política consisteix a presentar arguments raonables a favor o en contra de l'opció assistencial. El debat, tanmateix, no es presenta tant o només entre liberals i socialistes, sinó entre diversos corrents liberals: el liberalisme-individualista representat pel mateix Nozick, el liberalisme utilitarista de H.Hart o el liberalisme social de J.Rawls, per exemple. Referint-se a la tradició utilitarista ja fa temps que Karl Polanyi afirmava que el liberalisme econòmic és un projecte social que ha d'aconseguir la més gran felicitat del nombre més gran possible de gent, perquè el liberal utilitarista veu en el govern el gran agent de realització de la felicitat⁶⁵. Contra això Nozick reclamarà precisament un retorn al liberalisme individualista combinat amb elements provinents de l'anarquisme. En aquest sentit, la història juga en contra de Nozick. Perquè el pas de l'Estat mínim a l'Estat assistencial no respon històricament només a raons

⁶⁵Vid. K.Polanyi, La gran transformació, Ed.La Piqueta Madrid, 1989, cap.12.

ideològiques o teòriques. Les funcions intervencionistes assumides pel liberalisme, com més va més creixents, respongueren en realitat en el passat a les dificultats de funcionament del vell laissez-faire en les condicions de la societat industrial moderna i evolucionada. A l'Anglaterra liberal de finals del XIX trobem ja les queixes d'Herbert Spencer contra la política de previsió pública dels liberals; queixes, d'altra banda, molt semblants a les del mateix Nozick:

"¿Com és que...s'arroguen els liberals com més va en més gran escala el dret de dirigir les accions dels ciutadans restringint, per tant, l'esfera dins la qual són lliures les accions individuals?... ¿Quin era, per al poble i encara per als mateixos que els realitzaven, el fi dels canvis operats pels liberals en temps anteriors? La cessació d'injustícies patides per tot el poble o per una part d'aquest: aquest distintiu comú de totes les reformes fou el tret que quedà imprès més fortament en els esperits. S'extingien els mals que, directament o indirecta, afectaven un gran nombre de ciutadans ja com a causa de misèria, ja com a obstacle a llur felicitat; i com que, en concepte de molts, un mal que s'evita equival a un bé que s'assoleix, hom arribà a considerar les mesures reformadores com a sengles beneficis positius, de tal manera que el benestar de la majoria fou ben aviat, als ulls dels liberals, l'objectiu únic del partit... Són tantes i de tal entitat les mesures restrictives dictades pels liberals, que entre els conservadors, que, com tothom, en pateixen les conseqüències, hom pot observar tendències a resistir-s'hi. En tenim una prova en el fet que la Lliga per a la Defensa de la Llibertat i la Propietat, composta en una gran part per conservadors, va prendre per lema "individualisme contra socialisme". Si l'estat actual de coses continua, realment pot passar que els conservadors es converteixin en els defensors de

la llibertat que els liberals trepitgen, extraviats per llur pretensió de fer la felicitat dels ciutadans"⁸⁶.

Potser per això a Nozick no li resta més remei que optar per la construcció teòrica d'un model llibertari d'Estat i abandonar la reconstrucció històrica del liberalisme⁸⁷.

Un problema igualment important i relacionat també amb el tema de la protecció dels ciutadans afecta l'Estat ultramínim i serà desenvolupat extensament per Nozick, atès que l'Estat ultramínim és el següent pas de la seva història conjectural. En efecte, a l'Estat ultramínim l'única funció legítima consisteix a protegir els drets individuals contra la seva violació. Qualsevol altre funció fóra il·legítima perquè implicaria la violació d'aquests drets.

Nozick analitza dues vies possibles d'interpretació de la protecció dels drets: a) la via utilitarista, que subratlla la importància dels fins morals (moral goals) i b) la via llibertària, que destaca el paper de les restriccions morals a l'acció (moral constraints). La primera via pressuposa una

⁸⁶Vid. H.Spencer, The Man versus The State, a The Works of Herbert Spencer, vol.XI, Otto Zeller, Osnabrück, 1966, cap.I (The New Torysm).

⁸⁷Vid. J.Rubio Carracedo, Paradigmas de la política..., o.c., p.251.

perspectiva moral d'estat final (end-state-view), és a dir: una ètica conseqüencialista encaminada a la realització d'un suposat fi social racional. Per tant, un defensor de l'estat ultramínim "utilitarista" defensaria la no violació general dels drets com a objectiu final a realitzar. I en nom d'aquesta finalitat no temeria violar, si calgués, els drets individuals d'alguna persona. En nom de la quantitat total de no violacions de drets podria justificar la violació dels drets d'algú. Aquesta és una de les raons profundes per la qual els anarquistes individualistes es manifesten en contra de la figura de l'Estat i de l'argumentació utilitarista, car si l'Estat, en contra de la voluntat dels individus, sacrifica els drets d'alguns per a beneficiar els d'alguns altres, llavors l'Estat és immoral.

Precisament per això Nozick proposa i pretén fonamentar la incorporació de restriccions morals indirectes a l'acció a realitzar de manera que els drets d'altri determinin les restriccions de les nostres accions. Són el que ell anomenarà després les restriccions llibertàries. La no violació dels drets, per tant, no suposa en Nozick un punt d'arribada, sinó més aviat un punt de partença, una condició necessària que determina o posa límits de bell antuvi a les nostres accions,

perquè l'assoliment dels nostres fins no justifica mai la violació dels drets dels altres. Imaginem, per tant, dos individus: R(-ic) i P(-obre). L'utilitarista no dubtaria a forçar R a contribuir al benestar de P (amb la qual cosa, diu Nozick, violaria els drets de R). El llibertari, en canvi, preferiria no proporcionar a P allò imprescindible per a la protecció dels seus drets sempre que aquesta cessió suposés alhora la violació dels drets de R (perquè d'aquesta manera --per omissió-- no violaria els drets de cap dels dos). Amb altres paraules: tota redistribució que vagi en contra de la voluntat dels individus suposa una violació de llurs drets. Mentre que menystenir aquells que no volen (o no poden) pagar llur protecció no suposa cap violació de drets. La no violació dels drets individuals, doncs, és condició suficient per a l'existència de l'Estat ultramínim. Mentre que l'assistència a aquells que no poden pagar-se llur protecció no n'és una condició necessària (perquè desprotecció dels drets no vol pas dir violació: violar un dret aliè suposa fer quelcom; però si hom s'absté d'actuar, creu Nozick, no pot violar els drets de ningú). L'aspecte ultramínim de l'Estat rau precisament en la seva negativitat. Aquest no assisteix, no millora, no promou el benestar individual o social, malgrat que alguns individus parteixin d'una situació de

desprotecció de llurs drets. Només hi vetlla per la no violació. I en fer només això no cau en contradicció. Deixar desprotegits els drets d'algunes persones no implica col.laborar en la violació de drets. Si el fet d'ometre i el d'actuar són considerats coses diferents, llavors tampoc no serà el mateix establir deures positius (que obliguen a actuar) que deures negatius (que obliguen a ometre). Així, només hom causa mal a l'actuar, per la qual cosa els deures que hom ha d'imposar han de ser negatius⁸⁸.

Nozick creu resoldre així una de les velles objeccions anarquistes contra la figura de l'Estat. (Nozick ha mostrat que un Estat pot ser moralment legítim pel que fa a la qüestió del respecte als drets individuals, la qual cosa no vol pas dir que hagi mostrat ja quina és la transició moralment legítima que justifica el pas de les associacions privades de protecció a l'Estat ultramínim.) Li cal ara, davant l'hipotètic adversari utilitarista, trobar una fonamentació adient a la seva concepció moral. En tant que Nozick basa tota la seva construcció política en principis

⁸⁸Vid. Martín Diego Farrell, La filosofía del liberalismo, o.c., p. 23 i p. 123 i ss. Vid. també Gilbert Harman, Libertarianism and Morality, a J.R.Machan, ed., The Libertarian Reader, Rowman and Littlefield, New Jersey, 1982, p.227-8.

morals, la fonamentació d'aquesta qüestió --el per què hem de considerar els drets individuals absoluts i inviolables-- esdevé crucial en la seva obra. La major part de crítics de Nozick qüestionen precisament aquesta pretesa absoluta dels drets. Tanmateix, molt pocs s'han plantejat la versemblança dels drets d'omissió defensats per aquell. Sobre aquesta darrera qüestió ens referirem més endavant (II Part). En qualsevol cas, sense aquesta fonamentació el model llibertari d'Estat que proposa no reeixiria. És per això que Nozick no sols ha tractat la qüestió en la seva obra política per excel·lència (1974), sinó que també posteriorment ha reprès el tema de les "Foundations of Ethics" en el seu llibre Philosophical Explanations (1981). En ambdós moments Nozick s'ancora en la noció liberal clàssica d'autopossessió (self-ownership) i en treu totes les seves conseqüències.

d) La "self-ownership".

La sacralitat del jo, la defensa per antonomàsia de la individualitat ontològica, la pren Nozick especialment de la interpretació del principi categòric kantià que considera els individus com a fins. Nozick creu que si poguéssim atribuir un valor inherent a la naturalesa de les persones això ens permetria desenvolupar una teoria moral restrictiva de l'acció. Recordem que Kant, no donant-se per satisfet amb la primera fórmula de l'imperatiu categòric i reconeixent que encara no havia arribat a demostrar a priori que existeix veritablement un tal imperatiu⁸⁹, intenta cercar una justificació del criteri d'universalitzabilitat recolzant-se llavors en la condició de "fi en si" dels subjectes personals humans. Fou així com passà del criteri formal de la primera fórmula al que ell anomenà regne dels fins o comunitat dels que, per respecte al valor absolut del ser personal, es comprometen a no prendre's mai com a purs mitjans⁹⁰. És el que anomenarà segona fórmula del principi categòric:

⁸⁹Vid. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a Kant's gesammelte Schriften, Georg Reimer, Berlín, 1911, vol.IV.

⁹⁰Vid. J.Gómez Caffarena, Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, Pensamiento, 34, 1978, p.273.

" Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà" (Ib. p.429)

Nozick creu trobar en Kant aquella versió minimalista que no excedeix l'àmbit de la moral del pur respecte (com recordarà el mateix Kant en la segona tesi de l'Analítica de la Raó Pràctica Pura, tots els principis pràctics materials pertanyen a un únic principi universal, el principi de l'amor a hom mateix -Selbstliebe- o felicitat pròpia, que fa del propi subjecte el fi més radical i el valor més absolut). De fet, raons per a aquesta interpretació no en manquen, ja que Kant no solament defensà la dignitat de "fi en si" de les persones en la famosa Fonamentació de 1785, sinó que la va tornar a reafirmar anys després en el llibre de 1797 La Metafísica dels costums. Allà, per exemple, diu:

"L'home, considerat com a persona, és a dir, com a subjecte d'una raó pràctico-moral, està enlairat per damunt de tot preu; perquè com a tal (homo noumenon) no pot valorar-se només com a mitjà per a fins d'altri, àdhuc per als seus propis fins, sinó com a fi en si mateix, és a dir, posseeix una dignitat (un valor intern absolut), gràcies a la qual infon respecte vers ell a tots els altres éssers racionals del món, i pot mesurar-se amb qualsevol altre d'aquesta classe i valorar-se en relació d'igualtat"⁹¹.

⁹¹Vid. Die Metaphysik der Sitten, a o.c., vol.6. p. 434-435. Cal contrastar aquesta afirmació explícita del mateix Kant amb l'opinió de Miquel Beltrán, qui -seguint Andreas Teuber, Kant's Respect for Persons, Political Theory, 1983, 11, pp.369-392- diu: "Kant nega que s'hagi de

Això permetria a Nozick interpretar en Kant el caràcter de fi en si mateix de tot home com a simple fi limitatiu de les accions humanes⁹². Els drets individuals que se'n derivarien limitarien tot possible marc d'elecció social o de decisions col·lectives que, en nom d'un suposat bé comú o bé públic, volguessin sotmetre els interessos privats o algunes de les possibilitats de desplegament individual. Nozick vertebrava així la seva argumentació en diversos estadis:

a) Si el principi kantià sosté que els individus són fins i no simplement mitjans, llavors podem afirmar que els individus són inviolables.

respectar els altres per ser individus fenomènics (i com a noumens -- subratllat nostre--, atès que les lliures voluntats concorden en el seu objecte, la nostra individualitat passa a un segon pla)"; vid. M. Beltrán, *Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick*, Sistema, 91, 1989, p.126. Per aquest autor la perversió de la interpretació nozickiana de l'imperatiu està a haver invertit les raons de la insubstituïbilitat de la persona proposades per Kant. Mentre que Kant, diu Beltrán, basa el respecte de la persona en el fet que aquesta participi en el valor intrínsec de la lleï moral que hi ha en ella, Nozick, en canvi, afirma que els altres són fins en si mateixos perquè són voluntats separades. En Nozick, doncs, és la individualitat ontològica la que atorga valor a la persona i no la participació en la lleï moral. Vid. el mateix argument a F. Requejo, *Las democracias*, Ariel, Barcelona, 1990, p.190. A.E. Galeotti assenyala encara una segona diferència fonamental entre la concepció de Nozick i la segona màxima de la moral kantiana. "La posició kantiana --afirma Galeotti--, fundada sobre el valor de l'autonomia, exigeix un respecte categòric en positiu de la integritat i dignitat de la persona. La formulació en negatiu de Nozick expressa només un respecte neutral pels límits dins l'esfera privada". Vid. A.E. Galeotti, *Individuale e collettivo*, o.c., p.189.

⁹²Vid. A. Cortina, *Estudio preliminar a La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p.LXXXIII.

b) Aquesta inviolabilitat moral dels individus la podem aplicar al camp de la política simplement readaptant la segona fórmula de l'imperatiu categòric a la teoria de les restriccions indirectes a l'acció.

c) Ara bé, l'èxit d'aquesta aplicació consisteix a afirmar com a fonament el pressupòsit de la insuperable separabilitat humana. És a dir: que hom no pot infringir aquesta inviolabilitat en nom d'un bé social més gran o superior perquè no hi ha cap entitat social que tingui el corresponent bé social. "Hi ha només persones individuals, diferents persones individuals, amb llurs pròpies vides individuals" (ASU, 33, 44)⁹³. Hi ha només "existències separades", "diferents individus amb vides separades". Més encara, "la característica crucial en els altres que sento dona lloc en mi a una reclamació moral estricta és "ésser un jo", això és, tenir el mode especial de consciència reflexiva d'hom mateix que només un jo, només un hom mateix, té"⁹⁴. La valoració de la persona rau, doncs, en el fet de ser "un jo

⁹³Vid. la semblança d'aquesta afirmació de Nozick amb la de l'ultra-conservador americà William E. Simon, antic secretari d'Estat del Tresor de Nixon, qui en el seu llibre L'heure de la vérité; halte aux dépenses publiques, Economica, París, 1981, diu: "El poble no existeix; és un mite col·lectivista. No hi ha res més que ciutadans amb una voluntat individual i amb objectius individuals", p.193.

⁹⁴Vid. R.Nozick, The Philosophical Explanations, o.c., cap. 5, II, p.452.

únic i individual" ("a unique and individual self, *Ibid.* p.455)⁹⁵. És aquesta individualitat del jo la que justifica que la seva llibertat no es vegi entorpida per l'acció d'un altre. Per tant, "emprar un d'aquests individus en benefici d'altres és emprar-lo a ell i beneficiar altres. Res més" (ASU,33,44).

Hi ha aquí forçosament la dificultat de distingir entre una concepció ontològica individualista, però no pas, necessàriament, egoista i una teoria de la justícia basada en els drets de propietat dels individus que, com veurem després, pot ser perfectament catalogada, com fa Macpherson en relació a Hobbes i Locke, d'individualisme possessiu⁹⁶. Aquesta consciència reflexiva del jo, que el fa essencialment

⁹⁵Nozick té, però, molta cura de no confondre aquest individualisme ontològic amb un individualisme egoista. En efecte, "podem també comprendre la distorsió de l'egoista que, en comptes de trobar l'excel·lència i una base moral a "ésser un jo", és a dir, en una propietat que també posseeixen els altres, la troba en "ésser jo"", *Ibid.* p.452.

⁹⁶La temptació més gran consisteix a barrejar ambdues concepcions. És a dir, a pressuposar erròniament que hi ha un egoisme ontològic (mai no explicitat a ASU) que serveix de suport a l'individualisme possessiu defensat pel mateix Nozick en la seva teoria dels drets de propietat. Certament, en Nozick hi ha --com recordarà M.Beltrán, Nozick y la legitimación del egoísmo, *Suplementos Anthropos*, 28, 1991, espec. p.69-- un intent de legitimar l'egoisme des de la formulació del dret a la no-coerció. Aquest dret es basaria en la concepció de les restriccions llibertàries (*libertarian constraints*) segons les quals ningú no pot fer mal a un altre en les seves possessions. Però en la topologia de l'home mateix, en els estudis sobre la identitat del jo desenvolupats a bastament per Nozick, especialment a *Philosophical Explanations*, 1981, aquest descriu fonamentalment un jo egocèntric i només contempla excepcionalment un jo egoista. L'advertència és important car permet comprendre millor la mateixa evolució del posicionament nozickià que, en els darrers anys (vid. *The Examined Life*, 1989), i a causa en gran part d'aquesta concepció del jo, ha abandonat els plantejaments llibertaris.

separat, és tractada per Nozick sobretot en l'estudi sobre l'organització de l'hom mateix i les seves funcions particulars realitzat a Philosophical Explanations⁹⁷. Per a Nozick l'hom mateix es construeix sobre la reflexió i sobre l'acte d'apropiació-integració de fragments de consciència autoreflexiva. El començament de l'hom mateix s'esdevé quan hi ha en l'individu "consciència de tenir consciència d'altres continguts de consciència i també de tenir consciència reflexiva de si mateix". L'organització de l'hom mateix passa així del pensar en aquests fragments de consciència, en aquestes experiències, sentiments, etc., al convenciment de posseir-los, d'haver-se'ls apropiat. Per això l'hom mateix, dirà Nozick, neix en un acte d'apropiació i adquisició. És aquest procés d'origen de l'hom mateix el que permet referir-se al jo com a egocèntric. La concepció del jo a Philosophical Explanations subratlla el valor de la singularitat subjectiva. El jo és un jo únic i individualitzat, però, com ja hem dit, no necessàriament egoista. "You are valued for your self, but not for yourself"⁹⁸. Aquest petit joc de paraules amaga la posició de Nozick. És el fet d'ésser un jo únic però no aquest jo particular el que

⁹⁷Vid. espec. cap.I, segona part.

⁹⁸Vid. Nozick, Philosophical Explanations, o.c., cap.5, part II.

m'atorga un valor o una base moral. Gosariem afirmar que la base ontològica sobre la qual treballa Nozick a ASU és fonamentalment aquesta. L'individualitat manté un difícil equilibri entre el pol egoista i el pol "solidari". D'aquí la defensa d'una autonomia entesa com a separabilitat humana. El canvi fonamental en el pensament de Nozick no el trobarem fins a l'any 1989. Just quan, d'una banda, denuncia els perills de caure en l'egoisme i quan, d'una altra, manifesta la seva insatisfacció sobre aquesta separabilitat i penetra, per primera vegada, en la constitució del "nosaltres". L'egocèntric que esdevé egoista tendeix a anar contra si mateix. Si faig disminuir la realitat d'altres persones estic contribuint a disminuir la meva pròpia realitat. Altrament dit, per subratllar l'hom mateix com a valuós l'actitud egoista necessita ser transcendida⁹⁹. És aquesta transcendència la que obre les portes a la figura del nosaltres. En efecte, la nova entitat ontològica del nosaltres es crea a partir d'una nova xarxa de relacions mútues¹⁰⁰ que franquegen la mútua separació. Això permet la creació d'una nova identitat, una identitat addicional que a més altera la identitat individual. Perquè tant en l'amor com

⁹⁹Vid. Nozick, The Examined Life, o.c., cap.14.

¹⁰⁰En Nozick fonamentalment l'amor i l'amistat.

en l'amistat el compartir no es desitja ja simplement per "ampliar els nostres beneficis individuals"¹⁰¹. D'aquesta manera, podem traçar ara dues descripcions¹⁰², la de l'hom mateix individual i la del nosaltres. L'hom mateix és semblant a una figura tancada els límits de la qual són continus i sòlids, dividint allò que és a dins d'allò que és a fora. El nosaltres, en canvi, pot ser representat gràficament per la figura tradicional de dos cors units. És a dir, dues figures amb la línia limítrofa esborrada allà on s'uneixen. Dos homs mateixos que se superposen i els límits dels quals es tornen borrosos. En qualsevol cas, el nosaltres resultant no necessita consumir l'hom mateix individual ni privar-lo d'autonomia. Es dóna així una conciliació entre l'autonomia dels altres i el desig de possessió total de l'altre. L'experiència i la constatació de l'amor i l'amistat permetran al darrer Nozick, doncs, arribar a una conclusió força llunyana de la que manté en la seva teoria política. Si abans afirmava la irreversibilitat de les existències separades, ara conclourà de manera rotunda: "no som homs

¹⁰¹Aquesta serà la versió que Nozick presentarà com a ideal o utòpica en la seva obra política de 1974. Vid. ASU, 306,295. Un món compost per una diversitat d'individus, amb una diversitat d'excel·lències beneficiant-se mútuament d'una mena de simbiosi.

¹⁰²Vid. Nozick, The Examined Life, o.c., cap.8.

mateixos separats"¹⁰³. Però evidentment amb aquesta descripció hem anat ja més enllà del nostre propi punt d'estudi.

Aquest punt d'estudi se circumscrivia, de moment, a la vinculació que Nozick feia entre la concepció de l'autonomia i de la individualitat del jo amb el camp pròpiament polític. Aquesta conjunció de la versió restrictiva de l'imperatiu kantian amb una moralitat monàdica o ontologia individualista semblava apropar Nozick, almenys en aquest aspecte, a J.Rawls¹⁰⁴ i coal·ligar-lo en la queixa d'aquest contra l'utilitarisme. Efectivament, Nozick i Rawls, coincideixen a dir que:

¹⁰³Ibid. cap.8. En aquest mateix capítol Nozick esmenta la possibilitat --no desenvolupada-- d'examinar "un mode de compartir que produeix una significativa solidaritat". "Es tracta --diu-- de participar amb altres en una acció conjunta adreçada vers una meta externa" que inclou evidentment la causa política (vid. cap.25). El desenvolupament d'aquesta intuïció suposaria un gir copernicà dels plantejaments llibertaris: "Vinculats amb els altres en nom d'un propòsit conjunt més extens, units amb ells en la mateixa anella d'una cadena de causes i efectes, llur vida ja no és privada. De la mateixa manera pensarien els ciutadans que creessin i compartissin una civilització memorable". Com intentarem demostrar en la tercera part del nostre treball, només un canvi profund en la concepció de l'individu o de "l'agent racional" que ultrapassi la concepció liberal mantinguda per Nozick, fa possible aquesta solidaritat. Just per això, la teoria de la justícia de Nozick i el model d'Estat que se'n deriva no poden admetre cap element redistribucionista.

¹⁰⁴D'ara endavant, tret d'alguna excepció, citarem la famosa obra de J.Rawls, A Theory of Justice per la versió castellana Teoria de la Justícia, FCE, Mèxic, 1985 i amb les sigles TJ.

1. L'utilitarisme no considera seriosament la distinció entre persones (ASU,34,45; TJ,sec.5)¹⁰⁵.

2. L'existència d'una pluralitat de persones diferents amb sistemes de fins separats és la característica essencial de la societat. (ASU,34,46; TJ,sec.6).

3. Les persones són inviolables. "Cada membre de la societat --dirà Rawls-- té una inviolabilitat fundada en la justícia o, com diuen alguns, en un dret natural, el qual no pot ser anul·lat ni tan sols pel benestar de cadascú dels altres. La justícia nega que la pèrdua de llibertat per alguns esdevingui correcta pel fet que un bé més gran sigui així compartit per altres. El raonament que pondera les pèrdues i guanys de diferents persones com si fossin una sola persona resta exclòs. Per tant, en una societat justa, les llibertats bàsiques es donen per garantides, i els drets, assegurats per la justícia, no són subjectes al regateig polític ni al càlcul d'interessos socials" (TJ,sec.6). En el cas de Nozick, són les restriccions morals indirectes les que impedeixen la possibilitat d'un hipotètic sacrifici justificat d'uns pels

¹⁰⁵Aquesta tesi, R.Dworkin la farà extensiva també als drets individuals. Vid. R.Dworkin, Los derechos en serio, Ariel, Barcelona, 1984, espec. cap. 7.

altres. Prohibint qualsevol agressió als altres, Nozick creu rebutjar aquell utilitarisme moral que sembla reclamar, en nom de la utilitat total o del bé social, que tots nosaltres "siguem sacrificats en la gola del monstre" (ASU,41,52). Cap sacrifici dels uns pels altres no resta justificat. Però encara més. Si en Rawls la separabilitat de l'existència humana obliga el Dret a intentar comprendre tota discussió sobre el bé públic com un acord, una argumentació o diàleg racionals on participi la voluntat de tots els individus (la qual cosa justificaria un possible pont del "jo al nosaltres"¹⁰⁶), en el cas de Nozick aquest mateix argument

¹⁰⁶A diferència de Nozick, Rawls, tot i que parteix de premisses individualistes, no nega expressament la possibilitat de trobar criteris de racionalitat social que ultrapassin el marc de transaccions o estratègies individualistes. La hipòtesi analítica de la posició original permet, precisament, superar l'àmbit particular i, per mitjà del contracte social i el famós segon principi o principi de diferència (que exigeix la justa igualtat d'oportunitats i l'optimització de la sort dels més desafavorits), establir criteris últims de valoració social. El contracte social en Rawls va més enllà d'una simple teoria de jocs on els participants han de decidir sobre aquelles estratègies individuals relacionades amb llurs pròpies circumstàncies dins del joc. En això Rawls serà taxatiu: "El que les parts (del contracte) fan és reconèixer de mutu acord certs principis de valoració relatius a llurs pràctiques comunes, sia ja establertes o merament proposades. Les parts acorden pautes de judici, no una pràctica determinada; no duen a terme cap acord o negociació específics, ni adopten cap estratègia particular" (vid. l'article Justicia como equidad, inclòs en el llibre Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, o.c., p.27). Igualment, el principi de diferència deixa la porta oberta al nosaltres. Com ha destacat Michael J.Sandel, "Que el principi de diferència obligui Rawls a adoptar-ne una concepció intersubjectiva que per d'altres raons rebutja sembla l'única manera d'escapar-se a les dificultats suscitées per Nozick... Si el principi de diferència ha d'evitar d'utilitzar algunes persones com a mitjans per als fins d'altres persones, això no és possible més que en aquelles circumstàncies en què el subjecte de la possessió és un "nosaltres" i no un "jo"" (M.J.Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982, p.80). Rawls s'aproximaria a aquesta idea quan, comparant la noció d'unió social de Wilhelm von Humboldt amb la metàfora d'una orquestra, afirma que "les persones es necessiten recíprocament, perquè només en l'activa cooperació amb els altres s'assoleixen complidament les facultats d'una persona. Només en una unió social es completa l'individu" (TJ. sec.79, nota 4; vid. més endavant en el nostre propi treball el cap. 6.3). Semblantment a

serveix d'autèntica barrera (almenys fins a la dècada dels 80) per frenar tota pretensió d'elecció col·lectiva (no hi ha pont possible del jo al nosaltres). Ni els col·lectius socials, ni molt menys l'Estat poden pretendre acordar res, en nom de l'interès general, que suposi trepitjar els drets individuals. Nozick negarà que pugui haver mai ingerència de

Sandel, M.A. Rodilla afirma que si hom empra l'imperatiu kantianà "per jutjar sobre la rectitud de les institucions socials, llavors caldria sotmetre aquestes a l'exigència de sancionar interessos generalitzables. I no em sembla gens dubtós que l'assoliment d'una vida digna és un d'aquests interessos, i que crear les condicions socials per evitar la permanent frustració de les perspectives vitals d'individus i grups és una forma d'acomplir l'imperatiu de veure la humanitat en nosaltres i en els altres, com a fi en si mateix", (M.A. Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls..., art.cit., p.267). El mateix autor definirà poc després l'obra de Rawls com "una teoria que no abdica la pretensió de ser intersubjectivament vinculant" (vid. M.A. Rodilla, Presentación, a Rawls, Justicia como equidad, o.c. p.XI).

Nozick criticarà expressament la idea mateixa de justícia social o distributiva de Rawls oposant-hi la seva concepció dels drets individuals com a drets de propietat que interpreten procedimentalment la idea de justícia, de manera que la distribució dels béns socials només pot ser resultat de les lliures transaccions privades dels individus. (Vid. un estudi més detallat d'aquestes qüestions en els caps.V i VI d'aquest mateix treball).

Entre els estudis que tracten diversos aspectes confrontats de Rawls i Nozick destaquem els següents: G.W. Carey, The Just and the Good State: Rawls and Nozick Read Anew, Modern Age, 14, 4, 1976, p.234-245; James Coleman, Rawls, Nozick and Educational Equality, The Public Interest, 43, 2, 1976, p.121-128; J.P. Langan, Rawls, Nozick, and the Search of Social Justice, Theol. Studies, 38, 1977, p.346-358; E.A. Pazner, Entitlement Principles and the Original Position: A Rawlsian Interpretation of Nozick's Approach to Distributive Justice, Arizona Law Review, 8,1, 1978, p.169-179; J. Sterba, In Defense on Rawls against Arrow and Nozick, Philosophia, (Israel), 7,2, 1978, p.293-303; Robert J. Van der Veen, Property, Exploitation and Justice. An Inquiry Into Their Relationship in the Work of Nozick, Rawls and Marx, Acta Politica, 13, 1978, p.433-466; E.R. Gill, Nontraditional Consent and Coercion in Rawls and Nozick, Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, Neue Folge, 12, 1979, p.1-18; Derek L. Phillips, Equality, Justice and Rectification. An Exploration in Normative Sociology, Academic Press, Londres i Nova York, 1979, espec. cap. 3; R. Ehman, Rawls and Nozick. Justice without well-being, J. Value Inquiry, 14, 1980, p.7-21; Alan H. Goldman, Responses to Rawls From the Political Right, a H.G. Blocker i E.H. Smith eds., John Rawls' Theory of Social Justice, Ohio Univ. Press, Athens (Ohio), 1980, p.431-462; M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c., espec. cap.2; Jiménez Redondo, Constructivismo, Rawls, Nozick, o.c.; Pierre Livet, Rawls, Nozick et la justice procédurale, a "Le libéralisme et la question de la justice social", Cahiers du CREA, 4, Ecole Polytechnique, Paris, 1984, p.191-197; F. Vallejo, Nuevas teorías del contrato social, o.c., espec. cap. 6.I; Ph. Van Parijs, Rawls face aux libertariens, a C. Audard, J.P. Dupuy i R. Sève, eds., Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls, Seuil, Paris, 1988, p.193-218.

l'activitat pública en l'exercici dels drets individuals. No hi ha, doncs, superació de la dimensió individual. L'individualisme esdevé inamovible. Vet aquí la gran diferència de Nozick amb Rawls. L'ordre social resultant només pot ser aquell que és fruit del moviment o de les transaccions, lliures d'interferències, d'àtoms morals guiats per les regles objectives dictades per la llei moral¹⁰⁷.

En Nozick, per tant, la suma de les voluntats individuals no dona mai lloc a quelcom semblant a la famosa "voluntat general" rousseauniana. La peculiar interpretació nozickiana de l'autonomia kantiana --segons la seva obra de 1974-- barra el pas en el camp polític a qualsevol possibilitat d'intersubjectivitat. El pas de l'estat de natura a la societat civil no significa cap avenç o ampliació de drets. De l'estat de natura l'individu passa a l'Estat sense acordar cap contracte. I, per tant, els principis de justícia no es veuen alterats sinó que continuen essent els mateixos que salvaguardaven els drets individuals. Però si, com diu A.Cortina¹⁰⁸, la raó moral és aquella que assoleix establir i fomentar la intersubjectivitat, no la que discorre monològicament sobre els mitjans més adients per assolir el propi bé, llavors la raó moral nozickiana és, en realitat,

¹⁰⁷Vid. M.A.Rodilla, *Buchanan, Nozick, Rawls...*, art.cit., p.283.

¹⁰⁸Vid. A.Cortina, Etica mínima, Tecnos, Madrid, 1986, p.190.

més que autònoma, egoista¹⁰⁹. Perquè l'autonomia en Kant no és mai l'arbitrarietat de la voluntat individual (heteronomia), sinó la voluntat comuna, promulgada i percebuda per cadascú, que reclama validesa universal¹¹⁰. L'individu en Kant es fa lliure en tant que s'acull a la veu de la voluntat legislant del Regne dels fins. És aquí, precisament, on la interpretació nozickiana de la segona fórmula de l'imperatiu kantià resta més oberta a discussió. ¿La raó práctico-moral en Kant no reclama necessàriament la realització de la intersubjectivitat? ¿És l'ètica de Nozick, doncs, una versió fidel de l'imperatiu kantià o més aviat una per-versió¹¹¹? Ja hem justificat abans per què la concepció kantiana del caràcter de fi en si mateix de tot home permetia abordar una lectura limitativa de les accions humanes. Tanmateix, la segona fórmula de l'imperatiu categòric¹¹² amaga una duplicitat que convida alhora a una interpretació intersubjectiva, que és precisament la que Nozick no fa. En efecte, com recorda Gómez Caffarena, és possible trobar en l'ètica kantiana una doble inspiració: "si l'accent cau sobre el no solament com a mitjà la fórmula es mou encara en l'àmbit del 'respecte'"¹¹³. En canvi, si "l'accent cau sobre

¹⁰⁹Vet aquí com l'egocentrisme ontològic de Nozick, esmentat a la nota 81, esdevé ara egoisme moral.

¹¹⁰Vid. J.Gómez Caffarena, El teísmo moral de Kant, Ed.Cristiandad, Madrid, 1983, p.181.

¹¹¹Vid. M.Beltran, Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick, Sistema, 91, juliol 1989, p.124.

¹¹²Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà.

¹¹³Vid. infra. cap. VII del nostre treball.

el fi en si, la fórmula revela més aviat ja el clima utòpic del 'suprem bé', del 'fi darrer de la creació': sóc requerit a fer meu en la mesura que em sigui possible el 'fi' de tots, el que cadascú és i el que cadascú es proposa"¹¹⁴. La qual cosa no vol pas dir necessàriament que en Kant hi hagi dues ètiques, sinó que hom intenta distingir dues versions possibles derivades de la concepció del regne dels fins¹¹⁵:

¹¹⁴Vid. J.Gómez Caffarena, El teísmo moral de Kant, o.c., p.195. Vid. del mateix autor una continuació d'aquesta problemàtica en els articles La coherencia de la filosofía moral kantiana, a J.Muquerza i R.Rodríguez (eds.), Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica, Tecnos, Madrid, 1989, pp.43-63; i a Persona y Ética teológica, a Marciano Vidal ed., Conceptos fundamentales de ética teológica, Ed.Trotta, Madrid, 1992, p.167-183. Vid. també una primera aproximació de l'autor a aquest problema en l'article Del "Yo trascendental" al Nosotros del "Reino de los Fines", Convivium, 21, 1966, pp.183-198, on Caffarena descriu el caràcter essencialment comunitari de l'autonomia kantiana: "l'accentuació de la individualitat és correlativa d'una accentuació comunitària de la intersubjectivitat. El "jo" transcendental es fa plenament "jo" en resultar un "nosaltres" constituent d'un "Regne de fins en si". Només com a "nosaltres" pot legislar. Només així també sap alguna cosa del seu propi ser i destí" (p.196). Vid. un punt de vista contrari, en el recent article de Norbert Bilbeny El "pathos" oculto de la ética kantiana, Pensamiento, 192, 1992, p.385-402; on Bilbeny nega que la moral kantiana del respecte pugui incloure una doctrina de la "raó solidària". "Un sentiment fred --diu-- com el de respecte --l'únic sentiment moral-- no ens col.loca més enllà, certament, de la sala d'espera d'una ètica de la solidaritat"... tot i "barrar el pas a l'egoisme i a la crueltat en els nostres contactes", p.397-398.

¹¹⁵Un punt de vista més radicalitzat el trobem, en canvi, en Agnes Heller, Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, cap.2, La "primera" y la "segunda" ética de Kant, pp.21-96; qui arran dels escrits kantians dels anys 90 i especialment de la Metafísica dels costums, no dubta a parlar de dues ètiques kantianes, coincidint la segona amb una elaboració més "pròxima a l'home" (p.22), o com també l'anomenarà: "el gir de Kant en el camp antropològic" (p.92). Aquest gir consistiria a incorporar la felicitat dels altres com un deure de la finalitat material de l'home (vid. espec. p.91-95) segons la clara afirmació del mateix Kant inclosa en la Metafísica dels costums:

"Pel que fa a la felicitat, a la qual he de contribuir com si fos la meva pròpia finalitat, s'ha d'entendre per això la felicitat dels altres individus els fins dels quals (admissibles) he de fer jo meus també d'aquesta manera".

Sobre el foment de la felicitat universal en Kant, vid. l'excel·lent comentari d'A.Cortina a l'observació I de la Tesis IV de la Crítica de la Raó Pràctica inclòs en l'article Dignidad y no precio: más allá del economicismo, a Esperanza Guisán (coord.), Esplendor y miseria de la ética kantiana, Anthropos, Barcelona, 1988, espec. pp.156 i ss.

La versió minimalista, que accentua el respecte davant el valor absolut del ser personal. I la versió maximalista, que més enllà del pur respecte afirma una solidaritat que compromet els homes a cercar el bé integral, el major bé possible de l'univers. Podem trobar també en La metafísica dels costums passatges que accentuen aquest aspecte maximalista que Nozick ignora. En la "Introducció a la Doctrina de la Virtut", per exemple, Kant afirma:

"El principi suprem de la doctrina de la virtut és el següent: obra segons una màxima de fins tals que proposarse'ls pugui ser per a cadascú una llei universal. Segons aquest principi, l'home és fi tant per a si mateix com per als altres, i no n'hi ha prou que no estigui autoritzat a emprar-se ell mateix com a mitjà ni a emprar-ne els altres (amb la qual cosa podria ser també indiferent en relació amb ells), sinó que és en si mateix un deure de l'home proposar-se com a fi l'home en general"¹¹⁶.

El deure de proposar-se com a fi l'home en general obliga l'individu a obrir els fins de la seva acció també als fins (lícits) dels altres. Si en l'ètica kantiana, doncs, l'exigència moral brolla de la solidaritat dels éssers

¹¹⁶Die Methaphysik der Sitten, o.c., p.395. Sorprèn que J.Muguerza criticà en l'article Més allà del contrato social, o.c., pàg. 318 (anteriorment a Habermas en el "Reino de los Fines". Variaciones sobre un tema kantiano, a E.Guisán (coord.), Esplendor y miseria de la ética kantiana, o.c., p.101), la gesta kantiana que permet el trànsit del "solipsista 'jo transcendental' a aquest 'nosaltres' comunitari que hauria de poblar el regne dels fins" tot dient que "el 'nosaltres' del regne dels fins és encara un 'nosaltres' rarefacte, un nosaltres transcendental", quan ell mateix una mica més endavant (p.330 i ss.) no dubta a beneir la possibilitat d'articular individualisme i comunitat a partir, expressament, de la noció kantiana d'"humanitat" o condició humana (Menschheit). Quan resulta que tant el "nosaltres" del regne dels fins com la noció d'humanitat kantians coincideixen tots dos a fer de l'home un subjecte, és a dir, una persona dotada de dignitat.

personals en la valoració de llur dignitat ¿per què no aplicar també aquest mateix raonament al camp polític? Hom diria, en canvi, que Nozick agafa Kant pels pèls i l'utilitza com a còmplice de la separabilitat humana. Però en fer-ho forçosament el desdibuixa. Tanmateix, com ja hem dit, l'autonomia kantiana comprèn ja l'obertura a l'altre. Alain Renaut, per exemple, no dubta a afirmar que en Kant "el subjecte que es dóna a si mateix la llei ha hagut de, per enlairar-se a aquesta auto-nomia, transcendir la identitat en si del subjecte de les afeccions (individualitat) i obrir-se a l'alteritat del gènere humà. Transcendència en la immanència, l'autonomia ho és en aquest sentit per definició"¹¹⁷. I Adela Cortina, encara més recentment, coincideix a dir que "el subjecte autònom kantià --que més convindria anomenar persona que individu--, subjecte que dóna fe d'una transcendència en la immanència, mostra amb això a la vegada almenys dues coses: el seu caràcter finit, no autosuficient, i el fet que cada persona, per ser fi en si

¹¹⁷Vid. A. Renaut, L'ère de l'individu, Gallimard, París, 1989, p. 256.

mateixa, absolutament valuosa, és mereixedora de solidaritat"¹¹⁸.

Ens trobem, per tant, en el cas de Nozick davant d'un ús de la raó subjectiva gelosa i defensora de la independència privada que tendeix a una concepció solipsista del subjecte i a una idea negativa de llibertat que ens apropa a la vella definició hobbesiana: "un home lliure és qui en aquelles coses que és capaç per la seva força o enginy, no està obstaculitzat per fer allò que desitja"¹¹⁹.

L'autonomia, l'entén Nozick com a absència d'interposició en l'activitat dels subjectes, seguint així la tradició

¹¹⁸Vid. A.Cortina, Individuo y solidaridad, dins l'obra col·lectiva Perspectives de la modernitat avançada, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, en premsa. Vid. també de la mateixa autora els articles següents: Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad, Sistema, 96, maig 1990, on subratlla que la defensa de l'autonomia personal no pot confondre's amb la de l'individualisme: "en el concepte kantian de "persona" --diu-- l'individu és quelcom més que un lloc de preferències subjectives, perquè mostra la seva capacitat específicament humana quan assumeix la perspectiva de la universalitat" (p.9); i Del monologisme kantian a l'universalisme dialògic: l'aportació de l'ètica a la reconstrucció de la subjectivitat a A.Castiñeira ed., La qüestió del subjecte en el pensament actual, Quaderns Acta, Barcelona, en premsa, on, a més de reafirmar la tesi anterior, adverteix tanmateix que el rebuig d'aquest individualisme no ha de suposar caure en un sociologisme col·lectivista i que "el subjecte individual no és sobrepassable". Vid. anteriorment Ètica sin moral, Tecnos, Madrid, 1990, pp.204-5.

Des d'una perspectiva no estrictament kantiana José Rubio Carracedo afirma: "Tota autonomia madura, és a dir, tota autèntica autonomia moral, és inconcebible sense la interacció de la intrasubjectivitat amb la intersubjectivitat, ja que aquesta mútua interacció les fa possibles i les construeix ambdues. L'autonomia del subjecte moral no ve donada, sinó que ha de construir-se", (La irrenunciable autonomía, a C.Thiebaut, ed., La herencia ética de la Ilustración, Crítica, Barcelona, 1991, p.70).

¹¹⁹Leviathan, o.c., II part, cap. XXI, p.196-197.

llibertària de Locke i Mill a Anglaterra i de Constant i Tocqueville a França. És aquesta concepció negativa de la llibertat --estudiada a bastament per Isaiah Berlin¹²⁰-- la que obliga Nozick a traçar una frontera infranquejable de la privaticitat humana i a postular l'essencial separabilitat de la seva condició¹²¹.

¹²⁰Vid. Isaiah Berlin, Cuatro ensayos sobre la libertad, Alianza Ed., Madrid, 1988.

¹²¹Javier Muguerza --des d'un posicionament ideològic bastant allunyat del de Nozick-- ha insistit també en la concepció negativa de l'autonomia kantiana com a base del que ell anomena imperatiu de la dissidència, que a la vegada suposa o inclou un individualisme ètic. Hem de recordar que Muguerza escriu en el context habermasià de l'ètica discursiva, on s'intenta reformular en termes dialògics el principi kantià d'universalització. Així, en paraules de Th. McCarthy, en lloc de considerar com a vàlida per a tots els altres qualsevol màxima que vulguis veure convertida en llei universal (Kant), sotmet la teva màxima a la consideració de tots els altres amb el fi de fer valer discursivament la seva pretensió d'universalitat (Habermas). D'aquesta manera, el criteri del consens racional sota condicions de simetria retindria o preservaria la restricció especificada en la fórmula kantiana del fi en si mateix: que la humanitat sigui tractada com un fi i mai només com un mitjà. (vid. Th. McCarthy, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid, 1987, pp.377 i ss.). Doncs bé, en aquest context, la lectura que Muguerza fa de Kant --coincident amb la que Th. McCarthy presenta en el llibre ja esmentat sobre Habermas-- el porta a proposar, en comptes d'una teoria del consens, una teoria del dissens. Diu Muguerza:

"L'imperatiu kantià "dels fins" revesteix un caràcter primordialment "negatiu" i, abans que fonamentar l'obligació d'obeir cap regla, la seva comesa és la d'autoritzar a desobeir qualsevol regla que l'individu cregui en consciència que contradia aquest principi. Això és, allò que en definitiva fonamenta l'esmentat imperatiu és el dret a dir "No", i d'aquí que el més apropiat sigui anomenar-lo... l'imperatiu de la dissidència" (La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate), Sistema, 70, Gener de 1986, p.37).

Més recentment encara, Muguerza ha tornat a reafirmar aquesta concepció: "Com Kant va veure bé, l'home en tant que fi en si no és un fi més entre aquells que ens podem proposar aconseguir amb els nostres actes, sinó un fi a concebre de manera purament "negativa", a saber, com quelcom contra el qual "no s'ha" d'actuar en cap cas.

La negativa a atemptar contra la dignitat humana, atemptat que en el nostre segle adquirí el rang d'un "imperatiu immoral" d'abast planetari, bé podria merèixer el nom...de principi o imperatiu de la dissidència. El tens equilibri entre universalitat i autonomia...s'hi decantarà del cantó de l'autonomia: l'autonomia per al dissens enfront de la universalitat de qualsevol consens que en consciència --i no hi ha cap altra consciència que la individual-- jutgem immoral. L'autonomia que --heretada de "l'individualisme ètic" de Kant-- ha de manifestar-se avui, abans que res, com a capacitat de negació" (Kant y el sueño de la razón, a Carlos Thiebaut, ed., La herencia ética de la Ilustración, o.c., p.35.

L'absolutesa d'aquestes afirmacions de Nozick impedeix imaginar cap cessió o sacrifici de la llibertat individual, fins i tot cap control social d'aquesta esfera independent, en nom de l'assoliment de qualsevol altre ideal. "Llibertat en aquest sentit --dirà Berlin¹²²-- significa estar lliure de (freedom from): que no interfereixin en la meua activitat més enllà d'un límit", la qual cosa s'apropa bastant al grau d'autocràcia llibertària que reclamarà després Nozick en proposar el model d'Estat mínim. En aquest aspecte, llibertarisme i liberalisme són força coincidents¹²³. Ambdós

Vid. també el treball de Muguerza Más allá del contrato social, Desde la perplejidad, o.c., pp. 321 i ss., on insisteix en el contingut negatiu de l'ètica kantiana i en la defensa de l'individualisme ètic. I més endavant, pp.325-333, la reformulació que fa de l'imperatiu de la dissidència tot anomenant-lo concordia discorde). Vid. també La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos), a J.Muguerza i altres, El fundamento de los derechos humanos, Ed. Debate, Madrid, 1989, espec. pp.43-56. I ¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la "comunidad de comunicación" de Karl Otto Apel), a K.O.Apel, A.Cortina, J.De Zan i D.Michelini (eds.) Ética comunicativa y democracia, Crítica, Barcelona, 1991, espec. pàg.162.

Felipe González Vicen trasllada de manera semblant el principi d'autonomia kantiana al camp del Dret coincidint amb Muguerza en la caracterització negativa:

"L'ordre que el Dret estableix és, com deia Kant, una mera "equació...de voluntats", un ordre de caràcter fonamentalment negatiu, en què s'expressa, no allò que "no s'ha de fer" des del punt de vista d'un valor absolut, sinó allò que "no es pot fer", si hom vol per a tothom una esfera igual de l'obrar lliure. I per això també, la convivència a què aquest ordre dona norma és una convivència el principi de la qual manté analogia amb la 'possibilitat del moviment lliure dels cossos sota la llei d'equivalència de l'acció i reacció'". (La filosofía del Estado en Kant, De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas), Fernando Torres ed., València, 1984, p.49).

¹²²I. Berlin, Cuatro ensayos sobre la libertad, o.c., p.196.

¹²³Javier Muguerza, a Entre el liberalismo y el libertarismo, Desde la perplejidad, o.c. p.176-177, es pregunta: "¿Per què anomenar a aquesta proposta (de Nozick) un proposta "llibertària" en comptes de simplement "liberal"?" I esmenta dues raons: Nozick es resisteix a autoaplicar-se el qualificatiu de "liberal" perquè aquest terme sovint va vinculat a la política econòmica keynesiana, precursora del redistributiu Estat del

demanen un grau màxim de no interferència compatible amb el mínim necessari de vida social. I això, en el fons, és el resultat d'una concepció robinsoniana de l'home disgregada d'aquella estructura social de què forma part: l'home es troba tot sol, amb la seva llibertat, la seva consciència i els seus drets¹²⁴.

Benestar. La segona raó que genera la confusió dels termes prové, diu Muguerza, de l'aparent coincidència entre liberals i llibertaris en l'apologia del que ell anomena individualisme possessiu (contra el qual proposarà el seu individualisme ètic; vid. Más allá del contrato social, art.cit. especialment nota 232, p.374, com una manera d'apostar per l'an-arquia; vid. La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación de los derechos humanos), art.cit., p.52). Per la seva banda Ph.Van Parijs accepta la coincidència entre ambdós termes sempre que hom distingeixi entre un liberalisme d'esquerres (per referir-nos a Rawls) i un liberalisme de dretes (en referència a Nozick). Vid. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.89. Per a una comparació dels arguments llibertaris i els arguments liberals, vid. M.D.Farrell, La filosofía del liberalismo, o.c., i Norman Barry, Libertarianism: Some Conceptual Problems, dins de G.M.K.Hunt, Philosophy and Politics, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1989, espec. p.113 i ss. J.F.Kervegan diferenciarà també entre un liberalisme radical (de Hayeck o Nozick) i un liberalisme social o moderat (de Rawls). Vid. J.F.Kervegan, Y a-t-il une philosophie libérale?, art.cit., p.53.

¹²⁴R.P.Wolff afirmarà que la tradició liberal contempla els ciutadans com a "centres de consciència independents". Vid. R.P.Wolff, The Poverty of Liberalism, Boston, 1968, p.142. Q.Skinner denuncia en Nozick el supòsit mai no qüestionat que tota teoria de la llibertat negativa hagi de ser una teoria dels drets individuals. Nozick, de fet, presenta aquest supòsit "com l'únic axioma indiscutible sobre el qual després s'erigeix la totalitat del sistema conceptual". Skinner es preocupa per presentar contraexemples trets de la història de la filosofia. Especialment en Maquiavel, la llibertat negativa no implica en cap cas una concepció dels agents individuals com a portadors de drets, ans al contrari, "el ciutadà prudent s'adona que, sigui quin sigui el grau de llibertat negativa de què pot gaudir, això només pot ser el resultat... d'un ferm reconeixement i de la persecució del bé públic a expenses de tot fi purament individual i privat". Vid. Q.Skinner, La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas, a R.Rorty, J.B.Schneewind, Q.Skinner (comps.), La filosofía en la historia, Paidós, Barcelona, 1990, pp.239 i 255-6 i Q.Skinner, Machiavelli on the Maintenance of Liberty, Politics, 18, 1983, p.3-15. Skinner ha continuat i desenvolupat després aquesta idea a Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté, Rue Descartes, 3, 1992, p.125-144. Vid. la mateixa tesi a Sebastiano Maffettone, Valori comuni, Il Saggiatore, Milà, 1989, p.32.

No és tampoc estrany que hom trobi en el corrent "comunitari" americà del republicanisme cívic crítiques directes contra la concepció individualista del llibertarisme i del liberalisme. Charles Taylor, per exemple, referint-se a Nozick, mostra l'absurditat de pretendre partir dels drets naturals a fi de deduir-ne el conjunt del context social. Segons Taylor l'individu modern, amb els seus drets, és el resultat d'un llarg i complex desenvolupament històric i només dins d'un cert tipus de societat és possible l'existència d'un individu lliure. Només a través

de successius processos històrics es van consolidant el tipus d'institucions i pràctiques que han permès conceptualitzar una visió de l'individu amb drets o capacitats morals. Són, doncs, els béns socials els que permeten derivar els drets individuals, i no a l'inrevés. Pretendre el contrari, com fa Nozick, és caure en un contrasentit. Vid. Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1985, cap.7, "Atomism", p.200.

Al mateix temps, Alasdair MacIntyre denuncia les interpretacions coincidents de Rawls i Nozick sobre la concepció de la societat. En ambdues interpretacions, diu, "els individus són primordials; i la societat, d'ordre secundari; la identificació de l'interès de l'individu és prèvia i independent a la construcció de qualsevol lligam moral o social entre individus... És com si haguéssim naufragat en una illa deserta amb un altre grup d'individus, cada un dels quals ens fóra desconegut a nosaltres mateixos i a tota la resta". Per això, conclou MacIntyre, no és estrany que tots dos "excloquin qualsevol interpretació de la comunitat humana en què la noció de mèrit, com a contribució a les tasques comunes de la comunitat i a la recerca dels béns compartits, pogués proporcionar la base per a judicis tocants a la virtut i la injustícia". Vid. A.MacIntyre, Tras la virtud, Grijalbo, Barcelona, pp.307-308. Vid. encara la rotunda negació formulada a R.N.Bellah i altres a Hábitos del corazón, o.c.: "Mai no hem estat, ni som encara, un grup d'individus sense res en comú a excepció d'una determinació conscient de crear un mínim Govern" (p.357). Amb raó algú ha dit que "la crítica comunitària al liberalisme repeteix els arguments de Hegel contra Kant" (vid. C.Thiebaut, De nuevo, criticando al liberalismo, Arbor, núm. 503-4, 1987, p.151; vid. també C.Nino, El constructivismo ético, o.c., p.137).

Per a la reconstrucció de les fonts del republicanisme americà vid.:
 H.Arendt, Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988.
 B.Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution, Harvard Univ.Press, Cambridge, 1967.
 R.N.Bellah, R.Madsen, W.Sullivan, A.Swuidl i S.Tipton, Hábitos del corazón, o.c.
 J.M.Chaumont, L'être de l'humain. Notes sur la tradition communautarienne, Revue Philosophique de Louvain, 1991, 89, p.144-163.
 Z.S.Fink, The Classical Republicans, Northwestern Univ.Press, Evanston, Il., 1945.
 J.G.A.Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton Univ.Press, Princeton, N.J., 1975; Politics, Language and Time, Nova York, 1973 i Virtue, Commerce and History, Cambridge, 1985.
 D.Ross, The Liberal Tradition Revisited and the Republican Tradition Addressed, J.Higham i P.K.Conkin, eds., New Directions in American Intellectual History, Johns Hopkins Univ.Press, Baltimore, 1979, p.116-131.
 M.Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982.
 R.E.Shallope, Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography, William and Mary Quarterly, 29, 1972, p.116-131.
 G.Wood, The Creation of the American Republic, Norton, Nova York, 1969.

Per al seguiment del debat entre liberals i comunitaristes, vid.:
 K.Baynes, The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics, Philosophy and Social Criticism, 14, 1989, núms. 3-4, p.293-313.
 M.Bick, The Liberal-Communitarian Debate: a Defense of Holistic Individualism, Trinity Term 1987 (dissertació de doctorat a la Univ. d'Oxford);
 S.Benhaid, Autonomy, Modernity and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue, A.Honneth, T.McCarthy, C.Offe i A.Wellmer, eds. Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt, 1989.

L'autonomia, com a qualitat bàsica de l'essència humana, és

- A. Buchanan, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, Ethics, 99, 1989, p.852-882.
- F.R.Dallmayr, ed., From Contract to Community, Marcel D.Inc., Nova York, 1978.
- R.Dworkin, The Liberal Community, California Law Review, 1990.
- A.Gutman, Communitarian Critics of Liberalism, Philosophy and Public Affairs, Vol.14, núm.4, Fall, 1986, pp.309-322;
- J.Habermas, Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa, Debats, 39, març 1992, p.18-21.
- H.N.Hirsh, The Threnody of Liberalism, Political Theory, 14, 3, 1986, p.423-449.
- P.Iroegbu, John Rawls face à la critique communautarienne, Revue Philosophique de Louvain, 1991, 89, p.113-128.
- W.Kymlicka, Liberalism and Communitarianism, Canadian Journal of Philosophy, 1988, 18, p.181-204.
- W.Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, Oxford Univ.Press, Oxford, 1989.
- C.Lasch, The Communitarian Critique of Liberalism, Soundings, LXIX,1/2, 1986, p.60-76.
- J.Lenoble, Repenser le libéralisme au-delà des critiques communautariennes et post-modernes, Cahier de Philosophie Politique et Juridique, C.P. Univ. Caen, 1991.
- T.Magri, Comunità e teorie politiche, S.Veca, ed., Filosofia, politica, società, Bibliopolis, Nàpols, 1987, p.47-76.
- E.G.Martínez Navarro, La polémica de Rawls con los comunitaristas, Sistema, 107, març 1992, p.55-72.
- Ch.Mouffe, Le libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer, Esprit, març 1987, p.100-114.
- C.Nino, Kant y Hegel otra vez, El constructivismo ético, CEC, Madrid, 1989, p.135-152.
- C.Pateman, The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory, Univ. of California Press, Berkeley, 1985.
- D.Rasmussen, The Universalism versus Communitarianism, Mit Press, Cambridge Ma., 1990.
- M.Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Univ.Press, 1982.
- M.Sandel, ed., Liberalism and its Critics, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- M.Sandel, Democrats and Community, The New Republic, 22 febrer 1988, pp.20-23;
- L.Sosoe, Individu ou communauté: la nouvelle critique du libéralisme politique, Archives de Philosophie du Droit, 1988, p.77-89.
- Ch.Taylor, Le just et le bien, Revue de Métaphysique et de Morale, 93, 1988, p.33-56.
- Ch.Taylor, Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux, Les Cahiers de Paris VIII, Lieux et transformations de la philosophie, P.U. de Vincennes, Saint-Denis, 1991, p.171-202.
- C.Thiebaut, De nuevo, criticando al liberalismo, Arbor, núm.503-4,1987, p.147-162.
- J.Van Gerwen, Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas, Revue Philosophique de Louvain, 1991, 89, 1, p.129-143.
- J.R.Wallach, Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory, Political Theory, 15, 4, Nov.1987, p.581-611.
- M.Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, Political Theory, vol.18, núm.1, 1990, pp.6-23;
- A.Wellmer, Modèles de la liberté dans le monde moderne, Critique, 505-6, 1989, p.506-539 (n'hi ha versió cast. a C.Thiebaut, ed., La herencia ética de la Ilustración, o.c.)

Per a un seguiment bibliogràfic de l'impacte comunitari, especialment en el camp sociològic, etnològic i històric, vid. A.Gurrutxaga, El redescubrimiento de la comunidad, Reis, 56, 1991, p.35-60.

interpretada com a aïllament de l'individu del col·lectiu social, com a consciència d'autopertinença, com a delimitació de l'esfera privada i àdhuc com "la llibertat de la dependència de les voluntats alienes"¹²⁵. Es, com algú ha dit, reduir l'individu a una "ciudadella interior"¹²⁶. O, en paraules del mateix Locke, entendre la llibertat com a "tanca protectora" o muralla defensiva --fence--¹²⁷. En contra de la tesi del primer Adam Smith, que fonamentava en la simpatia les arrels de la sociabilitat, Nozick sembla convertir el concepte kantian d'autonomia en una apologia de la indiferència. Seríem davant d'un model que imagina la coexistència pacífica dels homes sobre el mode de la indiferència

¹²⁵Vid. C.B.Machperson, La teoría política del individualismo posesivo, o.c., p.17. Alguns dels arguments llibertaris a favor de la legalització de drogues dures parteixen de manera conseqüent d'aquesta afirmació de l'individu com a propietari de si mateix. Mentre la seva conducta no provoqui externalitats negatives als altres --afirmen els liberals radicals-- aquests haurien d'abstenir-se d'intervenir-hi, i fins i tot haurien de romandre-hi indiferents. L'àmbit d'allò considerat propi en la tradició liberal abasta, com recorda Helena Béjar, tres esferes: l'esfera de l'intel·lecte, l'esfera de la vida domèstica i l'esfera de la moralitat, així com l'esfera de la religió. Vid. H.Béjar, El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, Alianza Edit., Madrid, 1988, p.38.

¹²⁶Vid. J.Christman, Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy, Ethics, 99, 1988, pp.109-124. En la mateixa línia R.Young, Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty, St.Martin's Press, Nova York, 1986.

¹²⁷Vid. Second Treatise, o.c., sec.17, p.297. Marx definirà la llibertat burgesa com "el dret de fer i emprendre tot allò que no faci mal a un altre. El límit dins del qual pot moure's tot home innòcuament per a l'altre el determina la llei, com l'estacada marca el límit o la divisòria entre dues terres. Es tracta de la llibertat de l'home com una mònada aïllada, replegada sobre si mateixa". Vid. K.Marx, Zur Judenfrage, a K.Marx i Fr.Engels, Werke I, Dietz Verlag, Berlín, 1970, p.364. Geoffrey Brennan i James M.Buchanan han emprat també recentment la metàfora del "cèrcol" o espai privat per caracteritzar la llibertat negativa. Vid. The Reason of Rules, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1985, p.3.

absoluta. Les llibertats civils, la sobirania individual són refractàries a qualsevol interferència provinent de l'espai públic. Per tant, la funció d'aquest ha de ser únicament la de protegir l'esfera (o esferes) de realització dels individus. Aquesta defensa de l'autonomia de l'individu basada en la proposta kantiana de la no instrumentalització de la persona humana, que Nozick vincula expressament a un model d'economia de mercat, permet tanmateix formular la sospita de la incompatibilitat d'ambdues condicions i, doncs, aventurar que el sistema nozickià difícilment estalviarà la mercantilització de les persones¹²⁸. Així ho vaticinava Bloch en afirmar que "l'exigència kantiana, fonament de totes les altres exigències, que l'home no pot ser tingut mai com a mitjà, sinó sempre com a fi, no és una exigència burgesa; més encara, és una exigència que no pot ser mai acomplida en una societat classista"¹²⁹. I així ho corroborava recentment A.Cortina quan deia que "l'afirmació kantiana del fi en si

¹²⁸És en aquest context on s'han d'entendre les paraules d'un liberal de trajectòria molt diferent a la de Nozick, Ralf Dahrendorf, quan afirma: "Només menyspreu m'inspira aquesta actitud negativa autodenominada liberal i que, en realitat, no és res més que la defensa dels interessos creats dels posseïdors". Vid. R.Dahrendorf, Oportunidades vitales, Espasa Calpe, Madrid, 1983, p.61. Karen Johnson ha denunciat també, en el plantejament de Nozick, la incompatibilitat entre política i mercantilització de les relacions. "La política --diu-- es refereix a les coses públiques, i no hi ha lloc per a les coses públiques en les relacions entre una empresa de negocis i els seus clients". Vid. K.Johnson, Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick, Western Political Quarterly, 29, 2, 1976, p.177-88.

¹²⁹Vid. E.Bloch, El principio esperanza, Madrid, 1977, p.78-9.

mateix no pot realitzar-se en cap societat que instrumentalitzi de tal manera totes les coses, que estableixi entre elles equivalències adreçades a determinar llur preu per a l'intercanvi. Si tot és mitjà per a una altra cosa, és possible universalitzar la llei del preu, comparant utilitats"¹³⁰.

¹³⁰Vid. A.Cortina, *Dignidad y no precio: más allá del economicismo*, art.cit., p.164.

e) Dels drets processals al principi de compensació.

L'altra qüestió prèvia pendent és la derivada de l'actuació de les agències de protecció dominant davant els independents i els problemes que això comporta. El problema fonamental consisteix a resoldre quin és l'estatus moral dels drets processals i de les prohibicions sobre activitats perilloses (risky acts) dins l'estat de natura. O dit d'una altra manera: en el cas que la major part d'individus es fessin membres d'associacions de protecció, com s'haurien de tractar els qui desitgessin mantenir la seva independència i que, per tant, no renunciessin a exercir llurs drets de represàlia o càstig. Sembla clar que els independents tenen dret a auto-exercir la justícia¹³¹. Però també és cert que les agències de protecció tenen el deure de defensar llurs clients, fins i tot impedit, amb un examen previ dels fets i per por a excessos, les represàlies dels independents contra aquells¹³². Per força, doncs, els independents respecta

¹³¹En aquest punt Nozick segueix fil per randa el raonament de J.Locke. Vid. Second Treatise, o.c., sec.10-11, p.291-292.

¹³²L'estratègia nozickiana, encaminada a desembocar en l'Estat mínim, es veu obligada a afegir als drets naturals els drets processals, entre ells el dret a ser jutjat de conformitat amb un procediment equànim del qual siguin exclosos els perills d'injustícia. B.Williams ha objectat, amb raó, que Nozick estructura la seva teoria dels drets de propietat al voltant del concepte de justícia procedimental pura, la qual reclama que els processos tinguin efectivament lloc, mentre que ell s'accontenta a presentar una simple "explicació potencial". Vid. B.Williams, The Minimal State, a J.Paul (ed.) Reading Nozick, Rowman and Littlefield, Totowa, New

els associats i viceversa o les agències respecte als independents, hauran d'envair el límit que protegeix les accions de cadascú. S'imposa, conseqüentment, de resoldre quines accions han de ser prohibides i quines compensacions s'hauran d'estipular en cas d'excedir aquests límits. Partint d'una terminologia economicista, Nozick adopta una concepció de la compensació basada en mesures d'utilitat en una escala d'interval·ls que obliga els individus a prendre precaucions raonables i a realitzar activitats d'arranjament en relació amb les conseqüències de llurs actes sobre els altres¹³³.
 ¿Quines són, doncs, les situacions possibles pel que fa a la violació de les restriccions?

En primer lloc, hom pot translimitar l'espai moral d'una persona per consentiment voluntari. Aquí Nozick manifesta un antipaternalisme encara més radical que el de Locke. La concepció absoluta d'autopertinença del jo, ja explicada,

Jersey, 1981, p.33.

¹³³Jean-Pierre Dupuy denuncia amb raó en Nozick l'extensió excessiva de l'argumentació pròpia de la teoria econòmica de mercat a totes les dimensions de la vida humana i social. Aquesta "aplicació sistemàtica i obstinada de la lògica del canvi mercantil" a les relacions humanes acaba per vertebrar una veritable economia del mal on els únics mòbils de l'actuació humana semblen la violència i la revenja, la condemna i el càstig, la por i la inseguretad, la injustícia i l'enveja. Vid. Jean-Pierre Dupuy, *La liberté comme marchandise*, a F.Récanati (dir.), *L'âge de la science. Ethique et philosophie politique*, Ed. Odile Jacob, París, 1988, pp.73-98 (reproduit després a *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, París, 1992, cap.X, sec.1).

justifica que hom pugui fer-se o permetre a un altre que li faci qualsevol cosa¹³⁴.

Més encara, la concepció dels drets com a mercaderies negociables i canviables així ho deixa veure.

En segon lloc, hom podria imaginar la violació del límit de protecció de les persones sempre que aquesta anés acompanyada de la corresponent indemnització. Es tractaria, en aquest cas, d'un sistema que permetria qualsevol traspàs de límits a canvi del pagament d'una compensació completa. (En l'estat de natura nozickià, determinat per l'economia, el càstig és entès com un preu a pagar i per tant no s'entén la sanció

¹³⁴Antoni Domènech critica en Nozick aquesta excessiva radicalització de la propietat del jo: "el jo es posseeix a si mateix com a un esclau --dirà--; el jo posseeix sobre si mateix, com a dret moral, tots els drets que un esclavista té sobre el seu esclau com a drets legals". I en treu la següent conseqüència: "Qui sostingui que el jo posseeix sobre si mateix tots els drets que un esclavista té sobre el seu esclau, està admetent que els individus han de tractar-se a si mateixos com a esclaus, està renunciant --en el començament mateix del raonament ètic-- a tota idea de 'bé privat'". Vid. A.Domènech, De la ètica a la política, o.c., pàg. 180, nota 78. Al meu entendre la interpretació que Domènech fa de Nozick és també "excessiva". Que el jo posseeixi sobre si mateix tots els drets no implica necessàriament que s'hagi de tractar a si mateix com un esclau, sinó més bé que pot tractar-se a si mateix com un esclau. Sobre la polèmica referent a la legitimitat de l'esclavitud voluntària derivada de la concepció de la self-ownership nozickiana, vid. Mark Fowler, Self-Ownership, Mutual Aid and Mutual Respect: Some Counterexamples to Nozick's Libertarianism, Social Theory and Practice, 6, 1980, p.227-245; i J.Philmore, The Libertarian Case for Slavery: A Note on Nozick, Philosophical Forum, Boston, 14, 1982, p.43-58.

Vid. també un altre punt de vista crític procedent de l'esquerra contra la concepció de la propietat del jo en Nozick a G.A.Cohen, La apropiación en Nozick, art.cit.; i del mateix autor, Self-Ownership, World-Ownership and Equality, Part II, Social Philosophy and Policy, 1986, 3, pp.77-96. Sobre les complicades relacions entre la pertinença del jo i el dret de disposar dels béns externs, vid. Hervé Moulin i John Roemer, Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self, Univ.of California (Davis), Dep.of Economics, Working Paper 203, 1986.

sense la consegüent compensació econòmica.) Després d'estudiar els avantatges, les dificultats i la complexitat de les teories retributives i dissuasives del càstig, Nozick addueix diverses raons en contra d'aquesta possibilitat.

-- La primera raó fa referència a la dubtosa justícia en el preu d'intercanvi entre translimitació/compensació. En efecte, un sistema basat en un acord d'aquest tipus ("estic disposat a pagar x per la teva cessió d'un dret y "), en què difícilment es pot establir un preu just, beneficiaria sempre el comprador del dret.

-- La segona raó és que hi ha alguns danys (públics) que mai no poden ser compensats, sobretot quan provoquen por, angoixa o aprensió.

-- La tercera, com indicarà el mateix Nozick, és que "un sistema que permet traspassar els límits, mentre hom pagui una compensació, implica l'ús de les persones com a mitjans" (ASU, 71, 78).

El rebuig d'aquesta segona situació permet a Nozick contemplar-ne una tercera: ¿per què no prohibir sempre tota

acció que traspassi els límits morals no consentits anteriorment per la víctima, incloses les accions accidentals? També aquí hi ha poderoses raons que desaconsellen la seva aprovació.

-- La primera és que si estenem la penalització a tota translimitació no consentida, incloses les accidentals, escamparíem la inseguretats en la vida de totes les persones.

-- La segona és que sovint el consentiment previ de la translimitació és impossible de realitzar sense una enorme despesa de transacció i/o que aquesta translimitació pot comportar grans beneficis o cal fer-la perquè és en ella mateixa valuosa o benèfica.

Ens trobem, doncs, davant la negació de diverses possibilitats de translimitació i sense albirar al respecte una solució definitiva. Com s'arriba a una solució? Habitualment per dues vies. La primera, constatant que no totes les accions perilloses comporten un mateix grau de dany i que, per tant, poden ésser seleccionats i admesos aquells actes o aquells components d'un acte que cauen per sota d'un cert llindar. I la segona, reconeixent que quan hi ha un

aparell centralitzat i unificat d'avaluació i de presa de decisions, com l'Estat, la selecció és fàcil: aquest examina acte per acte i determina els que són prou valuosos i per tant permesos i els que no. Però ¿què passa si ens trobem (encara) dins l'estat de natura on no hi ha (tampoc) cap aparell centralitzat? La figura del contracte social sembla aparèixer de nou aquí com la via que Locke aconsellaria a Nozick. Però desatesa aquesta opció, per raons ja explicades, aquest només podrà argüir aquí la possibilitat d'un hipotètic mecanisme de mà invisible per mitjà del qual assoliríem aquest objectiu. Abans, però, d'arribar-hi analitzem més a fons la naturalesa de les accions.

L'estat de natura, base encara del raonament nozickià, descriu un model social que promouia la llibertat d'accions de les persones. Atès el gran nombre d'accions que suposen un risc per als altres, fóra impensable imaginar un estat eminentment repressor o prohibitiu. La solució més adient sembla aquella que inclou, amb la permissió de certs actes arriscats, el pagament d'una indemnització en cas de translimitació. En sentit figurat, consisteix en una mena de

peatge fixat com a preu de la intrusió en un territori privat¹³⁵. Tanmateix, ens trobem ara amb un nou problema. Totes les persones que realitzen actes arriscats ¿podrien cobrir les despeses derivades d'una indemnització?

La manca de liquidesa, d'una banda, o l'extrema perillositat de certs actes, d'una altra, obliguen per força a la limitació de la llibertat d'acció d'alguns individus. Emperò, la prohibició expressa de realització de certes activitats que cau sobre ells els suposa alhora un clar perjudici. Això aconsella incorporar un nou mecanisme equilibrador que Nozick anomenarà principi de compensació (principle of compensation):

"Quan una acció d'aquest tipus es prohibeix a algú perquè podria causar mal a un altre i és especialment perillosa quan la realitza --o perquè no la podria indemnitzar (A.C.)-- llavors aquells que prohibeixen (l'acció) amb el propòsit d'obtenir-ne un increment en llur seguretat han de compensar la persona a la qual se li prohibeix (l'esmentada acció), pel desavantatge en què la posen" (ASU, 81, 88).

En definitiva, els qui es beneficien de la reducció dels riscos han de compensar aquells a qui se'ls restringeix. Es compra la renúncia a actuar. El principi de compensació apareix, doncs, com la millor resposta al problema de la

¹³⁵Vid. P. Rosanvallon, La crise de l'Etat-providence, Seuil, París, 1981, p. 84.

translimitació moral de les accions. A la prohibició o abstenció expressa de certes accions perilloses s'uneix una indemnització completa. En comptes de prohibir tota activitat perillosa o de permetre-les totes a canvi d'una indemnització, s'opta només per comprar l'abstenció de determinades accions. De manera que el principi de compensació s'apliqui només a aquells casos especialment perillosos on ambdues parts (comprador i venedor) resulten beneficiats pel tracte: un, compensat econòmicament pels desavantatges de la prohibició; i l'altre, compensat moralment per l'estalvi de l'amenaça de la gravetat del risc. Podríem suposar a continuació que a través d'acords previs i negociacions obertes les persones seran "induïdes a convenir voluntàriament d'abstenir-se d'aquestes activitats".

Ara bé, la realitat probablement no fóra així, sinó que suscitaria nous problemes. Primer, quines activitats dels independents haurien de ser prohibides i quines no. Per quin procediment es realitzaria, entre tots o alguns dels membres associats, la selecció. Els seleccionadors o "prohibidors", ¿amb quin dret ho farien? Recordem que l'individualisme radical de Nozick impedeix imaginar la cessió dels drets individuals. Tampoc una associació dominant gaudiria d'aquest

dret. "Els poders legítims --dirà Nozick-- d'una associació de protecció són merament la suma dels drets individuals que els seus membres o clients transfereixen a l'associació. No apareix cap dret nou ni cap facultat nova; cada dret de l'associació és descomponible sense residu en aquells drets individuals pertanyents als diferents individus que actuen sols en un estat de natura" (ASU,89,94). Ni tan sols la regla de les majories tindria valor, encara que la minoria estigués formada per un sol individu. I fins i tot una hipotètica unanimitat provocaria abstencions interessades. Àdhuc en el cas que renunciéssim al nostre dret de prohibir o castigar a favor d'un procediment extern ¿acceptariem el resultat fos quin fos? ¿No haurem de suposar que els procediments d'administració de justícia difereixen en cadascú de nosaltres? I, sobretot, ¿tindrà més legitimitat tocant als drets processals una associació de protecció? La resposta a aquesta hipotètica imparcialitat és negativa. Ni podem garantir la imparcialitat de les associacions ni tan sols podem afirmar que gaudeixin de la possibilitat d'exercir monopòlicament aquest dret. Referint-se, concretament, al monopoli de la força, diu Nozick:

"¿Ha entrat ja algun element monopòlic en la nostra explicació de l'agència de protecció dominant? Qualsevol pot defensar-se contra procediments desconeguts o no confiabls i pot castigar aquells que els empren o que intenten emprar procediments semblants contra ell. Com a agent del seu client, l'associació de protecció té el dret de fer-ho per ell. Concedeix que tots els individus, incloent-hi aquells que no estan afiliats a l'associació, tenen aquest dret. D'aquesta manera, cap monopoli no és reclamat", (ASU,108,112).

L'individualisme radical, d'una banda, i la negació de tot contractualisme, d'una altra, han conduït Nozick a reconèixer que els drets processals en l'estat natural es troben en una situació caòtica. Com sortir-se'n? Hi ha dues possibilitats. La primera consistiria a donar per finalitzat el recorregut històrico-hipotètic iniciat amb l'individu en l'estat de natura bo i defensant la posició anarquista individualista que atorga plena competència normativa únicament a les mònades morals. La segona suposa introduir un nou mecanisme "màgic" de mà invisible que permeti fer el salt de les agències de protecció a la figura "monopòlica" de l'Estat i que resolgui satisfactòriament el problema dels independents.

f) L'Estat.

Hem avançat aparentment poc en el procés històrico-hipotètic que ens havia de conduir fins a l'Estat, i potser fins i tot hom cregui que en comptes d'avançar ens hem endinsat en qüestions tèrboles referides a aspectes tangencials. Però no és així. Si prescindim per un moment dels desacords clars amb algunes de les conclusions de Nozick i ens fixem només amb allò que ell consideraria victòries o fites aconseguides obtindríem el següent:

1. Els drets individuals de la persona són absoluts i inviolables. La fonamental separabilitat de l'existència humana, presentada per Nozick com a axioma indiscutible i infonamentat, i el valor inherent de les persones derivat de la interpretació limitativa de l'imperatiu kantià, presumiblement així ho corroborarien.

2. Aquesta inviolabilitat de les persones justifica la proposta de les restriccions morals indirectes com a límit fonamental del comportament. Qualsevol altre via que, com la utilitarista, en nom del bé social no tem supeditar els drets individuals resta deslegitimada. Si calgués, doncs, donar el

pas vers l'Estat aquest l'hauria d'assumir sota pena de ser acusat d'immoralitat, ja que la legitimació de l'estadi polític prové de l'àmbit moral, i aquest és insuperable (com insuperables són els drets corresponents a cada individu).

3. A diferència de les tradicionals teories retributives i dissuasives del càstig, podem defensar el principi de compensació com la millor resposta al problema de la translimitació moral de les accions i com a garantia de la seguretat. Aquest principi inclou: a) una selecció de les accions considerades més perilloses; b) una prohibició expressa de realització d'aquestes; i c) una indemnització completa a càrrec de la persona o persones que prohibeixen l'acció o accions i a favor de qui en pateix el desavantatge.

Drets individuals inviolables, restriccions morals indirectes com a límits a l'acció i principi de compensació són els tres elements necessaris que preparen el salt cap a l'Estat.

Manca ara només superar l'aparent paradoxa amb què vàrem acabar l'apartat anterior: tothom té dret a emprar el procediment que cregui convenient per administrar la

justícia, la qual cosa implica que ningú no té el monopoli de la força i que sense aquest monopoli no hi ha pas possible de les associacions de protecció a l'Estat ultramínim.

Com arribem, doncs, a l'Estat? És ara el moment d'introduir de nou la famosa figura de la mà invisible. Ja sabem que l'agència dominant no pretén cap monopoli de la força ni cap possessió de drets en exclusiva. Ningún no té al cap la figura de l'Estat sinó que tothom actua guiat pel seu propi interès i per la seva racionalitat. Tanmateix, atès el seu poder, l'agència acaba de facto per imposar-lo. En virtut de ser el més poderós aplicador de principis, l'agència de protecció dominant imposa la seva voluntat: vigila i prohibeix procediments d'administració de justícia quan els considera dubtosos (tant dels seus clients com dels independents) i castiga tot aquell que qüestiona els seus procediments. Esdevé jutge definitiu dels seus propis clients i àrbitre del que és considerat correcte: ja tenim quelcom semblant a l'Estat ultramínim.

El següent pas és també realitzat per un procés de mà invisible? No. La raó del canvi és ara una raó moral: no fóra moralment permisible per a les persones mantenir el monopoli

en l'Estat ultramínim sense oferir-ne a canvi serveis de protecció per a tots (encara que això sembli un acte redistributiu). L'Estat ultramínim reclama, per tant, moralment l'Estat mínim. Els clients, doncs, hauran de compensar els independents dels desavantatges derivats de les prohibicions imposades contra ells per l'agència. La millor compensació, o la més barata, és proporcionar o pagar als independents serveis de protecció. La tendència, per tant, serà a una participació quasi universal: som ja en l'Estat mínim. La tasca sembla aconcluida, i les principals objeccions anarquistes semblen superades:

"(l'Estat mínim resultant) no és una imposició injusta d'un monopoli; el monopoli de facto creix per un procés de mà invisible i a través de mitjans moralment permesos, sense que els drets de ningú siguin violats i sense que es reclamin drets especials que altres no posseeixen" (ASU,114-5,118)... "per tant concloem que l'associació de protecció dominant en un territori, tal com l'hem descrita, és un Estat" (ASU, 118,121).

Nozick creu haver justificat allò que es proposava fer. L'associació de protecció dominant satisfà les condicions necessàries per ser un Estat. Aquestes condicions són legítimament morals¹³⁶. En cap cas ha calgut incorporar la

¹³⁶Fins i tot l'escull de l'element redistributiu és salvat, perquè, si bé l'associació-Estat aconpleix tasques redistributives, ho fa per raons no-redistributives: pel principi de compensació.

figura del contracte social. I a més l'assoliment de l'Estat no reemplaça en absolut l'estat de natura, sinó que el fa compatible.

La tasca realitzada per Nozick potser tingui poca utilitat per a tots aquells convençuts de bell antuvi de la necessitat de la figura de l'Estat. En efecte, el desenvolupament del procés conjectural que parteix de l'estat de natura i arriba fins a l'Estat mínim tenia com a objectiu primer mostrar la legitimitat de la defensa de l'Estat tot partint d'un jusnaturalisme individualista proper a les tesis anarquistes. Almenys al d'aquella concepció meliorativa de l'anarquia que defensa la possibilitat de la convivència ordenada de les persones fins i tot, o sobretot, en absència d'un poder polític establert. Paradoxalment, en Nozick el seu primer objectiu consistiria a intentar fer compatibles dos posicionaments teòricament oposats: la defensa i salvaguarda dels drets individuals (axiomàticament atribuïts i situats en l'àmbit d'una anarquia ordenada) amb la justificació de la figura d'un Estat mínim que assumeix els drets esmentats, els

protegeix i en garantitza la seguretat del seu lliure tràfic¹³⁷.

Com diem, per al defensor de la figura de l'Estat el raonament nozickià serveix només de preàmbul, de punt de partença per a una tasca posterior de configuració de les seves atribucions. Tanmateix, i aquest és el segon objectiu de Nozick, allò que per als estatalistes és un simple punt inicial, representa per al nostre autor gairebé ja el veritable i inexcedible punt d'arribada. Davant del qüestionament de tot exercici estatal del poder --recordem l'inici del capítol 2 del nostre treball-- havíem d'assolir dues fites: a) La legitimació de la seva existència. b) La naturalesa i contingut de les seves funcions. Doncs bé, una vegada que ha estat justificada l'existència de l'Estat ja quasi hem acabat la nostra tasca. Perquè, com hem vist, l'única funció de l'Estat, la seva única raó de ser, és la de protegir-assegurar els drets individuals. És per aquest motiu que el nom d'anarco-capitalista atribuït a Nozick no és del

¹³⁷Aquesta contradicció és, tanmateix, aparent. Nozick comparteix amb els anarquistes i amb Locke una concepció anti-estatal del Dret. El Dret es forma espontàniament amb anterioritat a l'aparició de l'Estat. En això Nozick continua essent anarquista. El seu canvi respecte als anarquistes està a creure que malgrat que no el crea, l'Estat sí pot garantir el Dret (la qual cosa obliga els individus només a una renúncia: la del dret privat d'exercir el càstig).

tot adient. L'anarco-capitalisme pretén legitimar fonamentalment un model econòmic (el capitalisme) vinculat a un model polític (l'anarco-individualista). Nozick, tot i coincidir bàsicament amb aquest plantejament, rectifica els components anarquistes incloent-hi la figura de l'Estat. Per això, malgrat procedir de les files llibertàries, el seu plantejament s'ajusta més al d'un liberal radical que assumeix (per superació?) els postulats anarquistes.

La tasca, però, no està conclosa. En tant que liberal radical li manquen a Nozick tres objectius a realitzar:

1. Demostrar la invalidesa de les raons de justícia distributiva o social destinades a augmentar les funcions de la figura de l'Estat.
2. Desenvolupar els pressupòsits capitalistes implícits en la seva pròpia concepció de la justícia, la denominada "Entitlement Theory".
3. Aconseguir, per últim, dissenyar un nou marc utòpic vinculat a la seva proposta: el **framework for utopia**.

Són, en definitiva, els tres objectius que analitzarem fonamentalment en la segona part del nostre estudi sobre Nozick.

IIa. PART

CAPÍTOL VEl debat sobre la justícia en Nozick i la crítica de l'Estat del Benestar.a) L'Estat del Benestar

Davant el llibertarisme radical antiestatalista Nozick creia haver aconseguit fonamentar, per mitjà d'un constructe "para-contractualista" i sense violació de drets, la legitimitat de la figura de l'Estat mínim. La tasca no era gratuïta si recordem que, per la mateixa època de publicació dels treballs de Nozick, havien aparegut als Estats Units edicions llibertàries clarament en contra de la figura de l'Estat. Murray N. Rothbard¹³⁸, Morris i Linda Tannehill¹³⁹ i David Friedman¹⁴⁰, per exemple, havien fet contribucions ben punyents al respecte.

¹³⁸Vid. M.N.Rothbard, Power and Market, Institute for Humane Studies, Inc., Menlo, Park, Cal., 1970. Ibid., For a New Liberty, Collier, Nova York, (1973), 1978.

¹³⁹Vid. M. i L. Tannehill, The Market for Liberty, Lansing, Mich., ed. privada, 1970.

¹⁴⁰Vid. D.Friedman, The Machinery of Freedom, o.c. (Edició original de 1973).

Però ara Nozick tenia al davant un segon adversari força més poderós que l'anterior, vetllat a més en les seves premisses per un fort aparell teòric, que legitimava amb tota mena de detalls la transició de l'Estat liberal clàssic a l'anomenat Estat social de Dret o Estat del Benestar¹⁴¹. En aquest segon

¹⁴¹Sobre les teories i evolució de l'Estat Social de Dret o Estat del Benestar vid.:

Teories:

- W.Abendroth, E.Forsthoff i K.Doehring, El Estado social, CEC, Madrid, 1986.
- E.Díaz, Estado de Derecho y sociedad democrática, Taurus, Madrid, 1966.
- O'L.Dunleavy, Theories of State. The Politics of Liberal Democracy, MacMillan, Nova York, 1987.
- M.García Pelayo, Las transformaciones del Estado contemporáneo, Alianza, Madrid, 1980.
- P.Lucas Verdú, Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho, Acta Salmanticensis, Salamanca, 1955;
- P.Lucas Verdú, Introducción al Derecho político: las transformaciones sociales del Derecho político actual, Studia Albornociana, Barcelona, 1958;
- J.Picó, Teorías sobre el Estado del Bienestar, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- D.Wedderburn, Facts and Theories of the Welfare State, Socialist Register, Merlin Press, Londres, 1965, pp.127-46;
- H.L.Wilensky, The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures, Univ. of California Press., Berkeley, 1975.

Periodització:

- D.E.Ashford, The Emergence of the Welfare State, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.
- A.Briggs, The Welfare State in Historical Perspective, Archives Européene Sociologie, 2, 1961, pp.221-258.
- P.Florin i A.Heidenheimer (comps), The Development of Welfare States in Europe and America, Transaction Books, Londres i New Bruswick, N.J., 1981.
- D.Fraser, The Evolution of the Welfare State, MacMillan, Londres, 1973.
- W.Mock i W.J.Mommsen (comps.), The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany, 1850-1950, Croom Helm, Londres, 1981.
- P.Thane, The Foundations of the Welfare State, Longman, Londres i Nova York, 1982.
- G.Therborn, Classes and States: Welfare States Developments 1881-1981, Studies in Political Economy, 14, estiu 1984, pp.7-41.

-- Per als Estats Units:

- J.Leiby, A History of Social Welfare and Social Work in the United States, Columbia Univ.Press, Nova York, 1978.
- W.I.Trattner, From Poor Law to Welfare State, Free Press, Nova York, 1959, 2a. ed.

front s'unien en consens¹⁴² ideòlegs liberals¹⁴³ i socialdemòcrates¹⁴⁴, tot coincidint en l'ampliació de les funcions (assistencials i intervencionistes) de l'Estat i en la defensa de tres dimensions bàsiques: la dimensió liberal, la dimensió democràtica i la dimensió social¹⁴⁵. Així, hom sumava als ja

¹⁴²R.Dahrendorf parlarà del "pacte social-liberal" i del "consens socialdemòcrata". Vid. Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política, Espasa Calpe, Madrid, 1983.

¹⁴³Com va demostrar K.Polanyi, des de mitjan segle XIX "hom no veu solament una explosió de lleis abrogant reglaments restrictius, sinó també un enorme creixement de les funcions administratives de l'Estat, que ara és dotat d'una burocràcia central capaç d'executar les tasques fixades pels defensors del liberalisme. Per al tipus utilitarista, el liberalisme econòmic és un projecte social que ha d'aconseguir la més gran felicitat del nombre més gran possible de gent" perquè "el liberal utilitarista veu en el govern el gran agent de realització de la felicitat", vid. K.Polanyi, La gran transformación, Ed.La Piqueta, Madrid, 1989, cap.12. Per a la comparació de l'intervencionisme de l'Estat liberal del s. XIX amb el dels Estats liberals-socials de la segona postguerra vid. Cazorla; Ruiz; Bonachela, Fundamentos sociales del Estado y la Constitución, Granada, 1983.

¹⁴⁴No hi ha acord unànime sobre el protagonisme de la col.laboració socialdemòcrata en la creació de l'Estat social o Estat del Benestar. Mentre que alguns creuen que "l'estructura bàsica d'aquesta forma d'Estat i els objectius que es marcava van estar originàriament determinats des de posicions polítiques d'índole reformista, si no clarament revolucionària", de manera que l'Estat social "sorgeix com a resultat de l'aplicació del programa socialdemòcrata a la realitat política, social i econòmica de la postguerra" (vid. Ramón García Cotarelo, Del Estado del bienestar al Estado del malestar (La crisis del Estado social y el problema de legitimidad) Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, p.8 i 45), d'altres, en canvi, afirmen que "l'Estat social de dret ha d'ésser entès com la capacitat del capitalisme per sobreviure i oposar-se a l'alternativa que constitueix l'Estat socialista" (vid. Enrique Alvarez Conde, El régimen político español, Tecnos, Madrid, 1985, 2a. ed., p.43). Alguns autors que han estudiat recentment les causes del naixement del Welfare State, com ara F.de Felice, creuen, per exemple, que "la primera onada de política social de benestar fou més aviat el resultat d'una intencionalitat de reproducció de la força de treball i de diferenciació de tractament respecte a les classes socials des de dalt que no pas el fruit del paper que el moviment obrer tenia en aquests moments. És a dir, la política social s'acomplí gràcies a la necessitat de reconstruir les funcions productives, que són també socials" (vid. Franco de Felice, El Welfare State: cuestiones a debatir y una hipótesis interpretativa, Debats, núm.11, març 1985; i Josep Picó, Teorías sobre el Estado del Bienestar, o.c., pp. 14 i ss.). Per a un profundament d'aquesta qüestió, vid. A.Castifeira, Societat civil i Estat del Benestar, Pòrtic, Barcelona, 1990, pp.24 i ss.

¹⁴⁵Vid. Ferran Requejo, Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar, Ariel, Barcelona, 1990, cap.8., que segueix Alan Wolfe, Los límites de la legitimidad. Contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo, Siglo XXI, Méxic, 1980; Crawford B.Macpherson, La democracia liberal y su época, Alianza, Madrid, 1982;

clàssics drets individuals tota una colla de drets econòmico-socials que legitimaven l'actuació redistributiva de l'Estat¹⁴⁶. Nozick intentarà ara retornar a una concepció neoliberal de la funció de l'Estat rebutjant no només els components de justícia social derivats de la tasca redistribucionista (vid. ASU, caps. VII i VIII), sinó fins i tot menyspreant també la dimensió democràtica d'aquest nou model (ASU, cap. IX). D'aquesta manera el neoliberalisme de Nozick esdevé en realitat el retorn a aquella tradició

Andrew Levine, Liberal Democracy: A Critique of its Theory, Columbia Univ. Press, Nova York, 1981 i C.Offe, Contradicciones en el Estado del Bienestar, Alianza, Madrid, 1990.

¹⁴⁶Sembla pertinent plantejar -seguint els autors esmentats en la nota anterior-, si en l'actuació redistributiva de l'Estat social predomina la dimensió social i democràtica per damunt de la dimensió liberal. La qual cosa fa pensar, certament, en l'Estat social més que com a producte d'una integració, com a resultat d'una juxtaposició o encaix de lògiques sovint empíricament oposades. La fràgil i constant recomposició de l'equilibri entre les seves respectives i diferenciades racionalitats, la coexistència o oposició entre els diversos nuclis axiològics derivats de les tres dimensions esmentades justificaria, davant la crisi, els diversos intents o bé de mantenir-corregir-reformar aquest tens equilibri o bé, simplement, de destruir-lo definitivament, bo i retornant així a la vella dimensió liberal. S'ha insistit a presentar, però, des d'altres concepcions més analítiques i menys empíriques, uns altres components de l'Estat social/Estat del Benestar. Així, en comptes de parlar de les tres dimensions esmentades hom assenyala una dualitat en la justificació de l'Estat. Hi hauria una justificació ètico-política que consideraria que la satisfacció de certes necessitats fonamentals i l'accés a certs béns bàsics per a tots els membres de la comunitat és una exigència ètica prioritària que justifica certes funcions de l'Estat. Aquesta justificació expressaria i donaria lloc a l'Estat social. La segona justificació fóra de caràcter econòmic, i afirmaria que l'acumulació de capital que necessitava la gran societat anònima protagonista del nou escenari econòmic exigia la producció en massa i, en conseqüència, l'expansió indefinida de la demanda interna, la qual cosa fóra impensable sense una redistribució relativa de recursos en forma de salaris a l'alça i sense la presència correctiva de l'Estat en l'economia com a regulador de la distribució, productor i àdhuc consumidor. Aquesta justificació originaria l'anomenat Estat del Benestar d'encuny keynesià. La importància de la distinció entre ambdós models consisteix en el fet que l'actual tendència a confondre'ls alimentaria la identificació "entre un Estat la raó de ser del qual és la recerca de la solidaritat i un Estat la raó de ser del qual és el foment del consum", i provocaria, de retruc, que la suposada pèrdua de legitimitat del model econòmic arrossegés sense motiu la justificació ètica de l'Estat social. Vid. al respecte Francisco J. Laporta, Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático, a Fundación Friedrich Ebert, Sociedad civil y Estado. ¿Retorno o reflujo de la sociedad civil?, Madrid, 1988, pp.24 i ss.

liberal pre-democràtica --que va de Locke fins a Burke-- que defensava només les llibertats de mercat d'una societat capitalista¹⁴⁷.

Per fer-ho Nozick tenia en contra diversos elements. En primer lloc una obra sòlida, innovadora i difícilment

¹⁴⁷El rebuig de la tradició liberal democràtica en Nozick prové, probablement, de la constatació històrica que la component democràtica arrossega el liberalisme a transformar el seu model d'home i de societat fins a desembocar inevitablement en l'Estat del Benestar. Com remarca Macpherson, en el model fundador de la democràcia liberal, pensat per a una societat industrial moderna, no existia un entusiasme per la democràcia, ni una idea que pogués ser una força moralment transformadora. La democràcia no era més que un requisit lògic de la governació d'individus conflictius inherentment egoistes dels quals se suposa que tenen un desig infinit d'obtenir beneficis privats per a si mateixos (vid. C.B.Macpherson, La democràcia liberal y su época, o.c., p.56). Si la democràcia amagava un model moral d'home i de societat diferents als de la tradició liberal, o bé el liberalisme havia de transformar les seves bases ideològiques, com va fer en els segles XIX i XX, o bé, consegüentment, com fa Nozick, havia de renunciar a ella tot afirmant l'autosuficiència del mercat com a única i millor estructura d'autoregulació econòmico-social. Arran de la crisi de l'Estat del Benestar la major part de neo-liberals poden argumentar --des del camp econòmic-- que el mercat assegura en tots els casos una millor conjunció dels imperatius d'eficàcia (o eficiència) i justícia. Tanmateix, com veurem, la teoria de la justícia de Nozick no defensa el sistema de mercat perquè sigui un mecanisme de distribució que doni com a resultat un major grau d'eficiència o d'equitat (si fos així Nozick acceptaria el model de justícia que pretén criticar: un model pautat --patterned-- de justícia), sinó perquè el mercat reconeix els principis procedimentals per a l'adquisició de títols justos sobre les coses (vid. M.A.Rodilla, Dos conceptos de justicia. (Entitlement theory vs. Justice as fairness, a J.M.González i C.Thiebaut, eds., Convicciones políticas, responsabilidades éticas, Anthropos, Barcelona, 1990, p.137-8). Nozick s'apropa, així, als vells teòrics de l'anarquisme liberal com W.Godwin, els quals, davant la indefinició liberal sobre els límits polítics de l'Estat, acabaren per proposar la dissolució pura i simple de l'esfera política. La descripció de l'Estat mínim de Nozick recordarà en part aquell model de societat absolutament immanent a ella mateixa proposat per aquests autors. D'altra banda, i corroborant el que diem, Roger Benjamin i Raymond Duvall mostren la distinció entre un capitalisme primitiu, depenent de la industrialització, i un capitalisme avançat o post-industrial. Mentre que en el capitalisme primitiu els drets de l'individu se centren en la vida, la llibertat i la propietat, en el capitalisme avançat s'incorporen nombrosos drets referents a la qualitat de vida i al benestar. D'aquesta manera, com demostra M.D.Farrell (o.c., p.142), el corrent llibertari sembla defensar la llibertat negativa pròpia de concepcions properes al capitalisme primitiu, mentre que el liberalisme actual intentaria respondre, en canvi, als components de llibertat positiva inclosos en els drets incorporats al capitalisme avançat. Vid. R.Benjamin i R.Duvall, The Capitalist State in Context, a R.Benjamin i S.L.Elkin, eds., The Democratic State, Univ.Press of Kansas, 1985.

atacable, com la del seu col·lega de Harvard J.Rawls¹⁴⁸, que legitimava el paper de la justícia social. I en segon lloc, una pràctica política benestarista iniciada al seu país amb el New Deal del president Roosevelt, expandida de manera decisiva després de la Segona Guerra Mundial (sobretot a partir de 1950) i pràcticament continuada i desenvolupada pels vots de la ciutadania fins als inicis de la dècada dels 70¹⁴⁹. Però, d'altra banda, tenia al seu favor la imminent crisi d'aquest model d'Estat (crisi fiscal, bancarrota, burocratització, ingovernabilitat, neocorporatisme, estanflació, desocupació creixent) que va provocar a marxar forçades la reducció deflacionària de les despeses públiques, la privatització o desestatalització dels serveis públics passant-los a mans d'empreses privades en règim de competència, i poc després (1980) el consegüent esclat del fenomen Reagan, que implicaria un gir gairebé copernicà en

¹⁴⁸Sobre les cauteles i prevencions de l'obra de Rawls vid. la Presentación de M.A.Rodilla a J.Rawls, Justicia como equidad, o.c., p.XXXVII-XXXVIII i R.P.Wolff, Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia, FCE, México, 1981, especialment les "Observacions preliminars".

¹⁴⁹Douglas E.Ashford descriu molt bé com l'aparició de l'Estat del Benestar al Estats Units es va produir inicialment sense que això afectés en res els fonaments polítics liberals. Les immenses diferències socials i econòmiques existents al país feien impossible la configuració d'una ideologia capaç d'abastar el nou canvi social. Tanmateix, els fonaments liberals començaren a trontollar anys més tard, amb motiu de la guerra contra la pobresa realitzada durant la dècada dels seixanta, just abans de l'obra política de Nozick, i just quan per primera vegada hom vinculava estretament la seguretat social amb els salaris i els problemes socials. Vid D.E.Ashford, The Emergence of the Welfare State, o.c., especialment cap.6. Vid. també, Robert N.Bellah i d'altres, Hábitos del corazón, o.c., p.334 i 338-9.

les estratègies polítiques de molts països de l'Occident desenvolupat. La detecció de la crisi i les crítiques contra l'Estat Social podien, doncs, realitzar-se des de molt diversos llocs ideològics i àmbits disciplinars. Fins i tot havent-hi a dreta i esquerra "un acord unànime sobre els seus símptomes i funcionament"¹⁵⁰. Sectorialment les crítiques provenien de:

- a) l'àmbit econòmic (M. i R. Friedman, Free to Choose: A Personal Statement, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York, 1980; James O'Connor, The Fiscal Crisis of the State, S.Martin's Press, Nova York, 1973; Fred Hirsch, The Social Limits to Growth, Nova York, 1976; J.M.Buchanan i R.Wagner, Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes, Academic Press, Nova

¹⁵⁰Vid. C.Offe, Partidos políticos y nuevos movimientos sociales, Ed. Sistema, Madrid, 1988, p.38; i Kirk Mann, Privatización del bienestar, individualismo y Estado, a Gregorio Rodríguez Cabrero, comp., Estado, privatización y bienestar, Icaria, Barcelona, 1991, p.106. Hans-Peter Müller resum aquests símptomes --que poden ser resseguits també en la bibliografia coetània que presentem més endavant-- en els següents:

a) des de la concepció conservadora hom defensa la tesi de la ingovernabilitat (explosió de despeses i exigències; limitació de la capacitat estatal de recursos i conducció; i el fenomen de la sobrecàrrega).

b) des de la concepció liberal hom defensa la tesi de la pèrdua de llibertat.

c) des de la concepció marxista hom subratlla el dèficit de legitimació i la colonització dels mons de la vida.

Vid. H.P.Müller, Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas, a L.Kern i H.P.Müller, comps., La justicia, o.c., p.208 i ss. i la bibliografia complementària que presenta, il.lustradora especialment de la crisi de l'Estat social a Alemanya en aquella mateixa època.

York, 1977; S.Brittan, The Economic Contradictions of Democracy, British Journal of Political Science, 1975, p.129-159);

b) l'àmbit sòcio-polític

b.1.versió liberal-conservadora (F.Hayek, The Constitution of Liberty, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1960, espec. la tercera part: "Freedom in the Welfare State" i també Hayek, Law, Legislation and Liberty, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1976, especialment el vol.II: The Mirage of Social Justice; M.Crozier, S.P.Huntington i J.Watanuki, The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission, New York Univ.Press., Nova York, 1975 --per al context americà, especialment l'article de S.Huntington The United States--; J.Logue, The Welfare State: Victim of its Succes, Daedalus, 4, 1979, pp.69-89);

b.2. o versió marxista europea (J.Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp Verlag, 1973; Ralph Miliband, The State in Capitalist Society, Weindenfels and Nicolson, Londres, 1969; Nicos

Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat Capitaliste, Maspero, Paris, 1968; C.Offe, Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates, Suhrkamp, Frankfurt, 1972);

b.3. o bé versió esquerra americana (el ja citat O'Connor; E.O.Wright, Class, Crisis and the State, New Left Books, Londres, 1978; Allan Wolfe, The Limits of Legitimacy: Political Contradictions of Contemporary, The Free Press, Nova York, 1977);

c) el cultural (D.Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, Nova York, 1976);

d) o el jurídic-moral del mateix Nozick¹⁵¹ (també el llibre de F.A.Hayek, Law, Legislation and Liberty, ja citat)

Convé recordar que recentment C.Offe, un teòric europeu de l'Escola de Frankfurt, destacava com l'únic argument nou dins del discurs ampli que subratlla la incompatibilitat entre l'Estat del Benestar i la societat liberal de mercat el de la

¹⁵¹Citem només textos crítics sobre l'Estat del Benestar publicats aproximadament en el mateix context temporal en què Nozick treballava en el tema.

naturalesa moral del dany causat per l'Estat del Benestar a l'ordre liberal, per damunt fins i tot dels tradicionals debats econòmic, legal o polític¹⁵². Si l'actual tendència neoconservadora intenta crear, en paraules d'Offe, una "estratègia de remoralització per a un Estat del Benestar post-liberal", l'estratègia nozickiana significaria gairebé la inversa: denunciar la immoralitat redistribucionista de l'Estat del Benestar per retornar a l'Estat mínim liberal pre-benestarista¹⁵³.

Per això, podria pensar Nozick, si poguéssim substituir el principi redistributiu pel principi de compensació, anteriorment explicat, hauríem trobat un forat important de crítica contra el Welfare State. Tanmateix, el principi de compensació no és un principi general, sinó tan sols un

¹⁵²Vid. C.Offe, Contradicciones en el Estado del Bienestar, Alianza, Madrid, 1990, cap.7.

¹⁵³Al començament del nostre treball havíem dit que en Nozick la tesi anarquista presa seriosament implicava reconsiderar de bell nou el problema de la justificació de tota organització i exercici del poder en general. Doncs bé, la crisi de l'Estat del Benestar --en tant que factor real a què es veié sotmès el mateix Nozick-- afegia ara un nou element al seu plantejament inicial. Calia respondre --especialment des de la tradició liberal-llibertària-- el problema de com concebre un ordre social capaç de garantir la llibertat individual. Així, la qüestió de com conciliar ordre social i autonomia individual es desplegava en dues dimensions, la teòrica i la política. Des del camp teòric calia respondre la següent pregunta: ¿quina característica general ha de presentar una configuració de l'ordre social que faci possible la llibertat? És a dir, ¿quin paper pot i hi ha de jugar l'Estat? Des del camp polític, en canvi, calia només extreure'n les conseqüències. És a dir, plantejar quines reformes institucionals semblarien adients per [re]crear l'economia lliure de mercat i la llibertat individual (vid. H.P.Müller, *ibid.* p.211). En aquest marc concret és on hem de situar l'obra de Nozick i la seva important repercussió als Estats Units.

principi particular adaptat al problema dels independents. Nozick estava obligat a canviar d'estratègia. És aquesta la raó per la qual una gran part de la seva obra política va destinada a atacar, primer, les concepcions de justícia distributiva per, després o paral·lelament, oferir-ne un nou model: la justícia de les possessions o teoria de la titularitat (The Entitlement Theory of Justice, o The Entitlement principles of justice in holdings).

b) La justícia distributiva

b.1. ¿Què és la justícia distributiva?

Anteriorment havíem parlat de la justícia processal (o legal), sobretot quan ens ocupàvem de l'aplicació imparcial de les regles amb què es regeix la societat i amb què resolíem els conflictes de les associacions de protecció mútua. La justícia distributiva, en canvi, segons la vella definició aristotèlica (Ètica, 1930 b) té en compte el problema de la distribució de béns i oportunitats d'acord amb criteris apropiats¹⁵⁴. Aquests criteris, no cal dir-ho, han estat històricament diversos i generalment oposats. Però en el trànsit de l'Estat liberal clàssic a l'Estat social de Dret es va arribar, també en la concepció de la justícia distributiva, a un cert consens.

En efecte, el liberalisme atribuïa a la justícia social la capacitat de distribuir béns d'acord amb el mèrit o la contribució dels individus en una societat en què es parteix

¹⁵⁴Vid. un estudi i abundant bibliografia sobre l'origen de les expressions "justícia social" i "justícia distributiva" a Friedrich A. Hayek, Derecho, Legislación y Libertad, Unión Ed., Madrid, 1988 2a. ed. (1976), vol.II, cap.IX, i espec. notes 4-8.

d'una igualtat bàsica d'oportunitats. Així, aquell que ha fet un mèrit ha de ser recompensat justament. De manera que hom posa fi al privilegi hereditari i convida a una mena de cursa oberta al talent. Tanmateix, davant del reconeixement de certes desigualtats naturals (o de factors atzarosos com la sort o el context social), el liberalisme acceptà la necessitat que l'Estat executés intervencions limitades en diversos camps, encaminades a generar el marc previ d'igualtat d'oportunitats. El tens però necessari equilibri, doncs, entre mèrit i igualtat d'oportunitats obligà el liberalisme a incorporar elements distribucionistes (encara que fos sota el famós principi rawlsià del maximin, aquell que procura el màxim del mínim de benestar social¹⁵⁵). En altres paraules, hom cercava la igualtat d'oportunitats anivellant tant com fos possible les nostres diferències naturals.

D'altra banda, el principi socialista de justícia distributiva es basava fonamentalment en criteris de necessitat. Sintèticament, el podríem formular així: "la necessitat ha de prevaldre com el criteri dominant per

¹⁵⁵Les desigualtats en el repartiment de béns són permissibles només si actuen en benefici dels membres menys afavorits de la societat.

assolir la distribució dels béns materials i les oportunitats adequades als talents, amb la provisió que necessitats i talents iguals han de ser tractats de la mateixa manera"¹⁵⁶. En aquest cas, correspondria a una autoritat pública definir en cada moment i context què hem d'entendre per necessitat. La defensa alhora d'un Estat interventor i de les lleis del mercat feta des de les files socialdemòcrates assentaria les bases per a una possible reconciliació entre necessitat i mèrit, atès que una part dels recursos socials es distribuïrien des de l'Estat d'acord amb les necessitats i una altra part de recursos s'obtidrien en el mercat econòmic d'acord amb els mèrits.

Si bé les aportacions liberal i socialista varen ser fonamentals a l'hora d'acordar el model d'Estat del Benestar, cal no oblidar, per petit que fos el seu paper, les concepcions derivades de l'utilitarisme, d'una banda, i de la doctrina social de l'Església, d'una altra. Factors tots ells que col.laboraren també en el procés ideològic de definició de l'Estat social de Dret o Estat del Benestar.

¹⁵⁶B. Goodwin, El uso de las ideas políticas, Península, Barcelona, 1988, p.374.

L'utilitarisme considerava els criteris distribucionistes, no des de la concepció del mèrit o de la necessitat, sinó des de la possibilitat de respondre a la major felicitat general possible. Semblantment, la doctrina de l'Església feia prevaldre les instàncies comunitàries i la primacia del bé comú sobre els interessos particulars, de manera que des de Lleó XIII (especialment en la Rerum novarum) i Pius XI en la (Quadragesimo anno) fins als escrits postconciliars més recents hom ha presentat la justícia social com a norma suprema de la vida socio-econòmica.

b.2. L'estratègia de Nozick

En aquest context, l'audàcia de la crítica nozickiana a la justícia distributiva només pot ser entesa si hom té en compte la força i el consens establerts entre les tradicions anteriorment esmentades. Nozick, i després Hayek, són dels pocs que a començaments de la dècada dels 70 s'enfronten intel·lectualment a aquesta situació¹⁵⁷. Nozick, concretament, emprarà ara una estratègia diferent a la utilitzada en el debat sobre la justícia processal. En aquest darrer cas, tractar les persones de manera justa significava aplicar correctament les regles importants. Llavors la discrepància no procedia del mecanisme procedimental d'aplicació de les

¹⁵⁷L'ofensiva liberal de Friedrich Hayek en realitat comença molt abans, amb la publicació de The Road to Serfdom el 1944, on amplia el treball crític de L.Von Mises sobre la planificació econòmica sota el socialisme, i el 1947 amb la fundació de la Mont Pelerin Society (vid. al respecte, Miguel Rojas Mix, La ideologia del Monte Peregrino, o el proyecto de sociedad de Friedrich Hayek y Milton Friedman, Sistema, 57, nov.1983, pp.125-133). La qüestió de la justícia social, però, no és abordada directament per Hayek fins a la publicació de The Constitution of Liberty, (1960) i molt especialment en la trilogia Law, Legislation and Liberty (1973-1979), vol.II, a més de l'article The Atavism of Social Justice, New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978, pp.57-68. La bifurcació del pensament liberal --especialment europeu-- és patent si hom compara el text de la declaració de principis publicat l'abril de 1947 per la Mont Pelerin Society amb la Declaració d'Oxford de la Internacional Liberal del mateix mes i any, llavors presidida per Salvador de Madariaga. Si la Societat fundada per Hayek s'escorava vers el llibertarisme, la Declaració de la Internacional Liberal assumia una defensa dels drets individuals des d'una accepció més comunitària que individualista (vid. fr.I,3 i secc.III de la Declaració). Per a l'estudi de l'obra de Hayek, vid. J.J.Rees, Hayek on Liberty, Philosophy, XXXVIII, 1963, p.346-60; M.M. Wilhelm, The Political Thought of Friedrich A.Hayek, Political Studies, XX, 1972, p.169-184; N.P.Barry, Hayek's Social and Economic Philosophy, Macmillan, Londres, 1979; R.L. Cunningham, ed. Liberty and the Rule of Law, Texas Univ. Press, College Station i Londres, 1979; i J.Gray, Hayek on Liberty, Blackwell, Oxford i Nova York, 1984 (amb una bibliografia exhaustiva).

regles, sinó fonamentalment de mantenir una coherència entre aquesta justícia dels procediments i el subjecte privilegiat de la justícia (que en Nozick eren els individus i llurs drets naturals, així com les exigències morals que se'n derivaven, mentre que en l'utilitarisme era el bé del major nombre possible de persones). Nozick, doncs, no qüestionava llavors l'esquema de la justícia processal, sinó tan sols dos dels seus elements: a) a qui s'adreçava --als drets individuals-- i b) qui havia d'aplicar aquesta justícia --les associacions voluntàries d'arbitratge civil al marge de l'Estat.

De la mateixa manera, la discussió sobre la justícia distributiva semblava que havia d'enfocar-se com quelcom que afectava no els principis de la justícia, sinó els resultats. És a dir: si les persones han d'assolir allò que es mereixen o bé allò que necessiten; o bé, com en el famós consens sòcio-liberal, les dues coses alhora. L'originalitat de l'atac nozickià cal cercar-la en el sentit que aquest aborda el problema no solament des de dins del debat, sinó qüestionant principalment el mateix marc teòric que permet

parlar de justícia distributiva¹⁵⁸. D'aquí que sigui erroni interpretar la seva extensa argumentació en aquest camp com una simple crítica contra el contingut de la teoria rawlsiana (ASU, cap.VII, nota 1). Perquè si Nozick critica alguna cosa no és tant la concepció de la justícia distributiva de Rawls (que també la critica), sinó fonamentalment una mateixa --i segons ell, errònia-- noció de justícia compartida en la contemporaneïtat per la major part de filòsofs del Dret.

En efecte, el supòsit teòric de la concepció de la justícia distributiva consisteix a creure que hi ha determinats béns socials sobre els quals els individus poden competir ofertant llurs respectius mèrits o que és lícit moralment que l'ésser humà resti sotmès a un poder que intenta coordinar els esforços de tots a fi i efecte de materialitzar algun model específic de distribució que sigui considerat just per a determinats membres de la societat¹⁵⁹. Des d'aquest supòsit, hom sanciona com a legítimes les expectatives dels individus a una concreta participació en els béns socials o producte global. O, semblantment, hi ha una reclamació jurídicament

¹⁵⁸Vid. J.Paul, Reading Nozick, o.c., p.2 i ss. i M.A.Rodilla, Dos conceptos de justicia..., art.cit., p.117 i ss.

¹⁵⁹Vid. Hayek, Derecho, legislación y libertad, o.c., cap.IX.

exigible a "alguna porció de la suma total dels productes fets individualment i conjuntament" (ASU,171,173). Es pot qüestionar què ha de rebre qui, però el que aquesta concepció no qüestiona és per què suposem que hem de rebre quelcom. Dit d'una altra manera, en el supòsit redistribucionista ningú no dubta de les pretensions recíproques sobre determinats béns socials. Així, doncs, fóra just aquell criteri capaç de distribuir els béns correctament, d'acord amb l'examen previ de les pretensions de cadascú. En aquest cas, la correcció del criteri dependria de la justificació del sistema preferencial escollit, és a dir, de la determinació dels "principis últims que han de definir els termes bàsics que han de regir en les relacions entre persones que desenvolupen llur existència en un marc polític compartit"¹⁶⁰. La fletxa argumentativa de Nozick atacarà directament el cor d'aquesta concepció. Per ell la qüestió no és què hem de rebre o a partir de quins criteris, sinó per què hem de donar per bona l'estructura d'un model de justícia que pressuposa una distribució. Per Nozick acceptar la concepció de la justícia distributiva fóra el mateix que assumir un model social on nosaltres acceptariem la posició d'aquells infants als qui

¹⁶⁰Vid. M.A.Rodilla, *Dos conceptos de justicia...*, art.cit., p.122.

algú que els ha donat un tall de pastís fa arranjaments de darrera hora per esmenar un repartiment descurós (ASU,149,153). Mirem de despullar els elements inclosos en aquest exemple proposat pel mateix Nozick. Hom pressuposa que hi ha:

- a) Un conjunt definit de recursos a distribuir.
- b) Un conjunt definit de persones que competeixen per aquests recursos.
- c) Un mecanisme central de control i distribució dels recursos.
- d) Un criteri inicial de distribució, que comporta:
- e) Una distribució inicial desigual,
- f) Un criteri re-distributiu i, per últim,
- g) Una redistribució rectificadora.

L'anàlisi d'aquests elements ens demostra, al parer de Nozick, l'artificiositat del model distributiu o, en tot cas, la seva invalidesa per a les societats lliures. En aquestes, dirà Nozick, no hi ha distribució central:

"En una societat lliure¹⁶¹, diverses persones controlen recursos diferents, i noves possessions sorgeixen de les accions i intercanvis voluntaris de les persones... El resultat total és el producte de moltes decisions individuals que els diferents individus afectats estan titulats (are entitled) per fer" (ASU,150,153)¹⁶².

Abans, doncs, d'aplicar cap model de justícia cal descriure correctament quina és la situació real de les societats lliures¹⁶³. El panorama descrit ara per Nozick sembla més complex. Els recursos no són ni definits ni encara menys homogenis. N'hi ha de diferents i se'n creen de nous, la qual cosa dificulta moltíssim una concepció distributiva¹⁶⁴. No hi ha tampoc cap persona o organisme que controli tots els recursos. Ans al contrari, la situació de pertinença és una situació històrica que descriu individus amb possessió desigual de recursos diferents. En tercer lloc, les decisions individuals, les accions i els intercanvis voluntaris són el

¹⁶¹Hayek parlarà d'un "ordre econòmic basat en la llibertat", o.c., cap.IX.

¹⁶²Semblantment Hayek (loc.cit.) dirà: "Només pot adquirir significat l'expressió justícia social en una economia dirigida o de comandament" (...) "Cap sistema normatiu... respectuós de la llibertat individual pot produir resultats que satisfacin els objectius propiciats per la justícia distributiva".

¹⁶³Tant en el cas de Rawls com en el cas de Nozick els models de justícia proposats fan referència tothora a les societats occidentals avançades.

¹⁶⁴La constatació de la varietat de béns socials durà M.Walzer a rebutjar la defensa d'un criteri distributiu únic. "Tot criteri que tingui un mínim de força satisfà la regla general dins de la seva pròpia esfera, i en cap altra. Aquest és el resultat de la regla: béns diferents a diferents companyies d'homes i dones per raons diferents i d'acord amb procediments diferents". Vid. M.Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, Basic Books, Nova York, 1983, p.26.

veritable motor d'adquisició o transferència dels recursos. A diferència del model anterior, la iniciativa individual és ara fonamental; ningú no espera rebre passivament un tall de pastís-recurs de no se sap qui (perquè la iniciativa individual no permet imaginar res de semblant a un producte social). El mercat sembla ser, més aviat, el veritable mecanisme de "distribució". En ell interactuen legítims propietaris de "títols" el resultat de l'actuació dels quals provocarà inevitablement desigualtats materials. Són les desigualtats típiques derivades de concórrer lliurement en un tràfic econòmic. Doncs bé, si poguéssim establir un model de justícia que especificqués les regles per a la correcta adquisició o transferència d'aquests variats recursos entre els individus ¿quí o en nom de què podria redistribuir les possessions legítimament adquirides per ells? ¿Per quina raó restaria legitimitat per interferir políticament en el lliure-canvi de títols? La resposta negativa a aquests interrogants justificarà que, davant la constatació de les possessions o pertinences de les persones (people's holdings), només es pugui elaborar procedimentalment un principi de justícia de les possessions (a principle of justice in holdings). Entrem així en el nou model de justícia

que serà anomenat per Nozick "Teoria de la Titularitat" (The Entitlement Theory).

b.3. La teoria de la titularitat.

Si no hi ha distribuïdor central que controli tots els recursos, si aquests a més resulta que no són homogenis ni definits com en el model "pastís" (ni tampoc producte d'un esforç col·lectiu), llavors l'únic que resta com a vàlid del model distributiu és la condició b), és a dir: un conjunt definit d'individus que competeixen individualment i lliure per uns recursos. De nou, per tant, l'atomisme social nozickià és el punt de partença per a la vertebració d'un possible model de justícia. Tenim, d'una banda, recursos canvians i diferents i, d'una altra, individus lliures que aspiren individualment a ser titulars d'aquests recursos. Cal només establir el/s mecanisme/s processal/s que permeti/n justificar el dret absolut de llur pertinença. Aquest fóra l'objectiu d'una teoria de la titularitat (i el grau màxim de comprensió del que sigui una distribució). Tanmateix, Nozick no s'entreté a desenvolupar-la. Apunta només els principis bàsics a partir dels quals hom podria bastir aquesta teoria. Aquests principis, de manera semblant a regles correctes d'inferència, permetrien deduir de premisses considerades "justes" conclusions "justes".

En primer lloc, Nozick esmenta el principi de justícia en l'adquisició original de possessions¹⁶⁵. Així, una persona que adquirís una possessió, de conformitat amb aquest principi, estaria titulada a (is entitled to) aquesta possessió. En segon lloc, formula el principi de justícia en la transferència de possessions, que permetria passar, a partir d'intercanvis, d'una distribució --o conjunt de possessions-- a una altra. Per últim, afegeix un tercer principi o principi de rectificació d'injustícies en les possessions. El qual entraria en funcionament quan les possessions fossin derivades o obtingudes en el passat per mitjans no sancionats o no permesos. L'elaboració i desenvolupament acurat d'aquests principis permetria arribar a la següent conclusió:

"Si les possessions de cada persona són justes --d'acord amb els tres principis formulats--, llavors el conjunt total (distribució) de possessions és just" (ASU, 153, 156).

¹⁶⁵Com en Locke (vid. Second Treatise, o.c. cap.V, p. 303-320), Nozick trobaria una fonamentació del dret d'apropiació en un hipotètic dret natural. Vid., però, M. Beltrán, Nozick y la legitimación del egoísmo, Suplementos Anthropos, 28, novembre 1991, p.67 i ss.

b.3.1. L'apropiació en Nozick

Ara bé, ¿és possible passar tan alegrement del principi de "propietat de si" (self-ownership) a la legitimitat del dret de propietat sobre els recursos externs? ¿Com s'ha d'enunciar un principi d'apropiació original? I en aquest cas, ¿no hi haurà cap límit a aquest dret d'apropiació? ¿Quina importància tindrà un principi d'apropiació original en unes societats complexes on un principi d'aquestes característiques sembla ja impracticable? ¿On està el just títol per Nozick? ¿Què passarà amb aquells que empitjorin llur situació a causa de l'apropiació privada d'una cosa que ells ja no podran emprar? Aquestes preguntes obligarien en realitat a un tractament molt acurat del procés d'apropiació, que en realitat Nozick redueix en els seus treballs a poques pàgines. Vegem-ho.

Per parlar d'una distribució o transferència de béns que sigui legítima --tant si aquesta distribució es fa mitjançant el mercat o per mitjà de qualsevol altre mecanisme-- cal primer justificar com s'adquireix un títol sobre res, car la transferència suposa intercanvi, però mai creació de títols.

Aquests han de ser per força anteriors¹⁶⁶. Així, tota teoria sobre la propietat i la seva distribució s'ha de fonamentar prioritàriament en el problema de l'adquisició originària. Resoldre aquest problema significaria resoldre, de retruc, el problema de la transferència de béns ja que, com ja hem vist en tractar dels drets de propietat d'hom mateix, en Nozick ser propietari suposa gaudir de drets il·limitats sobre allò posseït.

Nozick aborda la qüestió allunyant-se aparentment de l'ortodòxia llibertària. Murray Rothbard¹⁶⁷, David Friedman¹⁶⁸ o Israel Kirzner¹⁶⁹, per exemple, adopten el principi radical de "primer a arribar, primer servit". Per contra, Nozick -que havia seguit fil per randa l'esquema jusnaturalista de Locke-- es veu empès a tenir en compte les constriccions lockianes al dret d'apropiació. Locke havia fonamentat el dret natural de propietat vinculant el treball de

¹⁶⁶Vid. Hillel Steiner: "És una veritat necessària que cap objecte pot sorgir del no-res; d'aquí que tots els títols sobre objectes manufacturats o lliurement transferits hagin de derivar de títols sobre objectes naturals i prèviament no posseïts", *Justice and Entitlement*, a J. Paul, comp. *Reading Nozick*, o.c., p.381.

¹⁶⁷M. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Collier, Nova York i Londres, 1973 (1978); *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey), 1982.

¹⁶⁸Vid. D. Friedman, *The Machinery of Freedom*, o.c.

¹⁶⁹Vid. I.M. Kirzner, *Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice*, J. Paul, ed., *Reading Nozick*, o.c., p.383-411.

l'apropiador a l'objecte¹⁷⁰, tot suposant alhora que gràcies a aquesta combinació l'objecte millorava el seu valor. Tanmateix, en Locke aquest dret natural imposava també certs límits a la possibilitat d'apropiació de les coses:

a) "que en quedin suficients i de la mateixa qualitat per a la resta de la comunitat" (o.c., secc. 27 i 33);

b) "en la mesura en què hom pot fer ús, en benefici propi, dels béns terrenals abans no es deteriorin, li és permès de constituir-se'n en propietari mitjançant el seu treball" (secc.31);

c) la mesura de la propietat depèn, per últim, de "la magnitud del treball de l'home i les necessitats de la vida" (secc.36).

¹⁷⁰"Si bé la Terra i totes les criatures inferiors són comunes a tots els homes, en canvi cada home és propietari de la seva persona, i ningú fora d'ell mateix no hi tindrà cap dret. El treball del seu cos i de les seves mans són, per dir-ho així, propietat seva. Aleshores, en sostreure, amb el seu treball, qualsevol cosa de l'estat en què la natura l'havia deixada, combina aquella cosa amb quelcom que li pertany i fa que esdevingui, en conseqüència, propietat seva" (Second Treatise, o.c., sec.27, p.305-306). El treball, per tant, és per Locke el requisit bàsic i previ per a tota apropiació legítima.

Cadascun d'aquests límits fa referència a un tipus de relació concreta. El límit a) es preocupa de l'impacte de l'apropiació sobre els altres (relació entre no-propietaris i recursos excedents); el límit b) concerneix a l'ús i gaudi correctes de l'apropiació (relació propietari/propietat),; i el límit c) fa referència a les pròpies capacitats de l'individu i a l'abast de les seves necessitats (relació de l'individu amb les seves pròpies limitacions). Tenint present què necessito/quina capacitat tinc, com aprofito allò posseït i què o quant deixo als altres, la llei natural, al parer de Locke, permetia un cert equilibri --gosaria dir ecològic-- entre els homes. Equilibri en què, per descomptat, un cop garantides les necessitats mínimes de tothom, qui més treballés, qui més mèrits (deserts) exercités, més recursos podria apropiarse¹⁷¹.

¹⁷¹Vid. L.C.Becker, Property Rights: Philosophical Foundations, Routledge & Kegan Paul, Boston i Londres, 1977, p.32-57. Per més que Locke anul·li més tard aquests límits naturals, amb l'aparició dels diners, primer, i la necessitat de creació de l'estat civil, després, no per això aquests límits han de ser menystinguts per Nozick, que --recordem-ho-- no abandona mai, tampoc a l'Estat mínim, ni els drets ni les condicions de l'estat de natura. Convé recordar, de passada, que en el cas de Locke, no hi ha acord tocant a si amb la instauració (i després superació) dels límits naturals d'apropiació volia justificar, com pensa Machpherson, l'individualisme possessiu o més aviat, com pensa Drury, el bé comú (S.B. Drury, Locke and Nozick on Property, Political Studies, 1982, vol.XXX, I, pp.28-41). En qualsevol cas, i al contrari del que pensa Elena Beltrán, en Nozick no és tan important la definició de la propietat sinó la justificació de l'apropiació original vinculada al lliure funcionament d'un sistema de mercat (vid. E.Beltran, Nozick, la justificación de la propiedad, Sistema, 77, març 1987, p.131-139). Sobre el mateix tema, vid. Onora O'Neill, Nozick's Entitlement, Inquiry, 1976, 19, pp.458-481 i Virginia Held, John Locke on Robert Nozick, Social Research, 1976, 43, pp.169-195.

Nozick, en canvi, comença per posar en dubte el fonament mateix que justifica en Locke tota apropiació original: el treball. Probablement no per excloure'l, sinó perquè Nozick reconeix també el dret a l'apropriació malgrat que d'aquesta no se'n derivi una millora o valor adherit a l'objecte apropiat. Però si Nozick qüestiona el fonament lockià d'apropriació original, alhora que formula en la teoria de la titularitat la necessitat d'un principi de justícia en l'adquisició, sembla gairebé forçós exigir de Nozick que ens expliqui "el procés o els processos per mitjà dels quals coses no tingudes poden arribar a ser-ho". Just és això el que Nozick no fa. Tenim dret absolut sobre els títols de propietat històrics justament adquirits, afirma Nozick, però no diu quin és el procés just d'adquisició. Llevat, és clar, que aquest procés coincideixi amb el famós principi llibertari d'apropriació abans esmentat, pel qual es diu que qualsevol que trobi res té dret a quedar-s'ho.

Nozick no s'atura aquí. Si el treball ja no és fonament bàsic per a l'apropriació, llavors hem de reconsiderar també la validesa dels límits naturals esmentats per Locke. La clàusula c) queda immediatament anul.lada, atès que feia dependre directament la mesura de la propietat de la

"magnitud" del treball realitzat. La clàusula b) també pot ser menystinguda. Perquè si el títol de propietat implica, com creu Nozick, un dret absolut del propietari sobre la cosa, llavors aquest disposa de plena llibertat per millorar-la o deteriorar-la si així ho desitja. Ens queda només la primera clàusula, el famós proviso lockià, que afecta els drets de la resta de membres de la comunitat. Si Nozick pretén desenvolupar la teoria de la titularitat respectant tothora els drets individuals, ha de fer front per força a aquesta primera condició sota pena de ser acusat de contradictori.

Si les coses fossin creades *ex nihilo* o si els recursos naturals fossin il·limitats, el proviso lockià no interposaria cap problema a l'aparició inicial de títols. Llavors tota apropiació seria legítima. Però ¿què passa quan l'apropriació particular ho és d'un objecte natural escàs? ¿No perjudica això a aquells que no en poden fer ús?

Per resoldre satisfactòriament la situació Nozick introdueix dues variants sobre la condició lockiana (Locke's proviso)¹⁷².

¹⁷²Per aquesta raó alguns han anomenat a aquestes variants el "requisit nozickià". Vid. Gregory S.Kavka, *An Internal Critique of Nozick's Entitlement Theory*, Pacific Philosophical Quarterly, 63, 1982,

La primera suposa una interpretació dèbil i reformulada de la cèlebre --i per a Nozick massa restrictiva-- constricció¹⁷³, adaptada ara als termes benestaristes: l'apropiació és legítima si no empitjora la situació de benestar dels altres, això és, si no els representa una pèrdua neta (ASU, 175-177, 177-179). La segona variant contempla la possibilitat (també dèbil) de compensació a les persones perjudicades en cas que la primera variant no s'acompleixi (ASU, 178,179)¹⁷⁴. Aquestes dues variants, superen amb èxit l'obstacle del proviso lockià?

L'argumentació de Nozick respecte d'això és ambigua. Contempla, primer, motius socials i familiars favorables pels quals un sistema d'apropiació i de propietat permanent és recomanable, encara que violi aquella constricció. Nozick argumenta que l'apropiació, en comptes d'empitjorar la

p.371-380; Robert R.Ehman, Nozick's Proviso, The Journal of Value Inquiry, 20, 1986, p.51-6.

¹⁷³Vid. John Roemer, Un desafío al neolockeísmo, Zona Abierta, 51-52, abril-set.1989, pp.39-55.

¹⁷⁴Si hom pensa en el nombre immens d'utilitzadors potencials d'un recurs o objecte, llavors sembla que el total de compensacions que hauria de pagar el propietari fóra exorbitant. Tanmateix l'avaluació de la pèrdua suportada per aquells minva en adonar-se que ells també haurien de pagar una compensació semblant en cas de ser posseïdors de l'objecte. D'aquesta manera, el principi de compensació aplicat com a variant a la clàusula lockiana legitimaria la possibilitat d'adquisicions originals. Aquí intervé, com ha demostrat Steiner, un cert mecanisme de circularitat. Vid. Hillel Steiner, Nozick on Appropriation, Mind, 87, 345, 1978, p.110; i Ph.Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., pàgs. 143 i ss.

situació dels altres, la millora. La propietat incrementa el producte social, fomenta l'experimentació, reserva recursos de consum, etc. I s'excusa, després, dient que no existeix cap mètode capaç d'albirar si hom satisfà veritablement o no el proviso, de manera que el problema de la seva hipotètica violació només sorgeix en el cas extrem de catàstrofes evidents (per exemple, l'apropiació particular de l'únic manantial en cas de sequera). Així, malgrat el proviso lockià, Nozick sembla deixar encara força espai per a la legitimitat dels títols inicials, de manera que pot afirmar:

"Crec que el lliure funcionament d'un sistema de mercat no entrarà realment en col·lisió amb el proviso lockià" (ASU, 182, 182).

L'apropiació fóra permesa sempre que als altres els quedés la possibilitat d'usar lliurement --tot i que sense posseir-los-- objectes del mateix tipus. Com seria això possible? Peter Koller, interpretant Nozick, posa el següent exemple:

"Suposem que en les proximitats del lloc on residim existeix un llac que encara no pertany a ningú i que utilitzem de tant en tant per banyar-nos-hi. Nozick sembla pensar que no existeix cap raó per considerar aquest llac com un bé públic, sinó que podríem perfectament apropiari-nos dels terrenys en els seus marges, cerclant-los, per exemple. Tan sols hauríem d'assegurar que aquells que també utilitzaven el llac per banyar-s'hi de tant en tant poguessin seguir fent-ho. Això seria possible si un de nosaltres instal·lés en el seu terreny un balneari públic al qual tingueren

accés els altres, mitjançant el pagament d'un dret d'entrada insignificant"¹⁷⁵.

La conclusió, però, és massa ambigua. Si el proviso lockià s'adapta a les condicions d'un sistema de mercat, ¿no caldria preguntar també a quina societat concreta i amb quin nombre de recursos es creu vàlida aquesta aplicació? ¿No deu dependre, la resposta, de la relació entre el nombre de membres de la societat i el nombre de recursos disponibles? Ara bé, com el mateix Koller indica, sense l'acord o aprovació unànime de tots els interessats (la qual cosa implicaria un contracte) i sense cap altra mena de fonamentació, no es pot suposar de bell antuvi que als drets de propietat sobre les coses els correspongui o hom els atorgui unilateralment el caràcter "natural" d'absoluts i d'irrevocables. I això ni en el cas d'apropiació individual ni en el cas d'apropiació col·lectiva¹⁷⁶. En cas contrari, la defensa d'un dret natural de propietat il·limitat comportaria un tal grau de desigualtats en les relacions de propietat que significaria a la pràctica el rebuig o la negació d'un altre

¹⁷⁵Vid. P.Koller, Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas, a L.Kern i H.P.Müller, La justicia..., o.c., p.48. Vid. també Diego Gracia, Fundamentos de bioética, Eudema, Madrid, 1989, p.229-230.

¹⁷⁶Encara que l'exemple no sigui el més adient, els conflictes actuals relacionats amb els drets de propietat sobre l'Antàrtida podrien il·lustrar el que estem dient.

pressupòsit llibertari defensat per Nozick: el del dret a la llibertat i igualtat de tots els individus.

I encara que aquests factors no col·lisionessin directament amb el proviso, no suposarien en realitat greus interferències? I ultra aquests interrogants, ¿el sistema de mercat no suposaria per als no propietaris altres perjudicis no estrictament econòmics?

Les crítiques marxistes.

No és estrany que algunes d'aquestes preguntes hagin estat formulades a Nozick en forma de crítica des dels sectors procedents del marxisme. En efecte, des de l'esquerra anglosaxona hom acostuma a plantejar dos tipus de crítiques a la concepció nozickiana de la propietat. La primera consisteix a afirmar que la teoria de la titularitat tendeix a desestimar el valor que les persones poden concedir al tipus de relacions de poder en què s'enfronten amb els altres¹⁷⁷. Suposem una terra comuna compartida per dues persones que donés, com a resultat de l'organització del treball de cadascú, que una s'apropriés de gairebé tot i

¹⁷⁷Gerald A. Cohen, *Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty*, *Erkenntnis*, 11, 1977, p.5-23; *ibid*, *La apropiación en Nozick*, art.cit.; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, o.c., pp.291-303.

contractés l'altra com a assalariada i que rebés aquesta última igual o més quantitat del producte que guanyaria si treballés autònomament. L'exemple satisfaria la condició nozickiana, que només considera l'increment o la reducció del producte, però que no valora el possible perjudici derivat de restar subordinat a un altre. L'argument, però, presenta les seves febleses, sobretot si hom no aborda paral·lelament la punyent qüestió de l'autopertinença¹⁷⁸. Nozick podria fàcilment replicar que: 1) l'individu assalariat és lliure sempre que vulgui de trencar el pacte de relació mercantil amb el propietari de la terra; per tant, la relació de poder és producte d'un acte voluntari¹⁷⁹; i 2) que tanmateix la

¹⁷⁸Gerald A. Cohen, Self-ownership, World-Ownership, and Equality, a Frank Lucash (ed.), Justice and Equality Here and Now, Cornell Univ. Press, Ithaca, Londres, 1986, pp.125 i ss. és qui probablement planteja més a fons els límits de l'autopertinença. Roger Lambert, a L'État minimal et le droit de propriété privée selon Nozick, Revue de Métaphysique et de Morale, 1, 1990, pp. 95-113, nega també que l'individu pugui disposar d'ell mateix de manera exclusiva.

¹⁷⁹La contrarèplica clàssica, del mateix Marx, consisteix a recordar que si bé els proletaris són formalment lliures de no treballar per als capitalistes, és a dir, que tenen el dret de no vendre llur força de treball, també ho és que aquesta llibertat formal no és una llibertat real, car si els capitalistes posseeixen el monopoli dels mitjans de producció (i els mitjans de llur adquisició) llavors l'única alternativa del proletaris fóra morir de gana. En altres paraules, no tenen la capacitat de no ser explotats. (vid. P. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.155). John Elster discuteix la tesi marxista que afirma que en el sistema de mercat el contracte salarial no és una transacció lliure i la tesi liberal oposada que creu que si les transaccions són lliures, el resultat no pot ser injust. Davant d'ambdues tesis Elster en proposarà una altra decantada vers l'esquerra: "l'explotació és la generació d'injustícia econòmica mitjançant les transaccions del mercat lliure". Vid. Explotación, libertad y justicia, Zona Abierta, 51-2, 1989, pp.57-86; i del mateix autor el cap. V del llibre An Introduction to Karl Marx, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986. Vid. també sobre la mateixa qüestió G.A. Cohen, The Structure of Proletarian Unfreedom, Philosophy and Public Affairs, 12, (1983), pp.3-33; i D. Zimmerman, Coercive Wage Offers, Philosophy and Public Affairs, 10 (1981), pp.121-145.

concepció del dret natural per ell descrita també contempla la possibilitat de la translimitació de l'espai moral de l'individu sempre que aquest hi consenteixi voluntàriament. En ambdós casos, diria Nozick, l'autonomia humana no seria qüestionada.

La segona crítica marxista intenta posar en dubte un supòsit previ del mateix Nozick. En l'esquema d'apropiació nozickiana, diuen, la posició originària és descrita com si en ella es donés l'absència de propietat: hi hauria una colla de recursos lliures d'amo i un conjunt d'individus aspirants a esdevenir-ne propietaris. En canvi, si consideréssim originàriament la terra com a conjuntament posseïda, sota el règim de propietat comuna, llavors tot intent d'apropiació privada estaria subjecte a decisió col·lectiva¹⁸⁰. La posició nozickiana afavoriria: a) la visió dels recursos mundials no com un patrimoni de la humanitat, sinó com una presa disponible per al primer que se n'apoderi; i b) una tendència

¹⁸⁰Vid. John Exdell, Distributive Justice: Nozick and Property Rights, Ethics, gener 1977, pp.147-9; Hillel Steiner, Liberty and Equality, Political Studies, vol. 39, 1980, pp.555-569; *ibid.*, The Rights of Future Generations, a C.Maclean i P.Brown, comps., Energy and the Future, Totowa, New Jersey, 1983, pp.225-241; G.A.Cohen, La apropiación en Nozick, art.cit., i James O.Grunebaum, Private Owner, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987, pp.173-4.

individualista, ja constatable en Locke segons Macpherson, on la possessió es presenta exclusivament com un acte privat o individual i on ni tan sols es planteja la possibilitat de considerar els drets socials com a drets inherents a l'estat de natura.

Aquest argument també ens sembla feble. El vessant a) ignora que va ser el mateix Locke qui, en disputa amb la interpretació paternalista de Sir Robert Filmer¹⁸¹, afirmà que "el món fou donat a tots els homes en comú"¹⁸². Però precisament perquè Locke considerava impossible demanar consentiment previ a tota la humanitat per cada apropiació privada, va justificar-la establint-ne tot seguit uns límits naturals, entre els quals hi havia el famós proviso, tractat després per Nozick. En la secció 28 ho recorda clarament Locke:

"¿Em dirà algú que aquest home no tenia cap dret envers aquelles glans i aquelles pomes de què s'apropià, perquè no tenia el consentiment de tota la humanitat per fer-les seves? ¿Fou robatori, doncs, el fet d'adjudicar-se allò que pertanyia a tots en comú? Si

¹⁸¹Vid. Robert Filmer, Patriarcha and other Politicals Works, ed. crítica de P.Laslett, Blacwell, Oxford, 1949 (N'hi ha versió cast. a Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966); on Filmer, recolzant-se en la Bíblia, pretén justificar que la terra fou propietat exclusiva d'Adam i que aquest llegà aquest dret als actuals monarques.

¹⁸²Vid. J.Locke, Second Treatise, o.c., sec.25-29, 39 i 44.

hagués estat necessari aquest consentiment, els homes s'haurien mort de fam, tot i l'abundància amb què Déu els havia dotat".

Nozick, doncs, no tindria necessitat d'acceptar el supòsit implícit que se li imputa. Podria reafirmar, com fa Locke, la tesi bíblica que atorga el món a tots els homes en comú (Ps, 115,16) i a partir d'aquí continuar l'argumentació lockiana recordant les dificultats processals de demanar-ne consentiment general.

El vessant b) és també problemàtic, sobretot perquè els marxistes no contesten la contrarèplica plantejada pel mateix Nozick:

"No tan sols les persones que afavoreixen la propietat privada necessiten una teoria de com s'originen legítimament els drets de propietat. Els qui creuen en la propietat col·lectiva, per exemple els qui creuen que un grup de persones que viu en una àrea posseeix conjuntament el territori, o els seus recursos minerals, han d'oferir també una teoria de com sorgeixen tals drets de propietat; han de mostrar per què les persones que hi viuen tenen drets per determinar el que s'ha de fer amb la terra i amb els recursos que les persones que viuen en un altre lloc no tenen (respecte a la mateixa terra i recursos)" (ASU,178,178-9).

En aquest cas, els marxistes haurien igualment de justificar, primer, quin és/són el/s fonament/s que legitima/en tota apropiació original; segon, per què és més legítima una

apropiació conjunta que no pas una apropiació individual (o per què ho és la primera i la segona no). I una vegada resoltes aquestes dues qüestions encara s'haurien d'enfrontar a la clàusula del proviso lockià, car la propietat conjunta, al cap i a la fi, no deixa de ser una propietat, exclosa a altres comunitats o conjunt d'individus.

Potser és aquesta la raó per la qual darrerament hom ha substituït el concepte de propietat comuna o conjunta pel de propietat pública¹⁸³. Car només si la terra i els seus recursos no són contemplats com a adquiribles privadament o conjunta, sinó com a patrimoni usufructuari de tota la humanitat, només en aquest cas, hom invalida tota teoria possible sobre l'apropiació il·limitada i pot reclamar el dret de tots els homes a una part dels fruits de la terra o a una compensació proporcional als recursos utilitzats pels altres¹⁸⁴. A més, dirà Cohen, si la legitimitat de

¹⁸³Vid. John Roemer, Un desafío al neolockeísmo, art.cit. espec. p.42; G.H.Cohen, Self Ownership, World Ownership and Equality, art.cit., Hervé Moulin i John Roemer, Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self, Univ. of California (Davis), Dep.of Economics, Working Paper 203, 1986; i Otfried Höffe, État minimal ou État social: una critique de Robert Nozick, a L'Etat et la Justice, Vrin, París, 1988, pp. 95-108.

¹⁸⁴La teoria de la justícia de Baruch Brody, per exemple, considera el principi lockià d'apropiació com a un principi vàlid per a la justificació de títols d'adquisició però no pas de propietat. Segons Brody, el treball únicament justifica el dret de propietat (particular) sobre el valor afegit i no pas sobre els recursos naturals, que són públics. Vid. Baruch Brody, Health Care for the Haves and Have-nots: Toward a Just Basis of Distribution", a Earl E.Shelp, ed., Justice and

l'apropriació original privada depèn d'una convenció tan arbitrària com aquella que atorga un títol al primer que troba o descobreix una cosa¹⁸⁵, llavors res no ens impedeix de substituir-la per la convenció oposada que implica la propietat pública de tots els béns externs. Una tal posició hauria de calibrar, tanmateix, com definir un dret de participació en la propietat i en els seus fruits i quines són les possibilitats reals actuals d'obtenir consentiment universal per al consum particular o conjunt de recursos. En qualsevol cas, aquesta via permetria legitimar la figura de l'Estat social o àdhuc la figura d'altres organismes internacionals com a ens redistribucionistes i reconeixedors alhora dels drets socials. El problema més greu, però, és el denunciat per Moulin i Roemer¹⁸⁶ en demostrar que la igualtat aconseguida per la declaració de la propietat pública ofegaria tanmateix el neguit de llibertat. En altres paraules, si l'autopossessió és impossible sense el dret de disposar de certs béns externs, llavors la llibertat és irreconciliable amb una propietat pública de les coses.

Health Care, Dordrecht, Reidel, 1981, p.151-159 (citat per D.Gracia a Fundamentos de bioètica, o.c., p.234 i 304).

¹⁸⁵Vid. I.M.Kirzner, Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice, a J.Paul, Reading Nozick, o.c., p.383-411 (aparegut originalment a Eastern Economics Journal, 4, 1, 1978, p.9-25).

¹⁸⁶Vid. H.Moulin i J.E.Roemer, Public Ownership of the External World..., art.cit.

Aquest darrer argument, però, no suposa només un inconvenient per a les premisses marxistes sinó també per a les premisses llibertàries. En efecte, si no hi ha possibilitat real de ser lliure sense ser al mateix temps propietari de mi mateix i d'un mínim de béns externs, llavors Nozick hauria de respectar el proviso lockià que impedeix el desig il·limitat d'apropiació dels individus per tal de no violar els drets de la resta. És a dir, perquè jo tingui la llibertat de fer el que jo vull de la meua vida no n'hi ha prou tenir el dret de fer-ho, essent plenament propietari, almenys, de mi mateix. Cal també tenir el poder efectiu i els mitjans suficients per realitzar el que desitjo¹⁸⁷.

Ultra les crítiques marxistes, convindria aprofundir altres vies possibles de crítica que relativitzarien la rotunditat d'algunes de les conclusions de Nozick. No s'ha insistit prou, per exemple, en el fet que la legitimitat dels títols

¹⁸⁷Vid. Ph. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.187. En canvi, Nozick no supedita el dret de propietat ni al dret a la llibertat ni tan sols al dret a la vida. Ans al contrari, "el dret a la vida --dirà-- no és un dret a qualsevol cosa que hom necessiti per viure"... "Com a molt, un dret a la vida fóra un dret a tenir o a combatre per qualsevol cosa que hom necessiti per viure"... "Per tant, el dret a la vida no pot proporcionar el fonament d'una teoria dels drets de propietat" (ASU,179,179-80). Si Nozick no reconeix als homes els títols sobre les seves pròpies vides, llavors el dret a la vida deixa de ser un possible argument contra els drets de propietat que els altres tinguin sobre llurs possessions. Vid. M.Beltrán, Nozick y la legitimación del egoísmo, art.cit., p.67. En definitiva, en Nozick la self-ownership no serveix de base per als drets de titularitat sobre les coses.

de propietat aquí formulada fluctuarà en relació a certs factors esmentats pel mateix Nozick, com l'escassetesa sobtada de certs recursos naturals deguda a o agreujada pel creixement demogràfic, la qual cosa afebliria poderosament la seva teoria¹⁸⁸, a més que obligaria a augmentar considerablement les compensacions. I si la proposta nozickiana resultés encara vàlida en relació amb els membres d'una mateixa "societat lliure" i avançada (com podria ser la dels Estats Units), certament en un model polític i econòmic clarament internacionalitzat com l'actual, on l'apropiació de certs recursos per part d'uns pocs amenaça la vida de molts més, faria molt difícil el compliment del proviso lockià.

Convé, però, abans de continuar, parar esment en tres detalls interessants, alguns d'ells només apuntats més amunt.

1. El primer és que Nozick no es preocupa de desenvolupar a bastament aquesta teoria de la titularitat. La raó és clara,

¹⁸⁸Tret del cas, esmentat per I.Kirzner, que hom concebi la cosa apropiada com un acte de creació original de quelcom que no existia abans. Llavors, raona Kirzner, quan els objectes naturals estan assimilats als objectes creats, la clàusula lockiana perd tota pertinència (I.M.Kirzner, *Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice*, art.cit., p.403). La discussió, en aquest cas, estaria a saber què hem d'entendre per veritable creació, sobretot si tenim en compte que per Kirzner creació i descobriment són termes idèntics. Nozick, en canvi, contempla la possibilitat d'apropiació per invenció i també en aquest cas reconeix certs límits (vid. ASU,182,182).

l'objectiu fonamental de la seva tasca era justificar, mitjançant una demolidora crítica de les concepcions distribucionistes de la justícia, per què no podíem anar més enllà de la figura de l'Estat mínim. De manera que la força dels seus arguments s'adreçarà fonamentalment contra el presumpte adversari o adversaris a batre.

2. El segon és el canvi substancial de significat que pateix el mot "distribució" en la concepció titularista. En efecte, en el paradigma de la justícia social "distribució" fa referència a la divisió entre diferents persones de parts més o menys proporcionals o d'acord amb certes normes d'un producte global. En la teoria de la titularitat, en canvi, "distribució" fa referència al conjunt total de les possessions justes adquirides pels individus i que poden ser transmeses o intercanviades --i en aquest sentit restrictiu, "distribuïdes"-- en el joc del lliure mercat.

3. Per últim, convé fixar-se en la naturalesa dels tres principis formulats. Si bé és cert que la tendència analítica de Nozick arrossega aquest a imaginar els principis de justícia com a "regles correctes d'inferència", en realitat la comparació, com reconeix el mateix Nozick, no és del tot

encertada. Perquè la justícia de les possessions no és només lògica, sinó també, i sobretot, històrica. És a dir, depèn d'allò que en realitat va succeir. El detall, aparentment insignificant, serà després decisiu en la controvèrsia amb els utilitaristes. Precisament, dirà Nozick, perquè les contribucions o els mèrits dels individus no han estat històricament iguals tampoc no se'ls pot aplicar principis estructurals idèntics.

Aquests tres detalls --prioritat a la crítica d'altres models de justícia, transformació del concepte de "distribució" i accentuació de l'element històric en la fonamentació de la justícia de les possessions-- obren pas a l'intent més ambiciós per part de Nozick de presentar comparativament una tipologia global dels models de justícia des de la qual llançar les seves objeccions contra el/s model/s distribucionista/es.

b.3.2. Titularitat versus distribucionisme

Segons Nozick, les teories de la justícia poden diferenciar-se pel tipus de principis que defensen. Pel que fa a l'obtenció o transformació de les possessions, el model titularista és genealògic, té en compte l'origen, és a dir, com es va produir l'adquisició; mentre que els models distribucionistes consideren les fites a aconseguir mitjançant la distribució, els resultats finals, és a dir, qui ha de tenir què (i per què)¹⁸⁹. El primer model, doncs, defensa uns principis històrics de justícia que afirmen que les circumstàncies o accions passades de les persones poden produir drets diferents o mereixements (deserts) diferents sobre les coses. Els distribucionistes, en canvi, defensen uns principis no-històrics o principis de resultat o estat final (end-state principles) on la justícia no depèn de les circumstàncies particulars de les persones, sinó de la identitat estructural de la distribució. Aquests darrers són principis estructurals, atès que es basen en matrius o models teòrics de distribució que apliquen criteris d'igualtat o equitat a partir només de l'estructura del grup de

¹⁸⁹ És aquesta la raó per la qual J. Paul en la introducció a Reading Nozick considera ambdós models incommensurables.

possessions resultants¹⁹⁰. La concepció titularista creu que l'aplicació d'un principi estructural de justícia distributiva, en no considerar la història real de les persones, pot ser injusta, car violaria fàcilment els drets o mereixements de les persones. La concepció distribucionista, per la seva banda, creu que la justícia no depèn de les circumstàncies particulars de les persones, sinó de tenir en compte en l'aplicació de la distribució una identitat estructural, per a la qual cosa només necessita la informació actual de les persones. Per aquest mateix motiu, Nozick anomena aquests darrers principis de justícia principis de rodanxes o talls actuals (*current time-slice principles*). Perquè, en efecte, afegeixen, al que hem anomenat el model "pastís" distributiu que reparteix porcions o parts, únicament informació actual sobre els distribuents.

Hi ha encara una segona diferència important en els principis de justícia d'ambdues teories. Els principis del model titularista no imposen cap requeriment o característica essencial que determini el procés de distribució del conjunt

¹⁹⁰"Els principis estructurals especifiquen quant (relativament) hem de tenir, no què hem de tenir, ni com podem arribar a tenir-ho; en altres paraules, s'interessen per la mida relativa de les quotes distributives i no per la seva composició moral, això és, pels drets diferencials que les persones hagin pogut adquirir en relació amb les coses", M.A.Rodilla, *Dos conceptos de justicia...*, art.cit., p.132.

de possessions. Els principis d'estat final dels models distribucionistes, en canvi, imposen una o diverses dimensions no històriques --és a dir, que no depenen de cap acció del passat susceptible de produir títols o drets diferents--, com el mèrit, les necessitats, etc., per avaluar la distribució de béns. Els principis de justícia del model tituralista són, doncs, no pautats. En canvi, tots els principis d'estat final inclosos en els models distribucionistes són paütats (patterned).

Aquesta segona caracterització de les diferències en els principis dels models de justícia permet distingir la posició anarco-capitalista de Nozick d'altres posicions, inclosa la posició liberal americana contemporània. Per exemple, si Nozick fos liberal à la Rawls estaria admetent de bell antuvi un principi de justícia pautat (per dèbil que sigui). El liberalisme nord-americà, per tant, poc o molt, separaria producció i distribució (entre altres raons perquè la producció sovint no és el resultat només d'una acció individual). Tanmateix el model de justícia nozickià es declara obertament no-pautat. Nozick només admet unes regles de joc bàsiques --els famosos principis d'adquisició, transferència i rectificació-- que coincideixen o són incorporats

pel desplegament del mercat i la mà invisible, a partir dels quals es generi lliurement i sense interferències el conjunt de pertinences. En aquest model no s'interposa cap pauta entre producció i distribució sinó que ambdues coses van unides, perquè Nozick concep el sistema social com un sistema basat purament en objectius individuals i transaccions individuals (ASU,159,162). Per això pot dir que:

"Qualsevol que fa quelcom, havent comprat o contractat per a tots els altres recursos posseïts emprats en el procés (transmetent algunes de les seves possessions a canvi d'aquests factors de cooperació), n'està titulat. La situació no és de quelcom que s'està fent, i que hi hagi una pregunta oberta de qui l'ha d'obtenir".

Ans al contrari,

"Les coses entren en el món ja vinculades amb les persones que tenen títols sobre elles" (ASU,160,162)¹⁹¹.

¹⁹¹Vid. la resposta de Gerald A. Cohen a aquesta conclusió de Nozick: "Això és rotundament fals, ja que les persones no creen res ex nihilo al temps que tota propietat privada externa és, o es va fer de, quelcom que en el seu dia no constituïa la propietat privada de ningú, de fet o de dret (o bé es va fer de quelcom que en el seu dia no era propietat privada, i així successivament)", La apropiació en Nozick, art.cit., p. 15.

Cohen, al meu entendre, s'equivoca, perquè treu de context l'afirmació nozickiana. Cohen està pensant en el procés de constitució d'una adquisició originària. Aquí Nozick li donaria la raó: perquè hi hagi apropiació original prèviament hi ha d'haver quelcom no posseït. El problema és que Nozick no parla aquí de l'apropriació originària, sinó del model de justícia apte per a la societat capitalista. Que "les coses entren en el món ja vinculades a les persones" s'ha d'entendre com que en el món del sistema de mercat les coses ja posseeixen propietari, ja estan distribuïdes. Per tant, no és necessari cap model pautat de justícia redistribucionista. Com a màxim, el que convé, dirà Nozick, és un sistema processal de justícia que reguli les transaccions individuals entre els actuals propietaris, això és: the Entitlement principles of justice in holdings.

De les combinacions possibles entre els diferents tipus de principis resulta el següent gràfic esclaridor¹⁹², que recull algunes de les opcions més significatives:

PRINCIPIS	HISTÒRICS	FINALS (end-state pr.)
PAUTATS (patterned)	Marx 1 (socialisme) ¹⁹³ Hayek ¹⁹⁵	Marx 2 (comunisme) ¹⁹⁴ Igualitarisme
NO PAUTATS (unpatterned)	Nozick ¹⁹⁶	Utilitarisme Rawls ¹⁹⁷

¹⁹²vid. O.O'Neill, Nozick's Entitlements, en J.Paul (ed.), Reading Nozick, o.c.; M.A.Rodilla, Dos conceptos de justicia...art.cit., p.128 i P.Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.139.

¹⁹³"A cadascú segons el seu treball".

¹⁹⁴"De cadascú segons les seves capacitats, a cadascú segons les seves necessitats".

¹⁹⁵"A cadascú segons els beneficis que confereix als altres".

¹⁹⁶Teoria de la titularitat.

¹⁹⁷Principi de diferència.

c. Les crítiques de Nozick a les teories redistribucionistes

c.1. Les crítiques generals

Si acceptem les premisses individualista i d'autonomia (entesa aquesta com a no interferència) de la teoria de la titularitat, l'atac contra la teoria (re)distribucionista és fulminant, ja que demostrarà, al parer de Nozick, tant la impossibilitat dels seus objectius com la incoherència del seu plantejament. Tot principi de justícia distributiva final o pautat és impossible (i ineficient), creu Nozick, perquè malgrat que utilitzi inicialment un criteri que distribueixi porcions iguals entre tots els ciutadans, aviat veurà aparèixer diferències, transferències i augment o disminució de pertinences entre ells fruit de llurs accions voluntàries. És el famós cas-exemple de Wilt Chamberlain proposat per Nozick (ASU,160ss.,163), que M.A.Rodilla gosa anomenar encertadament "teorema d'instabilitat"¹⁹⁸ i que, resumidament es pot formular de la següent manera: la llibertat trastorna o afecta les pautes ("qualsevol pauta de distribució -
-distributional pattern-- amb qualsevol component igualitari

¹⁹⁸Vid. M.A.Rodilla, *Dos conceptos de justicia...*, art.cit., p.130.

és enderrocable per les accions voluntàries de les persones individuals al llarg del temps", ASU,164,167)¹⁹⁹.

Aquesta paradoxal conseqüència provoca el segon error de les teories distribucionistes: llur contradicció. En efecte, per fer complir els principis de distribució pautaada caldria realitzar contínuament intervencions correctives (i per tant coactives) en les accions i eleccions de les persones, la qual cosa suposaria de facto una negació de llur autonomia i llibertat. Nozick posa, així, el dit a la nafra evidenciant, especialment en les teories marxistes, el conflicte existent entre socialisme i llibertat: "la societat socialista hauria de prohibir actes capitalistes entre adults que consentiren"

¹⁹⁹Una primera versió d'aquesta objecció es pot trobar ja en D.Hume, qui referint-se a la impracticabilitat de l'igualitarisme total afirma: "Si en algun moment arribessin a ser tan iguals les propietats (possessions), els diferents graus d'art, de cura i d'industriositat dels homes trencarien immediatament aquesta igualtat. O bé si hom controlés aquestes virtuts, reduiria la societat a la indigència més extrema; i, en lloc d'evitar la necessitat i la misèria a uns pocs, la faria inevitable per a la comunitat sencera. Caldria la inquisició més rigorosa per percebre qualsevol desigualtat tan bon punt aquesta aparegués; així com la jurisdicció més severa per castigar-la i reparar-la". Vid. D.Hume, An Inquiry Concerning the Principles of Morals, Clarendon Press, Oxford, 1975, sec.III, part II, fr. 23 (N'hi ha versió cast. a Aguilar, Buenos Aires, 1968). Per a una crítica de l'igualitarisme benestarista vid. R.Dworkin, What is Equality? Part 1: Equality of Welfare, Philosophy and Public Affairs, 10, (1981), pp.185-246. Vid. una actualització de l'exemple de Wilt Chamberlain en l'article crític de Félix Ovejero, Economía moral de mercado, Arbor, CXL, 550, oct.1991, pp.43-70: "Si jo pago lliurement a Maradona perquè exerceixi les seves habilitats esportives i com a resultat d'aquest intercanvi es produeix una desigual distribució de la renda, qualsevol intent d'intervenir en nom de la "justícia" per reparar aquesta situació suposaria atemptar contra la sobirania dels individus que havien establert un lliure acord. Això és el mateix que dir que la justícia no està en el resultat, sinó en el procediment, i que si el procediment és lícit, la injustícia vindrà en interferir els seus resultats" p.61.

perquè inevitablement "establir pautes requereix intrmissió continua en les accions i opcions dels individus" (ASU,163-167, 165-169)²⁰⁰. No endebades, una gran part dels intel·lectuals procedents del sector del marxisme analític han vist en l'obra de Nozick "el major desafiament dels darrers anys a tota concepció igualitarista de la justícia social"²⁰¹.

Quines conclusions extraurà Nozick d'aquestes crítiques? Gairebé les mateixes que podem trobar en els llibres de l'escriptora Ayn Rand²⁰². La redistribució implica:

1. Una violació dels drets de les persones (ASU,168,170), perquè autoritza mesures coactives d'expropiació que ultrapassen les barreres morals.

²⁰⁰Subratllats nostres.

²⁰¹vid. la presentació al monogràfic sobre "justicia y libertad" publicat per Zona Abierta núm.51-52, abril-set.1989, p.2, que recull treballs procedents majoritàriament dels marxistes analítics de l'anomenat September grup (Cohen, Roemer, Elster, Van Parijs, etc.). Vid. també Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.150 i ss. Compareu aquesta valoració seriosa de l'obra de Nozick amb la sorprenent valoració de menyspreu realitzada per J.Muguerza a Entre liberalismo y el libertarismo, Desde la perplejidad, o.c., p.175.

²⁰²vid. especialment Ayn Rand, Capitalism: the Unknown Ideal, Signet Books, 1967.

2. Una mena de "treball forçat" (ASU,169,170) derivat de l'impost als productes del treball.

3. Atorgar als altres un dret de propietat sobre la nostra persona, les nostres accions i el nostre treball (ASU,171-2, 173-4) (car ens veiem obligats a treballar en favor d'un altre) que nega la noció liberal clàssica d'autopossessió (self-ownership).

c.2. El debat amb Rawls.

c.2.1. Llibertat i redistribucionisme en Rawls.

Però, d'altra banda, la crítica de Nozick al pretès intervencionisme afecta també igualment totes aquelles teories de la justícia no necessàriament marxistes que, com la de Rawls, incorporen principis redistribucionistes. ¿Com pot Rawls, per exemple, assumir aquesta interferència incessant alhora que defensa la primacia absoluta de la llibertat individual?²⁰³ La contradicció sembla evident, sobretot si hom creu que el model distribucionista de Rawls i d'altres respon veritablement al model "pastís" descrit anteriorment per Nozick que assigna porcions conforme a una determinada pauta prèviament establerta.

Tanmateix, un lector atent dels textos de Rawls difícilment acceptaria que aquest estigui defensant un model semblant. En la secció 14 de Teoria de la Justícia, Rawls intenta formular la idea d'una justícia purament processal que estableixi i administri imparcialment un sistema just d'institucions.

²⁰³Vid. més endavant referència expressa als dos principis rawlsians.

Aquesta tindrà com a principal objecte proporcionar una estructura bàsica justa que inclogui ensems una constitució política justa i una justa configuració de les institucions econòmiques i socials²⁰⁴. L'avantatge d'aquest model, dirà Rawls, és que "ja no necessita seguir les petjades de la varietat infinita de circumstàncies, ni de les posicions relativament canviants de les persones particulars" (TJ,110). Rawls es fixa així en l'estructura bàsica general més que no pas en les posicions relatives dels individus. De manera que una repartició de béns primaris serà justa sempre que hagi estat engendrada en el marc d'una estructura bàsica conforme als principis de justícia adoptats. Les diferències respecte a la teoria de la titularitat semblen gairebé desaparèixer, atès que el principi de diferència rawlsià no s'aplica directament com a pauta a la repartició del producte social ni precisa constants intervencions. Ans al contrari, reconeix l'element genealògic en la justícia d'un repartiment.

¿Podem deduir-ne, doncs, que Rawls conclou que no hi ha d'haver política redistributiva? En absolut. Si llegim, per exemple, la secció 43 de Teoria de la Justícia, on Rawls

²⁰⁴ És aquesta la raó per la qual Rawls abandona el model "pastís" de la, per ell anomenada, justícia processal perfecta i el model "judici" de la justícia processal imperfecta. Vid. TJ, sec.14.

descriu les institucions bàsiques per obtenir una justícia distributiva, trobarem que entre les mesures que hi inclou hi ha la dels impostos negatius sobre la renda o sobre la transmissió d'herències. El que Rawls pretén demostrar en realitat és que la política redistributiva derivada de la seva teoria de la justícia no necessita interferir, per mitjà de contínues intervencions correctives, sobre les accions i eleccions dels individus.

Ara bé, això només resol parcialment les denúncies de Nozick, car, malgrat no haver-hi interferències constants i directes sobre els individus, en el model de justícia de Rawls continua havent-hi redistribució de recursos i, per tant, al parer de Nozick, violació dels límits morals dels individus. Sense voler ara allargar possibles rèpliques i contrarèpliques entre l'un i l'altre, convé recordar dues qüestions importants. La primera és que en el model contractualista de Rawls els principis de justícia deriven o podrien derivar d'un acord racional entre els membres cooperants situats en una hipotètica "posició original" en què desconixerien llur possessió real de títols. Per tant, difícilment hom podrà parlar de violació de drets per manca de consentiment. La segona qüestió és que l'aplicació del

principi de diferència i del principi d'igualtat d'oportunitats rawlsians no sols és formalment compatible amb la llibertat, sinó que avui esdevé probablement la condició fonamental que permet l'exercici efectiu de la llibertat de tots els individus.

c.2.2. La crítica nozickiana a la teoria de la justícia de Rawls.

1) La Teoria de la Justícia de Rawls.

L'argumentació anterior de Nozick no abasta en la seva crítica totes les raons distribucionistes. La teoria de la justícia de Rawls incorporava, probablement, la clau fonamental que alterava el punt de partença de la crítica de Nozick. Nozick partia bàsicament d'un sistema de justícia on només existien accions individuals i transferències individuals. El resultat d'aquesta concepció només podia contemplar, òbviament, els drets individuals de propietat. Dit a l'inrevés, el model de justícia resultant constrenyia la distribució dels "béns socials" al resultat de les transaccions individuals. Des d'aquestes premisses era molt fàcil imaginar qualsevol principi pautat de distribució com una interferència en els drets de les persones. Atès que la titularitat sobre una cosa ens donava dret a disposar-ne privadament i plenament, tota possible elecció social restaria constreta a com decidissin els individus exercir-ne llurs drets. De manera que els títols privats sobre les coses

establien restriccions que condicionaven els mecanismes d'elecció social.

El model rawlsià, en canvi, incorporava un nou element a la definició de la societat. La societat passava a ser concebuda com una associació autosuficient de persones que accepten certes regles de conducta, les quals especifiquen un sistema de cooperació per promoure el bé comú o l'avantatge mutu. La dialèctica existent en la societat entre identitat d'interessos i conflicte d'interessos justifica o obliga la creació de principis de justícia social, els quals assignen drets i deures i defineixen la distribució adient de beneficis i càrregues de la cooperació social.

El punt de partença de Rawls corregia d'arrel el dogma individualista del llibertarisme. D'una banda, Rawls afirmava la inviolabilitat de les persones i la prioritat absoluta de llurs llibertats com a element innegociable²⁰⁵. Però, d'altra

²⁰⁵Aquesta clara presa de posició liberal de Rawls --amb la qual coincidiria Nozick-- s'enfronta tant a la concepció utilitarista que no tem, en nom del conjunt de valors que componen el benestar social, restringir la llibertat, com a la concepció socialista autoritària que sacrifica la llibertat en nom d'una distribució igualitària del benestar material. (Vid. M.A. Rodilla, Presentación, Justicia como equidad, o.c., p. XXIX i ss.). Potser és aquesta la raó per la qual alguns comentaristes han accentuat el vessant liberal-individualista de Rawls. Vid. al respecte, B. Barry, The Liberal Theory of Justice, Clarendon, Oxford, 1973; R.P. Wolff, Para comprender a Rawls, FCE, Mèxic, 1981; i Pierre Rosanvallon, La crise de l'Etat-providence, Seuil, París, 1981.

banda, també afirmava que la justícia formava part d'un ideal social (TJ,27) que reconeixia les relacions socials com a formes de cooperació voluntària entre les persones. No hi ha, doncs, només esforç o apropiació individual, sinó també, inicialment, cooperació social, de la qual deriven clars avantatges o beneficis. Aquests avantatges provoquen de retruc expectatives legítimes o pretensions conflictives que obliguen a trobar-ne una distribució apropiada. Aquesta distribució es perfila --prèvia deliberació i elecció col·lectiva en un acord original-- a partir d'un conjunt de principis de justícia executats per les institucions socials, les quals arbitren els conflictes socials reals o potencials derivats de la cooperació i en defineixen la repartició adequada de beneficis i càrregues. Per aquest motiu el principi de justícia en Rawls és concebut com un principi d'equitat. En paraules de Rawls:

"La idea intuïtiva és que, puix que el benestar de tothom depèn d'un esquema de cooperació sense el qual ningú no podria tenir una vida satisfactòria, la divisió d'avantatges hauria de ser de manera que susciti la cooperació voluntària de tots els que hi prenen part, incloent-hi aquells pitjor situats" (TJ,32).

Per aconseguir-ho Rawls imagina, fent servir el model contractualista, un estadi hipotètic pre-estatal (una posició

d'igualtat original) on individus racionals intenten obtenir per mitjà d'un "vel d'ignorància"²⁰⁶ una concepció unificada de la justícia. Així, una elecció racional realitzada amb absència de dades individuals permet assolir principis universals de justícia fundats sobre l'equitat. El resultat serà la formulació (amb enunciats progressivament matisats en l'obra de Rawls) de dos principis independents disposats en ordre lexicogràfic²⁰⁷: el principi d'igual llibertat i el principi de diferència²⁰⁸. Però, segons el segon principi, com que el sistema de llibertat natural comporta evidents desigualtats --atès que es parteix d'una posició inicial amb possessió de béns primaris (naturals o socials) totalment arbitrària o atzarosa-- la justícia de la distribució serà clarament deficient si hom no introdueix ensems un principi

²⁰⁶ "Hom exclou el coneixement d'aquelles contingències que posen als homes en situacions desiguals i els permeten que es deixin guiar per llurs prejudicis. D'aquesta manera s'arriba al vel de la ignorància" (TJ, sec.4; vid.també sec.24).

²⁰⁷ És a dir, que impedeix passar a un nivell inferior si no s'ha satisfet completament el superior. Vid TJ, p.62 nota 23.

²⁰⁸ Primer: "Cada persona té un dret igual a l'esquema més extens de llibertats bàsiques iguals que sigui compatible amb un esquema semblant de llibertats per a tots". Segon: "Les desigualtats socials i econòmiques han de satisfer dues condicions: han de a) ser per al major benefici dels membres menys afavorits de la societat; i b) estar adscrites a funcions i posicions accessibles a tots en condicions d'equitativa igualtat d'oportunitats". (Vid. J.Rawls, Unidad social y bienes primarios, a Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, o.c., p.189, on Rawls rectifica lleugerament la formulació inicial realitzada a TJ, sec.11. Vid. també Sobre las libertades, Paidós-ICE UAB, Barcelona, 1990, p.33 -versió anterior en castellà Las libertades fundamentales y su prioridad, a J.Rawls, Ch.Fried, A.Sen i Th.C.Schelling, Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral, Ariel, Barcelona, 1988, p.9).

equitatiu d'igualtat d'oportunitats capaç de corregir o compensar aquesta desigualtat original. Així, per Rawls, allò que defineix el problema de la justícia és "el mode com les institucions socials utilitzen les diferències naturals i permeten que operin l'atzar i la sort"²⁰⁹. Per això, el principi de diferència formulat per Rawls incorpora, enmig de les desigualtats, un cert component igualitari amb importants conseqüències re-distribucionistes: pretén assegurar la igualtat d'oportunitats i millorar la sort dels menys afavorits. En efecte, com dirà el mateix Rawls, "el principi de diferència pot entendre's com un acord de considerar la distribució dels actius naturals com a propietat comuna i de participar en els beneficis d'aquesta distribució, sigui quin sigui el resultat. Els qui s'han vist afavorits per la natura, qualssevol que fossin, poden beneficiar-se de llur bona fortuna només en termes que millorin la situació d'aquells a qui les coses els han anat pitjor"²¹⁰.

²⁰⁹Vid. J.Rawls, Justicia como equidad, o.c., p.168.

²¹⁰Ibid., p.72.

Si el primer principi rawlsià es mantenia fidel a la tradició liberal²¹¹, la integració peculiar de llibertat, igualtat i solidaritat inclosa en el segon principi és la que ha permès a alguns, en canvi, identificar la seva tasca com a propera a l'ètica socialista o a l'ideari socialdemòcrata²¹², atès que el seu esquema institucional, basat en la formulació dels famosos dos principis, permet reconstruir un Estat social de Dret. En qualsevol cas, és molt possible que Rawls valorés la seva reconstrucció de la teoria del contracte com a plenament fidel als principis liberals, car el resultat final s'obté de l'interès personal ben calculat, sense haver de menester d'incloure ideals morals. És a dir: les inclinacions egoïstes, barrejades amb la racionalitat dels individus, conduirien naturalment a l'elecció de la justícia com a equitat²¹³. Tanmateix, que de la interpretació ideològica del

²¹¹Per a un aprofundiment de la prioritat donada al principi d'igual llibertat en Rawls, vid. TJ sec.8 i J.Rawls, Sobre las libertades, Paidós-ICE UAB, Barcelona, 1990.

²¹²Vid. D.Bell, El advenimiento de la sociedad post-industrial, Alianza, Madrid, 1976, p.510; N.MacCormick, Legal Right and Social Democracy, Clarendon Press, Oxford, 1982; Eusebio Fernández, Teoría de la justicia y derechos humanos, Ed.Debate, Madrid, 1984, p.180; M.A. Rodilla, Presentación, Justicia como equidad, o.c., p.XXXII; Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.250; D.Gracia, Fundamentos de bioética, o.c., p.358.

²¹³No és estrany, doncs, que l'individualisme rawlsià hagi estat criticat des del posicionament "comunitarista", és a dir, tant des del sector neoristotèlic i/o del republicanisme cívic (MacIntyre, M.Sandel) com del sector socialista (per exemple, P.Rosanvallon, R.P.Wolf), els quals objectarien a Rawls que, mentre que en el primer principi l'individu és considerat de forma intrasubjectiva, en canvi el principi de diferència exigeix una intersubjectivitat que Rawls no ofereix. La conseqüència directa d'aquest model de societat liberal fóra l'absència total d'ideal comú.

segon principi de justícia de Rawls no hi ha acord, n'és una prova fefaent la mateixa reacció de Nozick, el qual, un cop denunciada la tensió existent entre la llibertat individual del primer principi i l'aparent prioritat del bé de la col·lectivitat defensat en el segon, acusarà Rawls d'infidelitat als principis liberals.

2) La crítica de Nozick.

El lloc on cal anar a cercar aquesta pretesa infidelitat rawlsiana a l'ideari liberal és en l'aplicació del principi de diferència i en l'anàlisi de les seves conseqüències. És en la materialització de la justícia distributiva, és a dir, en com es divideix el producte total de la cooperació social, on Nozick pensa trobar al veritable Rawls.

I els resultats que Nozick troba no li semblen precisament liberals. Més aviat, dirà Nozick, la cooperació social tal com l'entén Rawls enterboleix el problema de la justícia tocant a qui li pertany un títol sobre què. En realitat, si l'aplicació de la teoria de la justícia de Rawls fos vàlida convertiria en inaplicables els principis de titularitat en les possessions dels individus. Nozick, doncs, atacarà directament el principi de cooperació social de Rawls que fa inseparables les contribucions dels individus. Perquè si tot fos el producte conjunt de tots, llavors tothom semblaria tenir el mateix dret o la mateixa força de reclamació. La qüestió obliga a estudiar el criteri de la divisió de beneficis en les cooperacions econòmiques entre particulars. Aquí Nozick contemplarà tres enfocaments possibles:

a) Que la cooperació social, entesa a partir de la divisió del treball, suposa en realitat que, malgrat la cooperació, cada persona treballi separatament. En aquest cas, si els productes del treball individual són fàcilment identificables, si cada persona representa una empresa en miniatura, no sembla haver-hi cap problema a aplicar també els títols individuals a les parts del producte produït en cooperació a partir de les proporcions dels intercanvis voluntaris.

b) Que les persones treballin en conjunt per produir alguna cosa. En aquest cas convé preguntar si és impossible detectar la contribució respectiva de cada persona i si això impedeix alhora realitzar una oferta diferenciada d'incentius²¹⁴. La resposta la troba Nozick, molt agudament, en el propi Rawls. En efecte, si Rawls creu poder parlar de desigualtats és perquè suposa de bell antuvi que les contribucions separades fetes a productes conjunts poden ser aïllables. (Rawls, però, no parla de persones, sinó de sectors o grups socials!) En qualsevol cas, la variant "benestarista" d'individualisme

²¹⁴Vid. la mateixa interrogació desenvolupada a D.Gauthier, Morals by Agreement, Oxford Univ.Press, Oxford, 1986, cap.8; i Brian Barry, Theories of Justice, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf, 1989, caps.5 i 6, que prescindeix totalment de l'aportació llibertària.

metodològic sembla imposar-se: hi ha una col·lecció d'individus que s'associa per obtenir, per mitjà d'una acció comuna, beneficis que no podrien obtenir individualment. L'acció és col·lectiva, però l'objectiu roman individual. El bé comú està constituït de béns individuals sense residu.

Els dos enfocaments esmentats permeten arribar a la mateixa conclusió: la cooperació social no aporta cap problema de justícia distributiva que qüestionï realment la teoria de la titularitat.

c) Hi ha encara un tercer enfocament possible que afronta directament la posició de Rawls. En els dos supòsits anteriors el criteri de justícia distributiva s'aplica després de la realització del producte del treball, sigui aquest individual o col·lectiu i independentment de qualsevol altra consideració. La teoria de Rawls, en canvi, pretén aconseguir la imparcialitat tot establint principis de justícia escollits per individus racionals abans de conèixer respectivament llur situació social o llurs habilitats. Com ja hem vist, un d'aquests principis de justícia --el principi de diferència-- sosté que les desigualtats socio-econòmiques només seran justes si produeixen beneficis compensadors per

a tots i en particular per als menys avantatjats. Aquesta formulació implica en realitat el desig de mantenir un difícil equilibri entre un principi bàsic de l'economia liberal, el de l'eficàcia, i el principi fonamental de la teoria de la justícia de Rawls: la imparcialitat o equitat. D'aquesta manera, dirà Rawls, amb la justícia "haurem anat més enllà de l'eficàcia, però d'un mode compatible amb ella" (TJ, 92). S'accepta, doncs, una distribució desigual dels béns, però sempre que beneficiï els menys avantatjats. El recurs teòric que legitima aquesta opció, l'obté Rawls de la moderna teoria de jocs, que assegura el màxim de racionalitat en situacions d'elecció. El vel d'ignorància ens amaga la nostra real situació social. La qual cosa obliga els participants a cercar un mecanisme que minimitzi els riscos i afavoreixi la posició dels pitjor situats. S'arriba així al criteri tècnic anomenat maximin. Regla de decisió per a situacions d'incertesa que prescriu maximitzar la posició mínima. Amb el benentès que Rawls creu que l'èxit d'aquest mecanisme no es redueix al sector o grup amb menys beneficis, sinó que s'estendrà a tots millorant llurs expectatives.

Ara bé, l'equitat de Teoria de la Justícia no recolza només en arguments derivats de la racionalització de situacions

conflictives. Parteix també d'una convicció profunda de Rawls, aquella que considera la distribució dels béns naturals i socials en certa manera com a herència o patrimoni comú²¹⁵. És aquesta afirmació la que justifica la possibilitat de modificació del sistema social per part de les institucions, àdhuc quan aquestes parteixen de o es fonamenten en principis liberals. En efecte, la loteria natural de talents o capacitats, o la diversa situació social en què naixem, fóra totalment arbitrària en un sistema de justícia si hom no introduís una idea de compensació en pro del benefici mutu. La famosa "igualtat d'oportunitats" de la teoria liberal no fóra factible sense un arranjament o regulació d'allò que Rawls anomena l'estructura bàsica. Així, més que anul·lar les distincions, el que Rawls fa és proposar la incorporació d'avantatges compensatoris en els pitjor situats inicialment en ordre a assolir l'ideal de l'harmonia d'interessos (TJ,127).

La resposta de Nozick és molt incisiva, encara que suposa només una petita aportació dins de l'immens debat iniciat per

²¹⁵"El principi de diferència representa, en efecte, un acord en el sentit de considerar la distribució de talents naturals, en certs aspectes, com un patrimoni comú, i de participar en els majors beneficis econòmics i socials que fan possibles els beneficis d'aquesta distribució" TJ, p.124.

la família liberal tocant als límits de la justícia social, arran de l'aparició del llibre de Rawls. Nozick realitza gairebé una dissecció de cadascuna de les parts argumentatives de Rawls passant a continuació a criticar-les. Comença, així, per posar en dubte alguns dels pressupòsits no qüestionats per Rawls per acabar negant la "raonabilitat" del principi de diferència. Vegem-ne alguns exemples.

1. El subjecte de l'argumentació

Rawls es refereix sempre als menys avantatjats emprant-ne categories de grup o estrat social, sense tenir mai en compte les persones individuals. La qual cosa fa inevitable certa arbitrarietat a l'hora d'identificar els més perjudicats pel sistema social. "¿Per què els individus en la posició original escollirien un principi que fixa l'atenció sobre grups, més que no pas sobre individus?", pregunta Nozick (ASU, 190, 190)²¹⁶.

²¹⁶vid. la mateixa objecció a J. Fishkin, Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory, a The American Political Science Review, vol. 69, 1975, pp. 623 i ss.; Daniel Bell, El advenimiento de la sociedad post-industrial (1973), Alianza, Madrid, 1986, p. 511; i Jesús Ignacio Martínez García, La teoría de la justicia en John Rawls, CEC, Madrid, 1985, pp. 149 i ss..

2. El criteri d'inclusió/exclusió

L'ambigüïtat del criteri emprat per Rawls per distingir els menys avantatjats pot fàcilment ignorar sectors representatius no sols limitats per raons econòmiques o per mèrits²¹⁷ o capacitats naturals, sinó també per malalties físiques o psíquiques. (Òbviament, en la lògica de Nozick, com més eixamplem el criteri d'inclusió, més dificultats afegirem a l'aplicació del principi de diferència).

3. Les premisses

La manca de distinció en la presentació de les premisses de l'argumentació rawlsiana pot conduir, creu Nozick, a conclusions errònies. En efecte, suposem que Rawls cregui factible arribar al principi de diferència (que suscitaria la cooperació voluntària de tots els participants) a partir de la formulació de dues premisses en forma subjuntiva.

²¹⁷Vid. de nou D.Bell, El advenimiento de la sociedad post-industrial. o.c., pp.511-3.

Les premisses són:

a) "Si el grup G té la quantitat A i el grup F té la quantitat B, essent B major que A"...

b) "Si P hagués de fer l'acte A, llavors Q no estaria en la situació S"...

Recordem ara que la lògica proposicional ens ensenya que la veritat d'un subjuntiu no és suficient per ella mateixa per a la veritat d'algun enunciat causal indicatiu. Si això és cert, diu Nozick, de la premissa a) no s'infereix necessàriament quelcom semblant a

a') "G està malament perquè F està bé; G està malament perquè F estigui bé; el benestar de F fa que G estigui malament; el malestar de G és a compte del benestar de F; G no està millor a causa de com està de bé F".

En altres paraules, de la premissa a) hom no pot inferir que el meu benestar sigui necessàriament la causa del malestar de la persona pobre. (Nozick acaba d'eixugar el que pugui quedar de la mala consciència del ric derivada de la tradició

evangèlica). Igualment, de la premissa b) no s'infereix necessàriament quelcom semblant a

b') "El que P no faci A el fa responsable que Q estigui en la situació S; que P no faci A, és la causa que Q estigui en S".

Per tant, tampoc no podem inferir a partir de la premissa b) que necessàriament P tingui l'obligació de realitzar cap acte A a favor de Q (Nozick eixuga així el possible "pecat d'omissió" transmès també per la tradició cristiana).

Per acceptar, per tant, les tesis redistribucionistes de Rawls caldrà cercar altres arguments independents als que hem exposat aquí. Quins són i on són aquests arguments? ¿Com s'ha de fer per legitimar una cooperació voluntària entre tots, tant els més capacitats com els menys capacitats? ¿Per què el principi de diferència sembla una base justa? Segons Nozick, Rawls no mostra aquests fonaments. Rawls, dirà Nozick, "simplement repeteix que (el principi de diferència) sembla raonable; resposta difícilment convincent per a aquell a qui no li sembla raonable" (ASU,196,195).

4. El vel d'ignorància

Rawls, tanmateix, podria contestar que Nozick no pren en consideració la situació prèvia a l'acord racional entre les parts contractants, és a dir: la posició original determinada pel vel d'ignorància²¹⁶. És precisament la por o la temença al desconeixement de quina sigui la posició particular que cadascú ocuparà en l'entramat social, la que fa raonable i just el principi de diferència. Perquè la imparcialitat s'aconsegueix abans d'aquest coneixement. Nozick, en canvi -com ell mateix reconeix-- tracta l'explicació de Rawls com si aquest es referís a individus millor o pitjor capacitats que saben que ho són de bell antuvi, motiu pel qual troba tants inconvenients d'acceptació del principi de diferència, sobretot per part dels més afavorits. Nozick troba incongruent que Rawls mantingui que els individus actuïn moguts per càlculs egoistes racionals dels quals són absents les nocions morals per concloure després que se'n pot derivar un acord just. Si el càlcul egoista no s'abandona mai, llavors els individus tampoc no podran acceptar mai els

²¹⁶"La intenció de la posició original és d'establir un procediment equitatiu de manera que qualsevol principi acordat sigui just. El propòsit és emprar la noció de justícia processal pura com a fonament per a la teoria" (TJ, sec.24, p.163).

acords aconseguits sota el vel d'ignorància, sobretot si aquests acords afecten llurs possessions. D'aquí que no dubti a concloure:

"No veig una manera coherent de com incorporar allò que Rawls tracta i diu del tema dels termes de cooperació entre el millor i el pitjor dotat dins l'estructura i perspectiva de la posició original. Per això la meua explicació considera que Rawls aquí s'adreça ell mateix a individus fora de la posició original, sia als individus millor dotats o als seus lectors, per convèncer-los que el principi de diferència que Rawls extreu de la posició original és just" (ASU, 197 n., 196 n.).

Però malgrat que Nozick menyspreï la distinció, a nosaltres ens sembla cabdal. Car en el model de Rawls la titularitat de les possessions resta eclipsada pel vel d'ignorància, de manera que l'hipotètic dret que se'n derivaria fóra sempre posterior a l'acord redistributiu maximin signat pels contractants. Això, sens dubte, fa posar molt nerviós Nozick. No solament per la incorporació real de principis de justícia social, sinó de manera molt especial perquè la teoria de la justícia de Rawls anteposa altres principis al dret de propietat --que per cert no nega--; dret que per Nozick era inseparable de l'individu. És per aquesta raó que el punt següent de disputa ha de fer forçosament referència a la hipotètica "posició original" de Rawls.

5. La posició original i el principi de diferència

En el capítol V ja hem vist com Nozick denunciava un supòsit bàsic de la concepció de la justícia distributiva. Aquest supòsit era anomenat per nosaltres el "model-pastís". S'assumia un model social on es tolerava certa comparació entre els ciutadans i aquells infants als quals algú que els havia donat un tall de pastís feia arranjaments de darrera hora per esmenar un repartiment descurot. El model pastís era en realitat re-distribucionista. El model distribucionista de l'igualitarisme pur és molt més simple. Pressuposa diversos elements bàsics: un pastís social; el conjunt total de porcions sense titular de què està format el pastís; una reclamació simètrica per part dels membres de la societat, i la necessitat d'arribar a un acord unànime sobre la seva divisió. La solució forçosa a aquesta concepció sembla la d'una distribució equitativa: parts iguals o proporcionals per a cada membre. Tanmateix, Rawls afegeix dos canvis substancials en els elements que acabem de descriure. En primer lloc, nega que la grandària del pastís social estigui de bell antuvi fixada, i afirma que aquesta augmenta o disminueix depenent precisament de la distribució de porcions realitzades. En segon lloc, constata que la distribució

equitativa de porcions comporta l'obtenció d'un pastís total més petit. S'arriba així a la proposta rawlsiana que simplificadament consisteix a acceptar una distribució desigual (que farà créixer el pastís: criteri d'eficiència) a canvi d'incrementar la grandària de la porció més petita (que rectificarà/compensarà els més desafavorits en el repartiment: criteri de justícia)²¹⁹.

Aquest despullament analític dels elements inclosos en el model rawlsià permet veure a Nozick molt clarament el difícil equilibri realitzat per aquell entre eficiència i justícia. Equilibri en absolut clar i en absolut necessari per a l'autor llibertari. Perquè si hem reconegut que hi ha individus que contribueixen més que altres a la riquesa total, ¿no caldrà també reconèixer-los un dret diferencial a un incentiu també més elevat? I si és així, ¿per què és necessari compensar els menys afavorits? Així, per Nozick la justícia és ja el resultat cec (anònim i no pautat) derivat de la mateixa lògica de l'eficiència. La justícia no pot

²¹⁹Sembla pertinent recollir la queixa plantejada per D.Bell contra Rawls, referent a aquest punt en concret, i que immediatament trobarem reformulada en Nozick. "Si hom defineix la societat --diu Bell-- com fa Rawls, 'com una aventura cooperativa per al benefici mutu', ¿per què no concedir, per la mateixa lògica, majors incentius a aquells que poden ampliar l'"output" social total i utilitzar aquest "pastís social" més gran per a benefici mutu (tot i que amb diferències) de tots?". Vid. Daniel Bell, El advenimiento de la sociedad post-industrial, cit. p.517.

externament interferir o rectificar el curs de la producció i distribució de la riquesa, perquè la justícia per Nozick és quelcom inherent a aquest curs, és la lliure resultant d'aquest mateix procés. Però a més, el despullament analític del model-pastís-reformat de Rawls permet també a Nozick qüestionar certes hipòtesis que perverteixen el desenvolupament real de la distribució de béns. ¿Hi ha alguna versemblança entre el constructe racional de Rawls --que separa radicalment el pastís a repartir d'aquells candidats que opten a apropiarse'l; que fa tabula rasa dels possibles títols de propietat que hom podria reclamar-- i la mateixa realitat? I en desvincular --gràcies a la incorporació de la "posició original"-- els béns dels seus reals titulars, ¿no està Rawls substituint els principis històrics de justícia en les possessions per principis de justícia d'estat final? (¿Però no és també sorprenent que qui formula la queixa de "ahistoricisme" parteixi, a la vegada, d'un altre constructe racional fictici que li permet legitimar l'Estat mínim?) D'aquesta manera Nozick formula una de les crítiques que més mal han fet a la concepció distribucionista de Rawls:

"Si les coses caiguessin del cel com a manà, i ningú no tingués cap títol especial a cap porció, i no caigués manà fora que tots estiguessin d'acord en una

determinada distribució, i la quantitat variés segons la distribució, llavors és versemblant sostenir que les persones situades de manera que no poguessin fer amenaces (make threats), o mantenir (fer durar) (to hold out) porcions especialment grans, acordarien la regla de distribució del principi de diferència. Però és aquest el model adient per pensar com han de ser distribuïdes les coses que les persones produeixen? ¿Per què pensar que els mateixos resultats han d'obtenir-se tant per a situacions on hi ha títols diferencials com per a situacions on no n'hi ha?". (ASU, 198, 197).²²⁰.

La crítica sembla demolidora. Si parlem de "coses no apropiades", d'"individus sense títols de propietat" i d'"unanimitat en el criteri de distribució", estem fent una abstracció²²¹ totalment allunyada de la realitat. Perquè en la realitat cap dels tres elements és cert²²². I precisament perquè sembla abstracta, la teoria de la justícia de Rawls sembla també antihistòrica. Rawls sembla preocupar-se més del resultat final a obtenir en la [re]distribució del pastís que no pas de la real (i desigual) distribució de porcions ja

²²⁰Per la importància i complexitat del text, reproduïm l'original anglès:

"If things fell from heaven like manna, and no one had any special entitlement to any portion of it, and no manna would fall unless all agreed to a particular distribution, and somehow the quantity varied depending on the distribution, then it is plausible to claim that persons placed so that they couldn't make threats, or hold out for specially large shares, would agree to the difference principle rule of distribution. But is this the appropriate model for thinking about how the things people produce are to be distributed? Why think the same results should obtain for situations where there are are differential entitlements as for situations where there are not?".

²²¹Vid. R.P.Wolff, Para comprender a Rawls..., o.c., p.180.

²²²"En el món sense-mannà-del-cel en què les coses han de ser fetes o produïdes o transformades per les persones, no hi ha un procés separat de distribució perquè una teoria distributiva sigui una teoria d'aquest procés separat" (ASU, 219,216).

existent. D'aquesta manera, conclou Nozick, "la naturalesa del problema de decisió que afronten les persones que decideixen sobre principis en una posició original darrere d'un vel d'ignorància les limita a principis distributius d'estat final" (ASU,201,199), ja que "la interpretació (construction) de Rawls és incapaç de produir una concepció titular o històrica de la justícia distributiva" (ASU,202,200). Només els principis de justícia de titularitat en les possessions assegurin un procés on el resultat no està prèviament determinat.

Ara bé, ¿és realment antihistòric el principi de diferència rawlsià? I en cas que assumim la proposta de Nozick ¿no estarem obligats a justificar quan una apropiació i/o distribució seran justes? ¿Hem de deduir, com sembla donar a entendre el fragment esmentat, que l'apropriació pot ser o és fruit d'un apoderament recolzat en la força de les amenaces? ¿Serà just això? ¿No estarem més aviat, com diu Thomas Nagel, davant un llibertarisme sense fonaments?²²³ I si malgrat tot, l'argumentació nozickiana tocant a la justícia derivés, efectivament, de premisses plausibles, ¿no hauríem de

²²³Vid. Thomas Nagel, *Libertarianism without Foundations*, Reading Nozick, cit. p.193.

concloure --com Jan Narveson-- que "si això es justícia, llavors ¿qui (que no sigui l'afortunat posseïdor) la desitja?"²²⁴

Pel que fa a l'atac contra Rawls, ell mateix s'ha pres la molèstia, en diversos llocs, de respondre Nozick, tot i no esmentar-lo. En efecte, contra l'acusació que el principi de diferència és un principi pautat Rawls contestarà:

"Els principis de justícia, en particular el principi de diferència, s'apliquen als més importants principis i directrius polítiques públiques que regulen les desigualtats econòmiques i socials. Els empren per arranjar el sistema de títols i ingressos i per sospesar els criteris i preceptes quotidians que ens són familiars i que empra aquest sistema. El principi de diferència és vàlid, per exemple, per a la política fiscal i econòmica. S'aplica al sistema de dret públic i a les lleis, i no a les decisions d'individus i associacions, sinó més aviat al rerefons institucional sobre el qual tenen lloc aquestes transaccions i decisions. No hi ha interferència no anunciada o imprevisible en les expectatives i adquisicions dels ciutadans. Els títols (entitlements) són adquirits i respectats conforme a allò que decreta el sistema públic de regles. Taxes i restriccions són tots previsibles en principi, i les possessions són adquirides sota la condició coneguda que algunes transferències i redistribucions²²⁵ seran efectuades. L'objecció segons la qual el principi de diferència ordena correccions contínues de distribucions particulars i una

²²⁴Vid. Jan Narveson, Critical Notice of Anarchy, State and Utopia, Dialogue (Canadian Philosophical Review), 16, 1977, p.315. La rèplica llibertària de Narveson a Nozick ha aparegut recentment, vid. Jan Narveson, The Libertarian Idea, Temple Univ.Press, Philadelphia, 1989.

²²⁵En la versió primitiva de 1977 d'aquest mateix article, publicada a American Philosophical Quarterly, vol.14, pp.159-165, en comptes de parlar de transferències i redistribucions, Rawls esmentava només "certain corrections". Vid. p.164.

interferència capriciosa en les transaccions privades recolza sobre un malentès",²²⁶.

I encara més recentment, de nou Rawls precisarà que

"en el marc de justícia constituït per l'estructura bàsica, els individus i les associacions poden fer el que vulguin dins dels límits fixats per les regles. Convé remarcar que les distribucions particulars no poden ser jutjades del tot fora dels títols que els individus adquireixen per llurs esforços en el si del sistema de cooperació de què aquestes distribucions resulten"²²⁷.

6. Els factors moralment arbitraris i la loteria natural

Un altre punt punyent que Nozick qüestiona en l'argumentació rawlsiana és la consideració que en el sistema de llibertat

²²⁶Vid. J.Rawls, The Basic Structure as Subject, a A.I.Golman i J.Kim (eds.), Values and Morals, Dordrecht, Reidel, 1978, p.65. Vid. també l'excel·lent comentari de M.A.Rodilla a aquest fragment:

"El principi de diferència s'aplica al disseny del sistema de regles i institucions que defineix el marc de la interacció social i no opera com una pauta en relació a la qual repartir el producte social. Regula de manera pública les condicions de fons a què estan subjectes les accions i transaccions dels ciutadans i, per tant, també l'adquisició de títols: no s'aplica manipulant les pertinences sobre les quals els ciutadans poden tenir títols legítims amb el fi que arribin a ajustar-se a una determinada pauta, sinó més aviat definint l'estructura dels títols mateixos. Funcionant a través del sistema jurídic, la idea que requereix contínues intervencions discretes ad hoc en l'esfera del tràfic social està fora de lloc". (M.A.Rodilla, Dos conceptos de justicia..., art.cit., p.141).

²²⁷Vid. J.Rawls, Justice as Fairness: A Restatement, Harvard Univ., Dep. of Philosophy, 1990 (text inèdit), 146 pàgs. secció 13.2, citat per Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p.195.

natural la distribució (o diferència en les possessions) es veu afectada incorrectament per factors "arbitraris", com són les contingències naturals (desigual distribució de capacitats i talents) i les contingències socials (desigual distribució de la riquesa, nivell educatiu, condicions familiars). Raó per la qual Rawls proposa eliminar-les o minimitzar-les.

La consegüent crítica de Nozick es realitza fonamentalment des de dues estratègies diferents. La primera, consisteix a recordar la importància en el procés distributiu de la decisió dels individus de com desenvolupar llurs dots naturals. Així, mentre que Rawls accentuaria la preocupació en el seu esquema de justícia per aconseguir les condicions "externes" que assegurin una igualtat d'oportunitats, Nozick, en canvi, subratllaria els factors "interns", de responsabilitat i autonomia de les accions individuals, que justifiquen l'accés a diferents porcions distributives. Rawls, pensa Nozick, no oblida aquesta qüestió sinó que la rebutja, negant així una de les premisses fonamentals del liberalisme: la importància de l'autonomia i responsabilitat dels individus. Així, contradictòriament, el mateix autor que afirmava considerar seriosament la particularitat dels

individus (TJ, sec.6, p.48) sembla no tenir en compte llur caràcter autònom (TJ, p.350-1), ans al contrari, per sortir-se'n necessita "bloquejar la introducció de decisions i accions autònomes d'una persona" (ASU,214,211) ho i atribuïnt la seva absoluta vàlua a simples factors externs.

La segona estratègia consisteix a portar la hipotètica arbitrarietat dels dons naturals fins a l'absurd a fi i efecte de justificar que les possessions no han de dependre només de les accions i decisions dels individus, sinó també parcialment de llurs respectius i diferents dons naturals. "Si cap significació moral pot resultar d'allò que era arbitrari, llavors l'existència de cap persona en particular podria tenir significació moral, atès que l'espermatozoide que assoleix, entre molts, fertilitzar l'òvul és (fins on sabem) arbitrari des d'un punt de vista moral" (ASU,226 n.,222 n.). En definitiva, l'obsessió per assolir una total igualtat d'oportunitats entre els homes portaria a anul·lar la pròpia especificitat humana. La vida, pensa Nozick, "no és un joc de comptabilitat constant (a constant-sum game), en què si una major habilitat o esforç condueix algú a obtenir-ne més, això significa que altres hagin de perdre'n" (ASU,228,224).

7. Els talents col·lectius

La darrera i penetrant crítica de Nozick s'adreça, a la fi, contra el fonament mateix del segon principi rawlsià: el supòsit que els béns naturals i socials han de ser considerats herència comuna. En efecte, recordem que el model de justícia proposat per Rawls concep la societat com una associació autosuficient de persones que accepten unes regles comunes i un mateix sistema de cooperació. Aquesta "unió social" permet Rawls considerar la distribució dels talents naturals com a patrimoni col·lectiu. És aquí on el desacord amb els llibertaris sembla evident. No tan sols per l'alteració del supòsit individualista (o de la radical separabilitat de l'existència humana), sinó també pel qüestionament de la titularitat privada de les apropiacions defensada per tots ells. Però si la reclamació col·lectiva (de dots naturals) s'imposa sobre la reclamació diferenciada --objecta Nozick-- ¿què en farem de la kantiana distinció entre persones? ¿quin reconeixement particularitzat en restarà? ¿quin espai permet Rawls al benefici propi de les persones? ¿per què el benefici d'un ha de suposar necessàriament la pèrdua d'un altre? Sense distincions entre les persones i sense reconeixement efectiu de la nostra plena i

legítima autopertinença --amb els dots i capacitats peculiars de cadascú--, ¿quin espai restarà per a la llibertat?, ¿com serà garantida la nostra inviolabilitat individual? ¿No haurà caigut Rawls en la mateixa crítica que ell formulava als utilitaristes? ¿No haurà buidat de significació la noció mateixa de self-ownership? Així, o bé Rawls dóna la raó a Michel Sandel i abandona l'individualisme en nom d'una concepció comunitària del subjecte²²⁶ o bé sembla obligat a reconèixer als llibertaris la impossibilitat de fer compatibles l'autopertinença del jo amb la propietat comuna de talents pressuposada pel segon principi²²⁹.

²²⁶Vid. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c., p.80.

²²⁹Resta també, certament, la possibilitat proposada per R.Rorty, i que atribueix en part a Rawls, de negar o prescindir de tot pressupòsit filosòfic referent a l'essència humana. Adreçant-se contra els comunitaristes, Rorty afirma: "Quan Sandel esmenta Robert Nozick i Daniel Bell com incloent-los entre aquells que sostenen que Rawls "acaba per dissoldre el jo a fi de preservar-lo"... hom té ganes de replicar que potser cal dissoldre el jo metafísic, a fi de preservar el jo polític. O, per dir-ho sense embuts, és potser necessari... tractar el jo com si no tingués cap centre, cap essència, com una simple concatenació de creences i de desitjos". Vid. R.Rorty, Du primat de la démocratie sur la philosophie. Lecture de Rawls, a Gianni Vattimo (dir.), La sécularisation de la pensée, Seuil, París, 1988, pp.37-63; la cita correspon a la p.59, nota 21. Vid. la mateixa afirmació a R.Rorty, Y a-t-il un universel démocratique? Priorité de la démocratie sur la philosophie, a DDAA, L'interrogation démocratique, Ed. Centre Pompidou, Eirpi, París, 1987, p.157-187, nota 23, que és, en realitat, una versió modificada de l'article anterior. La referència a Rawls prové de Justícia como imparcialidad: política, no metafísica, Diálogo filosófico, 16, gener-abril, 1990; on Rawls afirma que "una concepció de la persona en una visió política... no demana implicar problemes de psicologia filosòfica ni tampoc una doctrina metafísica de la naturalesa del jo" p.12. Vid. també notes 21 i 22.

3) Algunes consideracions finals.

Les oportunes queixes de Sandel i Nozick demostren clarament el delicat trajecte traçat per Rawls entre el jo i el nosaltres, entre la innegable defensa de l'autonomia individual (principi liberal per excel·lència) i el desig d'accedir alhora a un model de justícia social (principi socialista). Un intent de reconciliació que provoca, al capdavant, la denúncia de dues infidelitats: com ser "propietarista" en allò tocant als drets de les persones tot essent "solidarista" en allò tocant als drets sobre les coses, incloses aquelles creades per les persones. Tanmateix, en textos posteriors, Rawls ha insistit en la defensa del dret de cada individu a les seves capacitats naturals i a tot allò de què esdevenim propietaris --sempre que prenguem part en un procés social equitatiu²³⁰. Rawls, a més, ha intentat aclarir allò que sembla un malentès entre la major part dels seus crítics. Llegim de nou atentament el text en discòrdia:

"El principi de diferència representa, en efecte, un acord en el sentit de considerar la distribució de talents naturals com un patrimoni comú, i de participar en els beneficis d'aquesta distribució independentment

²³⁰Vid. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, art. cit.

de la forma que ella prengui"²³¹ (TJ, 1971, p.101. Traduïm de l'edició anglesa, atès que l'edició castellana presenta una versió modificada posterior, vid. TJ,124, subratllat nostre).

Com recentment demostrava Van Parijs, "Rawls no afirma enlloc que els talents constitueixin una dotació comuna, sinó més aviat que la distribució dels talents pot ser considerada com una dotació comuna"²³². Aquest important matís ha estat destacat pel mateix Rawls:

"Noteu que el que és considerat com una dotació comuna és la distribució dels dons innats i no els nostres dons innats. No és com si la societat posseís els dons dels individus presos separatament, mirant-los un per un. Al contrari, la qüestió de la propietat dels nostres dons no es planteja, i si es plantegés (caldrà respondre que) són les mateixes persones les qui són propietàries de llurs dons: la integritat psicològica i física de les persones està ja garantida pels drets i llibertats de què tracta el primer principi"²³³.

Emperò, la recent postil.la rawlsiana és més important que no ho sembla, i té, al meu entendre, conseqüències negatives directes sobre la legitimació redistribucionista de l'Estat -tal com era originàriament entesa en TJ--; significant, al capdavant, una victòria per a les tesis llibertàries. Perquè,

²³¹... "to regard the distribution of natural talents as a common asset and to share in the benefits of this distribution whatever it turns out to be".

²³²Vid. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?, o.c., p. 203.

²³³Justice as Fairnes: A Restatement, citat per Van Parijs, ibid.

en efecte, si, per no traïr el principi liberal individualista, Rawls es veu empès a reconèixer que no hi ha col·lectivització de talents, llavors és cert, en primer lloc --com pretenia Nozick (ASU,188, 187)--, que la distribució s'ha de restringir forçosament només als beneficis incrementats per la cooperació social però respectant alhora el benefici obtingut particularment. O, igualment, els avantatges derivats de la suma de talents --o rendiments d'escala-- queden exclosos del petit tros de pastís a redistribuir pel principi de diferència. I llavors, en segon lloc, el camp d'aplicació d'aquest segon principi resta tan mínimament reduït que els ideals de justícia social del "primer Rawls", encara que no siguin negats, acaben fàcilment per aigualir-se.

La relativa victòria dels plantejaments nozickians --o la inefectivitat del segon principi rawlsià-- explica, en part, els nous i successius atacs d'alguns comunitaristes contra la versemblança del primer principi. Això és: si la concepció individualista esdevé un autèntic obstacle per a l'expansió dels ideals democràtics i per al reconeixement dels drets socials, llavors caldrà combatre i superar aquest --vell--

l'individu²³⁴, evitant-ne, però, els perills organicistes i holistes que tendeixen a caure de nou en una concepció social premoderna. No és, per tant, estrany que la més recent filosofia americana es reorienti sobre un projecte de política cívica o democràtica comunitària²³⁵ més influïda pel neopragmatisme o pel neoaristotelisme que per la tradició kantiana europea²³⁶).

²³⁴Vid. Chantal Mouffe, *¿Hacia un socialismo liberal?*, *Leviatán*, Tardor 1991, n.45, pp.63-74.

²³⁵Vid. John Rajchman i Cornel West, eds., *Post-Analytic Philosophy*, Columbia Univ.Press, Nova York i Guildford, Surrey, 1985, prefaci.

²³⁶Potser des d'aquesta òptica hom pugui entendre millor el desacord manifestat per Habermas contra la proposta comunitarista de MacIntyre i l'etnocentrisme de Rorty. Mentre que Habermas defensa encara un punt de vista universalista, el neopragmàtic Richard Rorty defensarà una filosofia social interessada "en allò que pot justificar-se davant de comunitats històriques particulars i no davant de la 'humanitat en general'", i el neoaristotèlic MacIntyre subratllarà el paper de les comunitats locals. (Vid. tanmateix la matisació de Martin Jay a l'universalisme habermasià: "Si bé l'Habermas primerenc pot haver defensat la posició...de creure en una espècie metasubjectiva capaç d'assolir un consens universal, ja el 1972...Habermas començà a reclamar que més aviat hom fomentés una pluralitat de comunitats de parla intersubjectivament fonamentades", M.Jay, *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, Routledge, Nova York, 1988, cap.10).

-Per a l'explicitació de "l'etnocentrisme inevitable" a Rorty, vid. R.Rorty, *Post-modernist Bourgeois Liberalism*, *Journal of Philosophy*, 1983, LXXX, p.583-589; *Solidarity or Objectivity? inclòs a Post-Analytic Philosophy*, o.c. p.3-19 (d'on prenem la citació de Rorty); *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*, *Michigan Quarterly Review*, 25, 1986, p.525-534 i *Contingència, ironia y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, espec. cap.9.

-Pel que fa a MacIntyre, vid. *Rights, Practices and Marxism. Reply to Six Critics*, *Analyse und Kritik*, des.1985, pp.234-248; *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988; *La idea de una comunidad ilustrada*, *Diálogo Filosófico*, 21, set/des. 1991, pp.324-342; *Tres versiones de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

-Sobre la relació Rorty/Habermas vid. Christopher Norris, "Philosophy as a Kind of Narrative: Rorty on Post-modern Liberal Culture", en el seu *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, Methuen, Londres, 1985, pp.139-166; J.Habermas, *La filosofía como vigilante e intérprete, a Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed.Península, Barcelona, 1985, p.11-29; J.Habermas, *Cuestiones y contracuestiones*, a A.Guidens, J.Habermas et. al., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 305 i ss.; J.Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 248-254. R.Rorty, *Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy*, a R.Hollinger, ed., *Hermeneutics and Praxis*, Univ. de Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985, espec. p.111-121 (recollit després

(Sobre aquesta qüestió tornarem a parlar en el capítol dedicat a les conclusions.)

Els hipotètics defectes detectats en la teoria de Rawls i denunciats per Nozick permeten a aquest de concloure la impossibilitat de legitimar un Estat més extens que l'Estat mínim. Més matisadament: "si el conjunt de possessions és generat apropiadament (sia pel principi de justícia en l'adquisició original de possessions, sia pel principi de justícia en la transferència de possessions), no hi ha cap argument a favor d'un Estat més extens basat sobre la justícia distributiva" (ASU,230,226). ¿Què s'ha de fer, doncs, amb els pobres, amb els "desposseïts"? Sobre aquest darrer punt la teoria de la titularitat fa una distinció taxativa entre l'obligatòria no intervenció pública i la possible compassió privada. La "compassió", que permetria transmetre recursos per ajudar els altres, no és una

en el capítol 4 de La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1989). Ib., Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, al ja citat Habermas y la modernidad, p.253-276. L'encontre entre Rorty i Habermas és descrit succintament per Franco Restaino a Filosofia e Post-Filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre, Franco Angeli, Milà, 1990, p.114.

-Una confrontació entre Rorty i els comunitaristes a R.Rorty, Du primat de la démocratie sur la philosophie, cit.. Vid. també la reacció a aquest article en R.Rorty, Brigands et intellectuels, Critique, núm.493-494, Juny-Juliol, 1988, pp.453-472.

-Vid. una breu crítica d'Habermas a MacIntyre a J.Habermas, La necesidad de revisión de la izquierda, Tecnos, Madrid, 1991, p.168; i Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa, Debats, 39, març 1992, p 18-21.

atribució de l'Estat o de la seva voluntat, sinó que, contemplada des del pensament llibertari, depèn exclusivament de la decisió moral de les persones privades. Nozick, doncs, nega l'Estat del Benestar i admet o tolera una mena de societat civil caritativa on, en tot cas, la caritat no respon al reconeixement que la situació de pobresa sigui conseqüència de la meua riquesa. La caritat, més aviat, no és un deure (moral), sinó un pur acte gratuït de filantropia o benevolència (vid. ASU, p.348 n.48, 226 n.75).

Només en un cas hipotètic les posicions de Rawls i Nozick s'apropen, --no pel que fa, certament, als fonaments de sengles concepcions de la justícia, sinó a llurs aplicacions redistributives--. És quan, en cas de violació dels dos primers principis de la teoria de la titularitat, entra en joc el principi de rectificació. En aquest cas --i només en aquest cas-- "potser sigui millor considerar alguns principis pautats de justícia distributiva com a grolleres regles pràctiques" (ASU, 230-1, 226; vid. també ASU, 153n., 156n.) per a la rectificació de la injustícia comesa²³⁷. Tanmateix, just

²³⁷Com adverteix M.A.Rodilla (Dos conceptos de justicia..., art.cit., p.136) el principi de rectificació no és en absolut un principi de justícia distributiva. Acompleix només funcions subordinades que tendeixen a la preservació dels dos primers principis de titularitat.

quan s'enfronta per primera vegada a la realitat d'un món estructurat sobre l'apropiació injusta, Nozick deixa aquest punt sense desenvolupar, adduint la necessària referència a la particularitat històrica de cada societat i la mateixa "complexitat" de la qüestió. Ara bé, ¿com, sense conèixer el contingut concret dels dos primers principis establerts per Nozick, podrem saber amb certesa quan hi ha hagut o no apropiació justa? I en cas de saber-ho, ¿quina és la possibilitat material d'exercir el principi de rectificació si hom en reconeix de bell antuvi la complexitat implícita? A causa entre altres raons d'aquestes dificultats, Rawls intentava solucionar el problema arrelant els principis de justícia en el que ell anomenava estructura bàsica de la societat. En el model rawlsià les esmenes o rectificacions no les realitza l'Estat a posteriori, sinó que inicialment assigna drets i deures a fi i efecte d'arranjar les bases sobre les quals cada individu desenvoluparà després lliurement els seus fins propis²³⁸. Nozick, en canvi, en donar

²³⁸Vid. de nou J.Rawls, *The Basic Structure as Subject*, cit., especialment sec. VI i VII. Curiosament, Thomas McCarthy fa una crítica a Richard Rorty semblant a la que nosaltres fem a Nozick. "Els pensadors postkantians --diu McCarthy-- com Rawls i Habermas prenen com a base l'estructura de la justícia i deixen als individus i als grups que cerquin llurs fins particulars dins d'ella. Rorty, per qui la llibertat és l'única idea regulativa, posa a la base ...la diversitat radical de les vides dels individus i dels fins privats, i la justícia és el producte esperat d'allò que tots individualment desitgem". Vid. T.McCarthy, Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1992, p.47.

prioritat a la persona privada i al seu exclusiu benefici i en voler dur a la pràctica els seus principis teòrics de justícia ha d'afrontar al final un complex procés de rectificacions gairebé inviable. ¿Des de quin moment històric hem de considerar la legitimitat de les adquisicions? ¿Qui i com investigarà i decidirà la legitimabilitat de les adquisicions o transferències passades? En cas de resolució, ¿quina viabilitat econòmica tindrà el principi de compensació? ¿Què passa, a més, quan contemplem la possibilitat d'un propietari col·lectiu de terres i béns a qui li arrabassessin aquestes per la força? ¿No caldria, llavors, retornar tota Amèrica als seus primitius habitants?²³⁹ Si hom pressuposa que històricament hi ha hagut un nombre considerable d'adquisicions --privades i col·lectives-- il·legítimes, llavors l'esquema de la justícia de la titularitat fracassa tan bon punt abandonem el marc teòric per resoldre casos concrets. Així, a la pregunta retòrica formulada per Nozick en comparar la seva teoria amb la de Rawls --"¿Què més necessitem o podem tenir, per a començar a progressar vers

²³⁹Aquest ha estat un dels arguments formulats repetidament contra el principi de rectificació de Nozick en particular i contra la teoria de la titularitat en general. Vid. al respecte, les referències a les Indian Claims de D.Lyons, (The New Indian Claims and Original Rights to Land); i també les contribucions d'Onora O'Neill (Nozick's Entitlements), Cheyney C.Ryan (Yours, Mine and Ours: Property Rights and Individual Liberty) i Lawrence Davis (Comments on Nozick's Entitlement Theory) aparegudes a Reading Nozick, o.c.

una teoria millor, que un esbós d'una visió alternativa possible²⁴⁰, la qual des de la seva molt diferent perspectiva fa destacar els defectes de la teoria millor i més desenvolupada que existeix? (ASU,230,226)-- cal contestar que, si bé la perspectiva nozickiana encerta en la detecció d'alguns defectes del model redistribucionista rawlsià, en canvi no suposa en cap cas una alternativa veritablement "possible" de realització. Així, manllevant l'esquema khunià de l'estructura de les revolucions científiques, diríem que un canvi de paradigma n'exigeix no només l'augment de les anomalies, o el rebuig del vell, sinó també que el nou paradigma aparegui com a millor que el seu competidor i com una promesa d'èxit en la resolució dels problemes. Mentre que en la proposta de privatització de serveis la diagnosi llibertària podia fer atractiu el model d'Estat mínim en nom d'una suposada eficàcia --com haurien posat de manifest en la dècada dels 80 les polítiques neoliberals--, en canvi ara, en plantejar les qüestions referents a la redistribució de la riquesa com a fruit d'una cooperació social, el model de justícia anarco-capitalista no aconsegueix l'atractiu --cosa

²⁴⁰Subratllat nostre.

que reconeixen fins i tot els mateixos llibertaris²⁴¹-- ni tampoc evita les sospites de la seva inaplicabilitat. En qualsevol cas, les insuficiències d'uns i d'altres expliquen probablement millor que cap altre argument les oscil·lacions dels actuals estats per intentar resoldre el greu problema de "com jutjar les pretensions d'un grup davant d'un altre, quan ambdós tenen raó; sospesar les pretensions de les persones com a membres de grups, davant els drets individuals; i equilibrar la llibertat i la igualtat, l'equitat i l'eficàcia"²⁴².

²⁴¹vid. Jan Narveson, Critical Notice of Anarchy, State and Utopia, art.cit. nota 21.

²⁴²vid. Daniel Bell, Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p.37.

c.3. La resposta de Nozick a altres teories redistribucionistes.

Una altra manera de legitimar models de justícia social passa ja no per la construcció de grans teories a l'estil de Rawls sinó per la incorporació d'arguments en forma d'al·luvió reelaborats per diverses tradicions ideològiques, que van des dels liberals fins als marxistes. Nozick aborda en aquest cas i de manera esquemàtica un conjunt important d'aquests arguments²⁴³, contrastant-los amb la concepció titularista de la justícia, a fi de rebutjar-ne les raons redistribucionistes. Alguns d'aquests arguments ja els hem tractat tangencialment, per exemple en confrontar la teoria de l'apropiació nozickiana amb les crítiques marxistes. En qualsevol cas, no entrarem ara a estudiar-los detalladament, atès que tenen una importància menor en el seu tractament.

Sorprèn, però, desagradablement la superficialitat de l'estudi de Nozick sobre la igualtat, tema sens dubte cabdal

²⁴³Entre altres el problema de la igualtat i la igualtat d'oportunitats; l'enveja, l'autoestima i la seva projecció en el treball (el sentit del treball, la teoria marxista de l'explotació, la voluntarietat o no dels intercanvis laborals); la pretesa imposició de la filantropia o de les contribucions caritatives; el dret d'intervenció en tota decisió que ens afecti (la qual cosa suposaria justificar la necessitat d'un govern més extens); l'estratègia consistent a reforçar l'Estat i les seves funcions com a mitjà de prevenció contra la usurpació del poder; i la pretesa eficiència dels programes redistributius.

en bona part de les justificacions del redistribucionisme, sobretot de tradició esquerrana. Són, les persones, iguals? ¿Tenen iguals necessitats? ¿Han de ser tractades, les persones, com a iguals pel fet de ser éssers humans? I encara més, del fet que les persones fossin iguals ¿pot inferir-se que hagin de ser tractades com a iguals? (almenys pel que fa a llurs necessitats més importants, en el sentit a què es referia Rousseau: "Per igualtat hom no ha d'entendre que els graus de poder i de riquesa siguin absolutament els mateixos per a tots, sinó que... cap ciutadà no sigui tan opulent que pugui comprar un altre, i que ningú sigui tan pobre que es vegi obligat a vendre's a si mateix"²⁴⁴). Nozick, en tant que teòric d'uns suposats drets naturals, declara ara curiosament que en aquest tema no vol introduir un punt de vista essencialista²⁴⁵.

²⁴⁴Vid. J.J.Rousseau, Du contrat Social, a Oeuvres Complètes, Gallimard, Dijon, 1964, vol.III, llib.II, cap.XI, p.391-392.

²⁴⁵Les primeres paraules del llibre Anarchy, State, and Utopia són aquestes: "Els individus tenen drets, i hi ha coses que cap persona o grup pot fer-los (sense violar llurs drets)". Considero aquesta afirmació essencialista, car,

a) atribueix universalment i naturalment certs valors o principis bàsics a tots els individus, en tant que precondicions necessàries per a llur judici i acció morals. (Vid. el nostre cap.III sobre el jusnaturalisme de Nozick).

b) Perquè hom creu que aquests drets poden ser fonamentats argumentativament (encara que Nozick no ho faci; vid. confessió pròpia a ASU,9,22 i Nozick, Philosophical Explanations, o.c., cap.V,3).

Ara bé, de la mateixa manera que per Nozick la llibertat és considerada un dret "natural" igual per a tothom (encara que no argumenti mai per què), hom podria considerar també el dret a una mínima igualtat de condicions materials per a tothom. Tanmateix, en aquest darrer cas Nozick defuig l'essentialisme: "Hom no pot simplement suposar que la igualtat (de condicions materials) hagi d'estar integrada en qualsevol teoria de la justícia", dirà (ASU,232,228). ¿Però, per què la llibertat sí i la

Però si neguem de bell antuvi el pressupòsit que presenta la igualtat com un dret (natural o no) llavors només ens resta estudiar els casos concrets de desigualtat on hom exigeix la necessitat d'un cert redistribucionisme. Nozick analitza, doncs, l'exemple de la demanda de més igualtat en l'exercici concret d'una activitat: la distribució de l'atenció mèdica, en la formulació del cèlebre article de Bernard Williams²⁴⁶. La suplantació de l'essencialisme per la casuística és ja una manera, tanmateix, de negar la pretesa universalitat d'un dret²⁴⁷.

No ens interessa ara seguir fil per randa la seva contra-argumentació, sinó estudiar la seva conclusió, adreçada en aquest cas ja no al dret a la igualtat en general, sinó al dret a la igualtat d'oportunitats. Dret

igualtat material no? No pretenem ara defensar un dret o l'altre. Simplement constatem que si d'una banda Nozick afirma la "sorprenent escassetat d'arguments a favor de la igualtat", aquesta mateixa escassetat d'arguments es dona en els seus llibres a favor de la fonamentació de la llibertat. I que, si com ell mateix diu, "les qüestions essencials només enterboleixen la discussió", tant ho faran en el cas del dret a la igualtat com, per exemple, en el cas del dret a la propietat.

²⁴⁶Vid. Bernard Williams, *The Idea of Equality*, Peter Laslett i W.G.Runciman (comps.), *Philosophy, Politics, and Society*, Blackwell, Oxford, 1962, p.110-131.

²⁴⁷Ara bé, si en el context del debat redistribucionista rebutgem per essencialista la formulació general d'un dret a la igualtat i optem per analitzar casos particulars de reclamació de més igualtat, llavors ens veiem obligats --per poder donar validesa al nostre procediment inductiu-- a estudiar-ne almenys un nombre significatiu. Cosa que Nozick tampoc no fa.

considerat --fins i tot per molts liberals-- com el fi igualitari mínim. Aquesta conclusió diu així:

"La major objecció a dir que tots tinguin el dret a diverses coses com ara la igualtat d'oportunitats, vida, etcètera, i a exercir aquest dret, és que aquests "drets" requereixen una subestructura de coses i materials i accions; i altres persones poden tenir drets i títols sobre ells. Hom no té un dret a alguna cosa la realització de la qual requereix la utilització de certes coses i activitats sobre les quals altres persones tenen drets i títols".

De manera que:

"Els drets particulars sobre coses omplen l'espai dels drets, sense deixar cap espai perquè els drets generals estiguin en certa condició material" (ASU,238,233).

Una lectura atenta de la conclusió ens permet descobrir, en primer lloc, que en realitat Nozick està aplicant un argument pro-avortista al tractament de la qüestió redistribucionista. En efecte, la inseparable dependència física del fetus respecte de la mare és ja un argument clàssic de la posició pro-avortista per supeditar (el dret a) la vida del fetus als drets previs de la mare. Però en el cas de la justícia social, ¿és també la relació entre propietari i propietat una relació semblant? ¿Podem parlar en aquest cas d'una inseparable dependència física entre ambdós? Hom podria argumentar que, en la fonamentació lockiana del dret de

propietat, el treball esmerçat, així com la limitació de l'apropiació al grau de les satisfaccions naturals bàsiques, fan possible atorgar al vincle propietari/propietat una dependència semblant: els fruits del meu esforç, els necessito per sobreviure. Ara bé, si --com hem vist-- en l'argumentació nozickiana ja no hi ha lloc per als límits d'apropiació establerts per Locke, ¿què passarà quan un únic propietari de tot un conjunt de recursos tingui al seu costat tot un exèrcit de desposseïts? Si el propietari decideix desfer-se d'allò que considera seu, ¿les conseqüències d'un tal acte, per part del propietari, seran semblants a les d'un avortament? ¿Poden tots els desposseïts deixar de tenir dret a la vida en cas que el propietari no els cedeixi el seu dret a la utilització dels seus recursos o decideixi destruir-los? El simple exercici del seny sembla mostrar la falsedat de la conclusió nozickiana.

Però, en segon lloc, el rebuig nozickià de les raons redistribucionistes ens obliga de nou a retornar a una qüestió ja plantejada anteriorment: per què els drets particulars tenen prioritat sobre els drets generals i no a la inversa. Per què hem de supeditar el bé comú a l'interès privat. Donar prioritat als drets generals, ¿no és la millor

manera d'assegurar els drets de tots els particulars? Contestar aquestes preguntes ens obligaria per força a reseguir gran part del pensament liberal. És a dir, a qüestionar tesis d'una tradició renovada per Nozick que van apareixent contínuament en els seus escrits. "Els individus són inviolables", "Forçar-lo, a vostè, a contribuir al benestar d'altri, viola els seus drets". "No hi ha cap entitat social... Hi ha tan sols persones individuals". "Hi ha diferents individus amb vides separades". "El fet que siguem parcialment "productes socials"... no crea en nosaltres un deute públic que la societat present pugui cobrar-nos". "L'Estat no té cap dret especial". "Cada persona és una empresa en miniatura". Etcètera.

Ja hem discutit abans (cap.IV) que la font on fonamenta Nozick la seva ontologia individualista --la interpretació del principi categòric kantià que considera els individus com a fins-- és força discutible. Primer, perquè altres intèrprets especialitzats en l'obra kantiana han subratllat el caràcter essencialment comunitari de l'autonomia. Segon, perquè en Kant el valor de la persona depèn de la seva participació en la llei moral, mentre que en Nozick és la individualitat ontològica la que atorga valor a la persona.

Per tant, Nozick --com denuncia M.Beltran²⁴⁸-- inverteix les raons de la insubstituïbilitat de la persona proposades per Kant. I tercer, i sobretot, perquè aquest monologisme insuperable de Nozick difícilment permet la necessària intersubjectivitat que justifica el pas a l'àmbit polític, fins i tot en un de tant "mínim" com el que ell proposa. Sense cap més fonamentació, doncs, l'argumentació nozickiana s'afebleix considerablement. Considerar la situació de les persones com la de "sers desconnectats però semblants que viuen en diferents planetes", que "confronten dificultats diferents i tenen oportunitats diferents de realitzar llurs variats fins", i on "la situació d'un no afecta la situació d'un altre" (ASU,236-7,232) és simplement fer una tergiversació de les relacions humanes. Ni vivim en planetes diferents ni som robinsons aïllats. La interdependència humana justifica, per això, en la seva vertebració política, la legitimitat d'un principi d'anivellament d'oportunitats (que sovint es relaciona amb un altre principi: el d'igual satisfacció de les necessitats fonamentals). Aquest principi regula la redistribució de l'accés a les diverses posicions de la societat, però el que no fa en cap cas és distribuir

²⁴⁸Vid. M.Beltran, *Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick*, art.cit.

aquestes posicions. En nom d'un cert igualitarisme el principi d'anivellament ha de fer servir distribucions desiguals a fi i efecte de dur els menys avantatjats a un cert nivell comú d'oportunitats. La teoria de la justícia de Rawls --malgrat les queixes comunitaristes de MacIntyre²⁴⁹-- així com la majoria de teories procedents de la tradició socialdemòcrata, combinen habitualment el principi d'igualtat d'oportunitats i de satisfacció de les necessitats fonamentals amb el reconeixement de principis no igualitaris de redistribució que tenen en compte les capacitats, habilitats o mèrits dels individus. És aquesta combinació la que travessa, en part, la lògica de l'Estat del Benestar, garantint una abundància mínima per a tots els ciutadans --en el sentit de la cèlebre frase pronunciada per Roosevelt en el seu Missatge al Congrés Americà del 6 de gener del 1941: "La tercera llibertat és l'alliberament de la necessitat (freedom from want), el que traduït a termes mundials significa ens econòmics que assegurin a cada nació el benestar de llurs

²⁴⁹En Rawls --dirà MacIntyre-- "els individus són primordials, i la societat, d'ordre secundari; la identificació de l'interès de l'individu és prèvia i independent a la construcció de qualsevol lligam moral o social entre els individus". La concepció antropològica de Rawls, en aquest aspecte, s'assembla molt a la de Nozick. Si per aquest els individus som robinsons habitants d'illes separades, per Rawls, en paraules de MacIntyre (que estén la metàfora al propi Nozick), "és com si haguéssim naufragat en una illa deserta amb un altre grup d'individus, cadascú dels quals ens fos desconegut a nosaltres mateixos i a tota la resta". Vid. A. MacIntyre, Tras la virtud, o.c., p.307.

habitants"--, assegurant-ne alhora els incentius per a una més gran productivitat. Per aquesta via s'assoleix millor, creiem, allò que per Rousseau era el major bé de tots, el fi de tot sistema de legislació: la vinculació de llibertat i igualtat, ja que el gaudi de la llibertat només és possible si hom té també la capacitat (els recursos materials i culturals) per dur-la a terme ²⁵⁰.

²⁵⁰Vid. R.Plant, Welfare and the Value of Liberty, Government and Opposition, 1985, 20 (3), p.297-314.

ELS LÍMITS DE L'ESTAT: EL CAS DE ROBERT NOZICK

Axel Carriñeira. (Extrac de del pràctic)

14

~~L'individualisme (ètic) en cap cas permet fer per si sol aquest pas.~~

Hem intentat estudiar un dels autors que de manera més radical ha desenvolupat fins a les darreres conseqüències el paradigma de l'individualisme: Robert Nozick. El cas de Robert Nozick ens ha semblat paradigmàtic perquè per ell transcorre una línia argumental que mena indefectiblement de la maximització de l'individu a la minimització de l'Estat, del Dret i de la moral pública. A un individualisme màxim correspondria, ~~de~~ de manera inversament proporcional un Estat mínim, un Dret mínim i una Ètica mínima. Des de la filosofia política, ~~per tant~~, el pretès qüestionament dels límits de l'Estat ha d'afrontar peremptòriament la qüestió de l'individualisme. El cas de Robert Nozick ens serveix per albirar --de vegades utòpicament, de vegades de manera dramàtica-- les conseqüències i les possibilitats tant de viure en una societat sense Estat com de considerar-nos un pèlag d'individus sense cap ordit social.

La pregunta que formula Nozick no és si avui necessitem o no Estat, tampoc si l'anomenada "societat civil" pot auto-organitzar-se millor que el propi Estat, ho i que aquestes

qüestions d'alguna manera hi són presents. La pregunta, més aviat, és si l'individu pres com a categoria fonamental de la modernitat deixa en l'autodesplegament dels seus drets algun espai possible per a l'intervenció de l'Estat. Hi ha aquí certa novetat en el plantejament de Nozick consistent a capgirar l'actual tendència a cedir poders i facultats a l'Estat. El contractualisme i individualisme moderns estableixen una constant dialèctica entre individu i Estat. Els drets individuals depenien de l'existència de l'Estat, i les funcions d'aquest restaven alhora limitades per una llei que intentava protegir els pretesos drets naturals individuals. L'anarquisme de Nozick trenca amb aquesta dialèctica i porta les tesis individualistes fins a les darreres conseqüències. Fa que els drets individuals no depenguin de la disposició dels drets de l'Estat, sinó a l'inrevés. Així la intuïció de Nozick acaba per formular el problema de la legitimació de l'Estat no tant com un problema de funcionament, sinó com un problema de fonamentació. No importa tant l'eficiència com la llibertat. Si és certa aquesta tesi, una part de l'actual ingovernabilitat de l'Estat provindria, manllevant l'expressió d'Ortega, de la revolta dels individus. Nozick no cerca tant raons econòmiques o de pura governabilitat a l'hora de postular la

prioritat dels drets individuals, sinó que pretén recolzar-se fonamentalment en criteris filosòfics d'ordre moral. Per això el seu estudi obliga a replantejar de bell nou el vell problema de la interrelació entre individu i comunitat, entre autonomia i solidaritat. Però avui ja no podem pressuposar la suficiència d'una integració social semblant a la del passat. La complexitat de les societats avançades crea constants murs de separació que suposen noves formes de llibertat per als individus, com més va més independitzats de les comunitats. El grau d'autoassumpció dels problemes ha crescut, i amb ell els valors d'autonomia i de responsabilitat. No és estrany, doncs, que hom reclami que els individus esdevinguin els veritables centres de decisió. El que tractem de dirimir en discussió amb Nozick és, però, si el punt de partença de l'individualisme és suficient per explicar i satisfer els problemes derivats de qualsevol cooperació social i si una hipotètica inhibició de l'Estat asseguraria una millor defensa dels drets de tots els individus. És a dir, si els tipus de relacions derivades d'aquest individualisme ordenen millor els principis d'igualtat i llibertat reals de tots els homes, principis àmpliament difosos i de general acceptació a Occident. El que volem saber és si al capdavall podem deixar a l'autonomia de

la voluntat individual la determinació de les regles del joc social. Nozick ens serveix de paradigma perquè ens ajuda a veure les contradiccions derivades de voler passar de l'individualisme metodològic i de l'individualisme ètic a l'individualisme polític. Avui, però, continua sense ser resolt de manera adient el problema de l'harmonització entre les llibertats individuals i les situacions originàries d'injustícies i desigualtats. El problema, tanmateix, no se circumscriu a un corrent polític determinat, com és el del llibertarisme a què pertany Nozick, sinó que afecta per igual a les preocupacions de neoconservadors, socialistes, marxistes analítics, liberals i comunitaristes. La dialèctica entre individual i col·lectiu ultrapassa l'autor estudiat. Nozick no és qui formula millor el problema ni tampoc qui millor el resol. Però gaudeix en canvi d'una virtut que fa, instrumentalment parlant, molt recomanable el seu estudi: la radicalitat de les seves tesis i la coherència lògica de la seva argumentació permet descobrir més fàcilment les mancances en el seu punt de partida i els inconvenients en el seu punt d'arribada. L'estudi i la crítica de Nozick és, per tant, també el començament d'un diàleg amb altres corrents i altres autors. I ^{s'ha convertit} ~~es converteix~~, al capdavall, en les beceroles de la formulació original d'aquest mateix problema

per part ^{meva} del ~~mateix doctorand~~. Qualsevol filosofia actual de l'Estat necessita tard o d'hora abordar aquest problema. Per raons acadèmiques nosaltres el circumscrivim a un corrent poc conegut a Europa, però de forta implantació als Estats Units: l'anomenat corrent llibertari. I a un autor que, conjuntament amb J.Rawls, va encapçalar a la Universitat de Harvard el renaixement de la filosofia política i l'enfortiment de l'interès pels problemes substantius i normatius de l'Estat contemporani¹⁰.

~~Hem mirat de tenir en compte tota l'obra publicada per Nozick -- fonamentalment aquells treballs que incideixen en l'àmbit ètico-polític --, així com les crítiques més rellevants que ha rebut i el diàleg que ha mantingut amb altres autors --i en especial amb Rawls--. Per aquesta raó, i per l'actualitat d'alguns d'aquests debats, hem intentat incorporar una bibliografia bastant completa sense menystenir, en la mesura del possible, les referències als casos català i espanyol.~~

L'estructura del nostre treball consta de vuit capítols ordenats en tres parts ben delimitades. El capítol 1

¹⁰Vid. F.Vallespin, Nuevas teorías del Contrato social: J.Rawls, R.Nozick y J.Buchanan, Alianza, Madrid, 1986, p.12.

caracteritza de manera general els trets principals del llibertarisme contemporani nord-americà i la seva vinculació a la tradició individualista i anarco-capitalista d'aquell país, situant-lo dins del marc general de les actuals doctrines polítiques.

El capítol 2 analitza més detingudament les característiques del llibertarisme de Nozick i la seva formulació concreta en el camp de la filosofia política. És així com apareix per primera vegada el problema de la justificació de l'organització i exercici del poder vertebrat a través de la figura de l'Estat i que serà formulat en el llibre Anarchy, State, and Utopia com a minimal state. La segona part d'aquest mateix capítol s'ocupa de l'anàlisi de l'estratègia teòrica emprada per Nozick: d'una banda, la seva base metodològica constructivista i d'altra el seu enfocament totalment ètic de la dimensió política. El resultat d'aquest capítol és resumit en dues tesis força provocadores: "Nozick és un fals anarquista" i "Nozick és un fals [neo]contractualista".

El capítol 3 estudia la versió jusnaturalista dels drets individuals presentada per Nozick i que servirà de base a la

posterior justificació del seu model polític. Cerquem aquí les claus hermenèutiques que permetin desvetllar a) l'estratègia seguida per Nozick, b) l'arrelament del seu pensament en la tradició política nord-americana, c) la modificació i adaptació parcials del model jusnaturalista clàssic, d) la discussió sobre la pertinència o no de la caracterització de "individualisme possessiu" per al llibertarisme nord-americà en general i per al de Nozick en particular i e) el grau de fidelitat mantingut per ell a la tradicional concepció anarquista de l'Estat.

El llarg capítol 4 amb què es clou la primera part permet connectar els pressupòsits jusnaturalistes de Nozick amb la justificació moral d'una figura mínima d'Estat. Trobem aquí una de les claus de volta del pensament de Nozick: havent pretès fonamentar l'origen de tota normativitat en el pur interès privat dels individus, les atribucions de l'Estat no podran legítimament ultrapassar la pura protecció d'aquest interès privat. Es relaten aquí els episodis conjecturals que en la descripció de Nozick recorren des de l'estat de natura, passant per les agrupacions espontànies i les associacions de protecció mútua i dominant, fins a arribar a l'Estat ultramínim i, per fi, a l'Estat mínim. Estudiem a continuació

la substitució de la figura del contracte per la doctrina smithiana de la mà invisible, com a procés explicatiu emprat per Nozick i l'ancoratge d'aquest en la noció liberal d'autopossessió (self-ownership) a partir de la discutible interpretació de la segona fórmula del principi categòric kantianà com a base ontològica de la fonamentació del seu individualisme insuperable. Iniciem a continuació una llarga discussió sobre la interpretació nozickiana de l'autonomia kantiana i el rebuig de qualsevol possibilitat intersubjectiva. D'aquí deriva una doble versió de l'ètica kantiana: la versió minimalista del respecte i la versió maximalista de la solidaritat. En contra del parer de Nozick, nosaltres optem decididament per la segona versió. Per últim, el capítol es clou amb l'estudi dels tres elements que permetran a Nozick fer el salt cap a l'Estat bo i legitimant moralment la seva aparició: els drets individuals inviolables (explicats ja en el capítol 3), les restriccions morals indirectes com a límits a l'acció i l'anomenat principi de compensació.

Si la primera part ha servit d'antesala per a l'estudi de l'Estat mínim de Nozick, la segona part del nostre treball pretén, en canvi, abordar la descripció del que significaria

la seva visió d'un "Dret mínim" i d'una "Ètica mínima". El llarg capítol 5 analitza críticament, primer, l'intent de Nozick de demostrar la invalidesa de les raons de justícia distributiva o social que fan augmentar les funcions de la figura de l'Estat i, després, la presentació de la seva concepció alternativa de la justícia: the Entitlement Theory of Justice. El marc previ d'on partim és el trànsit de l'Estat liberal clàssic a l'Estat del Benestar amb l'assoliment de noves funcions per part d'aquest i amb la combinació de les dimensions liberal, democràtica i social; i el seu immediat context teòric de legitimació i el posterior context històric que desencadenarà en els anys setanta la imminent crisi del model. Ens aturem primer a criticar, en diàleg amb els teòrics marxistes, la concepció de l'apropiació en Nozick, qüestionant el dret il·limitat d'apropiació dels individus propugnat per ell. Aprofundim després en l'important debat entre Nozick i Rawls referent a la justícia [re]distributiva. L'avantatge del nostre estudi està a haver pogut aprofitar i incorporar els canvis i els punts d'inflexió incorporats per Rawls i Nozick en els anys successius a l'inici de la polèmica. Aquest llarg debat mantigut en el temps és al nostre parer decisiu per entendre, si més no parcialment, la important aparició en escena del

corrent comunitarista i el diàleg paral·lel mantingut des d'Europa amb els representants de l'ètica discursiva. D'aquesta manera, el debat entre individualisme versus una concepció comunitària del subjecte, així com la dialèctica entre l'autonomia individual i la defensa d'un model de justícia social, esdevenen qüestions plenament vigents en l'actualitat. Formulem així un interrogant que servirà després d'autèntic leitmotiv de les conclusions: com és possible ser "propietarista" en allò que fa referència als drets de les persones tot essent "solidarista" en els drets sobre les coses. Tant la resposta de Nozick com la matisada resposta de Rawls ens semblen insatisfactòries. El fràgil i anhelat equilibri entre llibertat i igualtat, entre equitat i eficàcia continua sense ser resolt.

La nostra insatisfacció amb Nozick es fa encara més patent en el capítol 6, on, amb l'excusa d'analitzar la proposta que fa d'un nou marc utòpic per al model llibertari (el framework for utopia), descobrim que el model de societat que amaga (la stable association) és, en realitat, la "incivil" societat civil de Hegel, però maquillada ara amb elements trets de la famosa unió social descrita per Rawls. L'estudi de la

societat civil hegeliana i de la unió social rawlsiana servirà de contrapunt al model social ofert per Nozick.

Per últim, el capítol 7 juga un paper de frontissa. D'una banda, i en coherència amb els capítols anteriors, estudia breument la concepció de l'"ètica mínima" de Nozick, l'anomenada per ell ètica del respecte. D'una altra, enceta ja el pas decisiu, fins ara mai no estudiat, en l'evolució del pensament ètic de Nozick que servirà de clau interpretativa fonamental per comprendre el públic abandó de la seva militància llibertària. La ubicació d'aquest capítol just abans de les nostres conclusions és estratègicament important perquè d'alguna manera avala la tesi defensada després per nosaltres: el necessari pas de l'individualisme a la solidaritat només és realment possible des del reconeixement previ dels innegables lligams relacionals i socials que defineixen i fan possible el mateix procés d'individualització. Dit d'una manera potser més emblemàtica: "L'ésser humà particular només és capaç de dir 'jo' perquè i si és al mateix temps capaç de dir 'nosaltres'"¹¹.

¹¹Vid. Norbert Elias, La sociedad de los individuos, Península, Barcelona, 1990, p.81-2.

La tercera i última part del nostre estudi correspon, evidentment, a les conclusions. Aquestes han estat estructurades en dos moments. El primer moment pretén afirmar i desvetllar que és l'individualisme subjacent en el pensament de Nozick el que defineix el seu model d'Estat, la seva concepció de la justícia, la descripció de la seva utopia llibertària i del seu model de societat i la seva visió ètica. Dividim l'estudi de l'individualisme de Nozick en tres parts fonamentals: l'individualisme moral, l'individualisme polític i l'individualisme jurídic. Quan aquest individualisme, com a idea marc regulativa, trontolla enfonsa amb ell, com un castell de naips, tot l'edifici.

El segon i darrer moment, en canvi, eixampla la problemàtica plantejada per Nozick a una part significativa dels autors que en l'actualitat intervenen en el debat de la filosofia política assajant d'obrir així les vies d'interès propi per a futures investigacions en aquest mateix camp.

CAPÍTOL VI

La utopia llibertària de l'Estat mínim

a) La recuperació utòpica del model llibertari

Tot constructe és sempre, per força, quelcom mancat de vida. Com en la ficció de Frankenstein, per animar-lo ens cal accedir a una font d'energia. L'Estat mínim nozickià pateix aquesta mateixa mancança. Disposem ja de la descripció del model polític i disposem també del marc teòric de justícia adient. I, tanmateix, l'Estat mínim no és capaç de ser una font productora de lleialtat. Com reconeixerà el nostre autor, sense ideals el model "neutre" d'Estat mínim no sobreviuria. És aquesta la raó per la qual ens cal encara fer un pas més. El pas que va de la justificació teòrica de l'Estat mínim (la idea) a la legitimació ideològica d'aquest mateix model (l'ideal). És aquí on té cabuda quelcom habitualment menystingut per la tradició liberal que va d'Adam Smith a F.Hayek o M.Friedman i que recentment ha recuperat el corrent neoconservador: la capacitat mítica de l'atractiu utòpic, l'oblidada potència mitopolítica del capitalisme, la recuperació d'una dignitat simbòlica cedida

habitualment a l'adversari²⁵¹. Nozick, doncs, pretén també iniciar la recuperació utòpica del model llibertari. Perquè sap que les idees necessiten anar acompanyades d'un potencial capaç d'aconseguir acceptació i suport.

Ara bé, ¿com aconseguir credibilitat utòpica en la dècada dels 70? Quin model d'utopia pot ser encara creïble? Justament perquè la utopia sembla inconsistent per impossible, Nozick intenta formular un ideal capaç de reflectir "el millor de tots els mons possibles". És a dir, un ideal que, en comptes de presentar un model inabastable de societat que inclogui tots els béns socials i polítics, sigui conforme als millors principis de disseny o d'avaluació

²⁵¹Vid. per exemple Peter Berger, La revolución capitalista, Ed. Península, Barcelona, 1989, espec. cap.9, on constata que "El capitalisme ha estat singularment mancat de mites plausibles; en canvi, el socialisme, la seva principal alternativa sota les condicions modernes, ha estat especialment dotat de capacitat per generar mites", p.236. Potser per aquesta raó José Rubio Carracedo considera la proposta utòpica de Nozick un intent destinat a fracassar de bell antuvi:

"Si la tradició liberal no ha aconseguit suscitar mai l'escalf popular es deu, justament, a la seva renúncia explícita a la dimensió utòpica positiva de perseguir una reconciliació intrínseca de llibertat i igualtat, com ho fa característicament la tendència liberal-social o el socialisme. L'orientació pròpia del liberalisme és la positivitat de l'aquí i l'ara, això és, la consideració primària de l'individu concret i els seus drets. Difícilment pot formular-se utòpicament més que com a utopia negativa". Vid. José Rubio Carracedo, Paradigmas de la política, o.c., 1990, p.272.

Al nostre entendre, J.Rubio oblida que autors d'esquerra com T.W.Adorno han intentat caracteritzar la utopia tot esbossant-la amb formulacions negatives. El mateix autor que prologa el llibre de J.Rubio, José L.López Aranguren, ha defensat un model utòpic que, en el sentit etimològic, podríem anomenar "llibertari". Vid. J.L.Aranguren, Utopía y libertad, Revista de Occidente, ext.IX, núm.33-34, febrer-març 1984, p.35.

institucional, evitant-ne així eventualitats negatives²⁵². Però si a més resulta que el llibertarisme reafirma la condició separada de les persones, llavors el model utòpic de Nozick haurà de fer dependre la validesa dels seus ideals d'un criteri individual. De tal manera que "el millor món possible per a tots" ha de ser en realitat plantejat com "el millor món imaginable per a cadascú de nosaltres". L'ideal, doncs, no és contemplat com un universal de la raó, sinó com un desideratum particular de la imaginació (malgrat que aquesta imaginació estigui regida, segons Nozick, per una racionalitat econòmica). Això determina profundament el marc de formulació de la utopia nozickiana. En Nozick la concepció individualista de la llibertat (negativa) centrada al voltant

²⁵² Potser hom podria detectar aquí una remota semblança amb la clàssica distinció feta per Karl R. Popper entre dues actituds metodològiques: el model tancat platònic, anomenat d'enginyeria utòpica, en oposició al model obert del propi Popper, i que anomena enginyeria gradual. "L'enginyeria gradual, diu Popper, haurà d'adoptar...el mètode de cercar i combatre els mals més greus i seriosos de la societat, en lloc d'encaminar tots els seus esforços vers la consecució del bé final". Vid. K.R. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, Orbis, Barcelona, 1984, vol. I, p.158. Si per Popper el model d'enginyeria utòpica és de tendències totalitàries, per Nozick el model únic de societat ideal (derivat del que ell anomena "mecanismes de disseny) suposaria una "visió imperialista". Tanmateix, i a diferència de Popper, Nozick no pretén tant proposar un model anti-models (un model que anul·li tota pretensió de crear un Estat ideal), com oferir un model pluri-models (un model que satisfaci les condicions que fan possible el desenvolupament plural dels mons imaginables individualment); vid. una idea coincident sobre la utopia pluralista a Jonathan Wolff, Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State, o.c., p.134. No obstant això, aquest marc per a la utopia inclou també mecanismes de filtració (filter devices) que eliminen o seleccionen de les diverses pautes assajades aquelles considerades indesitjables. El mateix Nozick compararà aquests mecanismes amb el procés de filtració emprat en la metodologia científica per accedir a la veritat i que és descrit per Popper a Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, 1972. Es pot detectar, doncs, un clar paral·lelisme entre, d'una banda, el concepte d'enginyeria utòpica de Popper i els mecanismes de disseny (design devices) de Nozick i, d'una altra, entre l'enginyeria gradual de Popper i els mecanismes de filtre de Nozick.

dels drets de propietat segrega certs metaprincipis, això és, principis que tan sols defineixen les condicions formals d'una societat lliure i pluralista, però que no defineixen cap contingut específic de les estructures institucionals o de les formes de vida. Més que definir una utopia, doncs, aquests metaprincipis entreteixeixen un canemàs utòpic (framework), una veritable metautoopia. En la mesura en què les condicions explicitades pels metaprincipis són satisfetes, tot contingut donat --sigui institucional o individual-- és legítim²⁵³. Perquè, en efecte, del que es tracta no és de representar com a utopia un ideal de societat universalment compartit, sinó de convertir en utopia aquell model de societat que permetés el desenvolupament dels ideals particulars de cadascú²⁵⁴. En les seves paraules, fóra un món

²⁵³Albrecht Wellmer ha sabut trobar una analogia formal entre els metaprincipis de la llibertat de la concepció individualista formulada per Nozick (principis de llibertat negativa) i els metaprincipis de la llibertat de la concepció comunitarista d'Habermas (principis de la discussió racional). Vid. al respecte, A. Wellmer, *Modèles de la liberté dans le monde moderne, Critique*, 505-6, juny-juliol 1989, p.506-539, espec. pàg. 522 i ss. (N'hi ha versió castellana recent a C. Thiebaut, ed., *La herencia ética de la ilustración, Crítica*, Barcelona, 1991, p.104-135).

²⁵⁴Hi hauria aquí probablement de nou certa coincidència entre les paraules de Nozick ("El model està dissenyat per deixar-li escollir allò que vostè vulgui, amb l'única restricció que els altres puguin fer el mateix per a ells mateixos i negar-se a romandre en el món que vostè ha imaginat" (ASU, 302, 291) i la concepció popperiana de "societat oberta". Vid. al respecte K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, o.c., cap.10. (Una coincidència semblant es pot trobar en el llibre de F. Von Hayek, *The Constitution of Liberty*, on Hayek fa la defensa d'una "societat lliure" (p.29). La insistència en aquesta analogia no és gratuïta, car ens permet veure --en aquest aspecte concret-- la proximitat ideològica del llibertarisme al liberalisme i l'oposició consegüent amb el conservadorisme americà. En efecte, Willmoore Kendall en el seu llibre *The Conservative Affirmation*, Chicago, 1963 (cap.6, *Conservatism and the "Open Society"*) oposarà a la noció liberal d'una societat oberta la idea

"que tots els habitants racionals poden deixar per qualsevol altre món (millor) que puguin imaginar" (ASU,299,289). A la fi, aquest procés de canvi donaria lloc, hipotèticament, a diversos i estables mons possibles preferibles (= per damunt dels quals no podríem imaginar-ne cap de millor) que agruparien un conjunt de població amb voluntat de romandre-hi.

A aquest model de món Nozick l'anomena associació estable (stable association). I, per contraposició, el model contrari --on els hipotètics habitants tindrien prohibit emigrar a algunes de les associacions imaginables-- l'anomena gràficament "Berlín Oriental". L'associació estable reuniria les següents característiques: no admetria ningú que prenguéss d'ella més del que aportés²⁵⁵; reclamaria igualtat en

de la Gran Tradició, perquè "totes les societats possibles tenen una ortodòxia --un conjunt de conviccions fonamentals, implícites en llur forma de vida, que en cap cas poden ésser sotmeses a les vicissituds del mercat".

D'altra banda, aquí és també rastrejable la proximitat entre conservadors i comunitaristes en contraposició amb els llibertaris. Com dirà Russell Kirk a The Conservative Mind: From Burke to Santayana, Henry Regnery, Chicago, Ill., 1953, "l'individualisme (llibertari) és atomisme social, el conservadorisme és comunitat d'esperits" (p.211). La conseqüència política de l'individualisme és l'anarquia (ibid. p.121-124), mentre que el conservadorisme exalta la maximització de la comunitat. Des de la clara defensa de l'individualisme, Von Hayek escriurà un postscript al seu llibre The Constitution of Liberty, titulat expressament Why I am not a Conservative (p.395-411). Més recentment encara, Roger Scruton a The Meaning of Conservatism, (1980), MacMillan, Londres, 1984 2a. ed., escriurà que l'èmfasi conservador en l'autoritat, la constitució, les institucions, la tradició, els costums, i la lleialtat són completament incompatibles amb l'"estatisme mínim" llibertari (p.31).

²⁵⁵Segons la teoria econòmica i la teoria de jocs tota persona cercaria aquella associació que maximitzés la seva contribució marginal.

l'exercici dels drets; i contindria una diversitat d'individualitats amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb els altres i complementant-se amb ells²⁵⁶.

En conclusió, segons Nozick el model descrit:

"És intrínsecament interessant, promet resultats profunds, és una via natural d'aproximació al tema del millor de tots els mons possibles, i constitueix el camp per a l'aplicació de les teories més desenvolupades que tracten de l'elecció d'agents racionals (això és, teoria de la decisió, teoria dels jocs, i anàlisi econòmica)" (ASU, 306, 295).

L'aplicació d'aquest model al món real no significarà el disseny d'una única i tancada societat. Ans al contrari, el

²⁵⁶La importància d'aquesta darrera característica ho és fins a l'extrem que Nozick no dubtaria a sacrificar un cert grau de la contribució marginal dels individus, car alguna opció o algun model de comunitat pot donar a una persona quelcom que per ella pagui més la pena que el valor que la seva contribució té per a un altre. Manuel Jiménez Redondo veu aquí una contradicció de Nozick, pel fet que aquest supedita la maximització de la contribució marginal dels individus (element clau i prioritari en l'estabilitat de les associacions) a un element moral "nou" que M. Jiménez anomena "la dimensió del reconeixement". Tanmateix, els supòsits normatius de què parteix Nozick --fonamentalment economicistes-- s'oposarien a les categories morals derivades de la dimensió del reconeixement. En paraules de Jiménez Redondo:

"Sembla que l'estabilitat només resulta... si afegim un element més en una dimensió molt distinta que la de rebre la contribució marginal, la dimensió del "reconeixement" per damunt de la contribució marginal. (...) El problema és si l'aspecte de la contribució marginal i l'aspecte del reconeixement són sempre compatibles o poden generar dinàmiques excloents. Pensem això darrer". Vid. M. Jiménez, Constructivismo, Rawls, Nozick, Univ. de València, València, 1983, p.200.

La importància de la complementaritat humana en la utopia de Nozick moderaria els judicis que subratllen l'exclusivitat del criteri d'eficiència en l'avaluació comparativa d'ordres socials ideals derivats del framework. Vid. per exemple, James Buchanan, Utopia, the Minimal State and Entitlement, Public Choice, 16, p.121-127; i Fernando Vallespín, Nuevas teorías del contrato social..., o.c., p.170. Vid. més endavant la nostra resposta a M. Jiménez Redondo.

model de mons possibles admet una àmplia i diversa classe de comunitats en què participar o no, on viure estils de vida diferents i on seguir individualment o conjunta diverses concepcions del bé. ¿Per què aquest model utòpic és més justificat que no pas qualsevol altre que dissenya una sola comunitat ideal per a totes les persones? Simplement, perquè Nozick parteix del supòsit de l'heterogeneïtat de les persones. "La idea que hi ha... una societat millor per a tots en la qual viure, em sembla increïble" (ASU,311,299). Per tant, la utopia consistirà en utopies, en "moltes comunitats diverses i divergents en les quals les persones duen diferents classes de vida sota diferents institucions" (ASU,312,300). La utopia es presenta com l'estructura per a les utopies de la gent, per al desenvolupament sense imposicions de llur pròpia i diferenciada concepció de la vida bona. D'aquesta manera el model nozickià es presenta com el mitjà adient on els experiments utòpics poden ser assajats.

Qualsevol que siguin els arguments oferts a favor del marc utòpic nozickià, convé remarcar els següents aspectes:

1. Allò contra el qual ell lluita és contra l'hipotèticament fals supòsit que hi ha una sola comunitat per viure-hi. Nozick pretén presentar una estructura gairebé vàlida per a qualsevol utòpic que sigui compatible amb la realització de gairebé totes les visions utòpiques particulars, sense excloure'n o preferir-ne cap.

2. Les característiques pròpiament llibertàries o de laissez-faire de Nozick s'apliquen només a la pròpia estructura, mai necessàriament en el contingut de les possibles comunitats individuals. D'aquí derivarà Nozick la defensa del dret dels individus a l'autoexclusió d'aquelles nacions que no reuneixin els requeriments que ells considerin bàsics.

3. L'establiment de l'estructura utòpica no suposa només la seva realització, sinó que també reclama el desenvolupament espontani de les opcions individuals de moltes persones durant un llarg espai de temps.

4. Per últim, l'estructura descrita equival a l'Estat mínim defensat per Nozick: el d'un marc llibertari. Un Estat, val

a dir, que permet al seu entendre una visió utòpica prou suggestiva:

"Aquest Estat moralment afavorit, l'únic Estat moralment legítim, l'únic moralment tolerable, com ara veiem és el que millor realitza les aspiracions utòpiques d'incalculables somniadors i visionaris" (ASU, 333, 319).

b) El framework for utopia i la concepció de la societat en Nozick

El model utòpic de Nozick ha rebut innumbrables crítiques, que van des de la desqualificació global del projecte fins a la denúncia de les seves incongruències particulars. S'ha dit que la seva és una "versió postmoderna d'una utopia liberal"²⁵⁷, o que la utopia llibertària que presenta és en el fons una forma d'hiperliberalisme²⁵⁸. També s'ha dit que "tot allò que hi ha de versemblant en la idea del framework deriva de la tradició liberal clàssica", mentre que "tot allò que és completament inversemblant en ella és una innovació de Nozick"²⁵⁹. S'han comparat còmicament les comunitats utòpiques que es derivarien del model nozickià amb l'estatus dels grangers Amish de Pennsilvània. I s'ha acabat per atorgar al framework de Nozick la categoria d'una altra qualsevol visió utòpica "no massa realista", "absurda" o "destinada al fracàs".

²⁵⁷vid. Wellmer, *Modèles de la liberté dans le monde moderne*, art.cit., p.523.

²⁵⁸vid. J.Wolff, *Robert Nozick...*, o.c., p.138.

²⁵⁹vid. M.Fowler, *Stability and Utopia: A Critique of Nozick's Framework Argument*, a J.Angelo Corlett, ed., *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, Macmillan, Londres, 1991, p.245. (Aparegut anteriorment a *Ethics*, 90, 1980, p.550-563).

Molts crítics han debatut quines condicions permetrien assegurar als ciutadans que els metaprincipis de llur llibertat fossin correctament posats en pràctica en el model descrit per Nozick. A nosaltres, però, no ens interessa especialment avaluar la versemblança del framework ni com a pur model utòpic ni com a argücia metodològica per legitimar el model d'Estat mínim²⁶⁰. El nostre interès consisteix a comprovar si del framework for utopia és possible extreure noves claus de comprensió referents a la concepció de la societat i l'Estat en Nozick. Hem vist ja en etapes anteriors que eren els drets individuals --entesos, des del concepte equívoc d'autonomia kantiana, com a drets morals de la privacitat; entesos des de la idea d'autopertinença (self-ownership), o des del postulat de l'existència separada (separateness) com a categoria moral bàsica-- els que servien de matriu per a la construcció teòrica de l'Estat i de la Justícia. L'Estat mínim (minimal state) entès com a Estat-sereno (night-watchman state) i la teoria de la titularitat (the Entitlement principles of justice in holdings) permetien oferir alternatives reals als imperants models d'Estat del Benestar i de justícia distributiva. Doncs

²⁶⁰Vid. Benjamin R. Barber, *Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism*, *The Journal of Politics*, 39, 1977, p.3-23, (p.5).

bé, una lectura atenta de les reflexions utòpiques de Nozick llança nova llum (i nous dubtes) sobre la seva concepció social, ja esbossada anteriorment en els seus models antropològic, ètico-polític i jurídic.

En rellegir la descripció del que Nozick anomena "associació estable" trobem diverses versions.

1. L'associació estable no representa quelcom semblant a un món d'abelles encara que jo fos l'abella reina. En efecte, ningú no escolliria viure en un món en què la seva contribució marginal fos màxima si allò significués compartir-lo amb éssers inferiors per a l'existència dels quals ell fos imprescindible (ASU,306,295). Nozick creu que el benefici derivat de participar en una comunitat estable no prové tant de la porció donada (pagament) que rebem/rebriem dels altres individus-socis com de la contribució obtinguda per nosaltres mateixos de la coexistència amb les excel·lències d'altres individus. Però això suposaria al capdavall restringir la meua participació només a aquelles associacions on fossin absents éssers considerats inferiors. La qual cosa demostra (al meu judici) l'error de Manuel

Jiménez Redondo en interpretar que Nozick substitueix el tema de la contribució marginal màxima pel component ètic del "reconeixement". Perquè en realitat, per Nozick la coexistència i complementaritat amb gent excel·lent és l'element "màximament apreciatiu" interpretat en clau de racionalitat econòmica o d'estratègia racional de càlcul d'interessos privatitzats. La maximització obtinguda pel "reconeixement" en el model de Nozick no prové d'un argument de solidaritat com a rerefons moral de la imatge de la ciutadania, simplement perquè Nozick parteix d'una selecció prèvia d'aquelles qualitats que poden aportar els individus membres de l'associació estable. En aquesta selecció no hi ha voluntat d'ampliar el sentit del "nosaltres" fins al punt d'integrar els interessos d'aquells individus els béns primaris dels quals encara no es troben garantits. En l'associació estable, doncs, no hi ha acolliment per a l'individu inferior ni res semblant a una obertura constitutiva de l'esfera comunitària (si és que aquesta existeix) capaç d'assumir les necessitats socials primàries d'aquests mateixos individus. En realitat és la pluralitat de les esferes dels béns socials (manllevant la idea de Walzer²⁶¹) la

²⁶¹Vid. M. Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, o.c.

que fa inapropiada i la que, paradoxalment, resol l'aplicació d'un pur criteri de contribució marginal màxima²⁶². I és per això que la coexistència en el món dels altres esdevé la veritable forma de contribució. En efecte, "un món pot donar a una persona quelcom que val més per a ella que el valor que per als altres té allò que ells li donen" (ASU,306,294). En cap moment hem superat el pur criteri d'utilitat. L'únic que hem fet és fer-lo més complex. El concret "jo et dono/tu em dones" de la contribució marginal és simplement substituït per la fórmula: "jo obtinc de vosaltres més del que vosaltres creieu donar-me i viceversa, raó per la qual no abandonem aquesta associació".

2. Ara bé, l'associació estable tampoc és quelcom semblant a un rusc ple d'abelles reina. És a dir, ningú no acceptaria tampoc de viure en un món compost únicament de persones narcisistes competint per la supremacia en les mateixes dimensions. De fet, aquest mateix argument fou emprat ja per

²⁶²"El supòsit que cada persona rep només allò que els altres li donen és massa fort" (ASU,306,294).

Hobbes per descriure la insuportable condició natural de l'home i per justificar la necessitat d'abandonar-la²⁶³.

L'individualisme possessiu, l'afany de poder sense la vehiculació de cap element sancionador, suposaria la guerra de tots contra tots i per tant la mort violenta. Això, creia Hobbes, obligava els homes a la signatura d'un contracte pel qual s'establí l'Estat. Com que Nozick no pot ni vol abandonar contractualment la condició "natural" humana de pura anarquia pel poder interventor d'un Estat, es veu empès a supplantar l'alternativa hobbesiana per la d'una pluralitat d'associacions que acollirien conjunts d'individus no interferents en els respectius desenvolupaments de llurs dimensions i potencialitats. L'individualisme possessiu es faria així compatible amb el famós imperatiu kantià que rebutja la possibilitat de prendre la humanitat com un simple mitjà.

²⁶³"La Natura ha fet els homes tan iguals en les facultats del cos i de la ment que, encara que de vegades pugui trobar-se un home manifestament més fort de cos, o de ment més ràpida que un altre, quan tot es considera en conjunt, la diferència entre home i home no és tant considerable com per donar lloc al fet que un home pugui reclamar per a ell mateix algun benefici que un altre no pugui pretendre tant com ell... D'aquesta igualtat de capacitat sorgeix la igualtat en l'esperança d'atènyer els nostres objectius. I, per tant, si dos homes qualssevol desitgen la mateixa cosa, la qual, però, no poden posseir ambdós, esdevenen enemics..." Leviathan, o.c., cap. XIII, p.110.

3. Evitant, doncs, els dos extrems esmentats a 1) i 2), l'associació estable --i Nozick aquí es pren la molèstia de citar i combinar la noció d'unió social de Rawls amb la concepció llibertària de la novel·lista Ayn Rand-- "contindrà una diversitat de persones, amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb les altres, cadascuna essent de gran utilitat o satisfacció per a les altres, complementant-les" (ASU,306,295). L'associació estable respon, doncs, fent servir una metàfora biològica, de manera idèntica a una simbiosi. Això és, és contemplada com una associació d'organismes diferents que s'afavoreixen mútuament i interessada en llur desenvolupament. Vista des d'aquesta perspectiva, l'autèntica utopia (en el sentit d'ideal irrealitzable) sembla estar no tant en el marc que permet la pluralitat de models com en el fet que, des de l'insuperable àmbit del jo, Nozick creu possible transformar l'individualisme narcisista per una mútua admiració d'individualitats essencialment diferents i no envejoses que ens recorden llunyanament el superhome nietzscheà²⁶⁴. D'altra

²⁶⁴Sembla pertinent recordar com, en els anys seixanta, quan encara hi havia una clara sintonia entre conservadors i llibertaris, poc després de la publicació de la famosa novel·la d'Ayn Rand Atlas Shrugged, diversos conservadors rebutjaren la concepció antropològica de l'escriptora. Concepció que Nozick no dubtarà a incorporar en la seva versió utòpica d'associació estable. El jove conservador i erudit classicista Garry Wills deia llavors:

"Quan John Galt (l'heroi d'Atlas Shrugged), repudia totes les obligacions amb els altres homes, nega la història, aquest vincle

banda, imaginar associacions d'individus sense interferències competencials, sense conflicte d'interessos en unes mateixes dimensions, semblaria només possible si s'acomplís la paradoxal clàusula formulada per Woody Allen: "no voldria formar part d'un club que admetés membres com jo", la qual cosa, sens dubte, reduiria moltíssim el seu nombre (fora que, és clar, el club estigui format --com pensa Nozick-- per individus essencialment diferents sense res en comú).

amb els nostres propis ancestres i amb tota experiència humana que és el primer principi del conservadorisme. Quan Galt afirma la perfectibilitat immediata de l'home (una perfecció assolida en el seu propi cas), està actuant a partir del principi bàsic del liberalisme històric... El superhome d'Ayn Rand procedeix de la mateixa font que la perfecta societat liberal. Els seus herois musculosos, malthusians... són tots expressió del liberalisme -l'intent d'assolir beatitud per mitjà d'un programa econòmic-polític". (G.Wills, But Is Ayn Rand Conservative?, National Review, 8, 28.2.1960, p.139; citat a George H. Nash, La rebelión conservadora en Estados Unidos, o.c., cap.6, p.197-8).

c) La concepció de la unió social en J.Rawls.

Resta encara, però, per comparar la semblança entre l'associació estable descrita per Nozick i la descripció de la idea d'unió social de Rawls a què fa referència el mateix Nozick. ¿És aquesta una comparació pertinent? ¿Són comparables la idea d'unió social de Rawls amb l'associació estable de superhomes excel.lents descrita per Nozick-Rand? ¿Per què Nozick insisteix a subratllar les semblances entre el seu model social i el de Rawls? ¿Quina és, al capdavall, la concepció social en què pensa Nozick? Comencem, però, per Rawls.

Molt abans de definir què entén per "unió social", Rawls dedica un breu espai de la segona part de la seva obra Teoria de la Justícia a destacar les afinitats de la seva teoria amb l'idealisme. En el fr.41, concretament, afirma:

"La justícia com a imparcialitat ocupa un lloc important en la valoració de la comunitat... La idea fonamental és que volem estimar els valors socials del bé intrínsec en les activitats institucionals, comunitàries i associatives mitjançant una concepció de la justícia que en les seves bases teòriques és individualista. Per raons de claredat, entre altres, no volem basar-nos en un concepte no definit de la comunitat, o suposar que una societat és un tot orgànic amb una vida pròpia, diferent i superior a la dels seus membres en les seves relacions amb els altres... Partint d'aquesta concepció,

encara que pugui semblar individualista, podem explicar eventualment el valor de la comunitat".

Fet i fet, els aspectes individualistes de la justícia com a imparcialitat en Rawls semblaven permetre --com ja hem assenyalat abans-- el pas del jo al nosaltres. Rawls intentava, d'aquesta manera, evitar una contraposició massa tòpica entre individualisme i comunitarisme. La institució política --fent servir de nou la idea contractual-- havia de ser fruit de l'acord entre individus lliures i iguals. Rawls creia que només des de la kantiana llibertat individual (Freiheit der Willkür) es podia cercar la coexistència amb la llibertat de tots els altres segons una llei universal. Tanmateix, restava pendent la qüestió de saber si la doctrina contractual formulada per Rawls era el marc satisfactori per comprendre els valors de la comunitat (la qual cosa serà negada --com ja hem vist-- pels seus crítics comunitaristes). En el segle XIX Hegel havia cregut resoldre aquest problema incorporant l'individualisme abans esmentat a una concepció comunitària de la "vida ètica" (Sittlichkeit)²⁶⁵. La Sittlichkeit feia referència --en record i enyorança de la

²⁶⁵Vid. Ch. Taylor, Hegel, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1975, p.377 i ss.

vida de les polis gregues²⁶⁶-- a les obligacions morals que l'individu tenia vers la comunitat viva de què formava part²⁶⁷. Distingia així Hegel entre societat civil (*bürgerliche Gesellschaft*) i Estat²⁶⁸, l'àmbit dels interessos particulars i l'àmbit de la vida ètica del bé comú. El "nou" concepte de societat civil suposava, d'una banda, reconèixer el sorgiment modern d'una xarxa de relacions autònomes entre els individus fundades en l'interés. La universalitat de la realització del fi egoista dels individus fonamentava "un sistema de dependència multilateral" el resultat del qual era aquest teixit de relacions entre persones privades que, determinat per les necessitats i el treball, creix al marge de l'Estat i es reproduïx constantment en la seva activitat. Teixit al qual modernament anomenem societat. Doncs bé, d'altra banda, aquesta societat --articulada internament pel sistema econòmic i pel dret privat-- havia d'integrar-se políticament en l'Estat, atès que per Hegel l'Estat era la

²⁶⁶vid. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, vol.7, sec. 150, p.298 i ss.

²⁶⁷vid. Ch.Taylor, Hegel y la sociedad moderna, FCE, México, 1983 (1979), cap.II, 2.

²⁶⁸Com dirà M.Riedel, Hegel "fou el primer a donar la solució al problema... mitjançant aquesta "aplicació" en una forma prenyada de conseqüències, però a la vegada necessària i fructífera" que, en la pròpia estructuració de la filosofia política, "es convertirà en el problema propi de la modernitat". Vid. M.Riedel, El concepto de la "sociedad civil" en Hegel, a G.Amenqal comp., Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel, CEC, Madrid, 1989, p.213.

via adient que limitava la llibertat negativa de cadascú fent-la coexistir amb la de tots els altres segons una llei universal. "Concebre la llibertat --deia Hegel-- d'un mode purament negatiu és imaginar-la com si els subjectes que viuen junts limitessin llur llibertat de tal manera que aquesta limitació comuna, aquesta recíproca molèstia de tots, només deixés a cadascú un petit espai en què poder moure's. Ans al contrari, el Dret, la moralitat i l'Estat són l'unica realitat i satisfacció de la llibertat"²⁶⁹. Aquesta integració es feia per mediació del que Hegel anomenava "la policia" (administració de l'Estat) i "la corporació" (una mena de segona família o comunitat dels individus treballadors), les quals asseguraven respectivament la regulació i l'eticitat de la societat. Gràcies a aquesta integració de la societat en l'Estat era possible el desenvolupament del bé comú, de les virtuts ciutadanes, de l'acció comunitària i del control polític de l'economia. En canvi, en aquella societat civil on no hi ha mediació de l'Estat "no hi ha vincles comunitaris entre els individus ni preocupació pel benestar públic ni escrúpols morals que s'interposin en el camí de la devastació social, les víctimes de la qual són els perdedors en la cursa

²⁶⁹Vid. L.W.G.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a Werke, o.c., vol.12, p.55.

general vers la salut, el poder i la felicitat"²⁷⁰. "En el bell mig de l'excés de riquesa la societat civil no és prou rica, és a dir, no posseeix prou béns per impedir l'excés de pobresa"²⁷¹. La "integració" de la societat civil per l'Estat en Hegel no suposava, però, l'aniquilació de l'antagonisme social, sinó la seva superació (Aufhebung)²⁷². L'Estat hegelianà no podia aniquilar la societat civil, perquè llavors amb ella aniquilaria també la dimensió moderna de la llibertat negativa de l'individu, és a dir, la societat dels drets humans universals. L'aniquilació, doncs, d'aquesta dimensió suposaria per força un retrocés contrail·lustrat²⁷³. Però sense la superació, per mitjà de l'Estat, d'aquesta llibertat negativa tampoc no era possible la plena emancipació dels individus convertits ara en ciutadans d'una comunitat política. Hegel, doncs, albirà clarament la difícil tensió

²⁷⁰Vid. Wellmer, Modèles de la liberté dans le monde moderne, art.cit., ap.II.

²⁷¹Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, o.c., sec. 245, p.390.

²⁷²"El que és superat, no per això es converteix en no res... té encara en si la determinació de la qual procedeix",... "allò superat és al mateix temps quelcom conservat". Vid. G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik, a Werke, o.c., vol.5, p.113-114. Joachim Ritter ha denunciat els errors derivats d'aquesta confusió: "Quan hom atribueix a la filosofia de Hegel desconsideració de l'individu, divinització de l'Estat, això es deu en darrer terme que superar no és comprès com conservar, i així l'Estat, per ser al final, apareix com a negació i eliminació del començament". Vid. J.Ritter, Moralidad y eticidad, dins de G.Amengual, comp. o.c. p.146.

²⁷³El mateix Hegel reconeixerà que "el dret de la llibertat subjectiva constitueix el punt central i de gir històric en la diferenciació entre l'antiguitat i l'època moderna". Grundlinien der Philosophie des Rechts, o.c., sec. 124, p.233.

entre la salvaguarda d'allò que havia de revolucionari en la moderna societat civil (la institucionalització d'un ordre igualitari tocant a la llibertat negativa --basada fonamentalment en el dret de propietat-- i la universalització dels drets humans) i l'articulació, per mitjà de l'Estat, d'una voluntat comuna racional que assegurava o restaurava els lligams de solidaritat entre els ciutadans. D'aquesta manera:

"El principi dels estats moderns té l'enorme força i profunditat de permetre que el principi de la subjectivitat es realitzi fins a arribar a l'extrem independent de la particularitat personal, per, a la vegada, retrotreure'l a la seva unitat substancial, conservant així aquesta en aquell principi mateix"²⁷⁴.

Just en aquesta conjuntura és on volem situar Rawls per preguntar-nos, en primer lloc, per què es veu obligat a distingir --ja en la tercera part de la Teoria de la Justícia-- entre la idea d'unió social --que ell assumirà-- i la hegeliana descripció de la societat civil o societat privada²⁷⁵, que rebutjarà; i, en segon lloc, per --a la llum

²⁷⁴Ibid., sec. 260, p.407.

²⁷⁵Sobre la concepció de la societat civil en Hegel, vid. Remo Bodei, Machine, astúzia, passió: per la genesi della società civile in Hegel, a F.Chierighin, ed., Filosofia e società in Hegel, Trento, 1977, pp.61-89; David Kolb, Hegel's Criticisms of Civil Society, a The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After, Univ. of Chicago Press, Chicago i Londres, 1986; Manfred Riedel, El concepto de la "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico, a G.Amengual, comp., Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel, CEC, Madrid, 1989, p.195-222; Giulano Marini, Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana, ibid., p.223-248. Una extensa bibliografia sobre el tema a Gabriel Amengual, Introducción a l'obra ja citada, Estudios sobre la

del posicionament de Rawls-- respondre a la pregunta de quin és realment el model social defensat per Nozick.

Rawls descarta que la seva doctrina contractual recolzi sobre aquest model de societat privada o civil. I ho fa per diverses raons. Per Rawls, en sintonia amb la nostra pròpia descripció, la societat civil es caracteritza per un conjunt d'individus o associacions els fins privats dels quals són contraris o independents, però en cap cas complementaris. Tothom segueix l'esquema més eficaç que li proporciona el major grau de beneficis sense tenir en compte el bé dels altres ni tampoc, és clar, el presumpte valor de les institucions públiques. La qual cosa vol dir que l'individu no dubtarà, quan li convingui, a utilitzar els altres, les institucions o els ordenaments socials com un mitjà per als seus fins privats. Per tant, en la societat civil les

filosofia del Derecho de Hegel, espec. nota 66 i ss.

-Per a un recorregut històric pel concepte de societat civil, vid., a més de l'article ja citat de M.Riedel, Vincent Descombes, Pour elle un français doit mourir, Revue européenne des sciences sociales, XXII, 1984, núm.68, p.67-93 (art.aparegut anteriorment a Critique, nov.1977, p.998-1027); Antony Black, Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present, Methuen & Co.Ltd., Londres, 1984; N.Bobbio, Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, II part; S.Giner, Ensayos civiles, Ed.Península, Barcelona, 1987, cap.II; Jean L.Cohen i Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, espec. cap.I; J.Chevalier, ed., La société civile, PUF, París, 1986; John Keane, Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, "1750-1850", dins de J.Keane, ed., Civil Society and the State: New European Perspectives, Londres i Nova York, 1988; i J.Keane, Recordando a los muertos. Sociedad civil y Estado desde Hobbes hasta Marx y más allá, dins de Democracia y sociedad civil, Alianza, Madrid, 1992.

relacions humanes són fonamentalment o bé d'indiferència o d'hostilitat o bé instrumentals. En aquestes condicions, l'absència de voluntat d'actuació justa o bona (és a dir, l'absència de principis morals o polítics), per part dels membres de la societat civil, restringeix les possibilitats de la seva estabilitat a l'ús de sancions i les possibilitats de la seva continuïtat al càlcul (basat en la teoria dels mercats competitius) que qualsevol canvi possible reduiria el volum dels mitjans que els individus empren per assolir llurs fins personals. En la descripció de la societat civil o privada s'imposa, doncs, una concepció hobbesiana de la naturalesa humana basada en l'interès particular i en la por a la sanció. L'estat de natura o la posició original de què parteix no permet imaginar res semblant a una bondat (Rousseau) o sociabilitat (Locke) humanes.

La doctrina contractual de Rawls no parteix, en canvi, d'aquest model, sinó que inclou la noció de "societat ben ordenada" (TJ. sec.1 i sec.69), la qual implica un enfocament radicalment diferent que afirma la naturalesa social de la humanitat²⁷⁶.

²⁷⁶"Hom sosté, a vegades, que la doctrina contractual implica que la societat privada és l'ideal, almenys quan la distribució dels beneficis satisfà una adequada norma de reciprocitat. Però això no és així, com la

Però hi ha una altra raó que justifica el rebuig rawlsià de la noció de societat civil. Es tracta de la confessada adscripció de Rawls a la visió kantiana de l'autonomia moral. Efectivament, Kant va voler basar el contingut de l'obligació moral i política purament en la voluntat, rebutjant de retruc tota identificació utilitària del bé amb l'interès i de la raó amb el pur càlcul. La voluntat racional kantiana assolí l'autonomia desempallegant-se de tota determinació natural (heteronomia), i fent que la seva actuació es pogués universalitzar. En contra de la denúncia que Hegel feia contra la pretesa "buidor" del criteri universalitzador kantianista i contra la pretesa "formalitat" de la justícia i la llibertat kantianes²⁷⁷, Rawls creu trobar en les condicions transcendents establertes en el seu vel d'ignorància i en

noció d'una societat ben ordenada demostra", TJ, p.577.

²⁷⁷Vid. Grundlinien der Philosophie des Rechts, o.c., sec. 29, p.80 i ss. Ch.Taylor resum encertadament aquesta crítica de la manera següent: " Com que es quedà (Kant) amb una noció purament formal de raó, no va poder aportar un contingut a l'obligació moral. Com que no pogué acceptar l'únic contingut vàlid, que prové d'una societat viva a la qual pertanyem, continuà essent una ètica de l'individu. I com que retrocedeix davant aquesta vida més general de què som part, veié el dret com a oposat per sempre al real...". Vid. Ch.Taylor, Hegel y la sociedad moderna, o.c., p. 164. Recentment J.Habermas ha resumit en quatre capítols principals les objeccions hegelianes a la moral kantiana: 1) el formalisme del principi moral; 2) l'universalisme abstracte del judici moral; 3) la impotència del simple deure; i 4) la ruptura entre judici moral i praxi (el "terrorisme de la pura intenció"). Vid. J.Habermas, ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?, a J.Habermas, Escritos sobre moralidad y eticidad, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, p.97 i ss. Vid. també, José A.Gimbernat, Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana. (El prisma de la ética discursiva), a J.Muguerza i R.Rodríguez Aramayo, eds., Kant después de Kant. En el bicentenario de la "Crítica de la razón práctica", Tecnos, Madrid, 1989, p.605-611; i C.Nino, Kant y Hegel, otra vez, art.cit., p.135-152.

la posició original la via per assolir conclusions substantives satisfactòries pel que fa als principis d'una acció justa²⁷⁸ tot superant els hipotètics fracassos de Kant²⁷⁹. Així, la posició original esdevé l'instrument que permet a Rawls assegurar que els càlculs estratègics es realitzin sota l'imperatiu d'una moralitat universal. Traduït al llenguatge de Kant, Rawls suggerirà que "concebem la posició original com el punt de vista des del qual contempla el món el jo

²⁷⁸Per fer avançar la figura del contracte fins al nivell de la intuïció kantiana s'hi han d'afegir algunes condicions bàsiques. És aquesta la raó per la qual Rawls traspassa els seus (imaginariis) subjectes del pacte... a una situació originària. Aquesta és definida de tal manera que el egoistes racionals han d'arribar a un acord sota determinades restriccions. Aquestes condicions bàsiques, en especial el "vel d'ignorància"... tenen com a resultat forçós una reorientació de l'autointerès esclarit conforme al punt de vista de la universalitzabilitat dels interessos considerats des del punt de vista normatiu. L'orientació que Kant havia incorporat en la raó pràctica a través de la raó moral, i amb això en les motivacions dels propis subjectes autònoms de l'acció, sorgeix ara només com a resultat del joc combinat de l'egoisme racional amb les condicions normatives substantives de la posició originària sota les quals els egoistes racionals operen. A primer cop d'ull això allibera la Teoria de la Justícia de les premisses carregades de pressupòsits de l'ètica kantiana. Les parts que celebren el contracte necessiten actuar només raonablement, i no per deure". Vid. J. Habermas, *Justicia y solidaridad. (Una toma de posición sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*, a K. O. Apel, A.Cortina... eds., *Ética comunicativa y democracia*, ed. Crítica, Barcelona 1991 p. 181-2.

²⁷⁹La qual cosa ha permès que R.P.Wolff repeteixi contra Rawls la mateixa crítica feta en el seu dia per Hegel contra Kant. Vid. R.P.Wolff, *Para comprender a Rawls*, cit. cap.XII. D'altra banda, i des del vessant comunitarista, Michael Sandel ha denunciat que la posició original de Rawls pateix l'herència atomista de les teories del contracte social. De manera que Rawls, igual que Kant, ha de circumscriure la noció de societat justa al problema de la compatibilitat del lliure albir de cada individu amb el lliure albir dels altres. Vid. M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, o.c. Vid. un argument semblant a Ch.Taylor, *Atomism, Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers*, vol.2, o.c. Vid. una reinterpretació cognitivista i una aproximació del model contractual a les concepcions kantianes que supera el marc monològic del propi Rawls en T.M.Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, a B.Williams i A.Sen, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1982, p.110 i ss.

noumènic" (TJ,292)²⁸⁰. D'aquesta manera, Rawls creia evitar també el desplaçament massa accentuat que Hegel feia de l'individu a la comunitat entesa com a encarnació del Geist i les conseqüències "prussianes" o "feixistes" d'aquest desplaçament que sacrificaven l'individu²⁸¹.

El model ofert per ell, en canvi, el de la unió social, fa possible la descripció de la bondat com a racionalitat i fa possible també afirmar la naturalesa social de la humanitat tot salvaguardant la seva autonomia:

"Els éssers humans tenen, de fet, objectius finals compartits, i valoren llurs institucions i activitats comunes com a bones en si mateixes. Ens necessitem els uns als altres com a participants d'uns modes de vida".

D'aquesta manera,

"Persones diferents, amb capacitats semblants o complementàries, poden cooperar, per dir-ho així, en la

²⁸⁰Sobre la filiació kantiana de la teoria de Rawls, ell mateix ha afirmat que "l'adjectiu 'kantià' expressa analogia i no identitat; significa toscament que una doctrina (la seva) s'assembla prou a la de Kant en aspectes prou fonamentals com per ser més a prop de la seva visió que de la d'altres concepcions morals tradicionals que és adient emprar com a punt de comparació". Vid. El constructivismo kantiano en la teoría moral, a Justicia como equidad, o.c., p.138.

²⁸¹Wellmer ha subratllat, però, que el que Rawls tracta de mostrar és que "la seva 'minsa' concepció de la justícia, si es pensa a través de totes les seves 'implicacions'..., durà a una concepció universalista de llibertat comunitària", en un sentit semblant al de la forma democràtica de vida ètica comuna a Hegel, J.S.Mill i Tocqueville. Vid. A.Wellmer, Modèles de la liberté dans le monde moderne, art.cit., p.532.

realització de llur naturalesa comuna o semblant"²⁸².
 (...) "Es, per tant --Rawls cita ara Humboldt--, a través d'una unió social, basada en les necessitats i capacitats internes dels seus membres, com cadascú és capaç de participar en els rics recursos col·lectius de tots els altres" (TJ sec.79.).

En Rawls, per tant, la identitat de la naturalesa humana no nega la diferència o complementaritat de les capacitats individuals. Ans al contrari, sense aquella identitat es fa impensable la possibilitat de sociabilitat. Igualment, sense una cooperació social mantinguda temporalment per una tradició no és possible el desenvolupament de la humanitat, fins i tot entesa separadament, individualment. Perquè aquest desenvolupament sigui factible cal disposar d'un fi darrer compartit i d'unes formes acceptades d'afavorir-lo regulades pels principis de justícia. Això, més la complementaritat del bé dels individus, permet afirmar el vincle de la comunitat. D'aquesta manera, conclourà Rawls, "una societat ben ordenada (corresponent a la justícia com a imparcialitat) és, en si mateixa, una forma d'unió social,... una unió social d'unions socials" (TJ,582).

²⁸²Subratllat nostre.

d) Unió social versus associació estable

Mirem ara, per últim, d'apropar-nos al model social de Nozick sense deixar mai de banda la qüestió originària que ens ha mogut a realitzar aquest desenvolupament: per què Nozick necessita relacionar la noció d'"associació estable" amb la noció d'"unió social" de Rawls. Són ambdós models equiparables? Una anàlisi comparada ens demostra el contrari. La noció d'unió social de Rawls compartia diversos trets amb la noció hegeliana de societat civil: totes dues recollien i reconeixien certs aspectes individualistes i l'inevitable conflicte d'interessos derivats de la mateixa vida en societat. Aquests mateixos aspectes, no cal dir-ho, són també presents en la noció d'associació estable de Nozick. Ara bé, mentre que en la noció de societat civil hom no superava mai l'àmbit de l'interès privat, Rawls reconeixia en el seu propi model la cooperació i la identitat d'interessos, és a dir, l'existència d'objectius finals compartits, la convicció mútua de la bondat de les institucions i de la bondat de les activitats comunes. En una paraula: la sociabilitat no trivialitzada dels éssers humans. Era precisament aquest pressupòsit social el que permetia a Rawls derivar principis satisfactoris de justícia amb l'esperança que, atesa la seva

senzillesa i raonabilitat, serien acceptats per tothom. Ara bé, ¿què passa si hom nega de bell antuvi aquesta complementaritat dels fins privats, com fa Nozick? ¿Què passa si hom nega el pressupòsit que afirma que els homes es veuen impulsats pel desig d'actuar justament? Llavors, l'únic que ens resta --com en la teoria dels mercats competitius-- és regular la vida "social" per mitjà de l'ús de sancions o, com dirà Nozick, per mitjà de restriccions (constraints, restrictions). Però, sense Estat, qui i com imposa les sancions? Com garantim l'acompliment de les restriccions? Hegel aconseguia reconduir l'hostilitat d'interessos de la societat civil per mitjà de la seva incorporació a la vida ètica de l'Estat. Però si neguem l'Estat o el reduïm a la seva mínima expressió com fa Nozick, alhora que neguem la premissa rawlsiana de la sociabilitat humana en la posició original, ¿com és possible imaginar res semblant a una associació, i que aquesta, a més, sigui "estable"? El dilema de Nozick es troba en el fet que, d'una banda, simpatitza amb la descripció hegeliana de la societat civil, però en ella troba almenys dos inconvenients: en primer lloc, la lògica integradora implícita en el plantejament hegelianà que acabava per canonitzar la mediació de la societat civil per l'Estat. I, en segon lloc, que la noció hegeliana de societat civil,

desvinculada radicalment de la concepció comunitària de la "vida ètica" de l'Estat, no tem violar, si convé, les restriccions morals que Nozick pretenia derivar d'una interpretació peculiar de la segona fórmula del principi categòric kantià: l'ètica del respecte. D'altra banda, la idea d'unió social de Rawls és atractiva per Nozick, perquè recull i reafirma tant la diferència de les persones i la complementaritat de llurs capacitats com llur inviolabilitat. Però en canvi la formulació de Rawls té un greu inconvenient: defineix la societat com una associació que admet un sistema de cooperació entre els seus membres (la qual cosa justificaria, de retruc, la possibilitat d'un principi redistributiu de la riquesa) i admet l'existència i la realització d'una naturalesa comuna o semblant entre les persones (amb la qual cosa Rawls supera els límits de la individualitat ontològica que Nozick establí a partir de la noció de self-ownership). El dilema de Nozick, doncs, es resol amb una decisió salomònica. La seva associació estable recull els principis de l'"individualisme possessiu" inclosos en la noció de societat civil hegeliana i hi afegeix la inviolabilitat de la persona i la diferència i complementaritat de capacitats de la unió social. On Rawls afirmava:

"Persones diferents, amb capacitats semblants o complementàries, poden cooperar... en la realització de llur naturalesa comuna o semblant" (TJ,578),

ara Nozick diu que l'associació estable:

"contindrà una diversitat de persones, amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb les altres, essent cadascuna de gran utilitat o satisfacció per a les altres, complementant-les" (ASU,306,295).

Simplement, prescindeix de quelcom present en l'esquema de Rawls: el projecte d'una forma de vida en comú. El resultat és la creació d'un regne de la privaticitat més que la d'un regne de l'autonomia (entesa en el sentit kantianà). En aquest sentit ens referíem abans quan parlàvem d'una pura simbiosi biològica. Hi ha éssers individuals, amb drets individuals infranquejables --especialment amb el dret natural de propietat--, l'únic lligam entre els quals està en l'intercanvi interessat d'utilitats. La utopia de Nozick consisteix a creure que un marc totalment lliure per als intercanvis individuals i per al constant assaig d'estils de vida diferents no sols afavorirà el millor i més just model de societat, sinó que al capdavall aquest model no és altre que el de l'Estat mínim proposat per ell mateix. Des

d'aquests paràmetres, hem d'entendre la dura resposta de Rawls contra Nozick:

"El resultat global de transaccions separades i independents s'allunya més que no s'apropa a la justícia de fons. Podriem dir: en aquest cas la mà invisible guia les coses en direcció equivocada i afavoreix una configuració oligopolística d'acumulacions que aconsegueix mantenir desigualtats injustificades i restriccions a una oportunitat equitativa"²⁸³.

I encara ens reafirmem més en la nostra conclusió quan veiem que recentment el mateix Nozick ha reconegut públicament que la seva proposta era mancada erròniament de lligams relacionals o comunitaris. En efecte:

"La posició llibertària que vaig proposar una vegada avui em sembla seriosament inadequada, en part perquè no ententeixia justament les consideracions humanitàries i les activitats cooperatives perquè deixava espai. (...) L'acció política no es limita a expressar simbòlicament els nostres lligams d'afecte, sinó que en constitueix un lligam relacional. L'actitud relacional, en l'esfera política, ens indueix a voler expressar i exemplificar lligams d'afecte amb el proïsme".

No solament això, sinó que just quan descobrim o reconeixem aquest lligam relacional entre les persones --lligam que Nozick ubica "hegelianament" en l'àmbit de l'esfera pública, de l'acció política i, més concretament, de les institucions

²⁸³Vid. J.Rawls, *The Basic Structure as Subject*, cit. p.54

democràtiques-- és quan hom veu factible la legitimació de principis de justícia redistributius. Així, ara la nova conclusió del darrer Nozick sembla coincident amb la de Rawls:

"Si ajudar els necessitats, en comptes de millorar la situació dels qui ja es troben bé, compta com a relacionalment més intens i durador per a nosaltres i per als beneficiaris, llavors l'actitud relacional pot explicar allò que desconcerta l'utilitarisme, és a dir, per què un interès a millorar la situació dels altres es concentra especialment en els necessitats. Si ploqués manà del cel per millorar la situació dels necessitats, sense la nostra ajuda, ens caldria trobar un altre mode d'expressar i intensificar conjuntament els nostres lligams relacionals. (...) Aquesta afirmació pública no és simplement verbal; aquells en nom dels quals es parla potser hagin de pagar impostos per ajudar a suportar els programes que això implica"²⁸⁴.

Vet aquí com curiosament el darrer Nozick ha volgut recuperar la relació entre autonomia i solidaritat, qüestió que nosaltres mirarem de desenvolupar en la darrera part d'aquest treball.

²⁸⁴Vid. R.Nozick, The Examined Life. Philosophical Meditations, o.c. cap. 25. Vid. un estudi crític d'aquest llibre a Valeria Ottonelli, L'ultimo Nozick, Materiali per una storia dela cultura iuridica, any 21, 2, Desembre 1991, p.517-529.

CAPÍTOL VII

L'evolució ètica de Nozick.

Ja hem dit en apartats anteriors que l'interès del nostre estudi se centrava en l'aportació de Nozick a la filosofia política i, concretament, al debat sobre els límits de l'Estat. Hem intentat justificar també les raons per les quals considerem improcedent el seu model de societat, fonamentalment perquè hi manca el projecte d'una forma de vida en comú. Mancança que el darrer Nozick ha reconegut tot volent incorporar, com a element constitutiu de l'acció política, els lligams relacionals. Tanmateix, aquest canvi d'orientació no ha suposat, encara, una reformulació profunda del model polític nozickià vinculat al llibertarisme. La raó, creiem que és deguda sobretot al progressiu allunyament de la temàtica política i a la subsegüent exploració de nous fronts filosòfics encetats per Nozick. Tot i així les raons d'aquest canvi no han estat superficials. Ans al contrari, l'estreta vinculació entre ètica i política, que trobem en Nozick des dels inicis de la seva obra, i la verificable evolució de la seva concepció ètica corrobora això que diem. Pretenem, doncs, ara fer una breu incursió en els successius models ètics emprats i assumits per Nozick i que, no sense errors

implícits en el seu propi plantejament, ens conduiran almenys a comprendre millor el seu abandonament de l'ideal llibertari.

L'evolució ètica de Nozick pot ser resumida en tres etapes que inclouen quatre models ètics.

a) L'etapa egocèntrico-egoista: l'ètica del respecte.

L'etapa egocèntrico-egoista, coincidint amb la seva filiació individualista llibertària, és la que hem estudiat fonamentalment fins ara en el nostre treball. Aquesta etapa inclou un model ètic d'inspiració suposadament "kantiana" que el mateix Nozick ha gosat definir com a ètica del respecte²⁸⁵. Aquest model, igual que els que presentarem més endavant, ve determinat essencialment per la concepció de l'hom mateix i per les possibilitats o no de transcendir-lo, de permejar els seus límits. En aquest cas la identitat personal és eminentment una identitat individual, gairebé monàdica, impenetrable o autointegrada. O, en paraules del propi Nozick, l'hom mateix representa l'únic "mobiliari ontològic

²⁸⁵vid. R. Nozick, The Examined Life, o.c., cap.18. La vinculació de l'ètica del respecte a Kant sembla aparentment correcta, atès que Kant fou el primer filòsof que atorgà a la noció de respecte una funció essencial en la seva ètica, tant en els seus escrits precrítics (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764, cap.II), com en les seves obres crítiques (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 --vid. textos citats cap. IV, sec. d)--; Kritik der praktischen Vernunft, 1788, Analítica, III; i Kritik der Urteilsraft, 1790, §27). Tanmateix, convé fer dues precisions: a) sembla dubtós, com ha demostrat Miquel Beltrán, que l'individualisme ètic de Nozick pugui ser considerat una versió de l'imperatiu kantià (vid. M.Beltrán, Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick, Sistema, 91, 1989, p.123-128; i b) com hem intentat mostrar en el cap. IV, sec. d), la segona fórmula de l'imperatiu kantià permet també una lectura comunitària de la intersubjectivitat, que Nozick, en aquesta etapa, no fa.

en el món". El subjecte, doncs, no és pluralitzable, sinó que es presenta, com en les mònades de Leibniz²⁸⁶, com una figura tancada els límits de la qual son continus i sòlids. Contemplat des de la perspectiva de l'ètica i del Dret, aquest hom-mateix és vist com el posseïdor d'uns drets no compartibles. És a dir, uns drets que --malgrat ser iguals en altres jo-- corresponen només a aquest jo concret. Si des de la perspectiva relacional-afectiva, desenvolupada posteriorment, la identitat serà compartible, des de la concepció negativa de l'autonomia kantiana no és així. En això consisteix precisament la noció de respecte per Nozick, en considerar com a insuperable, no desintegrable o inviolable, el pur àmbit dels drets del jo i el que això comporta. La responsabilitat, per exemple, en la concepció nozickiana del Dret, sempre ha de ser per força individual. Els drets naturals de cada jo constitueixen una línia o espai moral infranquejable al voltant del jo. Aquests drets imposen unes fronteres o barreres morals infranquejables per l'acció dels altres sense previ consentiment. Igualment, el criteri de la divisió de beneficis en les cooperacions econòmiques entre particulars és en Nozick sempre una qüestió individual.

²⁸⁶Vid. A. Renaut, *La monadologie comme analytique de l'individualité*, a *L'ère de l'individu*, Gallimard, París, 1989, p.128 i ss.

Només hi ha productes de treball individuals dels quals deriven sempre les titularitats individuals corresponents. I si en algun cas podem parlar d'acció col·lectiva, l'objectiu darrer no deixa de ser mai individual. El mateix succeeix, pensa Nozick, en el cas de l'aprenentatge: el jo és interpretat com un mecanisme d'apropiació que es mou des d'una consciència reflexiva de les coses vers la possessió exclusiva d'elles. L'exclusivitat, no cal dir-ho, és també vàlida per a altres molts casos, i especialment per al que Nozick considera drets de propietat. El respecte, en tots ells, és equivalent a la manca de restriccions a les llibertats individuals; com el no-sacrifici de les vides de les persones. Paradoxalment, encara que el resultat de l'exercici dels drets individuals doni lloc a una clara i extrema situació de desigualtat en els patrons de distribució entre les persones, això no tindrà cap significació moral per Nozick. El respecte implica només no-violació dels drets fonamentals. Si la desigualtat és conseqüència de l'exercici d'aquests drets, llavors la desigualtat serà moralment inobjectable²⁸⁷.

²⁸⁷Vid. la resposta utilitarista a aquesta concepció dels drets de Nozick a H.L.A.Hart, Entre el principio de utilidad y los derechos humanos, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1980, p.7-28. Espec. p.11-16.

Però ¿per què l'ètica del respecte ha de ser inclosa en una etapa anomenada egocèntrico-egoista? Perquè l'exercici de l'activitat reflexiva de l'hom mateix (self), en els seus diversos vessants, actua de manera centripeta. En l'apropiació de fragments de consciència --com en l'apropiació del propi cos i les seves parts, o àdhuc de les coses-- el jo és un adquiredor insaciable. Els nous fragments adquirits van afaïçonant, de manera agregativa, l'hom mateix. D'aquesta manera, "la centralitat de la possessió exclusiva no indueix l'hom mateix a compartir els seus béns externs ni els seus sentiments interns"²⁶⁶, més aviat al contrari. La compartimentació prematura d'aquests continguts de consciència correria el risc de desintegrar el jo. Podríem dir, allargant l'exemple, que la por a la desintegració del jo epistèmic és correlativa en Nozick a la por de la desintegració del jo moral. Raó per la qual Nozick es negarà a admetre, com denuncia Hart, cap possibilitat de desabsolutització dels drets individuals en l'àmbit polític. En efecte, ¿"per què els drets de propietat, per ser moralment legítims, haurien de tenir un caràcter absolut, permanent, exclusiu, hereditari i immodificable" que no

²⁶⁶The Examined Life, o.c., cap.13. La mateixa idea es troba anteriorment a Philosophical Explanations, o.c., cap.I, segona part.

deixin espai al dret referit al servei de l'alleugerament de necessitats o de patiments d'altres persones?²⁸⁹ La resposta - plantejada ara des de la perspectiva ètica-- és que Nozick tem perdre aquesta estructura particular de l'hom mateix. O encara més: que creu impossible, o es nega a anar més enllà de, aquesta autoafecció. La separabilitat és plantejada, doncs, en el fons, com el rebuig tant de l'abnegació (o autonegació moral), com del reconeixement d'una vida supraindividual que limitaria també l'hom mateix. Així, només des de la insistència en la preservació de la singularitat del jo, hom entén la tortuosa interpretació que Nozick fa de l'autonomia kantiana. Tanmateix, l'error de Nozick, en aquest cas, és múltiple. No solament tergiversa, com ja hem vist, la concepció kantiana de l'imperatiu, sinó que, com veurem en el capítol VIII, a més ignora la dimensió relacional del jo moral i del jo social.

²⁸⁹vid. H.L.Hart, art.cit., p.15.

b) L'etapa relacional.

L'evolució del pensament de Nozick no s'atura, però, en el model de l'ètica del respecte corresponent a l'etapa egocèntrico-egoista, etapa que coincideix amb el desenvolupament del seu pensament polític. Una segona etapa pot ser detectada als inicis dels anys vuitanta. A aquesta segona etapa, l'anomenarem etapa relacional.

b.1. L'ètica de la resposta.

En la segona gran obra de Nozick, Philosophical Explanations, trobem ja, en la secció dedicada a l'ètica, una primera formulació d'un nou model ètic que Nozick anomenarà ètica de la resposta²⁹⁰. L'ètica de la resposta no es contradiu d'entrada amb l'ètica del respecte. Hi comporta una certa afinitat i s'hi ancora fins al punt de prendre com a punt de partença la singularitat subjectiva del self. La base moral

²⁹⁰Vid. Philosophical Explanations, o.c., cap. 5, III. Emprem el terme "ètica de la resposta" de manera simplificada. En realitat Nozick empra el mot *responsiveness*, que implica tant capacitat de resposta com el grau d'interès o sensibilitat vers algú o alguna cosa. Fóra, doncs, més exacte a la concepció de Nozick emprar el terme *respondència* en comptes del terme equívoc "resposta/contesta" (*answer/reply*). El *responent* ètic de Nozick, com veurem, no és ni un simple "contestador" ni encara menys el que en castellà s'anomena "respondón".

per Nozick continua sent encara la individualitat. És ella la que dóna valor al jo. Nozick no intenta mai esbrinar si la naturalesa del jo és veritablement individual o social. L'inici de la seva etapa "relacional" no implica encara cap descobriment del tu. Simplement, continua allargant un vell pressupòsit ja expressat a ASU: "Àdhuc si una individualitat semblant no se segueix de la veritable naturalesa del jo, podem incorporar-la a la característica que esdevingui la base moral", dirà²⁹¹. ¿On és, doncs, la diferència amb l'etapa egocèntrico-egoista ja descrita? La diferència, de moment, és purament de matís. L'ètica del respecte tenia com a objectiu fonamental assegurar l'absolutesa del drets individuals. L'imperatiu categòric assolía la satisfacció d'aquest objectiu, car permetia tractar cadascú com un fi-en-si i no com un simple mitjà. La qual cosa servia d'excusa per rebutjar tota interferència de l'Estat en nom d'un bé supraindividual. Si el sistema impositiu era considerat equivalent al treball forçat, si qualsevol limitació del dret de propietat privada era una violació o sacrifici de la persona, era perquè hom qüestionava la sacralitat de la

²⁹¹Philosophical Explanations, o.c., p.454.

independència o de l'autopossessió de l'individu; allò que nosaltres hem anomenat la seva individualitat ontològica.

En Philosophical Explanations, en canvi, la problemàtica moral abordada per Nozick és diferent. La seva nova posició filosòfica intenta albirar un possible fonament de l'ètica o, en paraules seves, respondre a la pregunta de "com són possibles les veritats i els valors ètics objectius"²⁹². Per a la recerca d'aquest fi Nozick aprofita una reflexió propera a Plató i Aristòtil: la manifestació del valor (moral) com a impuls (ethical push) i com a atracció (ethical pull):

"El valor o preu de la persona té un paper dual en les meves accions interpersonal. El teu valor genera una pretensió o un vincle moral (moral claim or constraint) sobre el meu comportament envers tu; a causa del teu valor, els altres (jo inclòs) haurien de comportar-se envers tu d'una certa manera i no d'una altra"²⁹³.

La nova teoria, doncs, ha de mostrar i explicar per què i com el valor d'una persona dóna origen, en determinades condicions, a vincles morals sobre el comportament dels altres, fins al punt de poder explicar també per què una persona viu de manera millor si es comporta moralment

²⁹²Ibid., p.400.

²⁹³Ibid. p.400-1.

amb/envers els altres, en harmonia amb llur atracció ètica. Aquí és perceptible el que hem anomenat l'inici de l'etapa relacional i, per tant, el desmarcament de l'etapa egocèntrico-egoista.

Efectivament, el pur reconeixement de la particularitat de cada jo no permet explicar suficientment l'efecte de la "força" moral que mena les persones no sols al respecte vers els altres, sinó àdhuc a l'atracció ètica que valora, estima i ens vincula a llur comportament. Aquesta mancança restava no resolta en la versió limitativa de l'ètica kantiana del pur respecte. Així, com el mateix Nozick reconeixerà, la recent literatura moral sobre 'el respecte de la persona' és "inútil" (does not help) en relació als nous problemes ara afrontats²⁹⁴.

El respecte moral i l'inici del comportament apareix com la característica crucial i primària que deriva del descobriment de l'autoconsciència reflexiva, és a dir, del descobriment d'ésser un jo. Així, reconèixer com a essència del self la capacitat d'ésser un jo serveix a Nozick com a base

²⁹⁴Ibid. cap V, nota 59, p.731.

metafísica i epistemològica alhora que com a base moral. En aquest sentit, el punt de partença de la concepció moral de Nozick continua encara sent egocèntric. Però ell mateix veu de seguida el perill distorsionador que se'n deriva, car fàcilment l'excel·lència moral de la posició egocèntrica pot esdevenir reclusió egoista. Així, l'egoista "en comptes de trobar l'excel·lència i una base moral en el fet d'èsser un jo', és a dir, en una propietat que també posseeixen els altres, la troba en el d'èsser jo'"²⁹⁵.

El jo, en canvi, en Nozick és valuós per la seva individualitat però no pas per la seva particularitat²⁹⁶. (Això no vol dir que Nozick no reconegui la importància o el pes moral dels vincles particularistes. De fet ell no acceptaria un raonament deductiu formulat aproximadament així: "el particularisme és admissible sempre que derivi d'un principi universalista que dona valor a tot aquell que és portador de la propietat general d'èsser un jo únic". Malgrat que no arriba a formular una teoria moral dels vincles

²⁹⁵Ibid. p.453.

²⁹⁶Aquí, potser, trobaríem la clau per distingir entre l'individualisme ètic de J.Muguerza i l'ètica de l'amor propi de F.Savater. O potser, també, per complementar ambdós models si fem cas d'una tercera possibilitat contemplada també per Nozick: donem valor al fet d'èsser un jo únic i, en conseqüència, acabem també per donar-li'n a aquell particular jo únic que un és.

particularistes, la major part d'exemples que hi proposa deriven de l'amor paterno-filial, de la família, els amics o el propi poble.)

A aquesta individualitat l'acompanya un procés de difusió que li permet donar valor al seu jo i a tots els altres jo. La justificació d'aquest procés l'obliga a un estudi profund sobre la dimensió del valor. El concepte bàsic que fa servir és el de valor intrínsec, per referir-se a aquelles coses que hom considera que tenen un "valor propi". Atribuïm un valor intrínsec a alguna cosa, dirà Nozick, quan aquesta aconsegueix integrar una gran diversitat de materials o elements en una estreta unitat. Aquesta "unitat en la diversitat" rep el nom d'unitat orgànica²⁹⁷. Així, alguna cosa té valor intrínsec en la mesura en què està orgànicament unificada. La seva unitat orgànica és el seu valor. L'estructura d'unitat orgànica constitueix l'estructura del valor²⁹⁸. Com més alt sigui el grau d'unitat orgànica amb què la cosa unifica la diversitat, més valuosa en si mateixa serà la cosa. En aquest sentit, podem atribuir (diverses classes

²⁹⁷"Unity in diversity has been called organic unity", Philosophical Explanations, o.c., p.86, i també p.416. Vid. un excel·lent comentari a la filosofia dels valors de Nozick a D.Gracia, Fundamentos de bioètica, o.c., p.457-466.

²⁹⁸Vid. The Examined Life, o.c., cap.15.

de) valor (estètic, científic, ètic) a coses particulars tan incomparables i diverses com "pintures, sistemes planetaris, persones i teories". Moralment parlant, el jo és valuós no sols pel fet de ser un hom mateix, sinó perquè a més gaudeix d'un (gran) valor intrínsec.

Tanmateix, el Nozick "relacional" no sols descobreix aquest valor en el subjecte pres individualment, sinó que, a més, quan aquest subjecte respon al valor dels altres augmenta també la seva unitat orgànica i per tant es fa ensems més valuós:

"Una persona que és responent al valor dels altres estableix un lligam més íntim (a closer linkage) i, en conseqüència, una unitat orgànica més estreta amb aquests altres (que el d'una altra no responent), i això és valuós"²⁹⁹.

Només així són possibles els vincles morals. Vet aquí el matís que justifica el pas de la pura i limitativa ètica del respecte a l'ètica de la resposta. L'atracció ètica necessita, doncs, quelcom més que el reconeixement de l'existència d'un jo. Aquest jo (self) ha de ser també un cercador de valor (a seeker after value, a value-seeking I),

²⁹⁹Philosophical Explanations, o.c., p.532.

"un que cerca el valor i governa el propi comportament en base a consideracions de valor"³⁰⁰. Així la interpretació restrictiva del cèlebre imperatiu kantià ("actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà") és substituïda ara per un nou principi ètic fonamental (la Moral Responsiveness), que Nozick formula de la següent manera:

"Tracta a cadascú (que sigui un jo cercador de valor) com un jo cercador de valor"³⁰¹.

Aquest nou tipus de tractament és el que reclama un comportament ètic "responent" a la característica moral fonamental de la persona. Un comportament de destrucció, manipulació o coerció no seria responent a aquesta característica, com tampoc seria vàlid per a l'anterior model ètic basat en el respecte. En tots dos casos el comportament suposaria la violació d'un dret.

³⁰⁰Ibid. p.457. Nozick no gosarà, però, afirmar que la recerca del valor sigui intrínseca a la naturalesa del self. Vid. però les matisacions que fa en la nota 55 del cap.V., p.730-1.

³⁰¹"Treat someone (who is a value-seeking I) as a value-seeking I", Ibid., p.462.

Tanmateix --com ja vam veure en estudiar la negativitat de l'aspecte ultramínim de l'Estat en Nozick--, des de l'ètica del respecte, l'omissió d'una acció no implica cap violació, per la qual cosa en l'argumentació de la filosofia política llibertària els únics deures que correspon imposar són deures negatius, i l'única llibertat que concerneix l'Estat és la llibertat negativa³⁰². En canvi, ara des de l'ètica de la resposta, la valoració d'una acció neutra varia: "No és veritat que a l'anti-respondre concerneixi sempre un actuar, mentre que l'abstenir-se sigui sempre neutre: si hom té una particular obligació d'actuar, la seva abstenció pot ser antiresponent"³⁰³. (Per això, si hom contempla com Nozick la sanció de la immoralitat en termes de valor, llavors la conseqüència serà la pèrdua de valor en l'existència de la persona immoral). Convé fixar-nos en el fet que Nozick subratlla l'element particular de la responsabilitat. Ens movem, doncs, sempre en el camp moral --mai, de moment, en el camp polític-- i encara dins del camp moral en les responsabilitats derivades de vincles o lligams particulars com el d'un pare vers el seu fill petit.

³⁰²Vid. el comentari ja esmentat de M.Diego Farrell, a La filosofía del liberalismo, o.c., cap.1.

³⁰³Ibid. p.467.

Però també és cert, com hem vist fa un moment, que Nozick sembla fer servir en l'ètica de la resposta un procés inductiu que permetria anar del particularisme moral a l'universalisme. Aquí, doncs, és perceptible un canvi fonamental en relació als seus plantejaments llibertaris. Des de l'ètica de la resposta es pot ara detectar un clar avançament en el compromís interpersonal. Aquest compromís, el formula Nozick de manera negativa i de manera positiva. En tant que éssers morals tenim l'obligació de minimitzar l'antirespondència. La formulació negativa és encara coincident amb la interpretació restrictiva de l'imperatiu kantià:

"No tractis un jo cercador de valor com si fos menys que un jo cercador de valor; no antiresponguis els jo cercadors de valor"³⁰⁴.

Però formulat positivament permet anar més enllà del pur respecte i del tancament moral de l'egoïsta ètic:

"Tracta els jo cercadors de valor com a jo cercadors de valor; respon (subratllat meu) els jo cercadors de valor com a jo cercadors de valor"³⁰⁵.

³⁰⁴"Do not treat a value-seeking I as less than a value-seeking I; do not anti-respond to value-seeking I's", Ibid. p.468.

³⁰⁵"Treat value-seeking I's as value-seeking I's; be responsive to value-seeking I's as value-seeking I's", Ibid.

La interacció responent implica, per tant, el diàleg moral, l'obligació d'oferir raons morals a les objeccions (també morals) dels altres. Així, el diàleg moral és ja un acte moral. Ho reconeixerà el mateix Nozick: "el compromís (sincer) en un diàleg moral és per si mateix una resposta moral a la característica bàsica moral de l'altre"³⁰⁶.

Però ¿fins on arriba aquest compromís interpersonal de la interacció responent? Els límits d'aquesta interacció assenyalaran ja les fronteres entre l'ètica de la resposta i el següent model ètic de Nozick, l'ètica de l'afecte. La sensibilitat moral envers els altres varia molt segons que ens referim a l'amistat i l'amor o a un simple tracte general amb els altres. Els dos models ètics de l'etapa relacional depenen d'una qüestió de graus referits a la manera i a la profunditat amb què responem a la subjectivitat dels altres. L'ètica de la resposta no necessita respondre totes les modulacions del contingut o de l'organització interna de la subjectivitat d'un altre jo. Per això, es manté sempre en un

³⁰⁶Ibid. p.469. De manera encara més rotunda dirà a continuació: "Desitgem ésser en situacions teorètiques de valor mutu (in mutual value-theoretic situations); només llavors és el valor en nosaltres (compresa la nostra mateixa responsabilitat -responsiveness- al valor) adientment respost -answered-" p.470. I més endavant afegirà: "La característica moral fonamental d'un altre --ésser un jo cercador de valor-- exerceix sobre mi una atracció, un reclam moral. He de tractar aquest altre com un jo cercador de valor, he de conformar el meu comportament al seu ésser concret, responent-li amb això com a jo cercador de valor" (p.517-8).

grau abstracte de generalització. La mateixa complexitat i variabilitat de les infinites formes de respondència li impedeixen assumir principis morals massa estrictes. La moral de la resposta s'ajusta, doncs, millor a la imitació analògica dels models o dels exemplars morals (transmesos) que no pas a la pura conformitat a regles. Podem mantenir uns valors morals comuns o uns principis generals que imposen la respondència al valor com a tal, però la seva aplicació a persones diverses necessàriament implicarà respostes diverses. S'assegura així una universalitat moral ("tots els homes tenen en comú [la capacitat d']ésser jo cercadors de valor, i per això a tots és deguda la respondència a aquesta capacitat o almenys la no antirespondència"³⁰⁷) que s'expressa de manera particular.

³⁰⁷Ibid. p.472.

b.2. L'ètica de l'afecte.

¿És l'hom mateix un òptim global? ¿És una estructura definitiva que convé no modificar? Hem vist fins ara, en els models ètics presentats per Nozick, que tant l'ètica del respecte com l'ètica de la resposta no reclamen un canvi substancial del jo. El jo com a fi en si mateix i el jo cercador de valor havien estat la base indefugible de l'esquema ètic nozickià. La moral del respecte accentuava la concepció monadològica del subjecte. La versió negativa de l'ètica de la resposta, també. Només la versió positiva d'aquesta permetia albirar una obertura del subjecte envers altres jo cercadors de valor, descobrint així l'àmbit del diàleg moral. La interacció responent suposava ja un compromís interpersonal. Però l'abstracció i generalització d'aquest compromís no significaven cap des-centrament significatiu del subjecte. Ans al contrari, el reconeixement moral d'altres jo no implicava en absolut cap abnegació (=negació d'hom mateix). El fet d'ésser sensible a les característiques morals fonamentals dels altres comportava ensems l'exercici de la meva característica moral fonamental. Així, la valorització dels altres era alhora una autorevalorització moral. Paradoxalment, en l'ètica de la

resposta la veritable abnegació moral es donava en el cas de l'egoista. Perquè si respondre a la característica ètica dels altres i a l'atracció que exerceix sobre mi és la millor manera d'atendre la meua qualitat de jo cercador de valor i la capacitat a ella associada, llavors el fet de no fer-ho suposaria una autèntica negació de mi mateix. O dit d'una altra manera, la persona egoista tindria una existència de menor valor³⁰⁸.

Ens preguntem ara si aquest hom-mateix posseïdor de necessitats apropiades i necessàries, organitzat originàriament de manera peculiar i amb unes funcions particulars, pot transformar aquesta estructura organitzativa sense que això signifiqui negar l'existència de l'hom mateix. La pregunta de Nozick afecta terrenys psicològics i metafísics, però recorre també llargament el territori moral. Formulada generalment diu així:

"Si l'hom mateix és tan sols una forma més d'organització possible, podem investigar si cap altra

³⁰⁸Es podria formular, seguint Nozick, l'aporia de l'egoista moral de la manera següent: O bé l'egoista esdevé relacional autotranscendent-se (ja que la major realitat dels altres també col·labora en la promoció de la realitat de l'egoista) i llavors deixa de ser egoista; o bé, tot volent realçar només la seva pròpia realitat, acaba per atemptar contra si mateix (ja que en desdenyar la realitat de les altres persones disminueix la seva pròpia realitat valuosa que s'enriquiria de les relacions amb els altres).

forma d'organització estructural facilitaria una connexió més pregona amb la realitat"³⁰⁹.

Situats en la perspectiva nozickiana, convé recordar que és la constitució de l'estructura de l'hom-mateix per ell descrita la que, encara als inicis dels vuitanta, estableix l'existència d'hom-mateixos separats. Aquesta peculiar constitució requereix les idees de divisió exclusiva i de propietat de l'experiència, de les quals deriven a la vegada les nocions de "pertinença" i "possessió". És aquesta repetida experiència d'(auto)apropiació i d'(auto)adquisició d'una munió de fragments de consciència la que ens permet dir que "no podem compartir el mateix sentiment; no podem ser directament conscients d'altri. El que és meu és meu i el que és seu, seu"³¹⁰. L'individualisme possessiu explicat en capítols anteriors té molt a veure amb aquesta fenomenologia de l'hom mateix suara descrita³¹¹, que interpreta el self com un pur mecanisme d'apropiació. Per això, imaginar altrament l'organització estructural del subjecte suposaria per força

³⁰⁹The Examined Life, o.c., cap. 13.

³¹⁰Ibid.

³¹¹El mateix Nozick reconeixerà que l'actitud d'aquella persona la fita de la qual és la pura realitat d'ella mateixa sense voluntat de transcendir-la és una actitud egoista. L'actitud egoista "cerca aquesta realitat tal com és dins del seu hom-mateix (guanyant coses com ara plaer o felicitat) o tal com afecta el seu hom-mateix (guanyant coses com poder, riquesa, fama)", etc. Vid. The Examined Life, o.c., cap.XIV.

un gir copernicà en tot el pensament de Nozick. Contemplada des d'aquesta òptica, tota la seva obra manté --malgrat els canvis-- una enorme coherència. Assistim, en definitiva, a la lenta maduració d'un pensador obsedit per una mateixa temàtica que es va desplegant en successius i diferents àmbits, sia el polític, sia l'epistemològic, sia l'ètic o àdhuc el metafísic.

¿Com ha de ser, com podria ser aquesta nova organització estructural? Vegem-ho. Però de bell antuvi recordem que parlar de "noves formes d'organització estructural" del subjecte no vol pas dir en Nozick una real trans-formació d'aquest. Ni des del punt de vista ontològic ni des del punt de vista ètic. Èticament parlant, els diversos estadis esmentats per Nozick (respecte, resposta, afecte, Llum) fan el paper d'estrats, de successives capes que envolten la complexitat de l'actuació humana:

"L'ètica no és una estructura simple; està construïda en quatre capes. (...) Les capes estan relacionades per un principi de mutilació mínima: 'segueix els principis del respecte (primera capa), i si cal desviar-se'n per assolir la resposta, fes-ho de manera que suposi la mínima violació o pertorbació de les normes del respecte' "³¹².

³¹²Ibid. cap.18.

El "canvi" de models ètics no significa, per tant, un abandó del/s immediatament/s anterior/s, sinó una convergència entre ells que ens permet passar lexicogràficament --per mitjà d'un judici moral- d'un a un altre.

Vist des d'aquesta òptica hom podria al·legar la manca d'evolució en el pensament ètic de Nozick. Ja que, certament, cadascuna de les seves grans obres podria representar en realitat una versió particular de cadascun dels models ètics esmentats³¹³. El Nozick-individualista, el Nozick-responent, el Nozick-relacional, el Nozick-"absolutista" fóra en realitat una i la mateixa persona: aquella que resultaria de la combinació de les actituds anteriorment descrites.

En realitat, nosaltres creiem que no és així. Hi ha un veritable punt de no-retorn en el pensament nozickià. Sostenim que el descobriment ètic de l'etapa relacional (iniciada el 1981) i l'etapa absoluta (iniciada el 1989) és un factor decisiu en la confessió pública de l'abandonament

³¹³En efecte, en un peu de nota del cap. 18 de The Examined Life, Nozick reconeixrà que "l'ètica del respecte --o una versió d'ella-- és presentada en el meu llibre Anarchy, State, and Utopia; l'ètica de la resposta és presentada en el meu Philosophical Explanations, capítol 5". La tercera gran obra de Nozick, The Examined Life, presentaria, a la fi, l'ètica de l'afecte i l'ètica de la Llum.

del seu llibertarisme³¹⁴. El llibertarisme (ètico-polític) és abandonat per Nozick pel descobriment del valor en la realitat personal dels altres i pel descobriment del valor en la realitat externa presa en la seva màxima globalitat. L'examen filosòfic, en aquest cas, és també un veritable i particular examen vital:

"Viure una vida examinada és realitzar un autoretrat. (...). L'acte d'examinar no sols afecta, sinó que amara les activitats d'una vida, el caràcter de la qual és diferent quan és impregnat pels resultats d'una reflexió concentrada"³¹⁵.

La complexa estructura moral dels individus potser mantingui les diverses capes esmentades per Nozick (o altres de semblants), però en qualsevol cas el Nozick actual ja no diu regir-se només per pures normes de respecte. L'individualisme, en definitiva, s'ha dissolt. Per això mateix, Nozick reconeix que ja no conserva la posició llibertària.

³¹⁴Al nostre entendre l'article de Miquel Beltrán, (*Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick*, *Sistema*, 91, 1989) no arriba a captar aquest canvi, detectable ja a *Philosophical Explanations*. Per la qual cosa Beltrán es limita a interpretar la nova obra de Nozick encara des de la pura posició individualista.

³¹⁵Ibid. "Introducció". (Subratllat nostre).

* * *

El primer pas, per tant, en la nova organització estructural és en realitat un pas doble, que inclou afirmació i abnegació
alhora:

"La nostra realitat està organitzada en i per l'hom-mateix, malgrat que al capdavant ens causi impediments. Quan s'han d'escalar els cims extrems de la realitat, tenir més hom-mateix potser sigui un obstacle. L'hom-mateix fóra un òptim local, no global, i tan sols renegariem d'ell --un acte literal d'abnegació-- per altres maneres més difícils de ser encara més reals"³¹⁶.

¿Quines són, quines poden ser, doncs, aquestes "altres maneres més difícils de ser encara més reals" que per força transcendeixen l'orientació egoista de l'hom mateix? Nozick esmenta dues etapes o posicions: la posició relacional i la posició absoluta, que coincidiran respectivament, en el camp moral, amb l'ètica de l'afecte i amb el model ètic anomenat per Nozick "ètica de la Llum".

En la posició relacional, el valor continua connectat amb l'hom mateix, però a diferència de l'egoista aquesta connexió ultrapassa la meta de la (pròpia) persona. Cerca també la

³¹⁶Ibid.

realitat externa i la realitat de les altres persones. El valor, doncs, més que desplaçar-se s'estén també des del jo al nosaltres i les coses, i esdevenen així, ara, tots ells i llurs relacions, valuosos.

Com veurem, la posició absoluta, en canvi, implica --com en la tradició platònica-- un clar desplaçament del domini del valor fora de les persones i llurs relacions. Es maximitza la vàlua de tota la realitat, superant la mateixa realitat humana. El lloc primari del valor es manté aliè a nosaltres. Nozick farà servir una metàfora brillant per expressar-ho:

"Com un bebè-mona enfilant-se al pelatge de la mare, ens aferrem al valuós i hi caminem"³¹⁷.

En recórrer el tram que va de la posició egoista a la posició absoluta, el progressiu descentrament del valor del jo sembla evident. Si abans detectàvem una certa afinitat entre l'ètica del respecte i l'ètica de la resposta, ara trobem també aquesta afinitat entre l'ètica de la resposta i l'ètica de l'afecte. D'alguna manera, l'amor és ja present en l'actitud responent, perquè "quan responem el valor d'un altre actuem

³¹⁷Ibid. cap.XIV.

(en consideració a) per amor (sake) d'aquest altre i no tan sols per amor del valor, ja que la característica d'ésser un jo cercador de valor ens porta a valorar-lo per si mateix"³¹⁸.

L'amor, la compassió o la preocupació per l'altre són, però, actituds específicament "afectives" i impliquen ascendir una capa més en l'estructura moral. Nozick circumscriu fonamentalment l'ètica de l'afecte a l'amistat i l'amor, però eixampla la concepció de l'amor a camps molt amplis: des de l'amor romàntic o l'amor paterno-filial fins a l'amor pel nostre país o d'altres. Els trets de la xarxa afectiva mencionats per Nozick poden ser resumits en els següents:

1) En tots els casos (d'amor i d'amistat) el nostre benestar està afectat per, o va lligat al de, algú o (al d')alguna cosa.

2) En el cas de l'amor romàntic, l'aparició del nosaltres limita o restringeix l'autonomia de les persones (tot i que no ha necessàriament de consumir-la). El nosaltres suposa la inauguració d'una esfera de decisió conjunta.

³¹⁸Philosophical Explanations, o.c., p.529.

3) El nosaltres de l'amor incorpora una identitat addicional al subjecte que altera la seva anterior identitat individual, la famosa topologia de l'hom mateix. En paraules de Nozick: "En un nosaltres, la gent comparteix una identitat, i no és que cadascú posseeixi simplement identitats ampliades". "Un nosaltres no és una nova entitat física en el món, bé que potser sigui una nova entitat ontològica"³¹⁹. (L'existència d'un "subjecte plural" qüestionaria la tesi de la separabilitat humana defensada per Nozick a ASU --el mobiliari ontològic del món ja no estaria format només per individus--, i de retop afectaria el seu individualisme metodològic. De fet, el desenvolupament de l'ètica de l'afecte durà Nozick a afirmar que "no som hom-mateixos separats, o no tant"³²⁰).

4) En el cas de l'amistat, la interpretació del self com a mecanisme d'apropiació és substituïda per la interpretació d'un nosaltres amb consciència de co-pertinença (compartició de coses, però no necessàriament d'identitat). Nozick sembla contemplar també una manera peculiar de compartir que ultrapassa l'àmbit afectiu de l'amistat (perquè no té

³¹⁹The Examined Life, o.c., cap.VIII.

³²⁰Ibid. cap.VIII.

directament una meta interna que s'adreça a ells) i que permetria, tal vegada, el salt del nosaltres ètic al nosaltres polític. Aquest nosaltres polític continua sent, tanmateix, atípic i aliè a la tradició política liberal. Perquè Nozick no es refereix a un nosaltres "competidor", sinó a un nosaltres participant d'una acció conjunta³²¹ adreçada vers una meta externa on els membres d'aquest nosaltres senten el gaudi d'aquesta participació conjunta, de la vinculació, de la unió, i per això mateix li atorguen gran valor. Aquesta manera de compartir --com diem, més comunitarista que liberal-- produiria, segons Nozick, "una significativa solidaritat"³²².

³²¹ Convé recordar com abans, el Nozick llibertari, afirmava, en contraposició a Rawls, que la iniciativa individual no permetia imaginar res semblant a un producte social derivat d'una participació conjunta. Vid. al respecte el cap. 4, sec. c.2.2 de la II part del nostre treball.

³²² ¿És el darrer Nozick fins i tot més social-comunitari que liberal? La pregunta, certament, no pot ser contestada sense violar el grau mínim de prudència acadèmica. Des del punt de vista de la constitució metafísica del jo, és clar que Nozick no abandona el plantejament liberal (per bé que el supera, sobretot quan formula arriscadament una suposada etapa absoluta): l'autonomia del subjecte no és mai qüestionada (tret, com veurem, del cas del que Nozick anomena experiència il·luminativa). Des del punt de vista ètico-polític, en canvi, Nozick sembla --i això ho diem amb tota la prevenció-- superar el liberalisme. Deixem a la lliure interpretació del lector el següent i significatiu fragment de The Examined Life:

"Una societat regimentada per individus no posseeix el major grau d'unitat o valor orgànic. És menys valuosa que una societat lliure on les principals relacions entre la gent s'estableixen voluntàriament i es modifiquen en resposta a condicions canviants, originant-ne equilibris complexament interrelacionats i equilibris mòbils com els que descriu la teoria econòmica. (Tanmateix, cal introduir algunes complicacions per tractar aquelles entitats la meta o propòsit de les quals és la destrucció d'altres unitats orgàniques innocents o no destructives). La incorporació de modalitats de solidaritat, companyonia i generositat en la textura de la societat afegeix encara més unitat que no ofereix el mercat" cap.XV, subratllat nostre. Vid. també tot el cap.XXV.

c) L'etapa absoluta: l'ètica de la Llum.

Comencem, com hem assenyalat en la nota anterior, la darrera etapa de Nozick amb una certa prevenció. Aquesta prevenció ve justificada pel fet que per comprendre amb exactitud la darrera etapa de l'ètica de Nozick convé realitzar una incursió en el camp de la metafísica que ultrapassa al nostre entendre els límits de la filosofia. Fet i fet, el mateix Nozick hi reconeixerà la inclusió d'"elements teòrics estranys i de vegades desconcertants que van contra el corrent de la filosofia contemporània"³²³. No volem fer un retret, sinó simplement advertir la impossibilitat de rebatre filosòficament certs "arguments" procedents del territori, podríem dir, de la mística. En aquest camp, creiem que encara són vàlides les paraules d'Ortega, qui, en caracteritzar la filosofia com un contingut mental enunciable, sentenciava que "un coneixement que consisteixi en una visió inefable de l'objecte serà tot el que vostès vulguin, àdhuc serà, si volen, la forma suprema de coneixement, però no és el que

³²³The Examined Life, o.c., cap.17.

intentem sota el nom de filosofia"³²⁴. Quelcom d'això hi ha en l'etapa absoluta descrita per Nozick.

Per entendre, doncs, l'ètica de la Llum cal abans referir-se a la peculiar estructuració de les dimensions de la realitat que trobem en la "metafísica" de Nozick. Aquest pretén construir una matriu de la realitat en què les diverses dimensions que la conformen siguin unificades i aclaridorament interrelacionades, fins al punt d'assolir que "el regne de la realitat exhibeixi la seva unitat orgànica"³²⁵. Nozick imagina aquesta matriu de forma semblant a una taula de valors que, simbòlicament representada, descriu la unitat existent dins la realitat. Ens estalviarem ara la descripció detallada d'aquesta matriu inicial i de cadascuna de les múltiples dimensions seleccionades per Nozick. Ens fixarem, en canvi, en una dimensió concreta: la veritat, que desenvoluparà després un paper important en la comprensió de l'ètica de la Llum. La veritat, segons com ell la descriu, no té res a veure amb quelcom metalingüístic, semblant a una propietat d'una oració o d'una proposició.

³²⁴José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, Espasa Calpe, Madrid, 1973, p.93.

³²⁵Ibid.

Això, dit per un filòsof de reconeguda tradició i trajectòria analítica, no deixa de ser xocant:

"No crec que la millor manera de pensar la veritat sigui considerant-la primàriament relacional, sigui aquesta relació de correspondència, de cohesió o de revelació. La veritat d'una cosa és el seu ser interior. La seva veritat és la seva essència interior, que pot fulgurar cap a fora (...). La veritat d'una cosa és la seva llum interior. (Per això la veritat fulgura)"³²⁶.

Aquesta visió de la veritat vinculada a la naturalesa interior de la cosa correspon a una "manera" del ser, el seu aspecte inherent, que Nozick completa a continuació amb altres aspectes considerats idèntics a la veritat. Si la naturalesa inherent del ser és la seva veritat, la naturalesa relacional és la seva bondat, i el seu compliment és la bellesa. Per últim, el límit ideal d'aquesta categoria fóra la sacralitat. Així, veritat, bondat, bellesa i sacralitat conformen una categoria anomenada per Nozick la categoria

Llum:

"La llum inherent d'alguna cosa és la seva veritat, la seva llum relacional és la seva bondat, l'acompliment de la llum és la seva bellesa; mentre que la sacralitat és el límit ideal de la seva llum"³²⁷.

³²⁶Ibid.

³²⁷Ibid.

Nozick trasllada a continuació la categoria metafísica de la Llum a dos nivells diferents, el de l'ètica (ètica de la Llum) i el de la mística (l'experiència de la il.luminació). No cal dir que ambdues suposen una nova comprensió i una veritable transformació del self³²⁸. L'ètica de la llum acaba per fer desaparèixer les distincions relacionals entre l'hom-mateix i l'altre d'etapes anteriors, perquè "ser un vehicle de llum és ser el seu vehicle impersonal". Com si de la més pura tradició oriental es tractés, ara no és el jo qui actua, sinó que el jo serveix de vehicle a través del qual algú o quelcom pot actuar i ser transmès. Transformar el jo en recipient de la llum voldria dir convertir-lo en el camí a través del qual actuen la veritat, la bondat, la bellesa i la sacralitat. Nozick pretén que l'assoliment d'aquest estadi no combina les posicions egoista, relacional i absoluta, sinó que en realitat les integra. Arribem així a una presa de posició clarament platònica i antikantiana. Si des de Kant, hom ha intentat fonamentar la bondat en la racionalitat del subjecte, l'ètica de la Llum capgira l'argument tot trobant en les (bones) inclinacions la base més segura per a la

³²⁸La pregunta sobre les restes de l'adscripció liberal o sobre una pretesa nova adscripció comunitarista en Nozick deixen de tenir, com és obvi, qualsevol sentit en aquesta darrera etapa, car la il.luminació comporta "no ser cap cosa", "no tenir una identitat particular", "desprendre'ns de l'hom mateix". Vid. Ibid., espec. cap.XXI.

moralitat. En definitiva, la tasca moral, dirà Nozick, no consisteix "a fonamentar aquesta Llum mitjançant argumentacions, sinó a transformar-nos en éssers que puguin confiar en les nostres inclinacions"³²⁹.

³²⁹Ibid.

IIIa. PART

CAPÍTOL VIII

Conclusions.

a) Introducció

Hem assistit durant els anys vuitanta a diversos canvis socials i econòmics que han determinat els límits i el funcionament de l'anomenat Estat del Benestar, la gestació dels quals ha tingut lloc en l'època immediatament anterior. Hom podria dir que aquest procés de reestructuració ha estat la causa d'un posterior debat teòrico-ideològic referent a la redefinició dels límits de l'Estat i de les seves relacions amb la societat civil, la regulació del mercat, el factor comunitari i associatiu, la tensió o articulació entre el públic i el privat, etc.³³⁰. En aquest context, l'aportació de Robert Nozick al debat teòrico-ideològic pot ser considerada, semblantment a la de Hayek, capdavantera i polèmica. Capdavantera perquè pràcticament obre el foc d'un debat --en el terreny polític-moral-- que s'estén de manera continuada fins als nostres dies, i que es converteix en punt de

³³⁰Vid. Gregorio Rodríguez Cabrero, Estado de Bienestar y Sociedad de Bienestar. Realidad e Ideología, a Estado, privatización y bienestar, o.c., p.11-46.

referència inevitable tant dels seus crítics com dels seus seguidors. I ensems polèmica, perquè el posicionament llibertari de Nozick el situa per força en el vessant més radical de la tradició liberal individualista nord-americana. Una tradició, com hem mostrat en la primera part del nostre treball, que denuncia la naturalesa autoritària de la societat, el seu encotillament de la sobirania de l'individu i el menyspreu que exerceix sobre el pretès caràcter voluntari de la participació dels ciutadans en les institucions. Només contraposant els drets naturals de la persona a un sistema de govern que --tot i denominant-se democràtic-- exerceix el que els llibertaris anomenaran "tirania de la majoria", pot entendre's la promoció i els intents de legitimació de la desobediència civil i dels drets de resistència per part d'aquest corrent i el seu considerable èxit entre un segment no menyspreable dels universitaris nord-americans.

El nostre estudi ha volgut demostrar que en el pensament polític de Nozick existeix un fil conductor que roman gairebé inalterat fins a la dècada dels vuitanta. Aquesta mena de leit-motiv és la clau interpretativa del seu llibertarisme. Hem afirmat també que la posterior evolució del pensament

nozickià i el consegüent abandonament del llibertarisme només poden ser compresos a partir de la ruptura o abandonament d'aquest mateix fil. Aquest principi motor consisteix en una concepció del jo (self) radicalment individualista que abasta tots els seus àmbits de comprensió bàsics. Hem resseguit aquest fil tot assenyalant d'aquesta manera les aportacions més destacades (i més discutibles) de Nozick: el seu model d'Estat, la seva concepció de la justícia, la descripció de la seva utopia llibertària i del model de societat que se'n deriva, i la seva visió i evolució ètica. Hi ha, al capdavant, uns models antropològic, ètico-polític i jurídic que només poden ser plenament compresos quan hom treu a la llum l'origen, els punts d'inflexió i l'evolució d'aquest individualisme subjacent en el seu pensament.

Però, ¿no ha estat això ja anteriorment realitzat a bastament per altres investigadors especialitzats? Una pacient lectura de bona part dels treballs publicats sobre Nozick ens permet assegurar el contrari. En realitat la majoria d'estudis que tracten sobre el pensament de Nozick han patit fins avui dues greus mancances: la falta de perspectiva i el recolzament purament instrumental en la seva obra. El primer defecte és clarament detectable en la major part d'investigacions

especialitzades, les quals han abordat l'estudi i la crítica d'alguns aspectes puntuals d'alguna de les obres de Nozick. La gran virtut que representa, per a l'autor i per a tota la comunitat filosòfica, la immediatesa de les crítiques -- quelcom envejablement freqüent en el debat acadèmic anglosaxó-- esdevé en canvi un inconvenient quan del que es tracta és de contemplar la coherència en el temps del pensament més o menys sistematitzat d'un filòsof. El nostre estudi, en canvi, tot i centrar-se en el tema ètico-polític, aporta per primera vegada una visió global que recorre tota l'obra fins ara publicada per Nozick. La qual cosa ens ha permès comprendre millor aspectes tan punyents com: l'extensió i caracterització de l'individualisme a gairebé tots els camps estudiats per ell; els errors de precipitació inclosos en el seu primer gran llibre: Anarchy, State, and Utopia; els intents d'esmena i les decisives --i fins ara no detectades-- troballes ètiques de Philosophical Explanations; i les posteriors raons exposades a The Examined Life que determinaran l'abandonament definitiu del llibertarisme.

El segon defecte esmentat, circumscrit fonamentalment a la teoria política, ha consistit a emprar part de l'aparell crític elaborat per Nozick com a crossa a partir de la qual

projectar-se en altres models teòrics sobre la justícia i especialment en el de John Rawls. Nozick, en definitiva, ha estat utilitzat sovint com a excel·lent contrapunt a l'hora de mostrar els encerts i els límits de la justícia distributiva propugnada per l'anomenat "liberalisme progressista". En el nostre mètode expositiu hem pretès fer just el contrari. No hem fet de Nozick una excusa per entendre Rawls, sinó que ens hem servit del posicionament de Rawls i d'altres autors per, en discussió amb ells, arribar a comprendre millor les senyes d'identitat del pensador llibertari. L'honestedat del debat acadèmic passa no sols per l'estudi dels autors amb què simpatitzem, sinó també per la comprensió de les raons exposades per aquells que no comparteixen el nostre mateix punt de vista. Les conclusions, doncs, que ara presentem no solament pretenen mostrar el nostre grau de desacord amb Nozick, sinó també les raons per les quals no convé fer-ne, com alguns fan, una desqualificació massa apressada. Nozick ens ha ensenyat a no ignorar de bell antuvi el problema de la justificació de tota organització i exercici del poder en general. Aquesta tasca, en realitat, hauria de ser la primera i fonamental de tota filosofia política. El debat, doncs, sobre els límits de l'Estat hauria de començar per ser un examen dels criteris de

justificació d'aquest, per qüestionar els marcs de referència que tradicionalment li han donat sentit o valor normatiu.

Si haguéssim de resumir el rerefons de les conclusions que ara presentem diríem el següent: allò que gran part dels pensadors liberals actuals propugnen, és a dir, que el liberalisme és, pot ser o ha de ser una doctrina política i no una filosofia de l'home, no un ideal moral complet³³¹, és el que precisament no es dóna en el pensament de Nozick. Les grans etapes del pensament nozickià --una, la llibertària, prou manifesta; l'altra, la relacional, només esbossada-- recolzen totes dues en concepcions antropològiques ben definides. La concepció individualista de l'home és la clau de volta que determina una formulació exclusivament negativa de la llibertat, que encotilla i anul·la les atribucions assistencials de l'Estat i qualsevol model de justícia distributiva, que permet legitimar el dret il·limitat a l'apropiació i que nega tota cooperació social voluntària. Semblantment, el desenvolupament d'una nova concepció relacional de l'home realitzada pel darrer Nozick explica la

³³¹Vid. Charles Larmore, Political Liberalism, a Political Theory, XVIII, 3, 1990, p.345. Vid. un excel·lent comentari crític a aquesta tesi a Adela Cortina, L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual, a A.Cortina, J.M.Velasco, B.Forte i T.Ubeda, Cristianisme i societats avançades, Ed.Cruïlla, Barcelona, 1992, p.17-32.

radicalitat del seu canvi polític i permet fer el pas a una formulació solidària en aquest mateix àmbit. L'obra de Nozick, doncs, amb encerts i amb errors, vista amb la perspectiva de la trajectòria de gairebé dues dècades, és l'exemple fefaent que justifica la necessitat de no abandonar en el terreny de la filosofia política la investigació i fonamentació d'una mínima concepció de la naturalesa humana a fi de fer llum damunt els models polítics que avui, en les nostres societats avançades, són més adients per donar raó de la vida democràtica i per assegurar-ne uns mínims morals compartits. En aquest aspecte, el benefici del nostre treball és més una promesa de futures investigacions --com intentem mostrar en el punt 3) d'aquestes conclusions-- que no pas una realitat assolida. El debat entre contextualisme i universalisme (la kantiana tensió entre individualitat i universalitat), liberalisme i socialisme procedimentals i comunitarisme, lluny de finalitzar, no ha fet res més que començar, superant amb escreix el particular punt de vista de Nozick, des del qual nosaltres hem volgut enfocar el problema. La dialèctica entre autonomia i solidaritat en les societats avançades reclama precisament definir tant els límits de l'individualisme com el grau de dependència amb les comunitats que hem de reconèixer. La nostra disputa i

desacord amb la radicalització del pol individualista en la filosofia política de Nozick reflecteix un dels perills (l'altre, certament, és el contrari, el col·lectivisme) en què pot caure no només el corrent llibertari sinó també el liberalisme polític i, alhora, l'anomenat socialisme liberal. Vet aquí, doncs, a grans trets, la perspectiva i l'abast de les nostres actuals preocupacions en el camp de la filosofia política. Perspectiva que, si bé a efectes pràctics s'ha centrat en la figura de Nozick, no amaga uns interessos més amplis. En les pàgines següents, doncs, intentem assolir dos objectius. En el punt 2) mirem de resumir ordenadament algunes de les conclusions obtingudes al llarg del nostre estudi referents als "diversos" individualismes esmentats a l'obra de Nozick. En el punt 3), en canvi, avaluem les aportacions del seu pensament en el marc del recent debat de la filosofia política, obrint-nos així a nous camps d'estudi i a futures empreses de recerca.

b) L'individualisme nozickià

L'inici de l'individualisme nozickià comença en la seva tesi de doctorat de 1963, on analitza críticament la teoria normativa de l'elecció individual³³², estudiada amb C.G.Hempel. En aquesta obra Nozick intentava mostrar que en certs casos les condicions normatives havien de contemplar conjuntament (holísticament) les preferències, les creences i les eleccions dels individus i no esgotar-se en una acció particular o en una pura preferència particular. Malgrat circumscriure's encara al terreny de la filosofia de la ciència i a l'anàlisi de les hipòtesis científiques³³³, la teoria de l'elecció individual permetia a Nozick disposar d'un instrumental virtualment aplicable a l'estudi de l'elecció de desitjos, camp propi de la teoria de la racionalitat ètica. Això connecta, fent un salt en el temps, amb dos nous elements que incidiran de ple en la seva filosofia política. D'una banda, la vinculació de l'anàlisi

³³²Vid. Robert Nozick, The Normative Theory of Individual Choice (1963), Garland Publishing, Nova York i Londres, 1990. En el nou prefaci de 1989, Nozick reconeixerà que el seu estudi havia d'incloure també una segona part sobre la Social Choice, però que va decidir "simplement podar-la".

³³³Raó per la qual no hem cregut necessari dedicar-hi un estudi detallat.

dels processos de presa de decisió individual amb el peculiar³³⁴ desenvolupament d'un constructivisme metodològic, típic de tot el corrent neocontractualista, que Nozick desenvoluparà en Anarchy, State, and Utopia (1974). I d'una altra, l'interès de Nozick per l'individualisme metodològic desenvolupat, també críticament i afegint-hi elements relacionals, en el seu article On Austrian Methodology (1977). Article que, com ja vam veure, malgrat les crítiques implícites, assumeix tres importants elements de l'individualisme de Carl Menger: l'atomisme, el model de l'agent econòmic (desenvolupat ja anteriorment en la teoria de l'elecció racional) i el famós mecanisme de la mà invisible.

La hipòtesi que hem intentat desenvolupar al llarg del nostre treball és que aquest individualisme metodològic s'estén consecutivament a diversos àmbits: l'àmbit ètic, l'àmbit polític, l'àmbit jurídic i àdhuc l'àmbit ontològic; desenvolupats els primers preferentment a ASU i complementats després a Philosophical Explanations (1981). Del nostre

³³⁴Emprem l'adjectiu "peculiar" perquè, com ja hem explicat, Nozick combina la moderna epistemologia de les reconstruccions hipotètiques -- que cerca els pressupòsits formals i substantius de la pràctica social del discurs ètico-polític-- amb vells arguments jusnaturalistes procedents del contractualisme clàssic. D'altra banda, i malgrat que aquest constructivisme sigui familiar a tots els autors neocontractualistes, hem intentat justificar en el capítol II, sec.b) que en realitat Nozick és un fals contractualista.

treball es desprèn també que l'ordre cronològic de desenvolupament dels diversos vessants individualistes de Nozick no es correspon, tanmateix, amb l'ordre lògic. I això és o pot ser motiu de confusió per als estudiosos de la seva obra. Sostinc que en realitat la fonamentació lògica del pensament nozickià parteix originalment d'un egocentrisme epistemològic (la concepció del jo com a apropiador insaciable de continguts de la consciència) que només és tractat profundament en els primers capítols de Philosophical Explanations, és a dir, bastants anys després de l'obra política fonamental de Nozick. L'egocentrisme epistemològic ha de ser projectat després, per extensió, a la famosa tesi nozickiana de la separabilitat ontològica de la vida humana, l'afirmació de la qual pren --en l'àmbit polític-- una versió negativa amb importants conseqüències en relació amb la constitució d'una nova teoria de la justícia: el rebuig de tota possibilitat d'existència d'una entitat social. Aquesta mateixa separabilitat va servir immediatament a continuació de fonament de la seva ètica del respecte³³⁵. I l'ètica del respecte, en particular, i la filosofia moral, en general,

³³⁵"Que hi ha diferents individus amb vides separades i que, per tant, cap d'ells pot ser sacrificat pels altres, serveix de fonament (underlies) per a l'existència de restriccions morals indirectes" (ASU, 33, 45; subratllat nostre).

serviren alhora de rerefons i límits de la filosofia política i, en concret, de la formulació del model d'aparell d'Estat descrit per Nozick a ASU.

L'error de plantejament de Nozick va consistir a presentar la tesi de la separabilitat humana sense oferir-ne prèviament o paral·lelament cap fonamentació ni ontològica ni ètica, cosa que no van desaprofitar els seus primers crítics per obrir per aquí una important via de desautorització. I en aquest cas amb tota la raó. La tesi no només semblava contraintuïtiva, sinó també gratuïta. Per això, la segona gran obra en importància de Nozick, Philosophical Explanations, hauria d'haver estat en realitat la primera, car en ella intentava omplir alguns dels buits deixats anteriorment. El més sorprenent d'aquesta obra serà que, mentre que Nozick hi pretenia realitzar de bell antuvi la tasca fonamentadora de l'individualisme que havia descurat a ASU, durant el trajecte de la seva elaboració descobrirà la dimensió relacional de l'àmbit ètic (la Moral Responsiveness) que, en la seva formulació positiva, li permetrà iniciar una etapa que l'allunyarà lentament però progressiva dels plantejaments llibertaris. Al meu entendre, ningú fins ara havia destacat aquest decisiu punt d'inflexió en l'evolució

del pensament de Nozick. Aquest intent de reordenació lògica del pensament nozickià no vol representar, en cap cas, una justificació del seu (antic) posicionament llibertari. Vol només servir de pista hermenèutica per entendre millor tant el seu individualisme com també la seva següent etapa, que coincideix justament amb l'intent més seriós de fonamentar "com són possibles les veritats i els valors ètics objectius"³³⁶.

³³⁶Philosophical Explanations, o.c., p.400.

b.1. L'individualisme moral

Fixem-nos ara sectorialment en alguns dels diversos individualismes estudiats per nosaltres i esmentats en la primera etapa del pensament de Nozick. Pel que fa al seu individualisme moral, podem confirmar que pren com a model l'anomenada ètica del respecte i s'intenta recolzar en una més que dubtosa ascendència kantiana. Seguint aquest fil, hem mostrat en el nostre treball que:

I. L'ètica del respecte pressuposa l'existència absoluta d'uns drets individuals la inviolabilitat dels quals reclama la imposició d'unes restriccions morals indirectes a l'acció (moral constraints, side constraints). Són els drets dels altres els que determinen les restriccions de les nostres accions (ASU 29,41). Encara més, la validesa d'aquesta tesi encoratja Nozick a atorgar a la filosofia moral el privilegi d'afaiçonar els límits de la filosofia política (ASU,6,19). La moral esdevindrà així font de legitimitat de la política i de qualsevol figura possible de l'Estat. Encara més: l'àmbit polític restarà reduït a l'àmbit moral, i aquest serà entès com a pur àmbit privat. De manera que l'única font legítima de normativitat provindrà, curiosament, de la

privaticitat. Ens hem empassat, gairebé sense adonar-nos-en, la categoria social tant de l'àmbit moral com del mateix àmbit polític que, certament, no pot ser només reduït al funcionament i a les atribucions de l'aparell de l'Estat. En definitiva, tota hipotètica decisió col·lectiva referent a un possible bé o interès comú simplement desapareix, perquè aquest mateix element comú és inexistent en Nozick. Entre l'individu i la definició permissible d'un model d'Estat no hi ha lloc per a cap mediació comunitària. Hem argumentat contra això que:

1. L'ètica del respecte de Nozick no pot ser considerada una versió vàlida de la segona fórmula del principi categòric. (cap.IV, sec....). Les raons adduïdes són diverses. En primer lloc, l'ascendència moral kantiana en Nozick és, a més de sospitosa, artificial, per la qual cosa hom descobreix amb facilitat la barroeria amb què Nozick la desdibuixa i la instrumentalitza. En segon lloc, com ha denunciat M.Beltrán, en Kant el valor de la persona prové de la seva participació en la llei moral, mentre que Nozick atorga aquest valor al fet de considerar les persones individualitats ontològiques (ASU 33,45); premissa que, en la seva obra política, resta infonamentada. En tercer lloc, Nozick concep l'autonomia

kantiana més a partir de l'arbitrarietat de la voluntat individual (heteronomia) que del fet que aquesta s'aculli a aquella veu de la voluntat legislant del Regne dels fins que reclama validesa universal. I per últim, Nozick es fixa només en els elements minimalistes, limitatius, restrictius o negatius de la segona fórmula del principi categòric, mentre que menysté l'element essencialment positiu i comunitari d'aquesta, que permet --com hem vist en seguir el pensament i els textos de Kant-- fer el pas del pur respecte individual a una solidaritat que compromet els homes a cercar el bé integral.

2. L'ètica del respecte de Nozick --base fonamental del seu individualisme polític-- deriva en realitat, com acabem de dir, d'una concepció egocèntrica del subjecte epistèmic que, en la seva activitat reflexiva, és descrit fonamentalment com un adquiredor/apropiador insaciable de fragments de consciència (cap. VII). Nozick projecta aquesta preservació de la singularitat del jo epistèmic a l'àmbit ètico-polític. "La centralitat de la possessió exclusiva [dels fragments de consciència, A.C.] no indueix l'hom-mateix a compartir els

seus béns externs ni els seus sentiments interns", afirmarà³³⁷. Hom absolutitza així uns drets individuals que impedeixen tant l'abnegació moral com el reconeixement d'una vida supra-individual. La qual cosa suposa:

a) reafirmar la importància de l'autopossessió de l'hom mateix (self-ownership) i de la seva inviolabilitat, replant el clau de la tradició liberal referent a les llibertats individuals.

b) insistir, en coincidència amb Rawls, en la importància de la distinció de les persones. Distinció, segons el parer d'ambdós autors, descurada per l'utilitarisme i fonamental per al reconeixement de la individualitat en el camp pròpiament polític (cap. IV, sec.). Distinció, emperò, que mentre que en Rawls pot ser superada gràcies a l'argúcia de la posició original, a la figura del contracte social, a la formulació del principi de diferència i a la noció d'unió social, en Nozick, en canvi, esdevé autèntica barrera frenadora de tota pretensió d'elecció col·lectiva.

³³⁷Vid. The Examined Life, o.c., cap.13.

c) postular la radical separabilitat de l'existència humana i, per tant, la impossibilitat de superació de la dimensió individual. En el pensament polític de Nozick, doncs, no hi ha possibilitat d'interacció entre intrasubjectivitat i intersubjectivitat. El mobiliari ontològic està compost permanentment i exclusiva per entitats monàdiques, de manera que les relacions morals són concebudes com a interferències o xocs dependents, en darrer terme, de la protecció o no transgressió (respecte) d'aquella línia imaginària que circumscriu un àrea en l'espai moral de cada persona.

d) Oscil·lar fàcilment de l'egocentrisme a l'egoisme. El jo únic i individualitzat tendeix en realitat a considerar valuós únicament el jo particular. Per això, si bé considerem la següent afirmació falsa: "El dret a la no-coerció legítima, en la teoria de Nozick, l'egoisme"³³⁸; en canvi, creiem que la legitimació de l'egocentrisme en la teoria de Nozick pot desembocar fàcilment en l'exercici de l'egoisme.

e) redefinir les anomenades "restriccions morals llibertàries" a partir de la distinció entre accions i

³³⁸vid. M. Beltrán, *Nozick y la legitimación del egoísmo*, Suplementos Antrhopos, o.c., p.69.

omissions morals. L'ètica del pur respecte segrega només deures negatius que impedeixen fer o causar el mal a un altre o violar els seus drets, però no imposa deures positius. Així, abstenir-se d'actuar davant la desprotecció real dels drets d'altri no suposa cap violació. D'aquesta manera, Nozick barrarà el pas --fonamentalment en el camp polític-- a la inclusió de la solidaritat, deixant, en canvi, la porta oberta a l'opció moral de la benevolència³³⁹. Acaba així la dubtosa ascendència kantiana professada per Nozick, car en realitat aquest defensa una mena d'egocentrisme/egoisme moral que podríem formular de la següent manera: "considera com a objecte del teu comportament moral el teu propi interès i incorpora el compliment dels deures amb els altres com a part integrant opcional d'aquest mateix interès". Aquell universalisme kantià que reclamava com a conseqüència del deure universal el benestar de tots els individus no apareix per enlloc.

³³⁹La benevolència a què es refereix Nozick no té res a veure, òbviament, amb l'ètica de la benevolència d'inspiració cristiana defensada, per exemple, per Robert Spaemann. Vid. d'aquest autor Felicidad y benevolencia, Rialp, Madrid, 1991; però s'aproxima, en canvi, a la definició formulada per Dan Ferran-Bechmann en relació amb les organitzacions no governamentals i el voluntariat: "Es benèvol tota acció que no comporti retribució financera". Vid. Bénévolat et solidarité, o.c.

II. Hem vist, per últim, també (caps. VII i VIII), que la recent insatisfacció del propi Nozick envers el seu llibertarisme polític coincideix en el camp ètic amb la superació³⁴⁰ de l'etapa egocèntrico-egoista de l'ètica del respecte. El reconeixement de la mancança relacional en la concepció de la naturalesa humana implica, per tant, un canvi substancial tant en la formulació ètica com en la política i, àdhuc, en la formulació ontològica. La defensa d'una moral de la respondència (moral responsiveness) oberta al reconeixement del valor dels altres, inaugura una etapa -- creiem que encara inacabada-- que permet albirar canvis espectaculars en el pensament nozickià tocants a la naturalesa humana (superació del postulat de la separabilitat, ampliació de l'entitat ontològica monàdica a un subjecte plural) i, de retruc, en la reformulació del model d'agent racional, en el qüestionament de l'individualisme metodològic i en la creació de nous models d'acció i elecció.

³⁴⁰Per entendre adientment què entén Nozick per "superació" convé recordar que ell mateix descriu l'estructura complexa de l'ètica en quatre capes, totes elles relacionades per un principi de mutilació mínima que recomana mantenir les normes del respecte (primera capa) sempre que sigui possible (vid. cap.VII, sec. b.2 del nostre treball).

b.2. L'individualisme polític

L'individualisme polític és, sens dubte, la concepció ideològica més desenvolupada per Nozick i apareix com a marc bàsic de la seva posterior definició de l'Estat. La qüestió "Quant d'espai deixen els drets individuals a l'Estat?" (ASU, IX, 7) determina, de bell antuvi, tot el seu futur recorregut. Perquè del que es tracta és d'organitzar uns individus abstractes, uns éssers únics i independents que desenvolupen llurs accions motivats exclusivament per l'assoliment o la protecció de llurs interessos individuals, de manera que la interferència estatal sigui mínima. Tota la legitimitat de l'acció d'un govern dependrà, per tant, d'això.

b.2.1. L'apologia dels drets individuals i el rebuig de l'Estat del Benestar.

La tasca trontollaria, però, si Nozick no fóra capaç d'establir un punt de partida prou sòlid, una base prou inamovible o inqüestionable sobre l'absolutesa d'aquests drets (inclòs el de la propietat) per construir-hi un edifici que n'assegurés la inviolabilitat. Aquest neguit era present

ja en la tradició madisoniana i en la majoria de liberals vuit-centistes quan mantenen la defensa d'una representativitat política basada únicament en l'individu i en els seus interessos. La protecció dels drets individuals era l'objectiu fonamental i la creença (qüestionada per conservadors i socialistes) en l'absolutesa i inviolabilitat d'aquests drets esdevenia pedra de toc en les seves formulacions teòriques. La via tradicional d'argumentació per fonamentar la solidesa d'aquesta creença havia estat desenvolupada per John Locke, que recorregué al Dret natural i a la figura del contracte social. Hauríem d'esperar, emperò, fins als pensadors escocesos de començaments del segle XIX per trobar un canvi fonamental de mètode i una certa suavització d'aquell objectiu. Efectivament, aquests pensadors incorporaren dos nous elements: el famós principi d'utilitat, desenvolupat per Jeremy Bentham i James Mill, i el control democràtic del govern mitjançant el sufragi universal³⁴¹. A la vegada, aquests elements serien revisats per John Stuart Mill, que, mantenint-se encara fidel al sistema liberal, comedi, però, més atribucions a l'Estat referents al control de les condicions de la macroeconomia.

³⁴¹Vid. Joaquín Abellán, *John Stuart Mill y el liberalismo*, i Josep M. Colomer, *Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña* a F. Vallespin, ed., *Historia de la teoría política*, vol.3, Alianza, Madrid, 1991.

D'ençà de l'intent jusnaturalista de Locke per fonamentar els drets individuals, la tradició liberal posterior s'havia preocupat més de la seva protecció que no pas d'una nova fonamentació. Hom confiava en l'eficàcia de les normes derivades de l'exercici dels principis liberals i no tant en la seva pretesa demostrabilitat. Però si l'objectiu d'aquesta protecció dels drets individuals podia ser llegit o interpretat com la maximització de la utilitat (consecució de la màxima felicitat per al major nombre de persones), d'aquí hom podria derivar models d'Estat que, tot volent harmonitzar interessos individuals amb interessos col·lectius, estiguessin justificats per avançar cap a un objectiu de redistribució igualitària de la propietat, com propugnava Bentham en els seus escrits econòmics pòstums. Hom preludiava així l'actual teoria econòmico-política benestarista.

La comprensió i rebuig de la lògica d'aquest recorregut històric permetia a Nozick arribar a la conclusió que el liberalisme havia anat pervertint, potser sense saber-ho, l'element pròpiament fundacional de la seva tradició: els drets individuals. Car, en abandonar el problema de la seva fonamentació tot confiant en l'eficàcia d'un principi d'utilitat (que teòricament havia de redundar en la millora

d'aquests interessos individuals), el liberalisme acabava per sacrificar (alguns d')aquests drets individuals en nom de l'interès general. Però si, com afirmava Bentham, l'interès de la comunitat no és altre que la suma dels interessos dels diversos membres que la componen, llavors, commutativament, en nom d'aquest interès comú l'utilitarisme no podria justificar el sacrifici de cap interès privat sota pena de contradir-se. El mateix liberalisme, doncs, redistribuint la propietat violava, al parer de Nozick, el principi sagrat que li havia atorgat identitat ideològica: la creença que els individus són portadors innats de drets absoluts³⁴².

b.2.2. El retorn a Locke

Tot intent de recuperar l'absolutesa perduda dels drets individuals sense sortir de la tradició liberal o bé havia de significar un retorn a Locke o bé suposava iniciar de bell nou la tasca abandonada de fonamentació. En el nostre treball hem vist (cap. III) com Nozick optà per aferrar-se encara a la

³⁴²Convé recordar que l'utilitarisme en general i Bentham en particular rebutjaren el jusnaturalisme i denunciaren les seves contradiccions. "Les indiscutibles prerrogatives de la humanitat --dirà Bentham-- no necessiten recolzar sobre els bellugadissos fonaments d'una ficció" (A Fragment on Government, Atholone Press, Londres, 1977, cap. I, sec. 36). D'aquesta manera s'afirma que no hi ha cap dret natural. Tot dret procedeix de la llei i aquesta ha de venir determinada pel principi d'utilitat, "pedra de toc i mesura de tota virtut".

vella doctrina medieval dels drets naturals, reformulada per la versió lockiana racionalista i deïsta. Això li reportà diversos avantatges. En primer lloc, li estalviava, en bona part, la tasca de fonamentació i li assegurava el recolzament en un clàssic. En segon lloc, li permetia connectar amb una tradició que, a diferència de l'utilitarisme britànic, havia gaudit d'un gran arrelament als Estats Units. Arrelament que encara és present en la seva Constitució. I en tercer lloc, l'afirmació rotunda d'uns drets subjectius absoluts constituïa, conseqüentment, la millor garantia per afrontar amb més facilitat les tesis llibertàries que se'n derivaven i que definien el veritable rerefons del seu treball³⁴³.

Hem explicat també per què, malgrat les contradiccions internes del mode jusnaturalista de legitimació, Nozick optà *more lockiano* per aquest antic model. La necessitat d'imposar com a punt de partença l'absolutesa de determinats drets individuals, que determinaran la posterior construcció de tot l'edifici polític, en fóra la principal raó. En aquest

³⁴³Podem trobar en el *Second Treatise* de Locke fragments prou eloqüents (vid. sobretot cap. IX, sec.123, p.368) que subratllen --sempre referint-se a l'estat de natura-- la sobirania total de l'home. En aquest estadi l'home és descrit com a "senyor" (Lord) absolut de la seva persona i dels seus béns; la seva llibertat és assimilada a un "imperi" (Empire); i ell mateix és descrit com a rei (King). Com ha assenyalat F.Tricaud, la insistència en l'ús dels mots Lord, Empire, King indica clarament la importància atorgada a aquesta sobirania. Vid. F.Tricaud, *Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et chez Locke*, art.cit., p.639.

sentit, la negació d'aquest principi axiomàtic enfonsaria tot el sistema nozickià. Hem denunciat la feblesa d'arguments amb què Nozick tracta aquest tema. Gairebé se circumscriu a una tradició --la liberal-- a la qual atribueix la inqüestionabilitat d'aquest principi. D'aquesta manera, tot atac contra la fonamentació jusnaturalista dels drets individuals semblava més aviat adreçat a la tradició liberal que no pas contra Nozick. Nozick pretén sostreure's així a la crítica, autoerigir-se en fidel representant del liberalisme i passar ell mateix a l'ofensiva esdevenint crític implacable de les contradiccions de tots aquells "liberals" que suposadament han violat aquest principi. Si el substrat bàsic de la legitimitat del poder polític és en el liberalisme, des de fa segles, la sacralitat d'aquests drets naturals concretats en la llibertat, la igualtat i la propietat, llavors sembla més oportú dedicar-se a la tasca de construir un model polític que en sigui tothora fidel més que voler omplir la gegantina llacuna deixada per la manca de veritable fonamentació moral d'aquells drets de fet, culturalment, ja assumits. Només la relativa llunyania amb la tradició liberal americana ens permet, encara avui, advertir amb sorpresa la greu feblesa d'aquest pressupòsit.

b.2.3. El fals contractualisme.

En qualsevol cas, això explica que hom pugui trobar en Nozick una combinació veritablement explosiva entre models de legitimació. Mentre que la base legitimatòria dels drets individuals és de procedència profundament arcaïca (bàsicament jusnaturalista), l'elaboració de la seva teoria política està basada, en canvi, en una moderna metodologia constructivista molt formalitzada (influïda sobretot pel model heppelià d'explicació) que manlleua --més per ascendència lockiana que per simpaties neocontractualistes-- la ficció de l'estat de natura i que rebutja --per ascendència anarco-individualista-- la figura del contracte. Per aquest darrer motiu hem considerat Nozick un fals neocontractualista (cap. II, sec.b). En això ens sembla profundament coherent, car, com ja va veure Bentham, un jusnaturalisme conseqüent ha de dur per força a l'anarquisme. En efecte, si l'estat de natura és definit com un estadi d'anarquia ordenada on els individus gaudeixen dels seus drets naturals, i si aquests són considerats inviolables, llavors l'únic model polític legítimable ha de ser aquell que pugui justificar la naturalesa d'un Estat les funcions mínimes del qual consisteixin a assegurar únicament la protecció contra la força, el robatori, el frau o el

compliment de contractes i que el pur estat de natura no assegurava.

b.2.4. El fals anarquisme

El repte teòric de Nozick consistia precisament a ser capaç de fer el salt de l'estat de natura a l'estat civil superant els inconvenients del primer, però sense que això significués la cessió de drets implícita a la figura del contracte. D'aquesta manera l'estat civil en realitat assumiria més que alienaria les condicions de l'estat de natura. L'arribada a l'Estat mínim podria, per tant, permetre'ns parlar del "fals anarquisme" de Nozick (cap.II, sec.a). La seva concepció política és anarquista perquè es fonamenta en principis llibertaris, però alhora és un fals anarquisme perquè pretén legitimar la figura, tot i que molt petita, d'un Estat. Un fals anarquisme, doncs, que deixarà insatisfets tant els llibertaris radicals --contra ells Nozick intentava demostrar la legitimitat moral de l'Estat-- com els partidaris d'un model d'Estat més extens --veritables adversaris ideològics de Nozick--; perquè en realitat el que Nozick pretenia assegurar eren les línies mestres del seu individualisme polític. Recordem-ho: dels drets individuals permanents

emanaven principis morals que, actuant com a autèntiques barreres de protecció (side constraints), definien els límits permesos d'intervenció. Com que, a més, l'individualisme ontològic de Nozick propugnava la separabilitat de l'existència i negava tot vincle comunitari, això feia innecessari un acord normatiu semblant al de la teoria contractual³⁴⁴. Aquest individualisme, a més, podia ser conciliable amb el model d'economia lliure de mercat i des de tots dos hom promouria la gestió i privatització del domini públic en general i de l'arbitratge civil i dels mecanismes de protecció dels drets individuals en particular.

Hem mostrat (cap.III) com per assolir aquest objectiu Nozick realitza dues modificacions sobre les tesis jusnaturalistes: d'una banda, nega que l'Estat sigui l'antítesi de l'estat natural; d'una altra --com acabem de veure--, per a la legitimació del poder prescindirà del consentiment exprés i voluntari dels individus (contracte). En el primer cas,

³⁴⁴Es aquesta la raó per la qual J.Muguerza considera l'obra de Nozick un retrocés en relació amb la concepció dialògica de la racionalitat pràctica iniciada amb Rawls:

"En donar l'esquena al neocontractualisme, Nozick la dona també a tota pretensió d'entendre en termes dialògics la conducció racional dels nostres assumptes pràctics i, de manera molt especial, la nostra vida política, cosa que lamentablement remet a una fase pre-rawlsiana de la filosofia analítica". Vid. Entre el liberalismo y el libertarismo, art.cit., p.172.

Nozick trenca amb una oposició clàssica dins la teoria política contractualista. L'Estat mínim, en realitat, suposa la continuació i millora de les condicions de l'estat de natura. Manté els drets individuals i n'assegura la protecció. Per aquesta raó mai com ara hom pot identificar en Nozick societat civil i societat política. En el segon cas, Nozick es veu empès a substituir el mecanisme del contracte social per la fórmula smithiana de la mà invisible. Incloure la figura del contracte suposaria admetre la ruptura entre estat de natura i estat civil, car el contracte implica acord previ, renúncia voluntària a certs drets o a certes llibertats i creació d'una nova persona jurídica que basa l'ordre social en la coerció. En la concepció política de Nozick, en canvi, l'estadi civil no suposa la inauguració de cap estadi nou. La salvaguarda dels drets individuals l'obliga a dir que no hi ha res semblant a l'aparició d'una nova entitat, que podríem anomenar entitat social o política. L'estadi civil manté la insularitat dels individus. Per tant, tampoc no hi ha motiu per al canvi de drets. Dit encara d'una altra manera, no és tant l'estadi civil el que afecta les condicions del primitiu estat de natura, sinó que és la preeminència de l'estat de natura el que obliga l'estat civil a adequar-s'hi. No es tracta només que en una història

conjectural sobre l'aparició de l'Estat com la que Nozick presenta la figura del contracte no tingui raó de ser perquè implicaria una preconcepció teleològica de les accions humanes inacceptable (ASU, 132,135). En realitat, la inacceptabilitat de la figura del contracte en el procés polític descrit per Nozick prové del fet que la inclusió d'una tal figura comprometria la voluntat dels individus afectant llurs drets naturals. Això explica, d'una banda, que per resoldre els hipotètics conflictes entre els components de l'estat de natura Nozick substitueixi l'aplicació pública del Dret per l'agrupació voluntària d'individus en la formació del que ell anomena mutual-protection associations (ASU,12,15). És a dir, formes d'arbitratge o de judici fora de l'aparell de l'Estat. I això explica, d'una altra banda, que el mecanisme que permetrà el pas de l'estat natural a l'estat civil no sigui ja el del contracte (social), sinó una simple explicació de mà invisible (ASU,19,32) fortament vinculada a un altre tipus de contracte, el contracte mercantil derivat de la compra o contractació privada de serveis de protecció (ASU,13,26). L'Estat esdevindrà així el resultat espontani d'un procés genuïnament econòmic el bé mercantil del qual serà el valor del producte per ell ofert: la protecció. L'Estat serà, a la fi, com un mercat.

b.2.5. La mà invisible com a maniobra ideològica.

Tanmateix, Nozick no sols modifica la figura del contracte, sinó que també modifica la teoria smithiana de la mà invisible. Matisant l'habitual adscripció anarco-capitalista que hom fa de Nozick, hem insistit a recordar que no hi ha en ell, almenys aparentment, la voluntat de substituir la mà visible de l'acció política per la mà invisible del canvi econòmic. Nozick pretén, més aviat, que l'acció política és també el resultat d'un ordre espontani semblant en la seva actuació, però autònom, al de l'ordre econòmic³⁴⁵. Ambdues modificacions permetran desenvolupar en forma narrativa un procés històrico-hipotètic que sense violacions de drets aniran de l'individu fins a l'Estat mínim. Això permet comprendre millor el títol de la primera part d'ASU: "Com arribar a l'Estat sense proposar-s'ho realment".

Ara bé, no hi ha dubte que la presentació de dos ordres espontanis (l'econòmic i el polític) amb dos processos

³⁴⁵Com hem explicat en el capítol IV, sec. a), Nozick es veu forçat a modificar la versió smithiana de la mà invisible, car la teoria de la justícia que després defensarà, en oposició al model de Rawls, vol ser purament procedimental, raó per la qual ha de negar tot principi de justícia pautat. Determinar, com volia Adam Smith, l'acció política per la mà invisible del canvi econòmic suposaria incorporar de fet un principi pautat i, per tant, caure en contradicció.

d'actuació gairebé semblants provoca inevitablement la temptació d'integrar-los. Coincidim, per això, amb la denúncia que "la construcció teòrica de Nozick no pot sinó semblar-nos massa instrumentalitzable per a aquelles persones o grups els interessos propis dels quals no coincideixen amb l'imperatiu de la cooperació o solidaritat social"³⁴⁶. Efectivament, tot sembla indicar, vistos els resultats, que en el procés descrit que va de l'estat de natura a l'Estat mínim Nozick "està duent a terme una maniobra ideològica"³⁴⁷. Les semblances entre el model econòmic i el model polític són massa grans com per no deduir-ne una intenció ideològica consistent en l'apologia de les actuals propostes neoliberals³⁴⁸. L'apel·latiu d'anarco-capitalista atribuït a Nozick provindria precisament d'aquells intèrprets que assegurin que la seva obra pretén legitimar un model econòmic (el capitalista) vinculat a un model polític laissez-fairista que coincidiria, en aquest cas, amb el seu llibertarisme.

³⁴⁶Vid. F.Vallespín, Nuevas teorías del Contrato Social..., o.c., p.157.

³⁴⁷Vid. M.A.Rodilla, Buchanan, Nozick, Rawls..., art.cit., p.268.

³⁴⁸José Rubio Carracedo arriba encara a una conclusió més radical: "la teoria de Nozick resulta ser una justificació ètica del capitalisme salvatge i (que) la seva apel·lació a Locke i als ideals llibertaris no passa de ser una tàctica, si no ja una simple cortina de fum". Vid. Paradigmas de la política, o.c., p.262. El darrer llibre de Rafael Termes, ex-President de l'Associació Espanyola de Banca Privada (AEB) i reconegut neoliberal, Antropología del capitalismo, Plaza y Janés, Barcelona, 1992, p.213-5, així ho sembla corroborar ho i recolzant-se a l'hora de les conclusions en l'obra de Nozick.

Tanmateix, això no és afirmat literalment enlloc per Nozick. De qualsevol manera, com hem descrit en la segona part del nostre treball, l'individualisme polític durà Nozick a rebutjar dues de les dimensions polítiques defensades històricament en consens, la dimensió social i la mateixa dimensió democràtica. Acaba així per respectar només la dimensió liberal per bé que la radicalitza. És a dir, la fa retornar a la vella concepció de llibertat negativa defensada durant l'etapa del capitalisme primitiu. El model del mercat sembla enlairar-se com a única i millor estructura d'autoregulació econòmico-social. L'ocurrència més brillant, però, de Nozick consisteix a demostrar que aquesta conclusió no prové d'una opció ideològica prèvia, sinó que és la més congruent amb la teoria de la justícia per ell defensada. El mercat lliure, en efecte, pel fet de no imposar cap model pautat de justícia, fóra qui millor reconeixiria els principis procedimentals per a l'adquisició de títols justos sobre les coses.

b.2.6. La utopia llibertària i l'associació estable

D'altra banda, només l'individualisme polític permet alhora comprendre la concepció utòpica del llibertarisme nozickià.

Hem explicat (cap.VI, sec.a) com, a diferència de Popper, el model utòpic de Nozick no ha de ser entès com un model antimodels, això és, un model que anul.li tota pretensió de crear un Estat ideal, sinó com un model plurimodels. És a dir, un model que satisfà aquelles condicions que possibiliten el desenvolupament de tants mons imaginables com individus hi ha, i que fa dependre la validesa dels ideals que se'n derivin d'un criteri individual. Així el millor món possible fóra el millor món imaginable per a cada individu. Però si de més a més la llibertat dels individus és entesa només en sentit negatiu, llavors els principis que hagin de fer referència a les estructures institucionals només podran definir les condicions formals d'una societat lliure. Per això, la utopia llibertària de Nozick esdevé en realitat metautopia. El framework, doncs, no intenta prescriure un ideal de societat, sinó promoure el desenvolupament dels ideals socials de cada individu. Com a resultat d'aquest desenvolupament individual Nozick imagina el que ell anomena associació estable o món per damunt del qual no podríem imaginar-ne cap de millor.

L'estudi detingut de l'associació estable de Nozick ens ha permès descobrir encara nous trets assimilables a la seva

concepció política i social. En primer lloc, l'opció social que desenvoluparien els individus vindria determinada exclusivament per un supòsit normatiu economicista, que Nozick pren de la teoria econòmica i de la teoria de jocs: la maximització de llur contribució marginal. No hi ha, en cap cas, substitució d'aquesta contribució marginal màxima per un component ètic de reconeixement. Al contrari, el que Nozick fa és substituir una concepció de la contribució marginal a voltes massa estreta i, per tant, inadequada per a un paquet plural de béns socials --els que són inclosos en qualsevol coexistència o complementaritat entre persones--, interpretat tothora en pura clau de racionalitat econòmica o d'estratègia racional de càlcul d'interessos privatitzats. Contra l'opinió de M. Jiménez Redondo, creiem que no hi ha oposició entre criteris econòmics i categories morals. L'àmbit del reconeixement és també entès per Nozick en clau econòmica. Per això, no hi ha cabuda possible per a un argument de solidaritat entre els membres d'una associació estable.

En segon lloc, aquest supòsit normatiu economicista és el que permet fer el salt d'un individualisme narcisista o egocèntric a una concepció simbiòtica de la societat. L'atomisme social, d'una banda, i la manca de reconeixement

moral, d'una altra, només permeten a Nozick dissenyar un model de societat en què aquesta és entesa com una associació d'organismes diferents que s'afavoreixen mútuament i interessada en llur desenvolupament. Aquí hem argumentat que Nozick incorpora una concepció antropològica amb trets provinents més dels personatges de les novel·les d'Ayn Rand que del superhome nietzscheà.

En tercer lloc, hem denunciat també el confusionisme amb què Nozick pretén vincular aquesta associació estable amb el concepte d'unió social de J.Rawls. L'anàlisi i comparació entre l'associació estable de Nozick i la unió social de Rawls --fins on nosaltres sabem-- no havia estat realitzada fins ara per ningú. Hem conclòs que el model social de Nozick s'identifica en realitat amb aquella societat civil caracteritzada hegelianament per un conjunt d'individus els fins privats dels quals estan en constant competència i on mai no compten ni les institucions públiques ni les hipotètiques complementaritats. Nozick no pot legítimament realitzar aquesta identificació atès que prèviament ha volgut basar la inviolabilitat dels drets individuals en una ètica del respecte d'arrels pretesament kantianes. Aquesta ètica del respecte fóra, paradoxalment, no respectada per la

societat civil hegeliana. Per això Nozick es veu empès a realitzar un autèntic joc d'equilibris incorporant a la seva associació estable tant els elements "hobbesians" (recerca exclusiva dels fins privats) de la societat civil, com alguns d'aquells elements "rawlsians" de la unió social que permeten suavitzar i complementar el que per Nozick són existències separades. La detecció de l'artificialitat d'aquest constructe --que acaba per identificar-se amb l'Estat mínim-- ens ha dut a la conclusió que Nozick pretenia en el fons crear un regne de la privaticitat més que un regne de l'autonomia, en el sentit kantià del terme. Un regne, al capdavant, que legitima les desigualtats injustificades i que impossibilita una real igualtat d'oportunitats.

b.3. L'individualisme jurídic

El tercer eix fonamental de l'individualisme nozickià és el jurídic, aquell que pròpiament concerneix l'àmbit del Dret i, concretament, al debat sobre la (teoria de la) justícia. En la segona part del nostre treball (cap.V) hem insistit a mostrar com l'individualisme llibertari fa alhora una doble funció. 1) serveix de criteri per avaluar les pretensions de legitimitat de la justícia distributiva. I 2) s'ofereix com a marc des del qual dissenyar els principis bàsics d'un model alternatiu que Nozick definirà com a Teoria de la Titularitat.

En el primer cas, Nozick desenvolupa un atac frontal contra l'hipotètic marc teòric adversari, aquell que per diversos conductes canalitza una justificació del redistribucionisme i, de retruc, del model polític que li dona aixopluc: l'Estat del Benestar. Com hem vist, Nozick es veu forçat a rescriure filosòficament un trajecte que històricament ha seguit el rumb contrari. La història de la transició entre l'Estat liberal clàssic i l'Estat social de Dret és, al capdavant, la història de l'eixamplament i del reconeixement de les exigències de justícia social. Nosaltres, en coincidència amb

Miguel Angel Rodilla, hem volgut ubicar l'originalitat de Nozick en la naturalesa de la seva crítica. Una crítica que apunta no --com molts investigadors han dit-- contra la teoria de Rawls, sinó contra un macromodel que permet acollir diverses teories coincidents en una determinada concepció de la justícia, entre les quals destaca certament la de Rawls. Hi ha, per tant, un xoc entre perspectives, que poden considerar-se incommensurables³⁴⁹ o no³⁵⁰, però que en qualsevol cas Nozick contempla com a incommensurables.

Incorporats a aquesta crítica trobem permanentment dos elements: l'individualisme i el llibertarisme. L'individualisme impedirà cap noció de justícia que translimiti els principis morals (abans exposats) de respecte absolut a les persones i a llurs propietats. El llibertarisme, en canvi, promourà un model de justícia procedimentalment pur. És a dir, un model que rebutjarà qualsevol intent d'estructurar la participació dels individus. Aquests dos elements serveixen, doncs, ahora tant per a la tasca deconstructiva del model adversari (la

³⁴⁹Vid. per exemple J.Paul, introducció a Reading Nozick, o.c.. Vid també A.MacIntyre, Tras la virtud, o.c., cap.XVII.

³⁵⁰Vid. per exemple, M.A.Rodilla, Dos conceptos de justicia, art.cit., p.127 i 153.

justícia distributiva) com per a la tasca constructiva del model alternatiu (la justícia de la titularitat).

El supòsit individualista qüestiona l'existència de béns o productes socials. Parteix més aviat d'una situació on els recursos pertanyen de manera desigual als individus, i on llur adquisició o transferència depèn exclusivament de decisions individuals que interactuen sota un mecanisme de mercat. La justícia fóra el mer resultat desigual derivat de la distribució en el mercat. Si les adquisicions o transferències són o han estat correctes, si a més la hipòtesi de membres cooperants voluntaris --hipòtesi que contempla certes contribucions com a inseparables-- és negada, llavors no hi ha lloc per interferir políticament en el lliure-canvi de títols. La redistribució, per tant, no té raó de ser.

El supòsit llibertari impedeix la incorporació de cap pauta a l'hora de determinar el procés de distribució de les possessions. Només té en compte les circumstàncies històriques que provocaren títols diferents sobre la possessió de les coses. Si el procediment d'apropiació i

distribució és just, qualsevol interferència en aquest resultat serà injusta.

La suma d'ambdós supòsits, a la fi, justifica la nova concepció de la justícia: la teoria de la titularitat. Teoria que pretén establir els mecanismes processals a partir dels quals podem justificar el dret absolut a l'apropiació individual de recursos i a la seva distribució. L'anàlisi del model nozickià de justícia ens ha dut, tanmateix, a les següents conclusions:

1. Nozick pretén formular una teoria individualista sobre la propietat i la seva distribució que legítimi en darrera instància l'acumulació il·limitada de recursos per part dels individus i que rebutgi les pretensions redistribucionistes assumides per l'Estat social. De la mateixa manera que abans hem subratllat les coincidències establertes per Nozick entre ordre econòmic i ordre polític, també ara hom veu una plena coherència entre el model d'Estat mínim i la Entitlement Theory.

2. Havent partit de la fonamentació lockiana de l'apropiació original, Nozick es veu obligat a combatre les clàusules

restrictives establertes per aquell. Així: a) qüestiona que el treball sigui l'únic requisit bàsic per a l'apropiació legítima; i b) tot seguit, intenta afeblir les constriccions lockianes --o límits naturals-- a l'apropiació.

Tanmateix, resoldre el proviso lockià suposa justificar que un dret d'apropiació és just i no perjudica els altres malgrat que els recursos naturals siguin limitats. Nozick, al nostre entendre, no aconsegueix resoldre aquest problema. Ans al contrari:

a) el reconeixement d'un dret natural de propietat il·limitat qüestionaria un altre dret defensat pel mateix Nozick: el dret a la llibertat i igualtat de tots els individus;

b) si l'autopertinença (self-ownership), al parer de Nozick (ASU,179,179-80), no serveix de base per als drets de titularitat sobre les coses, llavors Nozick no sols afebleix les clàusules lockianes que justificaven (i limitaven) el dret de propietat sinó que en realitat Nozick acaba per traïr Locke i per traïr els postulats jusnaturalistes que reconeixien als homes els títols sobre les seves pròpies

vides i sobre els béns mínims necessaris per assegurar-les³⁵¹.

Dit d'una altra manera, per poder justificar el dret il·limitat d'apropiació Nozick necessita anteposar els drets de propietat al mateix dret a la vida;

c) Nozick eludeix especificar en quina societat concreta i amb quin nombre de recursos suficients fóra vàlida l'aplicació d'un dret com aquest; ja que resulta clar, com ell mateix reconeix (ASU 179,179), que quan més escassos siguin els recursos més objeccions apareixeran en contra seva. Si el dret de propietat il·limitat encara pot tenir algun sentit en societats molt riques com la dels Estats Units, en canvi quan ho projectem a l'àmbit internacional resulta perillosament amenaçador.

³⁵¹Els límits del dret natural en Locke exigien dels homes el reconeixement de quatre elements fonamentals i inseparables: vida, salut, llibertat i possessions (bàsiques). Vid. al respecte, Second Treatise, o.c., sec.6, p.288-289. El reconeixement del dret natural a unes possessions mínimes que asseguressin la vida humana impossibilitaria clarament la pretensió nozickiana de fonamentar un dret previ i il·limitat a la propietat i obririen la porta a una concepció distributiva de la justícia. De fet, podríem trobar un fil que va des del reconeixement del dret natural a la vida, en sentit lockià, fins a la justificació d'un Estat social que pretén precisament responsabilitzar-se de la procura existencial (Deseinvorsorge) dels ciutadans. En ambdós casos hom reconeix universalment un àmbit o condició d'existència format per béns, mitjans o recursos que poden ser tant privats com gestionats públicament. Sobre la formulació del concepte de "procura existencial" vid. Manuel García Pelayo, Las transformaciones del Estado contemporáneo, Alianza, Madrid, 1985, 2 ed., p.26-30.

d) Nozick només presenta una teoria individual (o individualista) de l'apropiació bo i ignorant la visió dels recursos mundials com a patrimoni de la humanitat o com a propietat pública, (entesa ensems com a patrimoni usufructuari de tota la humanitat);

3. En conformitat amb les dues conclusions anteriors, el model de justícia ofert per Nozick esdevé titularista, genealògic i purament procedimental (no pautat). Cap d'aquestes tres característiques permet albirar un Estat que incorpori principis de justícia distributiva. Contra això hem argumentat que:

a) L'obligatòria no intervenció pública que se'n deriva no resol adequadament el greu problema dels desposseïts. Els deures derivats de l'Estat mínim descrit per Nozick han de ser entesos com a deures negatius; el respecte als altres implica fonamentalment abstenir-se de realitzar determinades accions. Dit a l'inrevés: els drets descrits en l'Estat mínim són drets a certes omissions per part dels altres. Per això, des de l'abstenció no sembla haver-hi violació. L'omissió sembla esquivar o estalviar-se els aspectes causals inclosos

habitualment en els judicis morals, sobretot perquè Nozick considera --erròniament, al nostre entendre-- que l'omissió no és, o no pot ser mai considerada en ella mateixa, un acte³⁵². Tanmateix, moltes vegades l'absència de recursos és ja el resultat de, o equival a un cas de, coerció. Nozick pretén, però, evitar la hipotètica reprovació moral que es derivaria d'una ommissió que "tolerés" o fos indiferent davant la pobresa dels altres, amb la promoció d'una societat civil caritativa. Però ¿pot la benevolència substituir la solidaritat? ¿És la compassió privada alternativa a la intervenció pública? Seguint Habermas en aquest punt, hem intentat argumentar que la virtut moral de la benevolència és insuficient davant de societats democràtiques complexes on acostuma a haver-hi interessos en conflicte. L'esfera ètica, llavors, ha de ser per força complementada i superada per l'esfera de la justícia i la pròpia acció de l'Estat³⁵³. La justícia distributiva i l'acció de l'Estat no ofeguen, com pretén Nozick, la llibertat en nom del benestar. Sinó que, de

³⁵²Sobre els "actes d'omissió", vid. James P. Sterba, The Demands of Justice, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 1980 i el ja citat La filosofia del liberalismo, de M. Diego Farrell.

³⁵³Aquesta insuficiència, la detectem encara en el darrer Nozick, que, tot i haver abandonat els principis llibertaris, sembla creure possible assolir nivells de solidaritat (àmbit polític) des dels purs lligams relacionals detectats en l'àmbit moral (amor i amistat). Vid. al respecte el nostre capítol VII dedicat a l'evolució ètica de Nozick.

fet, el benestar pot ser entès com la materialització real de la llibertat positiva dels individus.

b) Paradoxalment, la versemblança dels principis de justa adquisició, transferència i rectificació de les possessions, formulats per la seva teoria de la titularitat, i que pretenien precisament subratllar l'aspecte històric de l'apropiació, són només vàlids quan són contemplats ahistòricament. Quan Nozick pretén enfrontar-se al món real, estructurat sovint sobre l'apropiació injusta, llavors sembla inevitable assumir principis pautats de justícia distributiva (ASU, 230,226).

c) Per aquesta raó, hem conclòs que l'esquema de la justícia de la titularitat fracassa tan bon punt s'allunya del pur marc teòric i que, en conseqüència, no suposa una alternativa real a la teoria "millor i més desenvolupada que existeix" (ASU, 230,226) de Rawls. Ni el model nozickià és prou atractiu pels mateixos llibertaris, ni evita les sospites de la seva inaplicabilitat.

d) Contra la proposta nozickiana hem adduït, encara, que la interdependència humana, factor menystingut per Nozick,

justifica, en la seva vertebració política, la legitimitat d'un principi d'anivellament d'oportunitats que reguli la redistribució de l'accés a les diverses posicions de la societat. Com veurem a continuació en el punt 3), el debat filosòfic referent a la fonamentació de la justícia social i de la solidaritat requereix una formulació prèvia sobre la naturalesa humana, sobre el seu grau de dependència social, sobre la importància dels lligams relacionals entre les persones i de llur complementaritat que al nostre entendre supera per força l'individualisme ontològic de Nozick. No es tracta només de passar simplement de la prioritat de l'individu a la prioritat del grup social. Es tracta, més aviat, de denunciar l'error llibertari consistent a identificar la llibertat de cada individu amb la llibertat de tots els individus. El punt de partença d'una teoria de la justícia no ha de ser aquell que asseguri les condicions de la llibertat de cada individu, sinó aquell que asseguri les condicions de llibertat de la totalitat d'individus integrants d'un grup social³⁵⁴. En coincidència, en canvi, tant amb el liberalisme representat per Rawls com amb la tradició socialdemòcrata, hem defensat la necessitat de

³⁵⁴Vid. M.Diego Farrell, o.c., p.144 i ss.

combinar el principi d'igualtat d'oportunitats i de satisfacció de les necessitats fonamentals amb el reconeixement de principis no igualitaris de redistribució que tinguin en compte les capacitats, habilitats i mèrits de tots els individus.

c) Nozick i el debat de la filosofia política actual

c.1. Breu recapitulació

"Tots som immigrants en el món del pensament", recordarà el darrer Nozick. I és cert. Per això, fer un judici o una valoració sense reconèixer implícitament l'evolució del propi pensador és de totes totes injust. En el darrer Nozick hom descobreix dues temences. La primera, com diem, la por a la identificació amb una posició determinada (no endebades la seva fama, la seva projecció pública ha estat gairebé sempre vinculada a la posició --avui per ell "insatisfactòria"-- de llibertari); la por a una identificació que negui o ignori qualsevol altre canvi de perspectiva possible en el propi pensador. La segona por està a acabar de desvincular el que per ell hauria d'ésser un lligam inseparable: la relació entre la reflexió i les activitats vitals. És a dir, el desig --no sempre reeixit en el seu cas-- de realitzar una filosofia que prometi quelcom més que mers continguts de pensament. Per evitar aquests dos esculls convé remarcar ara, a la fi del nostre trajecte, dos advertiments.

En primer lloc, i amb la intenció de no barrejar àmbits, hem volgut expressament circumscriure'ns al camp --per si sol força ambigu-- de la filosofia política, desenvolupat per Nozick quasi de manera monogràfica en treballs corresponents a les dècades dels anys seixanta-setanta. Del quals, Anarchy, State, and Utopia n'és sens dubte el més important. És cert que Nozick, en la dècada dels anys vuitanta, ha evolucionat intel.lectualment, però aquest canvi --pel que fa al vessant de la teoria política-- no ha estat reflectit de manera poderosa en cap de les seves posteriors publicacions. (La confessió pública d'aquest canvi no arriba fins a l'any 1989 i malgrat tot representa més una declaració que no pas un nou tractament filosòfico-polític.)

En segon lloc, cal analitzar si la criticada separació entre reflexió i compromís o activitat vital prové dels analistes de l'obra de Nozick --i m'hi incloc-- o més aviat del propi mètode d'investigació emprès no només per Nozick, sinó també per una gran part de la filosofia anglosaxona. Els pressupòsits teòrics que alguns dels representants actuals de l'anomenat "neocontractualisme" practiquen, els porten a una mena d'abstracció de la situació originària de l'home que inclou sovint interpretacions prèvies no neutrals abans

d'haver-ne començat la tasca deductiva. Així, certa peculiar visió de l'home i de la societat, dels seus deures i drets, dels seus dèficits, pateix un clar esbiaixament que fa que, com algú ha dit, "únicament es desenvolupin les implicacions de quelcom ja donat i només es convenç els prèviament convençuts"³⁵⁵. Perquè la filosofia no caigui en el doble perill de reproduir "mers continguts de pensament" o àdhuc purs ideologemes, convé que el "compromís" no acabi per ofegar el propi acte reflexiu. En aquest sentit, molt ens temem que el Nozick llibertari fou, en realitat, més amic de l'individualisme que de la pròpia veritat.

L'obra de Nozick, precisament per partir d'una concepció jusnaturalista de la naturalesa humana, hauria d'haver fonamentat amb més cura els seus trets distintius abans de realitzar-ne el posterior edifici normatiu. Són aquests pressupòsits antropològics i socials els que demanen ara ser debatuts.

L'esquema desenvolupat per Nozick sembla, vist ara en perspectiva, bastant clar. Hi ha un interès per

³⁵⁵Vid. J.I.Martínez García, La teoria de la justícia en John Rawls, o.c., p.194.

l'individualisme que s'anirà estenent a tots els dominis: individualisme metodològic, individualisme epistemològic, individualisme ètic, individualisme ontològic i per últim individualisme polític. Són, al cap i a la fi, els àmbits d'estudi desenvolupats fins a la penúltima etapa intel·lectual de Nozick.

Tanmateix, la concepció antropològica esdevé la clau sota la qual recolzen i deriven la concepció social i la concepció política. Tres pilars sustenten aquesta formulació de la naturalesa humana: la inqüestionabilitat d'uns drets naturals inalienables de la persona, la defensa d'una anarquia ordenada com a estadi que millor garanteix la inviolabilitat d'aquests drets i la impossibilitat de superar l'àmbit pròpiament individual o, semblantment, la proclamació rotunda de la separabilitat de l'existència humana. Jusnaturalisme, llibertarisme i individualisme són, doncs, les tres arrels fonamentals del pensament polític de Nozick. Estirant aquest fil apareixen un per un els seus temes "preferits".

En efecte, la llibertat individual s'expressarà de manera "lògica" --seguint la pròpia tradició nord-americana-- en termes econòmics. Això determinarà el marc definitori de la

societat civil: les relacions econòmiques són el producte del càlcul racional i interessat dels individus en l'esfera privada (el dret de propietat és el dret natural per excel·lència); i a la vegada, la vida social és el producte de les relacions econòmiques desenvolupades en aquella mateixa esfera. I determinarà també, fins i tot, el propi sistema del Dret, atès que hom suposa que és el mercat lliure el que pot oferir el millor sistema de justícia. D'aquesta manera, la privatització del domini públic resta oberta.

Semblantment, el punt de partença individual justifica també l'enfocament totalment ètic de la dimensió política en Nozick, de manera que la discutible figura de l'Estat restarà completament subordinada a les exigències morals de la privaticitat.

L'esquema podria prosseguir. La concepció antropològica deriva en una peculiar concepció social, i aquesta desemboca en una determinada concepció política. Dels drets naturals deriva un model moral (l'ètica del "respecte"), un model d'Estat (l'Estat mínim), un model de Justícia (la teoria de la titularitat) i un model social-utòpic (la pluriutopia de les associacions estables). En cap cas sembla possible

imaginar quelcom capaç de superar la pròpia esfera individual.

c.2. El debat sobre la condició abstracta de l'individu en el procedimentalisme liberal.

Nozick, en definitiva, ha dut les premisses liberals fins a les seves darreres conseqüències. Per això, el debat sobre la condició abstracta de l'individu ultrapassa les fronteres llibertàries i esdevé qüestió central de tot el pensament liberal actual. No és tan important qüestionar els pressupòsits fonamentats de què parteix el jusnaturalisme nozickià, com sí una concepció antropològica comuna a tota l'extensa família liberal. Una extensió --com veurem-- que ultrapassa avui els límits d'aquesta tradició i penetra igualment en els corrents socialdemòcrates i socialistes. La mateixa tradició liberal es veu empenya avui a haver de determinar els límits de la prioritat de l'individu si no vol reconèixer inevitablement les conseqüències llibertàries. Michael Sandel reclamava de J.Rawls la superació d'una concepció purament intrasubjectiva del jo a fi de donar entrada a un "nosaltres"³⁵⁶. Només així hom semblava capaç de superar les raons antidistributives suscitades per Nozick

³⁵⁶Sandel presenta la concepció rawlsiana del jo en la posició original com la d'un ésser abstracte "despullat de tots els seus atributs contingentment donats". Vid. M.Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c., p.93.

contra el model rawlsià de justícia social. Tanmateix, el sector més important de teòrics del liberalisme contemporani neguen o prescindeixen avui en els seus treballs de tota concepció i fonamentació de la naturalesa humana. Es donaria així, almenys entre els liberals americans, l'eclipsi del pensament ontològic en teoria social. Charles Taylor ha englobat sota el nom de liberalisme procedimental un conjunt d'autors (Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon) que contempen les societats com a associacions d'individus on cadascú té una particular concepció de la vida i on la funció social es reduiria a oferir aquells principis que facilitin l'assoliment d'aquests plans de vida³⁵⁷. La societat liberal defugiria així d'ésser fundada sobre cap noció particular de vida bona o sobre cap concepció del bé. Els seus principis bàsics haurien d'arbitrar només les exigències concurrents dels individus. "El que és crucial aquí són els procediments de decisió."³⁵⁸

³⁵⁷D'una manera semblant, Sandel definirà el liberalisme deontològic de Rawls com aquell que afirma que, atès que "la societat està composta per una pluralitat de persones, cadascuna amb llurs propis objectius, interessos i concepcions del bé, estarà millor organitzada si es governa per mitjà de principis que no pressuposin per si mateixos alguna concepció concreta del bé; el que justifica aquests principis regulatius és que ells conformen el concepte d'allò recte, que és una categoria moral anterior i independent a la d'allò bo". Vid. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c. p.1.

³⁵⁸Vid. Ch.Taylor, Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux, a DDAA, Lieux et transformations de la philosophie, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1991, 171-202.

Recordem que fins i tot aquest procedimentalisme liberal fou rebutjat per Nozick en considerar, sobretot en el cas de Rawls, que la noció de justícia que es derivava del seu model de teoria determinava ja una forma concreta d'estructuració de la participació dels individus que violava principis morals. Rawls incorporava, davant les aparents exigències procedimentals, exigències estructurals referents a la grandària relativa de quotes en la distribució de béns. Per aquest motiu, Nozick considerava que la seva concepció de la justícia (Entitlement Theory of Justice) --integrada per principis històrics no-pautats que especifiquen les regles de procediment a seguir per a l'adquisició de títols legítims sobre determinats béns-- era l'única concepció veritablement procedimental. Però, curiosament, Nozick unia els dos elements considerats antitètics per Charles Taylor: ontologia i procedimentalisme. Aquesta aparent antinòmia es resol si tenim en compte quina és en Nozick l'ontologia individual prèvia i determinant de la seva posterior concepció social. Efectivament, si la societat en Nozick és entesa com un artefacte construït per individus egoistes o autointeressats --que negocien entre si cooperant per a l'avantatge mutu-- i utilitzat per ells per minimitzar --posant-los en comú-- els

riscs de la seva activitat individual³⁵⁹, llavors sembla lògic que aquest model de societat recolzi sobre una concepció procedimental de la justícia. El procedimentalisme nozickià pot estalviar-se la constatació que avui hi hagi entre la ciutadania una plural i diferenciada concepció de la vida. Els seus models de societat i de justícia s'ajusten perfectament i coherentment a un model determinat d'individu. Però si els liberals anomenats procedimentals neguen o prescindeixen de qualsevol mena d'ontologia social, llavors ¿des d'on hom pot oferir un model alternatiu de bona societat? ¿Com resoldrem equitativament els problemes de la bona vida dels individus? No es tracta només que un procedimentalisme ontològicament desinteressat tendeixi a esdevenir sord a certes qüestions considerades importants (com el bé comú o el patriotisme), sinó que de més a més el seu plantejament sembla negar d'arrel tota possibilitat de transformació o reforma de la societat³⁶⁰. Rawls ha estat

³⁵⁹Vid. Antoni Doménech, *Elster y las limitaciones de la racionalidad*, *ARBOR*, CXL, 550, octubre 1991, p.93-120.

³⁶⁰Antoni Doménech, en l'article anteriorment citat, proposa com a experiment mental imaginar un problema polític-social greu i actual -com el de la crisi ecològica-- la solució del qual requerís canvis socials a gran escala. I a continuació pregunta si fóra possible imaginar la justificació normativa d'aquests canvis sense fer-se alhora algun tipus d'idea sobre el model de societat i sobre l'estil de vida més escaients per a la resolució del problema. El que Doménech intenta dir, crec, no és que un canvi social important pressuposa a la vegada un canvi de societat i un canvi d'estil de vida, sinó més aviat al contrari: Que sense un model alternatiu de "bona societat" i de "bona vida" no hi pot haver un canvi social profund.

força prudent a l'hora d'abordar aquesta qüestió, però no menys contundent en les seves conclusions:

"La filosofia com a recerca de la veritat sobre un ordre metafísic i moral independent no pot, crec, proporcionar una base factible i compartida per a una concepció política de la justícia en una societat democràtica. (...) Una concepció de la persona en una visió política... no necessita implicar problemes de psicologia filosòfica ni tampoc una doctrina metafísica de la natura del jo. Cap visió política que depengui d'aquests temes profunds i irresolts no pot servir com una concepció pública de justícia en un Estat democràtic constitucional"³⁶¹.

El problema, contestant a Rawls, és si al capdavall és possible introduir en política una concepció de la persona, com fan els liberals, sense que aquesta porti implícita ja una determinada doctrina metafísica sobre la seva naturalesa. I si aquesta doctrina metafísica implícita pot ser prou rellevant per determinar l'estructura i el contingut de la concepció política de la justícia. Passa, però, que "malgrat el desig liberal de mantenir la neutralitat sobre els ideals d'home, la seva proposta produeix inevitablement un tipus d'home, que és precisament el que s'intenta cultivar a les societats avançades"³⁶². Tal vegada aquestes societats

³⁶¹J.Rawls, *Justicia como imparcialidad: política no metafísica*, art. cit., p.11-12.

³⁶²Vid. Adela Cortina, *L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual*, a A.Cortina, J.M.Velasco, B.Forte i T.Úbeda, *Cristianisme i societats avançades*, Cruïlla, Barcelona, 1992, p.25.

modernes no hagin de privilegiar concepcions particulars sobre la manera en què les persones viurien millor. Tal vegada, i essent fidels a la tradició liberal, ens calgui admetre el pluralisme inherent a la complexitat dels estats moderns. Però, nogensmenys, la tradició liberal està avui obligada --fins i tot en la seva mínima descripció política de la persona-- a presentar un esquema explicatiu de la cohesió social, de com els individus viuen i exerceixen llurs drets en el si d'institucions efectives. Perquè en cas contrari emergeix, com en el primer Nozick, un món en què cadascú és artificialment separat dels altres.

c.3. Individualisme i socialisme

Ara bé, en l'actualitat el qüestionament dels fonaments antropològics i socials no afecta només el pensament liberal. Malgrat les històriques oposicions, hom ha arribat a afirmar que avui la matriu del liberalisme i del socialisme és idèntica. ¿En què consistiria aquesta matriu? Essencialment, en la fusió d'una part dels valors derivats de l'individualisme liberal i de l'igualitarisme socialista. En paraules d'Adela Cortina, hi hauria un acord tàcit a reconèixer que "la matriu ètica del socialisme és liberal, perquè d'arrel liberal són els seus valors propis, la llibertat, la igualtat i la fraternitat. I, per la seva part, el liberalisme ètico-polític dels nostres dies s'aplicarà amb deler a la tasca de conciliar els valors de la llibertat i igualtat en alguna concepció coherent de la justícia"³⁶³. S'intentaria així, des del liberalisme, assolir el valor de la solidaritat, valor impossibilitat sovint per les seves i ja esmentades arrels individuals-egoistes³⁶⁴. I al mateix

³⁶³Vid. A.Cortina, Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad, Sistema, 96, maig 1990, p.3-17. Vid. també Ètica sin moral, o.c. p.120 i ss.

³⁶⁴Vid. un breu estudi sobre la substitució del terme "fraternitat" pel de "solidaritat" a N.Bilbeny, Ètica i Justícia, Barcanova, Barcelona, 1991, epíleg. Vid. també, J.M.Rovira Bellosó, Les arrels sagrades de la Fraternitat, a Quaderns Cristianisme i Cultura, (Fundació Joan Maragall), 2, 1990, p.63-74.

temps, s'intentaria també, des del socialisme, assolir una autonomia individual ofegada tradicionalment per la seva petjada col·lectivista. ¿Però com es pot realitzar una tal reconciliació sense qüestionar de soca-rel les bases de la concepció antropològica individualista de què hom parteix? Aquí convé recordar una altra de les crítiques anteriorment exposades per Nozick a Rawls: ¿com és possible ser propietarista en allò tocant als drets de les persones, tot essent solidarista en allò tocant als drets sobre les coses, incloses aquelles creades per les persones? ¿Com --preguntariem nosaltres-- és possible fer el pas de l'autonomia individual a la justícia social negant una concepció intersubjectiva de la persona? ¿Com és possible reconciliar l'individu amb els anomenats "valors comuns"?³⁶⁵

³⁶⁵A casa nostra hom pot detectar aquesta petjada a: parcialment a Salvador Giner i Victòria Camps, L'interès comú, Quaderns "Cultura i Entorn", Fundació Caixa de Barcelona, 1990. (Dic "parcialment" perquè tot i defensar la idea d'interès comú, els autors afirmaran: "Acceptem la nostra escissió... No volem tornar a les societats comunitàries: no són imaginables ni l'individu radicalment solitari ni el ciutadà full time" p.36. V.Camps afegirà: "La pluralitat o l'individualisme no poden ni han de ser eradicats. El retorn a formes de vida comunitàries fóra un retrocés reaccionari", vid. V.Camps, Por la solidaridad hacia la justicia, a C.Thiebaut, ed., La herencia ética de la Ilustración, o.c., p.143). I a Fèlix Ovejero, Intereses de todos, acciones de cada uno, Siglo XXI, Madrid, 1989, el qual opta també pel concepte d'interès en comptes del concepte de bé comú en nom d'un confessat individualisme metodològic coincident amb el del marxisme analític anglosaxó. Perquè "qualsevol projecte social --dirà-- ha de procurar interessar uns homes que, sovint i en general, abans que àngels són raonablement egoïstes". La nostra resposta a aquests plantejaments consistiria a dir que difícilment des d'una concepció contractual basada només en l'interès o en l'intercanvi mercantil és pensable la solidaritat, fora que sigui una "solidaritat insolidària" com la derivada de tota aliança interessada. Com afirma J.B.Metz, "en una societat marcada pels processos d'intercanvi la solidaritat --en cas que s'arribi a tematitzar-- només és pensable com a solidaritat d'aliança entre iguals (que ho són o aspiren a ser-ho): "jo dono suport als teus interessos i tu als meus". L'equivalent comú

¿No hi ha aquí una traïció o bé al principi liberal o bé al principi comunitarista o bé a tots dos alhora?³⁶⁶ Perquè probablement és cert que avui no hi pot haver ètica sense individualisme³⁶⁷, però també ho és que no hi pot haver solidaritat només amb l'individualisme.

Michael Walzer ha mostrat com la virtut de la tradició liberal ha consistit a aplicar el que ell anomena l'art de la separació. És a dir, la delimitació de dominis específics cada un dels quals ha engendrat una nova llibertat. Així, de

s'anomena competència, l'interès se centra en l'intercanvi per obtenir l'èxit i el progrés recíproc" (Vid. J.B.Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Magúncia, 1977, p.205 -n'hi ha trad.cast., La fe en la història y la sociedad, Madrid, 1979-; citat per G.Amengual a La solidaritat segons Jürgen Habermas, EUTS, Palma, octubre 1991, p.19.

³⁶⁶En treballs relativament recents, i referint-se al tema comunitari, Rawls ha afirmat que "l'esperança d'una comunitat política ha de ser abandonada si entenem per comunitat una societat política unificada per l'afirmació d'una doctrina general i exhaustiva". Vid. J.Rawls, The Idea of an Overlapping Consensus, Oxford Journal for Legal Studies, 1987, vol.7, 1, p.10 (vid. també nota 17). Tanmateix, Allen Buchanan gosa identificar la teoria rawlsiana com a "comunitarisme caute". Un comunitarisme que accepta la importància de les comunitats en la vida humana, però que desconfia de considerar l'Estat com una comunitat, a causa del risc de desviació totalitària que comporta (Vid. Allen E.Buchanan, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, Ethics, 99, juliol 1989, p.852-882. Vid. també, E.G.Martínez Navarro, La polémica de Rawls con los comunitaristas, Sistema, 107, 1992, p.55-72).

³⁶⁷Vid. G.Vilar, Individualisme, ètica i política, art.cit., p.53 (inclòs ara a Individualisme, ètica i política, Ed.62, Barcelona, 1992, cap.3). D'una manera més radical afirmarà Vilar que "només individus individualistes, en el sentit sociològic i doctrinal, poden realment dur una vida ètica", p.54. En referir-nos al subjecte moral ens sembla més adequada la formulació de Domingo García Marzá, quan afirma que "l'individu ètic pot ser la darrera font de decisió, però no pas la darrera font de validesa". Vid. Ètica de la justícia, Tecnos, Madrid, 1992, p.61, i 133 i ss. La superació de la posició monològica és evident: "Concebre el procediment moral com a reflexió solitària i autosuficient significa --dirà Marzá-- que la meua perspectiva, des d'on examino la generalització dels interessos en conflicte, escapa a l'examen racional. La validesa del judici moral resta d'aquesta manera dependent de la meua pròpia interpretació de l'acció, del meu autoenteniment i de la meua particular escala de valors". Per això, conclourà Marzá, l'autonomia no pot comprendre's sense un moment dialògic (ibid. p.134).

la separació entre Església i Estat, Estat i Universitat, societat civil i comunitat política, dinastia i poder, etc., han anat apareixent la llibertat de consciència, les llibertats acadèmiques, el mercat lliure, la llibertat d'accés a qualsevol càrrec públic, etc. Llibertats i diferenciació d'àmbits amb les seves pròpies lògiques internes d'actuació han estat, malgrat les crítiques de l'esquerra, dues de les fites més importants assolides en la modernitat gràcies al liberalisme. "L'art de la separació -dirà Walzer-- no és una construcció il·lusòria o fantàstica; constitueix una adaptació necessària, tant moralment com políticament, a les complexitats de la vida moderna. La teoria liberal enforteix i completa un procés a llarg termini de diferenciació social"³⁶⁸.

Tenint present aquests mèrits del liberalisme, assumits també pel cos doctrinal del socialisme, el que cal avui és preguntar-se si hem passat de la virtut liberal de la separació de les esferes al defecte llibertari de la separabilitat humana a partir d'una mateixa lògica. Convé interrogar-nos si és possible mantenir la separació d'àmbits

³⁶⁸Vid. M.Walzer, *La justice dans les institutions*, Esprit, març 1992, p.111.

intentant restaurar alhora la consciència de pertinença social. Certament, no hi ha esferes distintes i institucions autònomes sense autodeterminació individual i col·lectiva, sense la preservació d'un espai al si del qual les eleccions reals puguin ésser acomplides. Però el que podem qüestionar és si el resultat d'aquesta autodeterminació individual ha de ser forçosament la creació d'un individu separat de la comunitat, reclòs sobre ell mateix i exclusivament preocupat del seu interès personal, com recordarà Marx a La qüestió jueva³⁶⁹ i com defensa Nozick en el seu tractat polític.

³⁶⁹vid. K.Marx, Zur Judenfrage, a K.Marx i F.Engels, Werke I, Dietz Verlag, Berlín, 1970, p.364. L'anàlisi de Marx sobre la noció burgesa ha estat represa en l'actualitat per C.B.Macpherson, en la seva cèlebre obra La teoria política del individualismo posesivo, o.c., i per Carole Pateman a The Problem of Political Obligation, Polity Press, Cambridge, 1985.

c.4. De l'individu a la comunitat

El que diem supera, però, també les possibles coincidències liberal-socialistes. De manera més general, podríem plantejar com han intentat resoldre aquest problema els actuals corrents ideològics.

El corrent neoconservador, per exemple, estaria lluny d'acceptar la subordinació total de l'individu³⁷⁰. No li importaria donar-li ales en el món laboral o en l'aparell productiu --defensaria una mena d'autonomia funcional dels individus que promou valors com és ara la iniciativa,

³⁷⁰La bibliografia bàsica sobre els orígens del neoconservadorisme americà és recollida per Manuel Pastor a Notas sobre el neoconservadorismo en USA, Sistema, 43-44, set.1981, p.217-223. L'estudi hispànic més reeixit sobre el neoconservadorisme actual és el de José María Mardones, Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora, Sal Terrae, Santander, 1991. Del mateix autor, Postmodernidad y neoconservadorismo, Verbo Divino, Estella, 1991. I els seus articles, La filosofía política del neo-conservadorismo americano, Arbor, 503-4, 1987, p.163-184; La asunción neoconservadora de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética neo-conservadora, Sistema, 83, març 1988, p.25-41; La "kulturkampf" del neoconservadorismo americano. La recreación del consenso social desde la relectura de la tradición liberal, Sistema, 91, juliol, 1989, p.57-81. Vid. també Adela Cortina, Modernidad crítica versus neoconservadorismo, a Ética sin moral, o.c., p. 120-160; A.Maestre, ¿Qué es neoconservadorismo?, i Entrevista con H.Dubiel. Neoconservadorismo y liberalismo, Sistema, 73, 1986, p.3-28. El seguiment del neoconservadorisme als Estats Units, Anglaterra i Alemanya es pot fer a través de les obres següents: Helmut Dubiel, Was ist Neokonservatismus?, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; Peter Steinfels, The Neoconservatives. The Men Who Are Changing America's Politics, Simon and Schuster, Nova York, 1980; F.Rieger, Der amerikanische Neokonservatismus, DVV, Wiesbaden, 1989; C.Cañequé, Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos, Península, Barcelona, 1988; Stuart Hall i Martin Jacques eds., The Politics of Thatcherism, Londres, 1983; Ralph Miliband, Leo Panitch i John Saville, eds., El neoconservadorismo en Gran Bretaña y Estados Unidos, o.c.. Una comparació entre el neoconservadorisme americà i l'alemany a J.Habermas, El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas, a AA.VV., Habermas y la modernidad, Cátedra, Madrid, 1988, p.127-152.

l'eficàcia, l'esperit emprenedor, etc.--, però en canvi voldria frenar les seves ànsies d'autodeterminació en l'àmbit moral i cultural. Car les mancances socials més punyents avui són l'absència de civitas, és a dir, la disposició espontània a sacrificar-se pel bé públic i l'absència d'una filosofia política capaç de justificar regles normatives amb poder d'establir prioritats socials. En aquest camp la solució consistiria a oferir "un vincle transcendent que uneixi prou els individus, com perquè siguin capaços, quan cal, de fer els necessaris sacrificis de llur egoisme"³⁷¹. Es tracta, doncs, d'afirmar, primer, que l'individu és la unitat primària de la societat civil (amb això coincidirien amb el plantejament de Nozick) i que l'esforç individual ha de ser recompensat, per, després, incorporar a aquest principi liberal la idea d'una llar pública³⁷². Breument, reafirmar els valors del liberalisme polític, però divorciant-los de l'hedonisme burgès; combinar l'individualisme econòmic i polític amb el comunitarisme moral³⁷³.

³⁷¹Vid. D.Bell, Las contradicciones culturales del capitalismo, o.c., p.263.

³⁷²Vid. Ibid. p.37. Vid. també Richard J.Neuhaus, The Naked Public Square. Religion and Democracy in America, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986, 2a. edic.

³⁷³Vid. J.M.Mardones, La "kulturkampf" del neoconservadorismo americano...art.cit., p.76 i ss., que creu que, per al pensament neoconservador, "l'ètica catòlica restauracionista dels nostres dies fóra l'encarregada de recompondre els valors tradicionals-puritans on de nou s'uneixi un fort conservadorisme comunitarista en la moral personal amb

D'altra banda, hom pot constatar la proximitat existent entre la concepció de l'anomenat neoconservadorisme americà i de l'anomenat socialisme liberal europeu. Per posar un cas paradigmàtic, Norberto Bobbio fa una defensa explícita de l'autonomia de l'individu com a clau moral del socialisme. El socialisme, al capdavant, es presenta avui com un individualisme³⁷⁴, que en les seves propostes comunitàries pot ser matisat com a "individualisme cooperatiu". Bobbio, seguint Carlo Rosselli³⁷⁵, afirmarà:

"Es tracta de veure si, partint de la mateixa concepció individualista de la societat --que és irrenunciable--, i adoptant els mateixos instruments, estem en condicions de contraposar al neocontractualisme dels liberals un projecte de contracte social diferent, que inclogui entre les seves condicions un principi de justícia distributiva i que, per tant, sigui compatible amb la tradició teòrica i pràctica del socialisme"³⁷⁶.

l'individualisme en les qüestions econòmiques i polítiques".

³⁷⁴Vid. A.Cortina, El individualismo de izquierdas: ¿Una moral para el 2000?, Iglesia viva, 140-141, 1989, p.233-249.

³⁷⁵Vid. Carlo Rosselli, Socialismo liberal, Ed.Pablo Iglesias, Madrid, 1991 (1930).

³⁷⁶Vid. N.Bobbio, El futuro de la democracia, Plaza y Janés, Barcelona, 1985, p.163-4. Vid. una crítica matisada a Bobbio a Chantal Mouffe, ¿Hacia un socialismo liberal?, Leviatán, 45, tardor, 1991, p.63-74. L'interès per l'individualisme pot ser detectat també en recents formulacions polítiques del Partit Comunista britànic properes a l'esquerra llibertària. En la revista Marxism Today del maig de 1989 (p.17) podem llegir:

"Tant per a l'esquerra com per a la dreta, l'individualisme i la individualitat seran molt més importants que en el passat per a les futures nocions de progrés... Hauran d'apel·lar i crear nous sentiments de pertinença i d'interès col·lectiu, així com noves nocions d'individualitat i individualisme... No n'hi haurà prou amb una noció de justícia social edificada sobre meres transferències

Tanmateix, no n'hi ha prou a dir que l'individualisme neoconservador és insolidari i competitiu mentre que l'individualisme socialista és solidari i cooperatiu. Si el vernís ideològic és idèntic i la concepció de la naturalesa humana també, llavors no hi ha manera de diferenciar entre un espai disputat per totes dues opcions. En ambdós casos l'autonomia moral de l'individu resta tancada sobre ella mateixa i per tant la lògica nozickiana no es veu qüestionada. La solidaritat serà, com a molt, la resultant de la voluntat cooperadora individual. Però ¿i si aquesta voluntat individual es nega a cooperar? ¿Com, llavors, des de l'individualisme podem assolir la solidaritat anhelada? La denúncia de "solidaritat calculada" llançada contra el corporativisme neoconservador³⁷⁷ fóra --encara que no es

d'un grup relativament discontinu a un altre. Necessitem una igualtat més complexa, que reconegui les diferents necessitats de les persones, enlloc d'una igualtat simple, que les redueix al mateix denominador... Una cosa és certa: en el futur l'Estat serà menys unitari i més divers que l'Estat del Benestar keynesià...". C.Leadbetter, *Back to the Future* (citat per Kirk Mann a *Privatización del bienestar, individualismo y Estado*, art.cit., p.113).

També des de l'esquerra britànica John Keane ha defensat un "socialisme de la societat civil" basat en l'afebliment de l'Estat i l'enrobustiment de la influència de la pluralitat d'institucions en les quals participen els individus. Vid. John Keane, *Democracia y sociedad civil*, o.c., espec. cap.1. La mateixa tesi és defensada des d'Alemanya per Claus Offe a *Contradicciones del Estado del Bienestar*, o.c..

³⁷⁷Vid. J.M.Mardones, *Los olvidos de la modernidad. La caridad cristiana y la solidaridad calculada, Iglesia viva*, p.547-560. Al meu entendre, és suggestiva la divisió que fa Mardones entre "individualisme comunitari" i "comunitarisme individualista", però és força desencertada la llista de pensadors que confecciona sota cada un d'aquests noms. Un estudi precedent sobre aquestes combinacions, el desenvolupa Ch.Taylor. "Sigui quina sigui la posició en el debat atomisme/holisme --diu Taylor-

digui-- igualment vàlida per a un sector important del socialisme. ¿No deu ser aquesta concepció individualista el veritable obstacle per a l'expansió dels ideals democràtics? ¿És el subjecte un ser amb drets propis abans o independentment de la seva inserció en la societat, com pensen Nozick i els representants d'aquests corrents esmentats? ¿No estem obligats a reformular la definició abstracta de l'home procedent de la filosofia política liberal si no volem realitzar --gairebé com Nozick-- una evacuació de la política? "¿Com fixar els drets de l'individu en tant que individu --pregunta P.Manent--, atès que el dret regula les relacions entre diversos individus, atès que la idea mateixa del dret pressuposa una comunitat o una societat ja instituïda? Com fonamentar la legitimitat política sobre els drets de l'individu, atès que aquest no existeix mai com a tal, si no és en la seva existència social i política, i està sempre necessàriament lligat a d'altres individus, a una família, a una classe, a una professió, a una nació? No hi ha cap dubte, doncs, que és sobre aquesta idea tan evidentment

-, pot ser combinada amb una posició qualsevol en el debat individualista/col·lectivista. No hi ha només atomistes-individualistes (Nozick) i holistes-col·lectivistes (Marx), sinó també holistes-individualistes, com Humboldt, i àdhuc atomistes-col·lectivistes com en el malson, la utopia programada, de B.F.Skinner Beyond Freedom and Dignity". Vid. Ch.Taylor, Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux, art.cit., p.176. El mateix Taylor s'identificarà amb la posició holista-individualista de Humboldt.

"asocial" i "apolítica" que el cos liberal ha estat progressivament construït"³⁷⁸.

Per superar el marc de referència actual del pur individualisme sense caure en el col·lectivisme, l'ètica discursiva³⁷⁹ ha intentat fusionar autonomia i solidaritat per

³⁷⁸Vid. P.Manent, Histoire intellectuelle du libéralisme, Calmann-Lévy, "Pluriel", París, 1987, p.10. Una de les primeres exposicions crítiques d'aquesta idea correspon a Marx, el qual l'aplica al camp de l'economia política:

"Com més ens remuntem en la història, l'individu, i per tant l'individu productor, més sembla dependre i formar part d'un tot més gran: al principi apareix, lògicament, la família i el clan, que no és més que una família ampliada; ve després la comunitat, producte en les seves diverses formes del xoc i l'amalgama de clans. Només en el segle XVIII, en la "societat burgesa", les diverses formes d'unió social es plantegen el concepte d'individu com a simple mitjà d'assolir els seus objectius particulars, com una necessitat externa. Però aquesta concepció de l'individu aïllat adquireix la màxima puixança, precisament, durant el mateix període en què les interrelacions socials (generals, des d'aquest punt de vista) han assolit el seu màxim desenvolupament. L'home deixa d'ésser únicament un animal social, per convertir-se, en el sentit més literal, en zoon politikon, un animal capaç d'evolucionar vers el rang d'individu, només en el si de la societat. La producció per individus aïllats extrasocials --que, en el cas d'un home civilitzat, només podria donar-se excepcionalment si s'extraviés en un desert i posseís en el seu ser les forces dinàmiques imbuïdes per la societat-- és un absurd tan descomunal, com suposar que el llenguatge pot evolucionar sense individus que visquin junts i parlin entre ells". Vid. K.Marx, Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie], a K.Marx i F.Engels, Werkel3, Dietz Verlag, Berlín, 1971, p.616.

³⁷⁹Qualsevol referència bibliogràfica sobre l'ètica discursiva ha de tenir en compte, per força, l'extensa producció dels pensadors alemanys Jürgen Habermas i K.O.Apel, que, atès el seu grau de divulgació, no considerem necessari citar. Entre els estudis secundaris sobre aquest corrent destaquem els següents:

Thomas McCarthy, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, (1978), Tecnos, Madrid, 1987; id., Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1992;

Enrique M.Ureña, La teoría crítica de la sociedad de Habermas, Tecnos, Madrid, 1978;

R.Gabàs, J.Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel, Barcelona, 1980;

A.Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sígueme, Salamanca, (1985) 1988, 2a. ed.; id., Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt, Cincel, Madrid, 1985; id., Ética mínima, Tecnos, Madrid, 1986; id., La ética discursiva, a V.Camps, ed., Historia de la Ética, Crítica, Barcelona, 1989, p.533-576.

Jesús Conill, El crepúsculo de la metafísica, Anthropos, Barcelona, 1988, espec. p.252-310; i des d'un punt de vista més crític, El enigma del animal fantástico, Tecnos, Madrid, 1991, p.114 i ss. En aquesta mateixa obra (p.121-2) Conill diferencia, seguint Ortega, entre

mitjà d'una plantejament procedimental diferent al del contractualisme rawlsià. No hi ha autonomia possible sense el reconeixement implícit d'una trama solidària, entesa, segons Habermas, com el bé dels companys agermanats en una forma de vida compartida intersubjectivament³⁸⁰. I ahora, no hi ha

l'element inter-individual (que accentua el caràcter personal) i l'element social (que accentua perillosament, per la seva externalitat, el caràcter col·lectivista).

- V.García Marzá, Ética de la justicia. J.Habermas y la ética discursiva, Tecnos, Madrid, 1992. I Ética discursiva: ¿moral o derecho?, Sistema, 101, 1991, p.51-61.
- José M. Mardones, Razón comunicativa y teoría crítica, Univ. del País Vasco, Bilbao, 1985; id. La recepción de la Teoría Crítica en España, Isegoría, maig 1990, 1, p.131-8;
- DDAA, El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica, Ed. San Esteban, Salamanca, 1985;
- Daniel Innerarity, Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de J.Habermas, Eunsa, Pamplona, 1985;
- Jean-Marc Ferry, Habermas. L'éthique de la communication, PUF, París, 1987;
- DD.AA, monogràfic sobre La obra de J.Habermas. Propuestas para una recepción, Daimon, 1, Univ. de Murcia, 1989;
- Javier Muguerza, Desde la perplejidad, FCE, Madrid, 1990;
- E.Agazzi, Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. J.Habermas, K.O.Apel, H.G.Gadamer, Liguori Ed., Nàpols, 1990;
- Ferran Requejo, Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J.Habermas, Anthropos, Barcelona, 1991.

³⁸⁰Vid. A.Cortina, El individualismo de izquierdas, art.cit., p.248. Per a la concepció de la solidaritat entesa des de l'acció comunicativa vid. J. Habermas, Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg), a K.O.Apel, A.Cortina, J.De Zan i D.Michelini, Ética comunicativa y democracia, Crítica, Barcelona, 1991, p.175-205. Diversos estudis sobre el tema són els de G.Amengual, La solidaritat segons Jürgen Habermas, cit.; A.Cortina, Individuo y solidaridad a DDAA, Perspectives de la modernitat avançada, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, en premsa, espec. part 3; José M. Rosales, Democracia y solidaridad. Rudimentos para una ciudadanía democrática, Sistema, 107, 1992, p.83-93; N.Bilbeny, Ética i Justicia, o.c., epíleg. Per a la concepció de la solidaritat en Apel, vid. A.Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, o.c.; per a la concepció del subjecte comunitari en Apel, vid. G.Amengual, Modernitat i crisi del subjecte, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, en premsa, espec. cap. III, part 5: El nou subjecte: la il·limitada comunitat de comunicació. Des de la teologia i amb una clara proximitat a aquest corrent filosòfic, destaquen els treballs de J.B.Metz, especialment La fe en la historia y la sociedad, Madrid, 1979, on desenvolupa la proposta de constitució del "solidari ser subjecte de tots". El tema de la solidaritat ha estat posteriorment desenvolupat en clau teològica per un deixeble de J.B.Metz, Helmut Peukert a Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie, Frankfurt M., 1978 i a Universal Solidarität - Verrat an Bedrohten un Wehlosen?, Diakonie, 8, 1978, p.3-12. Vid. comentaris a l'obra de Metz i Peukert a G.Amengual, Modernitat i crisi del subjecte, o.c., cap.I, part, 4.1; ibid. La solidaritat segons Jürgen Habermas, art.cit., espec. p.21 i ss; i Reyes

solidaritat veritablement moderna si no partim d'una individualitat emancipada i autònoma ³⁸¹. El resultat és una solidaritat entesa com "la vivència honesta de la fàctica interdependència constitutiva que tot subjecte viu, sabent que la mesura de la seva llibertat i del seu benestar és la mesura de la llibertat i del benestar de tots els seus conciutadans i de la societat en què viu en conjunt"³⁸². No és estrany que a aquesta concepció hom l'anomeni personalisme

Mate, Mística y Política, Ed. Verbo Divino, Estella, 1990, espec. caps. 1 i 2.

³⁸¹Aquesta és una de les crítiques possibles contra la concepció solidària del comunitarisme: la solidaritat comunitària no supera l'individualisme liberal, perquè és simplement pre-individual. Per això Carlos S.Nino ha advertit que els trets distintius del comunitarisme poden generar, quan és dut a les seves últimes conseqüències, components d'una visió totalitària de la societat (vid. C.S.Nino, Kant y Hegel, otra vez, cit. p.141). D'altra banda, si la teoria de l'interès comú - formulada per alguns sectors procedents de l'esquerra-- només pot generar una "solidaritat egoista"; la solidaritat comunitària --segons que és formulada pels neoristotèlics-- planteja, al parer d'Adela Cortina, dos problemes: 1) Resulta difícil conèixer la naturalesa i límits de la comunitat a què ens referim (¿comunitat nacional, transnacional, autònoma, religiosa?) en països d'escassa tradició comunitària com el nostre. 2) El comunitarisme és difícilment conciliable amb l'universalisme avui dia irreversible, encara que només fos en el nivell del reconeixement dels drets humans i en el nivell institucional. Vid. A.Cortina, Individuo y solidaridad, art.cit. (Sobre el problema de l'universalisme tornarem més endavant).

³⁸²Vid. G.Amengual, La solidaritat segons Habermas, art.cit. p.28. El mateix Amengual atribueix a Apel un punt de partença comunitari, la qual cosa "implica expressament no partir dels individus com a tals, com era el cas de la filosofia del subjecte moderna". Ara els subjectes es defineixen com a "subjectes comunitaris", com a essencialment i constitutivament membres d'una comunitat: "L'individu pressuposa la comunitat per a la seva mateixa constitució (socialització), per a la seva acció (pensament, coneixement de la natura, argumentació, comportament), i està abocat a ella, per tal com la comunitat il.limitada el depassa, essent solament ella el subjecte del coneixement sempre millorable". Però a diferència del comunitarisme, en la filosofia apeliana "el fet d'ésser essencialment i constitutivament membres d'una comunitat no priva els subjectes de la pròpia subjectivitat, consciència i autoconsciència", atès que "la pragmàtica transcendental de cap manera vol tornar enrere respecte a l'emancipació aconseguida del subjecte pensant". Vid. G.Amengual, Modernitat i crisi del subjecte, o.c., cap.III.

solidari³⁸³. Un personalisme que es reclama kantià, perquè no desitja anul·lar l'autonomia del subjecte. Però que també pretén superar el seu solipsisme, el seu pretès marc monològic, tot formulant una filosofia transcendental de la intersubjectivitat. Així, "perquè un subjecte es reconegui a si mateix com a persona, com a subjecte de deures concrets i virtuts, necessita el reconeixement d'altres subjectes en el si d'una comunitat"³⁸⁴.

La incidència en el paper de la comunitat és compartida evidentment pel comunitarisme³⁸⁵. Però aquest desenvolupa un recorregut invers al de l'ètica discursiva. Parteix d'un nosaltres, d'un context comunitari previ, i des d'ell denuncia l'error liberal d'haver imaginat un jo abstracte i desarrelat dotat de drets universals. La concepció liberal

³⁸³Vid. A.Cortina, El individualismo de izquierdas, art.cit. p.248.

³⁸⁴A.Cortina, Ètica sin moral, o.c., p.155. J.Muguerza i després Enrique Bonete Perales han defensat la hipòtesi que darrere les ètiques discursives --en concret, Apel-- ens trobem amb un inconscient desig de recompondre l'oblidada vida comunitària (Gemeinschaft) com a alternativa als mals de les societats contemporànies (Gesellschaft). En paraules de J.Muguerza: "Apel s'inclinaria més aviat a fer de la racionalitat inherent al model comunitari el fonament de la possible racionalitat de qualsevol altre tipus d'organització social. (...) La racionalitat dialògica, llavors, no fóra quelcom "anticipat", ni tan sols "assolit", en les societats conegudes o per conèixer, sinó una exigència ètica, això és, l'exigència de transformar la societat en qué vivim en autèntica comunitat". Vid. J.Muguerza, ¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen?, dins Ètica comunicativa y democracia, o.c., p.152-157. Vid. també E.Bonete, Males de la sociedad industrial y "modelos" ético-políticos alternativos, Sistema, 109, 1992, p.93-112.

³⁸⁵Les fonts bibliogràfiques més importants referents al corrent comunitarista es poden consultar en la nota 106, cap.IV, apartat d) d'aquest mateix treball.

dels agents morals concep els individus com a ens noumenals, és a dir, éssers la identitat dels quals es formula amb independència dels seus propis desitjos i separadament de les seves relacions amb els altres i amb el propi medi social. M.Sandel, per exemple, estudia l'evolució i les conseqüències de l'individualisme liberal a l'Amèrica del Nord. Segons Sandel, hom pot destacar tres etapes-model: la de la República cívica (the Civic Republic) de l'ordre antic, en què la política estava fundada sobre la noció de bé comú. La de la República nacional (the National Republic), en què l'expansió del liberalisme comporta la desaparició de la política del bé comú. I per últim, i en coincidència amb Taylor, la de la República procedimental (the Procedural Republic) actual, que atorga prioritat absoluta als drets individuals per damunt dels drets col·lectius. Quines són les conseqüències d'aquesta evolució?. Aquí els exemples són abundants i força coincidents entre els comunitaristes:

"La intolerància floreix allà on la forma de vida està desorganitzada, on les arrels estan destarotades, on les tradicions estan desfetes. En l'actualitat, l'impuls totalitari sorgeix no tant de la convicció d'un jo afermat com de les confusions d'individus atomitzats,

desarrelats i frustrats, perduts en un món on les significacions comunes han perdut la seva força"³⁸⁶.

"En qualsevol societat en què el govern no expressa o representa la comunitat moral dels ciutadans, sinó un conjunt d'arranjaments institucionals per imposar una unitat burocràtica a una societat mancada d'un veritable consens moral, la naturalesa de l'obligació política esdevé sistemàticament confusa"³⁸⁷.

"El que ha fallat a tots els nivells és la integració: no hem tingut present la "nostra comunitat com a membres del mateix grup". Hem comès allò que els fundadors republicans de la nostra nació consideraven el pecat capital: hem anteposat el nostre bé, com a individus, com a grups, com a nació, al bé comú"³⁸⁸.

Pels comunitaristes la prioritat axiològica ha de passar, doncs, de l'individu a la comunitat³⁸⁹. Perquè és només en ella on és possible desenvolupar una vida moral i aprendre les virtuts. Un punt de partença comunitari reclama, com dirà MacIntyre, una concepció narrativa del subjecte (a narrative conception of the self) on la identitat del jo englobi els

³⁸⁶Vid. M.Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, *Political Theory*, 12, febrer 1984, p.94-5; i també *The Political Theory of the Procedural Republic*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 1988, p.57-68. La definició de la tradició liberal americana en termes exclusivament procedimentals prové de J.Rawls, *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*, art. cit.; però Taylor, com hem vist, la fa extensiva també a R.Dworkin, T.Nagel i T.M.Scanlon.

³⁸⁷Vid. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p.312.

³⁸⁸R.N.Bellah, R.Madsen i altres, *Hábitos del corazón*, Alianza Univ., Madrid, 1989, p.360.

³⁸⁹Vid. M.Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, art. cit. nota 23. Vid. també, À.Castiñeira, *De l'individu a la comunitat. (El debat ètic en l'actualitat)*, *Miscel.lània en honor del C.Narcís Jubany i Arnau*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1992, p.185-198.

valors i els fins que aquest persegueix, però resituats a l'interior de la comunitat on participa. El bé del subjecte és el de la comunitat de què parteix la història.

Ara bé, ¿quin tipus de participació o de vinculació hi ha entre individu i comunitat? No hi ha aquí acord unànime entre els comunitaristes. Sandel, per exemple, concep la comunitat no pas com un atribut dels subjectes, sinó com l'element constitutiu dels subjectes de dret³⁹⁰. La identitat de l'individu ve definida essencialment per la comunitat, de manera que és ella en el seu conjunt la que descriu no tan sols allò que els individus tenen en comú, sinó també allò que ells són³⁹¹. MacIntyre reincorpora la concepció aristotèlica que afirma que l'ètica forma part de la

³⁹⁰Vid. M.Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c., p.60.

³⁹¹Vid. un desenvolupament teològic de les premisses comunitaristes en el teòleg americà Stanley Hauerwas, especialment en A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame, Univ.Press, 1981. Hauerwas repensa l'ètica cristiana des del model aristotèlic i comunitari però radicalitzant la proposta de MacIntyre. L'Església, dirà, per ser fidel a la seva tradició bíblica, ha de comprendre's i organitzar-se com una comunitat particular i contracultural davant el liberalisme dominant, accentuant així la no-identitat entre el principi de salvació i el món. El lector creient detectarà, sens dubte, les coincidències entre Hauerwas i l'estratègia del model d'organització eclesial dels que aquí s'anomenen "cristians de la presència"; estratègia que Hauerwas defineix sense complexos com de "tipus sectari". Vid. Jef Van Gerwen, Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas, art.cit., p.140 i ss. D'altra banda, crida l'atenció els constants paral·lelismes entre les trajectòries de la filosofia política actual i els seus referents teològics. Així, per exemple, hem pogut detectar el vincle existent entre el neoconservadorisme i el restauracionisme religiós dels valors tradicionals; o el lligam entre l'ètica del discurs i la teologia de la solidaritat de J.B.Metz i H.Peukert; i ara per últim la relació entre els comunitaristes i aquesta teologia de la comunitat de Hauerwas.

política. De manera que tot comportament moral és el fruit de l'aprenentatge de costums i hàbits d'una comunitat particular (no hi ha, doncs, possibilitat d'una moral universal³⁹²), amb una llengua, unes activitats pròpies i uns valors simbòlics. No hi ha bondat o justícia fora d'un context narratiu³⁹³. Són els relats transmesos els que funden la història del grup i els models de comportament. Són ells els que permeten assolir una identitat col·lectiva. Des d'aquesta perspectiva la moral ve definida per tres elements: 1) Un conjunt de pràctiques virtuoses; 2) Una tradició narrativa que il·lustra aquestes

³⁹²MacIntyre ha criticat recentment la pretensió liberal d'elaborar una teoria ètico-política universalment vàlida: "És fonamental recordar, diu MacIntyre, que el projecte de descobrir una forma d'ordre social en què els individus podrien emancipar-se de la contingència i de la particularitat de la tradició apel·lant a normes veritablement universals i independents de tota tradició no ha estat ni és mai ni únicament ni principalment un projecte dels filòsofs. Ha estat i és el projecte de la societat liberal individualista moderna i la millor raó que tenim per creure que l'esperança d'una universalitat racional independent de les tradicions és una il·lusió que es desprèn de la història d'aquest projecte. Ja que en el decurs d'aquesta història, el liberalisme, que comença com una crida als pretesos principis de la racionalitat comuna contra allò que era patit com la tirania de la tradició, s'ha transformat ell mateix en una tradició on les continuïtats són parcialment definides per la inexhauribilitat dels debats relatius a aquests principis". Vid. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988, p.335. Tanmateix, la crítica comunitarista a l'universalisme no s'adreça només al liberalisme, sinó també als membres de l'Escola de Frankfurt. K.O. Apel, per exemple, reconeix entre els adversaris de l'universalisme deontològic postkantianà no sols el relativisme postwittgensteinianà de les incommensurables formes de vida i a l'hermeneuticisme historicista postheideggerià, desenvolupat sobretot per Gadamer i els seus deixebles, sinó també el neoristolisme pragmàtic desenvolupat pels comunitaristes. Vid. K.O. Apel, *La problemàtica que planteja una macroètica universalista de la corresponsabilitat*, a A. Castiñeira, ed., *Europa a la fi del segle XX*, Quaderns Acta, Barcelona, 1990, p.134. Vid. també J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, o.c., espec. p.111 nota 14.

³⁹³La defensa d'una contextualitat i particularitats semblants, feta des del pla neopragmàtic postmodern, correspon a Richard Rorty, el qual parlarà d'"etnocentrisme inevitable". Les referències bibliogràfiques concretes sobre l'etnocentrisme de Rorty es troben en la nota 28 del cap.V, apartat 3-3-2.

pràctiques; i 3) Un bé comú revelat per aquesta mateixa tradició³⁹⁴. Només des del respecte a les tradicions diverses hom pot entendre quelcom semblant a una veritable ètica universal. La racionalitat d'aquesta ètica consistiria llavors en el constant i inevitable diàleg entre tradicions diverses.

³⁹⁴"El relat és capaç de procurar una unitat interior a llur existència (la dels actors morals), en oferir-los els elements necessaris per construir-se una identitat social i personal. Jo sóc capaç de comprendre'm com a participant dins d'una història més àmplia, d'ençà que jo he acceptat la tradició com una herència que esdevé la meva", dirà Jef Van Gerwen, art.cit., p.136. MacIntyre analitza aquests tres elements en una comunitat especialment coneguda per ell, l'escocesa. Vid. al respecte, Whose Justice?, Which Rationality?, o.c., La idea de una comunidad ilustrada, art.cit., i Tres versiones rivales de la ética, o.c.. El lector català parará esment als inevitables paral·lelismes existents entre la tradició escocesa del sentit comú i els objectius truncats dels filòsofs catalans del sentit comú. Ch.Taylor desenvolupa més hegelianament aquesta mateixa intuïció de MacIntyre a Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard Univ.Press, Cambridge MA, 1989, on subratlla la necessitat d'autocaptació d'aquest procés narratiu de constitució de la nostra identitat moral com a condició bàsica de la intel·ligibilitat de la vida moral.

c.5. Les mancances del liberal-socialisme.

En contraposició amb la radicalitat del plantejament nozickià, el debat polític fonamental s'estableix, doncs, en l'actualitat entre posicionaments no totalment oposats que, en realitat, manlleven eclècticament elements procedents de les altres tradicions competidores. Hi ha una relativa proximitat en els objectius, però en canvi greus desacords en la matriu disciplinar de què parteixen. D'una banda, les virtuts del liberalisme han estat reals, però han esdevingut incompletes. Per això mateix la pròpia empresa liberal es presta avui a reinterpretacions. La posició llibertària de Nozick, cal entendre-la com un pas enrere, això és, com un intent de retorn a una forma "pura" de liberalisme en què els drets subjectius dels ciutadans, gràcies a la seva negativitat, impedeixen ultrapassar un cert àmbit privat i determinen la posterior construcció de l'ordre jurídic. En l'estadi polític, la figura de l'Estat mínim --estructurat en termes d'economia de mercat-- representa el sistema de tràfic bàsic de les persones i d'actuació estratègica de la competència entre els actors col·lectius. Hom intenta així elaborar un sistema de protecció que vetlli per les llibertats, per les esferes d'actuació al marge de

l'activitat limitada del poder polític. La diferenciació entre l'esfera de la comunitat política i la de la societat civil serveix de punt de demarcació entre l'àmbit de la coerció i l'àmbit de la lliure actuació.

Però el model de Nozick acaba per destruir aquesta tensió. És tan gran l'esfera dels drets subjectius i tan petita l'esfera coercitiva de l'Estat que, al capdavall, comunitat política i societat civil acaben per ser gairebé la mateixa cosa. Tota la família liberal, inclòs el llibertarisme, opta en diversos graus per aquell marc que subratlla les possibilitats de l'individu autònom més que no pas per aquell altre marc que valora sobretot la importància de les decisions polítiques de la ciutadania. Un sector del liberalisme pensa, fonamentalment, en clau econòmica. És a dir, l'autonomia de què parla consisteix a que l'individu gaudexi d'una munió d'opcions sobre l'apropiació d'objectes desitjables. Per això l'autonomia derivada exclusivament del mercat esdevé un valor d'alt risc. En efecte, sense la disposició de recursos el nombre d'opcions efectives minva i l'autonomia es converteix en una pura entelèquia. Com dirà Waizer, no és que

l'autonomia desemboqui en egoisme³⁹⁵, sinó que "l'autonomia en el si del mercat no reforça en absolut la solidaritat social"³⁹⁶, atès que l'ajuda als altres és contemplada com una reducció de les meves pròpies opcions. Per això mateix, Nozick considera inconcebible tota idea de justícia social o redistributiva; i per aquesta mateixa raó, en el seu sistema, no hi ha possibilitat d'establir límits a les desigualtats derivades del mercat.

Ara bé, si en el liberalisme la separació de poders responia a una lògica llibertària, això és, a la voluntat d'eixamplar les llibertats i les igualtats dels individus, potser avui el poder econòmic pot esdevenir ell mateix una forma tirànica, una forma il·limitada de poder: per les desigualtats de riquesa que en deriven, per la imitació de les modalitats de direcció i obediència del poder polític realitzades per les grans societats econòmiques i per la transformació del poder del mercat en poder polític quan hom acumula grans riqueses³⁹⁷. És en aquest punt on liberals i llibertaris es

³⁹⁵Sobre les relacions entre autonomia i egoisme a Nozick, vid. cap. 4, sec. d) d'aquest mateix treball; ~~espec. p. 62-75~~.

³⁹⁶M. Walzer, *La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social*, *Debats*, 39, març 1992, p. 33.

³⁹⁷Vid. M. Walzer, *La justice dans les institutions*, *Esprit*, març 1992, p. 114.

distancien. Nozick i els anomenats anarco-capitalistes es neguen, malgrat aquestes constatacions, a oferir cap funció protectora (més) a l'estructura estatal. Alguns liberals, en canvi, s'adonen que, per mantenir aquella separació d'àmbits que assegurava les llibertats, convé d'evitar les concentracions de riquesa econòmica. En cas contrari, es restablirien, encara que de manera nova, les antigues connexions entre Estat i mercat. Si ahir el poder polític establia i determinava el poder econòmic, avui el poder econòmic pot determinar --si no ho fa ja-- el poder polític. És l'intent d'evitar aquest darrer efecte pervers el que ha permès a alguns d'imaginar la fusió entre liberalisme i socialisme democràtic tot mantenint la concepció liberal-individualista de la naturalesa humana³⁹⁸. Dins d'aquest consens fóra possible establir les fronteres d'una justícia distributiva que assegurés, tanmateix, la protecció de l'individu contra tota interferència exterior. Això no obstant, aquestes mesures semblen insuficients per assegurar la pertinença comunitària dels individus i l'obligació normativa de la solidaritat. Manca en el liberalisme i en el

³⁹⁸De fet, als Estats Units, hom anomena avui "liberal" a aquesta versió socialdemòcrata. Vid. al respecte, G.A.Cohen, *Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part II, Social Philosophy and Policy*, 3, 1986, p.79.

pacte liberal-socialista un esquema explicatiu de la cohesió social, una comprensió, fins i tot, de la complexitat de la vida institucional.

Aquestes mancances ens obliguen ara a reprendre una qüestió abans no desenvolupada: saber si la virtut liberal de la separació de les esferes mena necessàriament a la separabilitat de les persones; si la separació d'àmbits suposa per força negar la consciència de pertinença social. És aquí on les aportacions del comunitarisme i de l'ètica discursiva fan nova llum damunt el problema, precisament perquè responen altrament a la qüestió de la concepció antropològica.

c.6. L'individu i les institucions: Justícia i solidaritat.

En efecte, només una concepció radicalitzada que parteixi de bell antuvi de l'afirmació de la separabilitat humana, com fa Nozick, pot imaginar utòpicament la creació ex-nihilo d'associacions estables derivades de la pura voluntat i de l'acord individuals. Hom imagina, així, éssers separats que configuren dispositius socials també separats. Una tal ficció només pot ser el resultat de substituir l'individu fenomènic --que és un individu-en-societat-- per un individu-en-si noumènic totalment irreal. La primera rectificació, doncs, sobre l'individualisme liberal-llibertari consisteix a recordar que la separació dels àmbits no prové de la prèvia separació i independència dels individus, sinó de la complexitat de la societat. "No són els individus, allò que hom separa, sinó les institucions, les pràctiques i les relacions de tota mena. Les fronteres que tracem separen i envolten l'Església, l'escola, el mercat i la família i no a vostè o a mi. L'objectiu final hauria de ser no la llibertat de l'individu solitari, sinó allò que podríem anomenar la integritat institucional. Els individus haurien d'ésser efectivament lliures, i de diverses maneres, però separar-los

de llurs semblants no els procura la llibertat", dirà Walzer³⁹⁹. L'individu depèn de les institucions. L'individu esdevé lliure quan viu en institucions autònomes, no quan se n'aïlla. La llibertat moderna es dóna de manera efectiva dins l'Estat. Però no és només en la categoria de ciutadans, sinó en tant que creients, acadèmics, empresaris, treballadors o pares que podem ser lliures davant l'Estat. Són les institucions de la societat civil (i en darrer terme també la institució estatal) les que donen aixopluc a les persones i el lloc on aquestes, en llur activitat comuna, poden defensar llurs llibertats.

Tanmateix, el comunitarisme pretén anar més enllà. Accentua, precisament, aquella "eticitat" hegeliana que es concreta en una determinada comunitat on els membres participants són conscients de llur recíproca dependència i on les virtuts dels quals estan orientades al bé comú. Pels comunitaristes, la veritable font d'integració social no depèn ni del poder administratiu de l'Estat ni de l'interès privat que representa el mercat. Depèn de la solidaritat, i aquesta és la que veritablement assegura --per mitjà dels drets de participació i comunicació política-- la pràctica de

³⁹⁹Ibid., p.118.

l'autodeterminació ciutadana. L'individu esdevé subjecte gràcies a la seva participació en una pràctica comuna. Certament, hom li reconeix la seva integritat i les seves llibertats subjectives, però alhora hom reafirma la importància de la integritat de la comunitat. Els fins col·lectius no són el resultat d'un contracte entre interessos privats contraposats, sinó el fruit de l'autoorganització social de ciutadans units comunicativament. Vet aquí com s'ha operat un capgirament total dels plantejaments liberals. Si per Rawls "el jo és anterior als fins que per mitjà d'ell s'afirmen; àdhuc un fi dominant ha de ser elegit entre nombroses possibilitats" (TJ,619), per Sandel la nostra identitat depèn dels nostres fins, i no hi ha possibilitat de pensar-nos amb anterioritat a ells. Sandel no nega la consciència moral del subjecte, sinó que fa dependre la seva constitució dels processos socials. El comunitarisme, en definitiva, subratlla quelcom menystingut pels liberals: el canemàs de pràctiques comportamentals (mores) que contextualitzen inevitablement tot raonament moral dels subjectes. La comunitat esdevé així el

"constitutiu de l'autoenteniment compartit dels participants"⁴⁰⁰.

El comunitarisme, doncs, posa el dit en la nafra del desarrelament liberal, car denuncia com ha estat aquest el veritable responsable de l'actual manca d'ancoratges comunitàriament definits. No sols ha transgredit els valors comunitaris procedents de la tradició, sinó que la seva llavor autosubversiva el du fins i tot a alliberar-se de la mateixa comunitat liberal, d'allò que podria ser considerat la seva pròpia tradició, d'allò que encara avui ens permet contreure o mantenir relatius vincles d'unió amb els altres.

El que ens cal plantejar és, però, si el comunitarisme suposa el necessari correctiu per a la pervivència del liberalisme⁴⁰¹, o per a la seva concepció defectuosa del jo (self)⁴⁰², o si més aviat pot esdevenir autèntica alternativa. Just aquí és on els mèrits deixen pas a les insuficiències comunitaristes. Si des de pressupòsits neoaristotèlics hom

⁴⁰⁰Vid. Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, o.c., p.173.

⁴⁰¹Vid. M.Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, Political Theory, vol.18, 1, 1990, p.6-23.

⁴⁰²Vid. Allen E.Buchanan, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, Ethics, 99, juliol 1989, p.852-882.

pretén reduir l'ètica a l'ethos, a la moralitat exclusivament definida per la comunitat⁴⁰³, llavors hom sembla donar per conclosa la fonamentació de la racionalitat pràctica en la modernitat. D'aquesta manera el comunitarisme esdevindria clarament un corrent anti o pre-modern⁴⁰⁴. ¿És la identitat humana tan sols el procés, el simple resultat derivat d'un conjunt de pràctiques comunicatives d'exercici del bé, que anomenem virtuts, rebudes per tradició i que inclouen un determinat model de vida humana desitjable? ¿No resta cap espai de lliure iniciativa per al subjecte, perquè aquest sigui capaç de reformular críticament i autònomament aquests continguts transmesos? ¿No deu haver passat en realitat que el procedimentalisme liberal fou capaç de fer front a un fenomen nou: el desacord existent sobre les diferents i oposades concepcions del bé; fenomen derivat de l'enorme creixement de les nostres societats, de llur pluralitat i

⁴⁰³Aquesta és la conclusió a què arriba H. Schanädelbach a *Was its Neoraristotelismus?*, a W.Kuhlman, ed., *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp Vg., Frankfurt, 1986, p.38-63.

⁴⁰⁴És cert, com ha recordat M.Walzer (*The Communitarian Critique of Liberalism*, art.cit.), que sota el nom de "comunitarisme" hom pot trobar posicions neoconservadores, neomarxistes i de republicans americans. És cert també, com ha recordat C.Thiebaut, que la variant més conservadora del comunitarisme pot vincular-se en ocasions a tendències fonamentalistes (*De nuevo, criticando el liberalismo*, *Arbor*, 503-4, 1987, p.147-162). Però ens sembla totalment exagerada l'afirmació d'aquest mateix autor quan assegura que el nou comunitarisme és "una ideologia de defensa de formes de societat --com les privilegiades comunitats blanques, o els còmodes ghettos acadèmics-- el particularisme valoratiu de les quals pot defensar-se, així, fent abstracció dels seriosos dubtes que planteja la seva injusta relació amb altres zones d'aquesta societat o del planeta". Vid. C.Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, p.52.

diversitat? O, dit d'una altra manera, si en realitat fou la pròpia complexitat social i no la separació o independència dels individus la que provocà la separació d'àmbits en la societat civil, la proposta comunitària ¿no resultarà una marxa enrere en el propi desenvolupament social modern? ¿No és massa idealista fer dependre el procés democràtic de les virtuts de ciutadans orientats al bé comú quan resulta que avui la política no abasta només ni principalment el problema de l'autocomprensió ètica dels grups socials? Com afirma Habermas, "en situacions de pluralisme cultural i social, darrere les fites políticament rellevants s'amaguen sovint interessos i orientacions valoratives que de cap manera poden considerar-se constitutius de la identitat de la comunitat en conjunt, és a dir, del conjunt d'una forma de vida intersubjectivament compartida"⁴⁰⁵. L'ethos, en les societats democràtiques avançades, resulta insuficient per assolir un equilibri entre interessos en conflicte. L'esfera ètica ha de deixar pas, per força, a l'esfera de la justícia⁴⁰⁶; i

⁴⁰⁵Vid. J.Habermas, *Tres conceptos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*, art.cit., p.20.

⁴⁰⁶És aquesta la raó per la qual Rawls proposava abandonar l'esperança d'una comunitat política, atès que la possibilitat d'una societat política unificada suposa per força l'eliminació del pluralisme i la tendència a l'ús opressiu del poder. En paraules de Rawls, "el liberalisme rebutja l'Estat com una comunitat perquè, entre altres coses, això condueix a la negació sistemàtica de les llibertats bàsiques i a l'ús tirànic de la força monopolitzada (legalment) per l'Estat", *The Idea of an Overlapping Consensus*, art.cit., nota 17.

aquesta, des de la perspectiva del procedimentalisme, sembla obligada a estar definida --com diria Dworkin-- independentment de les pràctiques particulars de tota societat.

Ens trobem, doncs, davant d'una doble tensió: la tendència a accentuar la independència dels individus mena per força al plantejament de Nozick, amb la qual cosa hom dissol l'element social. Mentre que la tendència a accentuar la dependència comunitària dels subjectes mena per força a l'anul·lació de l'autonomia dels individus. Afirmàvem abans que l'error liberal consistí a confondre la separació dels àmbits (separació de les institucions, de les pràctiques i de les relacions) amb la separació de les persones⁴⁰⁷. Semblantment, l'error comunitarista consistiria a confondre els vincles constituents del jo amb la validesa moral de les seves implicacions. Si el fet que jo visqui en una comunitat racista determina la meua identitat, no per això les meves

⁴⁰⁷La qual cosa no vol pas dir, com reconeixerà el mateix Walzer, que la separació dels àmbits i la mateixa complexitat social no provoquin efectes atomitzadors i sentiments de desarrelament. Walzer afegirà als avenços del coneixement i del desenvolupament tecnològic quatre factors que centrifuguen els lligams comunitaris: la mobilitat geogràfica, la mobilitat social, la mobilitat matrimonial i la mobilitat política. Vid. M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, art. cit.

obligacions racistes seran moralment vàlides⁴⁰⁸. El subjecte, manllevant l'expressió de Foucault, no té cap necessitat de restar subjectat⁴⁰⁹ a una identitat imposada.

En el bell mig d'aquesta tensió és on la teoria discursiva intenta fer de mitjancera tot buscant-ne un equilibri. Però hom arriba a aquest equilibri partint prèviament de l'afirmació postmetafísica de la naturalesa social dels individus. En La teoria de l'acció comunicativa (1981) Habermas afirma --seguint H.Mead-- la simultània constitució social i individual assolida a través del procés comunicatiu. Així, procés de socialització i procés d'individuació són parts inseparables de l'estructura de la intersubjectivitat lingüística. D'una banda, doncs, la individualitat és un fenomen generat socialment: la identitat de l'individu és deguda a la identificació o interiorització de característiques de la identitat col·lectiva⁴¹⁰. Només hi ha individuació per la via de la socialització. Estem ara molt

⁴⁰⁸Vid. Emilio G.Martínez Navarro, La polémica de Rawls con los comunitaristas, art.cit., p.69, que interpreta la conclusió d'Allen Buchanan: "El fet que l'obligació que reconegui una persona sigui, o pensi que és, part de la identitat d'aquesta persona, no mostra que l'obligació sigui vàlida". Vid. Buchanan, art.cit., nota 6, p.874.

⁴⁰⁹Vid. M.Foucault, El subjecte i el poder, Saber, juny 1985, 3, p.14-18.

⁴¹⁰Vid. J.Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, 1987, vol.II, p.86 i ss. Vid. també Escritos sobre moralidad y eticidad, Paidós, Barcelona, 1991, p.105 i ss.

lluny del pensament de Nozick. Perquè si pel nostre autor allò que constitueix i organitza l'hom mateix (self) és l'autoconsciència reflexiva, un acte d'apropiació i adquisició que no supera l'egocentrisme; per Habermas, en canvi, "la perspectiva egocèntrica no és de cap manera originària, sinó que és produïda socialment"⁴¹¹, "cap persona pot afirmar la seva identitat per si sola"⁴¹². Adoptant expectatives de comportament socialment generalitzades neix l'estructura de la identitat personal. Però aquest procés formatiu té lloc fonamentalment per mitjà de la comunicació lingüística, ja que el vehicle socialitzador implícit a l'adopció de rols està inevitablement connectat a la situació de parla: la interacció (social) està simbòlicament mediada. La relació interpersonal és, doncs, una relació interpel.lant. I és aquesta necessitat de respondre a la interpel.lació la que constitueix el jo. D'aquesta manera, l'hom mateix esdevé responsabilitat conscient. L'ús del llenguatge orientat vers l'acord o enteniment (Verständigung) obliga el subjecte a individuar-se. Així interacció/integració social i autodeterminació del subjecte són cooriginaris. Com en el comunitarisme, hi ha dependència social.

⁴¹¹Vid. *Justicia y solidaridad*, cit., p.201.

⁴¹²Escritos sobre moralidad..., cit. p.107.

Però ara hom subratlla també, de manera igualment poderosa, la importància de l'autodeterminació del subjecte individuat. Encara més, precisament perquè la individuació s'alimenta de la creixent xarxa de dependències socials, l'ètica discursiva accentua el perill de vulnerabilitat de la identitat del jo.

L'equilibri realitzat per Habermas entre individualisme i comunitarisme sembla evident. Contra l'individualisme de Nozick, Habermas afirma que no n'hi ha prou amb una pura ètica del respecte. No n'hi ha prou a defensar la inviolabilitat de les persones i proposar, pel que fa al bé comú, el desenvolupament d'un principi de benevolència com el que semblava derivar-se de la teoria de la titularitat⁴¹³. "¿Però no ha de ser la justícia temperada amb la compassió?" No per les armes de l'Estat. Quan les persones privades escullen traspassar recursos per ajudar els altres, això encaixa dins la concepció titular de justícia" (ASU, 348 n.48, 226 n.75), afirmava Nozick. La teoria comunicativa, en canvi, va més enllà. Si, com postula Habermas, el bé de l'individu i el bé comú estan indissociablement vinculats, llavors "el punt de vista complementari del tractament

⁴¹³Vid. el nostre treball, p.184.

igualitari dels individus no és la benevolència, sinó la solidaritat"⁴¹⁴.

Semblantment, contra el particularisme concret del bé comú que --oblidant el pluralisme consubstancial a les societats modernes-- pot arribar a ofegar l'individu, l'ètica discursiva intenta satisfer els interessos de cada individu sense, per això, trencar el lligam social que uneix objectivament cadascun d'ells amb tots⁴¹⁵. D'aquesta manera, Habermas creu superar dos esculls comunitaristes: l'escull particularista de la col·lectivitat etnocèntrica (atès que l'individu capaç de llenguatge i acció pot discursivament anar més enllà de les formes de vida concreta, dels límits de la seva comunitat natural), i aquella forma premoderna de solidaritat que suposa gairebé el sacrifici forçat dels individus en favor d'un sistema d'autoafirmació col·lectiva. Una solidaritat totalitària com la derivada de la fórmula: "Führer, ordena; nosaltres et seguim" ("Führer befehl, wir folgen Dir")⁴¹⁶, no pot ser admesa. En tant que participant

⁴¹⁴Vid. J.Habermas, *Justicia y solidaridad...*, art.cit., p.198. Sobre la relació entre les Organitzacions no Governamentals i l'important paper de la benevolència avui, vid. Dan Ferrand-Bechmann, *Bénévolat et solidarité*, Syros-Alternatives, París, 1992.

⁴¹⁵Vid. *Escritos sobre moralidad...*, o.c., p.111.

⁴¹⁶Vid. *Justicia y solidaridad*, cit. p.198.

individual, el subjecte no pot deixar que el substituïixin a l'hora de prendre posició sobre les pretensions de validesa sotmeses a crítica.

La tasca de la moral --i la seva projecció política--, per tant, és doble: la defensa de l'igual respecte per la dignitat de cadascú i la protecció de les relacions intersubjectives de reconeixement recíproc per les quals els individus es mantenen com a membres d'una comunitat. Justícia i solidaritat, doncs, són les dues cares d'una mateixa moneda, car la moral --entesa discursivament-- no pot protegir els drets de l'individu (justícia) sense protegir a la vegada el bé de la comunitat a què l'individu pertany (solidaritat).

És així com la tasca de l'ètica discursiva traslladada al camp de la filosofia política encunya el concepte procedimental de política deliberativa com a nou model de democràcia. La política deliberativa, al parer de Habermas, per assolir una voluntat comuna ha de saber relacionar, d'una banda, l'autoenteniment ètic i, d'una altra, el fràgil equilibri d'interessos fins a arribar a complementar-los de manera racional. La política deliberativa esdevindria així el

punt mitjà entre la política dialògica comunitarista i la política instrumental liberal. O com dirà el mateix Habermas:

"Aquest procediment democràtic estableix una interna connexió entre negociacions, discursos d'autoenteniment i discursos relatius a qüestions de justícia, i serveix de base a la presumpció que sota aquestes condicions s'obtenen resultats racionals o "fair". Amb això, la raó pràctica efectua, per dir-ho així, una operació de replegament des de la idea de drets universals de l'home (liberalisme) o des de l'eticitat concreta d'una determinada comunitat (comunitarisme) per quedar situada ara en aquelles regles de discurs i formes d'argumentació que prenen el seu contingut normatiu de la base de validesa de l'acció orientada a l'enteniment i, per tant, en darrera instància, de la pròpia estructura de la comunicació lingüística"⁴¹⁷.

⁴¹⁷J.Habermas, Tres modelos de democracia..., cit. p.20.Vid. també Citoyenneté et identité nationale, a N.Dewandre i J.Lenoble, dirs., L'Europe au soir du siècle, Esprit, París, 1992, p.17-38.

c.7. Contextualisme i universalisme.

Ara bé, la nostra pròpia visió del problema contempla que la proposta "deliberativa" de Habermas, tot i rebutjar el teleologisme i el particularisme en nom d'una estratègia dirigida a obtenir els continguts d'una moral universalista configurada en la "comunitat ideal de comunicació", no té cap necessitat d'oposar-se a una determinada concepció comunitarista que insisteix a defensar com a punt de partença no un procedimentalisme de la justícia, sinó una ètica amb un contingut substancial concret. Hi ha un cert debat estèril basat a enfrontar el risc de parroquialisme de la comunitat particular amb el risc de desarrelament de l'universalisme cosmopolita⁴¹⁶. Tots dos perills esmentats són reals i impregnen no només els debats filosòfics actuals, sinó també els mateixos debats polítics. En el camp filosòfic, almenys, ambdues crítiques troben fàcilment resposta. Així, per

⁴¹⁶Vid., per exemple, la polèmica creada a Alemanya sobre la proposta d'una "identitat post-nacional". J.Habermas, Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1989; i Patriotismo de la Constitución, en general y en particular, a La necesidad de revisión de la izquierda, Tecnos, Madrid, 1991. Vid. també Micha Brumlik i Harke Brunkhorst, Identidad contingente y responsabilidad histórica. Una conversación con Karl-Otto Apel, Debats, 39, març, 1992, p.4-10. D.Henrich i R.Bubner defensaran, en canvi, la infranquejabilitat de les comunitats nacionals configurades en un jo històric. Vid. D.Henrich, Eine Republik Deutschland, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; R.Bubner, Philosophen und die deutsche Einheit, Merkur, 44 Jg., H.10/11, 1990, 1018-1025. Vid. també David Rasmussen ed., Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, MIT Press, Cambridge MA., 1990, espec. I part. Vid. un exemple recent de l'extensió d'aquest debat a França a Jean-Marc Ferry i Paul Thibaud, Discussion sur l'Europe, Calmann-Lévy, Paris, 1992.

exemple, quan als comunitaristes se'ls acusa de conservadors o premoderns, aquests poden contestar que:

"Aquesta visió no és conservadora ni liberal en termes del truncat espectre de l'actual discurs polític... No intenta retornar a l'harmonia d'una societat "tradicional", encara que està disposada a aprendre de la saviesa d'aquestes societats. No rebutja la moderna crítica de totes les tradicions, però insisteix, per altra banda, en criticar la crítica, en el fet que la vida humana es viu en l'equilibri entre la fe i el dubte. Aquesta visió sorgeix no tan sols de les teories dels intel·lectuals, sinó també de les pràctiques de la vida... Aquesta visió tracta de combinar la preocupació social i l'interès últim d'una manera que no descuri les pretensions de cap dels dos. Sobretot, aquesta visió cerca la confirmació o correcció de la discussió i l'experiència amb els nostres amics, els nostres conciutadans"⁴¹⁹.

De la mateixa manera, quan als neokantians se'ls acusa de reclamar per a l'individu una llibertat capaç de trencar amb l'ethos viscut convertint-lo en immoral, perquè la seva moralitat és mancada de límits, aquests contestaran que:

"Privar els homes de discerniment és destruir el que és moral, molt més encara quan davant les situacions noves el costum és impotent, mentre la brúixola (crítica) permet traçar camins nous legitimats moralment"⁴²⁰.

⁴¹⁹R. Bellah i altres, Hábitos del corazón, o.c., p.375.

⁴²⁰A. Cortina, Ética sin moral, cit. p.150. El text citat fa referència indirecta al comentari aparegut en un congrés sobre Hegel. Negant la comparació de Kant sobre l'imperatiu categòric i la necessitat d'una brúixola per a la vida moral, el comentarista neoristotèlic deia: "En una bona polis no ens fa falta una brúixola, perquè hi ha rêtols als carrers". Vid. K.O. Apel, G. Bien, R. Bubner, Podiumdiskussion unter Leitung von Walter Ch. Zimmerlin, a Hegel-Jahrbuch, 1987, p.13-48. El debat és continuat després pel mateix Apel a La problemàtica que planteja una macroètica universalista de la corresponsabilitat, art.cit., p.135 i ss.

Uns defensen la solidaritat entesa comunitàriament. Els altres defensen la solidaritat entesa universalment. Per uns el patriotisme és la virtut que salva la civitas. Pels altres el patriotisme mata la humanitas. Per uns la racionalitat ha de respectar per força les tradicions⁴²¹; pels altres les condicions lògico-transcendentals del subjecte, la seva racionalitat, l'obliguen a ultrapassar les tradicions.

La confrontació podria allargar-se, però de res no serveix insistir-hi si al capdavall tots dos posicionaments no són capaços d'enriquir-se mútuament. Mirant de superar l'individualisme presocial nozickià, la qüestió que avui estem obligats a plantejar és si podem remetre'ns encara a una comunitat moral sense ser, això no obstant, antimoderns; sense renunciar a la nostra identitat constituïda en les crisis mateixes de la modernitat⁴²².

Si volem sortir d'aquest atzucac estem obligats a reformular filosòficament el model d'agent racional emprat per l'actual teoria política i a qüestionar la definició tradicional de

⁴²¹Vid. espec. A.MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, cit., cap.18, The Rationality of Traditions.

⁴²²Vid. C.Thiebaut, Charles Taylor y la mejora de nuestro retrato moral, Isegoría, 4, 1991, p.122-152.

pluralisme atribuïda per la ciència política i, més concretament, per la ciència política nord-americana. El comunitarisme i l'ètica discursiva ens ajuden avui a reconsiderar quina és la font i l'estructura de les preferències individuals, tot eixamplant la noció d'identitat personal. Aquesta identitat personal es constitueix, sens dubte, gràcies a l'activitat autoreflexiva dels subjectes. Però les preferències autònomes dels individus, vertebrades a través d'una activitat reflexiva, pressuposen i requereixen en molts casos un públic. Aquest públic amb què el subjecte discuteix en la seva autoreflexió no és tanmateix un públic imaginari, impersonal, sinó pròpiament el grup o la comunitat concreta a què l'individu pertany. La pertinença a la comunitat és, doncs, una part, un lligam constitutiu de la identitat personal. I com a tal ha de ser inclosa en la noció d'agent racional que el matisat individualisme metodològic i el rotund individualisme polític del Nozick llibertari - però també de molts (neo)liberals-- nega. Aquest eixamplament de la teoria de l'agent racional projectada en l'àmbit de l'acció política té conseqüències importantíssimes en l'altra noció reformulable: la noció de pluralisme. Pluralisme que, des de la nova perspectiva, obliga, primer, a replantejar els vells mètodes d'anàlisi social i que, en

segon lloc, ajuda a imaginar models d'acció i elecció sobre la base d'una concepció molt més complexa de l'agent racional.

En efecte, la imatge liberal d'una societat fragmentada i dispersa formada exclusivament per persones privades, amb interessos privats en competència que poden organitzar-se o coordinar-se estratègicament en grups que cerquen l'accés, la conservació o l'ampliació del poder pel pur fet de protegir llurs interessos, és una pobre imatge del pluralisme i de l'agent racional. A la vegada, una noció de pluralisme en sintonia amb la complexa noció d'agent racional a què ens estem referint ha d'incorporar també quelcom sovint menystingut per l'ètica discursiva: el pluralisme referit a la diversitat de béns socials⁴²³; el pluralisme de les "esferes de justícia"⁴²⁴ i el pluralisme de les identitats socials i de les diverses cultures de què provenen. Això, en contra del parer de Dworkin i de qualsevol altre defensor de l'universalisme, no suposa forçosament un ancorament en el

⁴²³En paraules de Taylor: la pluralitat substantiva del bé i de les seves formes. Vid. Ch. Taylor, *Diversity of Goods*, a A. Sen i B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982 (reproduït després a *Philosophical Papers*, o.c., vol. II).

⁴²⁴Vid. M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, o.c.

contextualisme, en el relativisme o en el particularisme⁴²⁵. Suposa més aviat una reformulació alhora més complexa d'aquest possible universalisme. No es tractaria tant que els valors heretats o (re)creats per una tradició determinada siguin universals, sinó de si alguns d'ells podrien ésser universalitzables. M.Walzer ho dirà encara d'una manera més provocativa: "La nostra humanitat comuna no farà mai de nosaltres els membres d'una única i mateixa tribu universal. Car el caràcter comú més important de la humanitat és el particularisme"⁴²⁶. El que generalment oblida el procedimentalisme universalista és que una ètica del bé no ha de renunciar inevitablement a la universalitat i a una actitud crítica vers les diverses formes culturals. El pluralisme així, volent-ho o no, pot ser ofegat tant per una concepció massa estreta de la comunitat com per una concepció també massa estreta de l'universalisme. Si és cert que sovint determinats béns (per exemple, la santedat) són indisso- ciables de determinades pràctiques que en són inherents (per exemple, l'oració), també és cert que alguns d'aquests béns poden transcendir totes les pràctiques fins al punt que nosaltres en transformem o en rebutgem algunes en el seu nom

⁴²⁵Vid. V.D.García Marzá, Ètica de la Justícia, o.c., p.142.

⁴²⁶Vid. M.Walzer, Le nouveau tribalisme, Esprit, nov.1992, p.57.

(per exemple, els profetes d'Israel rebutjant els rituals dels holocaustes). L'error del racionalisme, com ha mostrat Taylor⁴²⁷, està a no voler acceptar que la raó pràctica funciona sempre dins del context d'una comprensió implícita del bé mediatitzada per diversos models de pràctiques. Com reconeixerà el mateix García Marzá des d'un enfocament proper a l'ètica discursiva: "una determinada eticitat, un context complaent, és indispensable per a la realització pràctica dels discursos"⁴²⁸. Aquest rebuig es basa en la creença que llavors inevitablement el pensament acaba per convertir-se en presoner de l'*statu quo*, que la nostra comprensió moral només pot ser revisionista essent descompromesa. Tanmateix, "si l'única forma acceptable de Raó és la Raó descompromesa i, en tant que possible, independent de tot context, llavors el raonament pràctic sembla impossible"⁴²⁹. Aquesta "des-moralització" és probablement una de les conseqüències negatives de la teoria metaètica desenvolupada fins a les acaballes de la dècada dels seixanta. No endebades la rehabilitació de la filosofia pràctica iniciada immediatament

⁴²⁷Vid. Ch. Taylor, *Le juste et le bien*, Revue de Métaphysique et de Morale, 93, 1988, p.33-56.

⁴²⁸Ibid., p.148. L'ètica discursiva, al capdavant, necessita també una "raó situada" (p.153).

⁴²⁹Ibid., p.50.

després és inseparable del retorn d'un raonament contextual que no sols pretén ser comprensiu, sinó també revisionista; i que no solament descriu, sinó que també en bona mesura pretén prescriure. Tanmateix, una part del procedimentalisme actual és encara massa dependent d'aquell racionalisme esmentat, i potser per això no és capaç d'albirar que les fonts del bé puguin ser múltiples.

Però, d'altra banda, si la radicalització del llibertarisme mena per força a fer incompatibles els interessos privats amb els compromisos ciutadans, inversament, una radicalització dels principis comunitaristes podria arribar a fer de la ciutadania --com en el pensament de Rousseau-- un compromís total i exclusiu. Més enllà de la disjunció entre el subjecte privat del liberalisme i el subjecte col·lectiu del comunitarisme -que és alhora subjecte moral, epistèmic i polític-, una concepció normativa de l'Estat i la societat actuals que pretengui recollir tota la seva complexitat ha de ser capaç de superar dialècticament ambdues figures. Ni individualisme ni holisme poden ja ser vàlids ni com a pur mètode d'anàlisi social ni com a posicionament polític exclusiu. Els subjectes de les societats modernes responen fonamentalment a un model de consciència fragmentada, a una

identitat moral o política que s'expressa en una pluralitat de nivells i que afaïçona una multiplicitat d'identitats. La validesa, doncs, d'un nou model polític depèn en gran part que sigui capaç d'assumir i conciliar les tensions internes que constitueixen la complexitat de la/es nostra/es identitat/s actual/s. Per això, els nous sistemes socio-polítics i jurídics han de poder reproduir o articular en les seves pràctiques aquests conflictes interns sense mutilar-los. Això és, en definitiva, el que hem volgut demostrar, i el que Nozick i amb ell gran part del renovat corrent liberal no han fet.

BIBLIOGRAFIA1. Obres de Robert Nozick

a) LLIBRES:

The Normative Theory of Individual Choice, (tesi de doctorat), Princeton University, Princeton, 1963. Fem servir l'edició de Garland Publishing, Nova York i Londres, 1990.

Anarchy, State, and Utopia, Basil Blackwell, Oxford, 1974. (Fem servir la reimpressió de 1980. N'hi ha versió castellana, Anarquía, Estado y Utopía, FCE, Mèxic, 1988).

Philosophical Explanations, The Belknap Press of Harvard Univ.Press, Cambridge, Mas., 1981.

The Examined Life. Philosophical Meditations, Simon & Schuster, Nova York, 1989. N'hi ha versió castellana, Meditaciones sobre la vida, Gedisa, Barcelona, 1992.

b) ARTICLES i ALTRES ESCRITS:

Moral Complications and Moral Structures, a Natural Law Forum, vol.13, 1968, p.1-50.

Newcomb's Problem and Two Principles of Choice, a N.Rescher, et al. (comps.), Essays in Honor of C.G.Hempel, D.Reidel, Holanda, 1969, p.114-146.

Coercion, a X.Morgensbesser, et. al. (comps.), Philosophy, Science and Method, St. Martin's Press, Nova York, 1969, p.440-472.

Weighted Voting and One-Man One-Vote, a J.R.Pennock i R.Champman (comps.), Representation, Atherton Press, Nova York, 1969.

On the Randian Argument, a The Personalist, vol.52, primavera 1971, p.282-304. (Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.206-31).

Testament -a Story, Mosaic, vol.12, primavera 1971, p.24-27.

R.S.V.P. -a Story, Commentary, vol.53, març 1972, p.66-8.

Distributive Justice, Phil. and Public Affairs, 3, 1973, p.45-126.

God, Moment, vol.3, abril 1976, p.17-8.

On Austrian Methodology, Synthese, vol.36, 1977, p.353-392.

Fiction, Ploughshares, vol.6, 3, oct.1980.

Interpersonal Utility Theory, Social Choice and Welfare, 2, 1985.

2. Bibliografia secundària

- ABELLAN, Joaquín, El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural: 1600-1750, a F.Vallespín, ed., 1990, vol.2, p.13-68.
- ABENDROTH, W., FORSTHOFF, E. i DOEHRING, K., El Estado Social, CEC, Madrid, 1986.
- AGAZZI, E., Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. J.Habermas, K.O.Apel, H.G.Gadamer, Liguori Ed., Nàpols, 1990.
- AITKEN, William, Nozick's Entitlement Theory and Discrimination: A Discussion, The Occasional Review, 8/9, 1978, p.195-202.
- ALTMAN, Andrew, Nozick's Theory of Value and Its Implications, The Southern Journal of Philosophy, 22, 1984, p.139-54.
- ALVAREZ CONDE, Enrique, El régimen político español, Tecnos, Madrid, 1985, 2 ed.
- AMENGUAL, Gabriel, comp., Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel, CEC, Madrid, 1989.
- AMENGUAL, Gabriel, La solidaritat segons Jürgen Habermas, EUTS, Palma, octubre 1991.
- AMENGUAL, Gabriel, Modernitat i crisi del subjecte, Centre d'Estudis Contemporanis, Barcelona, (en premsa).
- APEL, K.O., BIEN, G., BUBNER, R., Podiumdiskussion unter Leitung von Walter Ch.Zimmerlin, Hegel-Jahrbuch, 1987, p.13-48.
- APEL, Karl Otto, La problemàtica que planteja una macroètica universalista de la corresponsabilitat, a A.Castiñeira ed., 1990.
- APEL, Karl Otto, CORTINA, A., DE ZAN, J., MICHELINI, D., eds., Ètica comunicativa y democracia, Crítica, Barcelona, 1991.
- ARANGUREN, J.L., Utopía y libertad, Revista de Occidente, 33-4, 1984.
- ARATO, Andrew i COHEN, Jean L., Civil Society and Political Theory, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- ARENDT, Hanna, Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988.
- ARIELI, Yehoshua, Individualism and Nationalism in American Ideology, Harvard Univ.Press, Cambridge, Mas., 1964.

- ARROW, Kenneth J., Nozick's Entitlement Theory of Justice, Philosophia (Israel), 7, 1978, p.265-279.
- ARVON, Henri, El anarquismo en el siglo XX, Taurus, Madrid, 1979.
- ARVON, Henri, Les Libertariens américains, PUF, Paris, 1983.
- ASHFORD, D.E., The Emergence of the Welfare State, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.
- ASHFORD, Nigel i DAVIES, Stephen, eds., A Dictionary of Conservative & Libertarian Thought, Routledge, Londres i Nova York, 1991.
- AUDARD, C., DUPUY, J.P. i SEVE, R., eds., Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls, Seuil, Paris, 1988.
- BARBER, Benjamin, Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism, The Journal of Politics, 39, 1974, p.1-23.
- BARKER, E., The Social Contract, Oxford Univ.Press, Londres, 1946.
- BARNETT, Randy E., Whiter Anarchy: Has Robert Nozick Justified the State?, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.15-21.
- BARRY, Brian, The Liberal Theory of Justice, Clarendon, Oxford, 1973.
- BARRY, Brian, Review of Nozick, Political Theory, 3, 1975.
- BARRY, Brian, Theories of Justice, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf, 1989.
- BARRY, Norman P., Hayek's Social and Economic Philosophy, MacMillan, Londres, 1979.
- BARRY, Norman P., On Classical Liberalism and Libertarianism, St.Martin's Press, Nova York, 1987.
- BARRY, Norman P., The Invisible Hand in Economics and Politics, Institut of Economic Affairs, Londres, 1988.
- BARRY, Norman P., Libertarianism: Some Conceptual Problems, dins G.M.K.Hunt, Philosophy and Politics, Royal Institute of Philosophy Supplement: 26, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1989, p.109-127.
- BAYLIN, B., The Ideological Origins of the American Revolution, Harvard Univ.Press, Cambridge, 1967.
- BAYNES, K., The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics, Philosophy and Social Criticism, 14, 1989, n.3-4, p.293-313.

- BECKER, L.C., Property Rights: Philosophical Foundations, Routledge & Kegan Paul, Boston i Londres, 1977.
- BÉJAR, Helena, El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, Alianza, Madrid, 1988.
- BELTRAN, Elena, Nozick, la justificación de la propiedad, Sistema, 77, 1987, p.131-9.
- BELTRAN, Elena, Comentario a Anarquía, Estado y Utopía, Sistema, 88, 1989, p.149-54.
- BELTRAN, Miquel, La falacia de los independientes: la fundamentación del Estado en Nozick, Sistema, 78, 1987, p.113-120.
- BELTRAN, Miquel, Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick, Sistema, 91, 1989, p.123-8.
- BELTRAN, Miquel, Robert Nozick: sobre la identidad personal, Taula, (UIB), 11, 1989, p.99-105.
- BELTRAN, Miquel, Nozick: su tergiversación política de la ética, Sistema, 97, 1990, p.115-21.
- BELTRAN, Miquel, Nozick y la legitimación del egoísmo, Suplementos Anthropos, 28, 1991, p.65-70.
- BELL, Daniel, El advenimiento de la sociedad post-industrial, Alianza, Madrid, 1976.
- BELL, Daniel, Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, 1977.
- BELL, Daniel, Resolent les contradiccions de la modernitat i el modernisme: el cas americà, a A.Castiñeira, ed., 1990, p.19-70/193-239.
- BELL, Nora K., Nozick and the Principle of Fairness, Social Theory and Practice, 5, 1978, p. 65-73.
- BELLAH, Robert et al., Hábitos del corazón, Alianza, Madrid, 1989.
- BENHABID, Sheila, Autonomy, Modernity and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue, a A.Honneth, T.McCarthy, C.Offe i A.Wellmer, eds., Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt, 1989.
- BENJAMIN, Roger i DURALL, Raymond, The Capitalist State in Context, a R.Benjamin i S.L.Elkin, eds., The Democratic State, Univ.Press of Kansas, 1985.

- BENTHAM, J., A Fragment on Government, Atholone Press, Londres, 1977.
- BERGER, Fred R., Mill's Substantive Principles of Justice: A Comparison with Nozick, American Philosophical Quarterly, 19, 1982, p.373-80.
- BERGER, Peter, La revolución capitalista, Península, Barcelona, 1989.
- BERLIN, Isahia, Cuatro ensayos sobre la libertad, Alianza, Madrid, 1988.
- BICK, Mimi, The Liberal-Communitarian Debate: a Defense of Holistic Individualism, (dissertació de doctorat), Univ. d'Oxford, Trinity Term, 1987.
- BILBENY, Norbert, Ética i justícia, Barcanova, Barcelona, 1991.
- BILBENY, Norbert, El "pathos" oculto de la ética kantiana, Pensamiento, 192, 1992, p.385-402.
- BLACK, Antony, Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present, Methuen & Co.Ltd, Londres, 1984.
- BLACKSTONE, William T., The Minimal State: An Assessment of Some of the Philosophical Grounds, The Personalist, 59, 1978, p.333-43.
- BLOCH, Ernst, El principio esperanza, Madrid, 1977.
- BLOCH, Ernst, Derecho natural y dignidad humana, Aguilar, Madrid, 1980.
- BLOCK, Walter, On Robert Nozick's On Austrian Methodology, Inquiry, 23, 1980, p.397-444.
- BLUM, Alex, i MALINOVICH, Stanley, Nozick on Indeterministic Free Will, Journal of Chinese Philosophy, 1986, 13, p.471-473.
- BOBBIO, Norberto, Locke e il diritto naturale, Giappichelli, Torí, 1963.
- BOBBIO, Norberto, Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Ed. di Comunità, Milà, 1977, 3a. ed.
- BOBBIO, Norberto, El problema de la guerra y las vías de la paz, Gedisa, Barcelona, 1982.
- BOBBIO, Norberto, Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci, Debate, Madrid, 1985.

- BOBBIO, Norberto, El futuro de la democracia, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.
- BOBBIO, Norberto, Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política, Plaza y Janés, Barcelona, 1987.
- BOBBIO, Norberto, Thomas Hobbes, Paradigma, Barcelona, 1991.
- BODEI, Remo, Machine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel, a F.Chierighin, ed., Filosofia e società in Hegel, Trento, 1977, p.61-89.
- BOENDERS, Frans, Robert Nozick en de droom van een diepe filosofie, Filosofie en Praktijk, 1982, 3, p.156-164.
- BONETE PERALES, Enrique, Males de la sociedad industrial y "modelos" ético-políticos alternativos, Sistema, 109, 1991, p.93-112.
- BOSS, G., Robert Nozick et les droits de l'individu, Les Etudes Philosophiques, 1987, 1, p.59-79.
- BRENNAN, Geoffrey, BUCHANAN, James M., The Reason of Rules, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1985.
- BRIGGS, A., The Welfare State in Historical Perspective, Archives Européenne Sociologie, 2, 1961, p.221-258.
- BRITTAN, S., The Economic Contradictions of Democracy, British Journal of Political Science, 1975, p.129-159.
- BRODBEC, M., Methodological Individualism: Definition and Reduction, Philosophy of Science, vol.25, n.1, 1958, p.1-22.
- BRUECKNER, Anthony L., Why Nozick is a Sceptic, Mind, 1984, 93, p.259-64.
- BRUMLIK, Micha i BRUNKHORST, Harke, Identidad contingente y responsabilidad histórica. Una conversación con Karl-Otto Apel, Debats, 39, 1992, p. 4-10.
- BUBNER, Rudiger, Philosophen und die deutsche Einheit, Merkur, 44 Jg., H.10/11, 1990, 1018-1025.
- BUCHANAN, Allen, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, Ethics, 99, 1989, p.852-82.
- BUCHANAN, James, Utopia, the Minimal State and Entitlement, Public Choice, 16, 1975, p.121-7.
- BUCHANAN, J. i WAGNER, R., Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes, Academic Press, Nova York, 1977.

- BURRILL, Donard Rl., Distributive Justice and the Minimal State: A Response to Blackstone, *The Personalist*, 59, 1978, p.394-7.
- CAMPS, Victòria i GINER, Salvador, L'interès comú, Quaderns "Cultura i Entorn", Fundació Caixa de Barcelona, 1990.
- CAMPS, Victòria, Por la solidaridad hacia la justicia, a C.Thiebaut, ed., 1991.
- CANEQUE, C., Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos, Península, Barcelona, 1988.
- CAPALDI, Nicholas, Exploring the Limits of Analytic Philosophy. A Critique of Nozick's *Philosophical Explanations, Interpretation*, 1984, 12, p.107-125.
- CAREY, G.W., The Just and the Good State: Rawls and Nozick Read Anew, *Modern Age*, 14, 1976, p.234-45.
- CASTIÑEIRA, Àngel, ed., Europa a la fi del segle XX, Quaderns Acta, n.6, Barcelona, 1990.
- CASTIÑEIRA, Àngel, Societat civil i Estat del Benestar, Pòrtic, Barcelona, 1990.
- CASTIÑEIRA, Àngel, De l'individu a la comunitat (El debat ètic en l'actualitat), dins de *Miscel.lània en honor del C.Narcís Jubany i Arnau, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1992, p.185-198.*
- CAZORLA, RUIZ, BONACHELA, Fundamentos sociales del Estado y la Constitución, Granada, 1983.
- CHAPMAN, Bruce, Rights as Constraints: Nozick Versus Sen, *Theory and Decision*, 15, 1983, p.1-10.
- CHAUMONT, J.M., L'être de l'humain. Notes sur la tradition communautarienne, *Revue philosophique de Louvain*, 89, 1991, p.144-163.
- CHEVALIER, J., La société civile, PUF, Paris, 1986.
- CHILDS, R.A.Jr., The Invisible Hand Strikes Back, *The Journal of Libertarian Studies*, 1, 1977, p.23-33.
- CHRISTIE, George C., The Moral Legitimacy of the Minimal State, *The Arizona Law Review*, 19, 1977, p.31-43.
- CHRISTMAN, J., Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy, *Ethics*, 99, 1988, p.109-124.
- COHEN, G.A., Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty, *Erkenntnis*, 11, 1977, p.5-23.

- COHEN, G.A., The Estructure of Proletarian Unfreedom, Philosophy and Public Affairs, 12, 1983, p.3-33.
- COHEN, G.A., Nozick on Appropriation, New Left Review, 150, 1985, p.98-105. N'hi ha versió castellana a Zona Abierta, 51-52, 1989, p. 11-37.
- COHEN, G.A., Self-Ownership, World-Ownership, and Equality, Frank S.Lucash, ed., Justice and Equality Here and Now, Cornell Univ.Press, Ithaca, Nova York i Londres, 1986, p.108-135.
- COHEN, G.A., Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part II, Social Philosophy and Policy, 3, 1986, p.77-96.
- COHEN, G.A., Marxism and Contemporary Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he Does any Egalitarian Liberals, Canadian Journal of Philosophy, supl. vol.16, 1990, p.363-387.
- COLEMAN, James S., Rawls, Nozick and Educational Equality, The Public Interest, 43, 1976, p.121-28.
- COLEMAN, James S., Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Theory and Society, 3, 1976, p.437-442.
- COLOMER, J.L., Derechos humanos frente a utilitarismo. Los fundamentos de una concepción alternativa de la justicia, Anuario de Derechos Humanos, Univ.Complutense, Madrid, 1982, p.29-64.
- CONILL, Jesús, El crepúsculo de la metafísica, Anthropos, Barcelona, 1988.
- CONILL, Jesús, El enigma del animal fantástico, Tecnos, Madrid, 1991.
- CORLETT, J.Angelo, ed., Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick, Macmillan, Londres, 1991.
- CORTINA, Adela, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sígueme, Salamanca, 1985.
- CORTINA, Adela, Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt, Cincel, Madrid, 1985.
- CORTINA, Adela, Ética mínima, Tecnos, Madrid, 1986.
- CORTINA, Adela, Dignidad y no precio: más allá del economicismo, a E.Guisán (coord.), 1988, p.140-166.
- CORTINA, Adela, Estudio preliminar, a I.Kant, 1989.
- CORTINA, Adela, La ética discursiva, a V.Camps, ed., Historia de la ética, Crítica, Barcelona, 1989, p.533-76.

- CORTINA, Adela, El individualismo de izquierdas: ¿Una moral para el 2000?, Iglesia viva, 140-1, 1989, p.233-249.
- CORTINA, Adela, Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad, Sistema, 96, 1990, p.3-17.
- CORTINA, Adela, Etica sin moral, Tecnos, Madrid, 1990.
- CORTINA, Adela, L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual, a A.Cortina, J.M.Velasco, B.Forte i T.Úbeda, Cristianisme i societats avançades, Ed.Cruïlla, Barcelona, 1992, p.17-32.
- CORTINA, Adela, Individu i solidaritat, a DDAA, Perspectives de la modernitat avançada, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, (en premsa).
- CORTINA, Adela, Del monologisme kantianà a l'universalisme dialògic: l'aportació de l'ètica a la reconstrucció de la subjectivitat, a A.Castiñeira, ed., La qüestió del subjecte en el pensament actual, Quaderns Acta, Barcelona, (en premsa).
- CRAIG, Edward, Nozick and the Sceptic: The Thumbnail Version, Analysis, 1989, 49, n.4, p.161-2.
- CROPSEY, J., The Invisible Hand: Moral and Political Considerations, Adam Smith and Modern Political Economy. Bicentennial Essays on the Wealth of Nations, Iowa, State Univ.Press, Iowa, 1979.
- CROZIER, M., HUNTINGTON, S.P., i WATANUKI, J., The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission, New York Univ.Press., Nova York, 1975.
- CUNNINGHAM, R.L., ed., Liberty and the Rule of Law, Texas Univ.Press, College Station i Londres, 1979.
- DAHRENDORF, Ralf, Oportunidades vitales, Espasa Calpe, Madrid, 1983.
- DALLMAYR, F.R., Ed., From Contract to Community, Marcel D.Inc., Nova York, 1978.
- DANIELSON, Peter, Taking Anarchism Seriously, Philosophy of the Social Sciences, 8, 1978, p.137-152.
- DANLEY, John R., Robert Nozick and the Libertarian Paradox, Mind, 88, 1979, p.419-23.
- DANTO, A.C., Methodological Individualism and Methodological Socialism, Filosofia, vol.13, 1, 1962, p.3-24.
- DAVID, Lawrence, Comments on Nozick's Entitlement Theory, The Journal of Philosophy, 73, 1976, p.836-44.

- DAVID, Lawrence, Nozick's Entitlement Theory, dins de J.Paul, ed., 1982, p.344-54.
- DAVIS, Michael, Necessity and Nozick's Theory of Entitlement, Political Theory, 5, 1977, p.219-232.
- DAVIS, Michael, Nozick's Argument for the Legitimacy of the Welfare State, Ethics, 97, 1987, p.576-94. Reproduït després a Corlett, J.Angelo, 1991, p.276-297.
- DD.AA., Crítica del Derecho Natural, Taurus, Madrid, 1966.
- DD.AA., El pensamiento alemán contemporáneo. Hermeneútica y teoría crítica, Ed.San Esteban, Salamanca, 1985.
- DD.AA., La obra de J.Habermas. Propuestas para una recepción, Daimon, 1, Univ. de Murcia, 1989.
- DD.AA., Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?, Fundació F.Ebert, Madrid, 1988.
- DE FELICE, Franco, El Welfare State: cuestiones a debatir y una hipótesis interpretativa, Debats, 11, març 1985.
- DE FRANCISCO, Andrés i F.Aguilar, Entre la justicia y la libertad: la posición del marxismo analítico, Zona abierta, 51-2, 1989, p.1-10.
- DEGREGORI, T.R., Market Morality-Robert Nozick and the Question of Economic-Justice, American Journal of Economics and Sociology, 38, 1979, p.17-30.
- DEL VECCHIO, Jorge, Persona, Estado y Derecho, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
- DEN UYL, Douglas, i Douglas Rasmussen, Nozick on the Randian Argument, The Personalist, 59, 1978, p.184-205. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.232-69.
- DEZCALLAR, Rafael, Anarquistas y libertarios en los Estados Unidos, Sistema, 37, 1980, p.123-29.
- DESCOMBES, Vincent, Pour elle un français doit mourir, Revue européenne des sciences sociales, XXII, 1984, 68, p.67-93.
- DEWANDRE, Nicole i LENOBLE, Jacques, dirs., L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Ed.Esprit, Paris, 1992.
- DIAZ, Elías, Estado de Derecho y sociedad democrática, Taurus, Madrid, 1966.
- DIAZ, Elías, De la maldad estatal y la soberanía popular, Debate, Madrid, 1984.

- DIGGINS, John, The Lost Soul of American Politics, Basic Books, Nova York, 1984.
- DOMÈNECH, Antoni, De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Crítica, Barcelona, 1989.
- DOMÈNECH, Antoni, Elster y las limitaciones de la racionalidad, Arbor, CXL, 550, 1991, p.93-120.
- DRIESSEN, Bart, De mensenrechten volgens Robert Nozick, Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap, 1982-3, 23, p.40-1.
- DRURY, S.B., Locke and Nozick on Property, Political Studies, 30, 1982, p.28-41.
- DUBIEL, Helmut, Was ist Neokonservatismus?, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- DUMONT, Louis, The Modern Conception of the Individual: Notes on its Genesis and that of Concomitant Institutions, Contributions to Indian Sociology, vol.VIII, 1965, p.13-61.
- DUMONT, Louis, Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica, Taurus, Madrid, 1982.
- DUMONT, Louis, Essais sur l'individualisme, Esprit/Seuil, Paris, 1983 (n'hi ha trad.cast. a Alianza, Madrid, 1987).
- DUNLEAVY, O'L., Theories of State. The Politics of Liberals Democracy, MacMillan, Nova York, 1987.
- DUNN, John, Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Ratio, 19, 1977, p.88-95.
- DUPUY, Jean-Pierre, La liberté comme marchandise, a F.Récanati, dir., Ethique et philosophie politique, Odile Jacob, Paris, 1988, p.73-98.
- DUPUY, Jean-Pierre, L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek, a C.Audard et al. eds., 1988, p.73-125.
- DUPUY, Jean-Pierre, Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale, Calmann-Lévy, Paris, 1992.
- DWORKIN, Ronald, What is equality?. Part 1: Equality of Welfare, Philosophy and Public Affairs, 10, 1981, p.185-246.
- DWORKIN, Ronald, Los derechos en serio, Ariel, Barcelona, 1984.
- DWORKIN, Ronald, The Liberal Community, California Law Review, 1990.

- EHMAN, Robert, Rawls and Nozick: Justice Without Well-Being, The Journal of Value Inquiry, 14, 1980, p.7-21. Reproduït després a Corlett, J. Angelo, 1991, p.313-329.
- EHMAN, Robert, Nozick's Proviso, The Journal of Value Inquiry, 20, 1986, p.51-6.
- ELLIOT, Robert, Future Generations, Locke's Proviso and Libertarian Justice, Journal of Applied Philosophy, 3, 1986, p.217-227.
- ELSTER, John, Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico, Zona Abierta, 33, 1984, p.21-62.
- ELSTER, John, An Introduction to Karl Marx, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986.
- ELSTER, John, Explotación, libertad y justicia, Zona Abierta, 51-2, 1989, p.57-86.
- EXDELL, John, Distributive Justice: Nozick on Property Rights, Ethics, 87, 1977, p.142-9.
- FACIO FERNANDEZ, Tatiana, La explicación filosófica de Robert Nozick y la ética, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1987, 25, 61, p.31-9.
- FARRELL, Martín Diego, La filosofía del liberalismo, CEC, Madrid, 1992.
- FERNÁNDEZ, Eusebio, Teoría de la justicia y derechos humanos, Debate, Madrid, 1984.
- FERRAND-BECHMANN, Dan, Bénévolat et solidarité, Syros-Alternatives, París, 1992.
- FERRY, Jean-Marc, Habermas. L'éthique de la communication, PUF, París, 1987.
- FERRY, Jean-Marc i THIBAUD, Paul, Discussion sur l'Europe, Calmann-Lévy, París, 1992.
- FILMER, Robert, Patriarcha and other Politicals Works, ed. de P. Laslett, Blacwell, Oxford, 1949 (N'hi ha versió cast. a IEP, Madrid, 1966).
- FINK, Z.S., The Classical Republicans, Northwestern Univ. Press, Evanston, Il., 1945.
- FINNIS, J., Natural Law and Natural Rights, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- FISHKIN, J., Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls' Theory, The American Political Science Review, 69, 1975.

- FLORA, P. i HEIDENHEIMER, A., comps., the Development of Welfare States in Europe and America, Transaction Books, Londres i New Bruswick, N.J., 1981.
- FORBES, G., Nozick on Scepticism, Philosophical Quarterly, 1984, 34, p.43-52.
- FOUCAULT, Michel, El subjecte i el poder, Saber, 1985, 3, p.14-18.
- FOWLER, Mark, Stability and Utopia: A Critique of Nozick's Framework Argument, Ethics, 90, 1980, p.550-63. Reproduit després a Corlett, J. Angelo, 1991, p. 245-260.
- FOWLER, Mark, Self-Ownership, Mutual Aid, and Mutual Respect: Some Counterexamples to Nozick's Libertarianism, Social Theory and Practice, 6, 1980, p.227-45.
- FRANKEL, Boris, Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Theory and Society, 3, 1976, p.443-9.
- FRASER, D., The Evolution of the Welfare State, MacMillan, Londres, 1973.
- FRIEDMAN, David, The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism, (1973), Open Court, La Salle, Illinois, 1989.
- FRIEDMAN, Milton i R., Free to Choose: A Personal Statement, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York, 1980.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta, Teoria politica e modi di spiegazione: il caso dell'individualismo metodologico, a S.Veca, ed., 1987, p.211-40.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta, Individuale e Collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica, Franco Angeli, Milà, 1988.
- GARCIA COTARELO, Ramón, Del Estado del Bienestar al Estado del malestar. (La crisis del Estado social y el problema de legitimidad), CEC, Madrid, 1986.
- GARCÍA MARZÀ, Domingo V., Etica discursiva: ¿moral o derecho?, Sistema, 101, 1991, p.51-61.
- GARCÍA MARZÀ, Domingo V., Etica de la Justicia. J. Habermas y la ética discursiva, Tecnos, Madrid, 1992.
- GARCIA PELAYO, M., Las transformaciones del Estado contemporáneo, Alianza, Madrid, 1980.
- GARRET, B.J., Nozick on Knowledge, Analysis, 1983, 43, p.181-4.

- GARRET, B.J., Nozick and Knowledge. A Rejoinder, Analysis, 1984, 44, p.194-6.
- GAUTHIER D., Morals by Agreement, Oxford Univ.Press, Oxford, 1986.
- GELLNER, Ernest, La sociedad civil en un contexto histórico, RICS, 129, set.1991.
- GILL, Emily R., Responsibility and Choice in Robert Nozick: Sins of Commission and of Omission, The Personalist, 59, 1978, p.344-57.
- GILL, Emily R., Nontraditional Consent and Coercion in Rawls and Nozick, a Lyman Tower Sargent, ed. Consent: Concept, Capacity, Conditions, and Constraints, Franz Steriner Verlag, West Germany, Wiebaden, 1979, p.1-18.
- GIMBERNAT, José A., Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana. (El prisma de la ética discursiva), a J.Muguerza i R.Rodríguez Aramayo, eds., 1989.
- GINER, Salvador, Comunió, domini, innovació. Per una teoria de la cultura, Laia, Barcelona, 1985.
- GINER, Salvador, Ensayos Civiles, Península, Barcelona, 1987.
- GINER, Salvador i ARBÓS, Xavier, La governabilitat i l'esdevenidor de les societats modernes, Ed.62, Barcelona, 1990.
- GOLASH, Deirdre Katren, Entitlement and Equality: A Reponse to Robert Nozick, Tesi de Doctorat, Univ. de Maryland, 1977. Dissertation Abstracts International, 38, 1977, 3558-A.
- GOLDMAN, Alan H., The Entitlement Theory of Distributive Justice, The Journal of Philosophy, 73, 1976, p.823-35.
- GOLDMAN, Alan H., Responses to Rawls From the Political Right, a H.G.Blocquer i E.H.Smith eds., John Rawls' Theory of Social Justice, Ohio Univ.Press, Athens (Ohio), 1980.
- GOLDSTEIN, L.J., The Two Theses of Methodological Individualism, British Journal for the Philosophy Science, vol.9, n.33, 1958, p.1-11.
- GOLDSWORTHY, Jeffrey D., Nozick's Libertarianism and the Justification of the State, ratio, 1987, 29, p.180-9.
- GOMEZ CAFFARENA, José, Del "Yo transcendental" al Nosotros del "Reino de los Fines", Convivium, 21, 1966, p.183-198.

- GOMEZ CAFFARENA, José, Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, Pensamiento, 34, 1978.
- GOMEZ CAFFARENA, José, El teísmo moral de Kant, Ed.Cristiandad, Madrid, 1983.
- GOMEZ CAFFARENA, José, La coherencia de la filosofía moral kantiana, a J.Muguerza i R.Rodríguez eds., 1989, p.43-63.
- GOMEZ CAFFARENA, José, Persona y ética teológica, a M.Vidal, ed., 1992, p.167-183.
- GONZALEZ VICEN, Felipe, De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas), Fernando Torres, València, 1984.
- GONZALEZ AMUCHASTEGUI, J., Introducción a G.Jellinek, E.Boutmy, E.Doumerque i A.Posada. Orígenes de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano, Ed. Nacional, Madrid, 1984.
- GOODMAN, Nelson, "That Is": A Reply to Isaac Newton Nozick, The Journal of Philosophy, 70, 1973, 166.
- GOODWIN, Barbara, El uso de las ideas políticas, Península, Barcelona, 1988.
- GORDON, David, Knowledge, Reliable Methods, and Nozick, Analysis, 1984, 44, p.30-3.
- GORDON, Scott, The New Contractarians, Journal of Political Economy, 84, 1976, p.573-90.
- GORR, Michael, Nozick's Argument Against Blackmail, The Personalist, 58, 1977, p.187-91.
- GORR, Michael, Nozick and the Opposed Preferences Theory of Exchange, Theory and Decision, 8, 1977, p.289-92.
- GOUGH, J.W., The Social Contract. A Study of its Development, Oxford Univ.Press, Oxford, 1957.
- GOUGH, J.W., John Locke's Political Philosophy: Eight Studies, (1950), Clarendon Press, Oxford, 1973.
- GOYARD-FABRE, Simone, L'interminable querelle du contrat social, Ed. de l'Univ. d'Ottawa, Ottawa, 1983.
- GOYARD-FABRE, Simone, La propriété dans la philosophie de Locke, Archives de Philosophie, 55, 1992, p.607-630.
- GRACIA, Diego, Fundamentos de bioética, Eudema, Madrid, 1989.
- GRAFSTEIN, Robert, The Ontological Foundation of Nozick's View of Politics-Robert's Rules of Order, Philosophical Studies, 44, 1983, p.401-24.

- GRAY, J., Hayek on Liberty, Blackwell, Oxford i Nova York, 1984, 2 edic.
- GRONDONA, Mariano, Pensadores de la libertad de J.Locke a R.Nozick, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
- GRUNEBAUM, James O., Private Owner, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987.
- GUISAN, Esperanza, (Coord.), Esplendor y miseria de la ética kantiana, Anthropos, Barcelona, 1988.
- GURRUTXAGA, A., El redescubrimiento de la comunidad, Reis, 56, 1991, p.35-60.
- GUTMANN, A., Communitarian Critics of Liberalism, Philosophy and Public Affairs, 14, 1986, p.309-22.
- HABERMAS, Jürgen, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- HABERMAS, Jürgen, Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona, 1985.
- HABERMAS, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.
- HABERMAS, Jürgen, Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social, Tecnos, Madrid, 1987.
- HABERMAS, Jürgen, Cuestiones y contracuestiones, i El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas, a A.Guiddens, J.Habermas et al., Habermas y la modernidad, Cátedra, Madrid, 1988.
- HABERMAS, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, La necesidad de revisión de la izquierda, Tecnos, Madrid, 1991.
- HABERMAS, Jürgen, Escritos sobre moralidad y eticidad, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, Jürgen, Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa, Debats, 39, març 1992, p.18-21.
- HABERMAS, Jürgen, Citoyenneté et identité nationale. Reflexions sur l'avenir de l'Europe, a Jacques Lenoble i Nicole Dewandre, eds., 1992, p.17-38.

- HALL, Stuart i MARTIN, Jacques, eds., The Politic of Thatcherism, Londres, 1983.
- HANSON, N.R., Patterns of Discovery, Cambridge Univ.Press, Nova York, 1958 (n'hi ha versió castellana: Patrones de descubrimiento, Madrid, 1976).
- HANULA, Robert W. i Peter Waverly Hill, Note: Using Metaright Theory to Ascribe Kantian Rights to Animals Within Nozick's Minimal State, Arizona Law Review, 19, 1977, p.242-83.
- HARRIS, Charles E.Jr., Kant, Nozick, and the Minimal State, Southwestern Journal of Philosophy, 10, 1979, p.179-87.
- HART, H.L.A., ¿Existen derechos naturales?, a A.Quinton, ed., 1974, p.84-105.
- HART, H.L.A., Entre el principio de utilidad y los derechos humanos, Revista de la Facultad de Derecho. Univ.Complutense, 1980, p.7-28.
- HARTMAN, Gilbert, Libertarianism and Morality, dins de T.R.Machan, ed., The Libertarian Reader, Rowman and Littlefield, New Jersey, 1982,.
- HARTZ, Louis, The Liberal Tradition in American, Harcourt Brace, Nova York, 1955.
- HAUERWAS, Stanley, A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame, Univ.Press, 1981.
- HAYEK, Friedrich von, The Constitution of Liberty, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960 (n'hi ha trad. cast., Los fundamentos de la libertad, Unión Ed., Madrid, 1982).
- HAYEK, Friedrich von, Law, Legislation and Liberty, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1976 (n'hi ha trad. cast., Derecho, Legislación, y Libertad, Unión Ed., Madrid, 1988).
- HAYEK, Friedrich von, The Atavism of Social Justice, New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978.
- HEGEL, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, a Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, vol.7 (N'hi ha versió cast. a Sudamericana, Buenos Aires, 1975)
- HEGEL, G.W.F., Wissenschaft der Logik, a Werke, o.c., vol.5, (N'hi ha versió cast. a Solar/Hachette, Buenos Aires, 1982. 2 vols.)

- HEGEL, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a Werke, o.c., vol.12 (N'hi ha versió cast. a Alianza, Madrid, 1980).
- HELD, Virginia, John Locke on Robert Nozick, Social Research, 43, 1976, p.169-95.
- HELD, Virginia, What is Minimal Government?, The Personalist, 59, 1978, p.405-7.
- HELLER, Agnes, Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984.
- HEMPEL, C.G., Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science, The Free Press, Nova York, 1965.
- HENBERG, Marvin Charles, Nozick and Rawls on Historical Versus End-State Distribution, Southwestern Journal of Philosophy, 8, 1977, p.77-84.
- HENLEY, Kenneth, Children and the Individualism of Mill and Nozick, The Personalist, 59, 1978, p.415-19.
- HENRICH, Dietrich, Eine Republik Deutschland, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
- HICKS, Steiner, Can a Social Contract be Signed by an Invisible Hand, a P.Birbaum, J.Liech, i G.Parry, eds., Democracy, Consensus and the Social Contract, Sage Pub., Londres-Beverly Hill, 1978, p.296-316.
- HILL, James F., Two Concepts of Justice: John Rawls and Robert Nozick, The Occasional Review, 8/9, 1978, p.21-44.
- HIRSCHMAN, Albert O., Les passions et les intérêts, PUF, Paris, 1980.
- HIRXH, H.N., The Threnody of Liberalism, Political Theory, 14, 3, 1986, p.423-449.
- HISCH, Fred, The Social Limits to Growth, Nova York, 1976.
- HISKES, Richard P., Community Without Coercion: Getting Along in the Minimal State, Univ. of Delaware Press, Newark, 1982.
- HOBBES, Thomas, Leviathan, a English Works, Scientia Verlag, Aalen, Darmstadt, 1966, vol.3 (N'hi ha versió cat. parcial a Univ. de València, València, 1990).
- HOBBES, Thomas, De Cive, a Opera Latina, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, vol.2 (N'hi ha versió cast. a Península, Barcelona, 1987).

- HODSON, John D., Nozick, Libertarianism, and Rights, The Arizona Law Review, 19, 1977, p.212-27.
- HÖFFE, Otfried, L'Etat et la justice. J.Rawls et R.Nozick, Vrin, Paris, 1988.
- HOLMES, Robert L., Nozick on Anarchism, Political Theory, 5, 1977, p.247-56. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.57-67.
- HOROWITZ, Irving Louis, Los anarquistas, Alianza, Madrid, 1977, 2 vols.
- HOSPERS, J., Libertarianism, Nash, Los Angeles Ca., 1971.
- HUME, David, An Inquiry Concerning the Principles of Morals, Clarendon Press, Oxford, 1975 (N'hi ha versió cast. a Aguilar, Buenos Aires, 1968).
- HUSTVEDT, A., Robert Nozick's Entitlement Theory of Distributive Justice: An Explication and Critique, Dialogue (Phi Sigma Tau), 24, 1982, p.29-34.
- INNERARITY, Daniel, Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de J.Habermas, Eunsa, Pamplona, 1985.
- IROEGBU, P., John Rawls face à la critique communautarienne, Revue philosophique de Louvain, 89, 1991, p.113-128.
- JAY, Martin, Fin-de Siècle Socialism and Other Essays, Routledge and Kegan Paul, Nova York, 1988.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., Constructivismo, Rawls, Nozick, Pub. Univ. València, València, 1983.
- JOHNSEN, Bredo C., Nozick on Scepticism, Philosophia, (Israel), 1986, 16, p.65-9.
- JOHNSON, Karen, Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick, Western Political Quarterly, 29, 1976, p.177-88.
- KAMBARTEL, F., comp., Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Alfa, Buenos Aires, 1978.
- KANT, Inmanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a Kant's gesammelte Schriften, Georg Reimer, Berlín, 1911, vol.IV (N'hi ha versió cast. a Espasa Calpe, Madrid, 1980).
- KANT, Inmanuel, Die Metaphysik der Sitten, a Kant's gesammelte Schriften, o.c., vol.VI (N'hi ha versió cast. a Tecnos, Madrid, 1989).
- KANTOROWICZ, Ernst H., Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Alianza, Madrid, 1985.

- KAVKA, Gregory, An Internal Critique of Nozick's Entitlement Theory, Pacific Philosophical Quarterly, 63, 1982, p.371-80. Reproduit després a Corlett, J. Angelo, 1991, p. 298-310.
- KEANE, John, Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State. 1750-1850, dins de J.Keane, ed., Civil Society and the State: New European Perspectives, Londres i Nova York, 1988.
- KEANE, John, Democracia y sociedad civil, Alianza, Madrid, 1992.
- KENDALL, Willmoore, The Conservative Affirmation, Chicago, 1963.
- KERN, Lucian, MÜLLER, Hans Peter, comps., La Justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista, Gedisa, Barcelona, 1992.
- KERVEGAN, Jean-François, Y a-t-il une philosophie libérale?, Rue Descartes, 3, 1992, p.51-77.
- KIRK, RUSSELL, The Conservative Mind: From Burke to Santayana, Henry Regnery, Chicago, Ill., 1953. (N'hi ha trad. cast.a Rialp, Madrid, 1956).
- KIRZNER, Israel M., Entrepreneurship, Entitlement, and Economic Justice, a J. Paul, ed., 1982, p.383-411.
- KLEY, Roland, Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Bern, Stuttgart, Haupt, 1989.
- KLIEMT, Hartmut, Filosofía del Estado y criterios de legitimidad, Alfa, Barcelona, 1984, 2a. ed.
- KOLB, David, Hegel's Criticisms of Civil Society, The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After, Univ. of Chicago Press, Chicago i Londres, 1986.
- KOLLER, Peter, Zur Kritik der Libertären Eigentumskonzeption. Am Beispiel der Theorie von Robert Nozick, Analyse und Kritik, 3, 1981, p.139-154.
- KOLLER, Peter, Neue Theorien des Sozialkontrakts (Rawls, Nozick, Buchanan), Duncker & Humblot, Berlin/Munich, 1987.
- KOLLER, Peter, Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas, a L.Kern i H.P.Müller, comps., 1992, p.21-65.
- KRAMNICK, Isaac, Republican Revisionism Revisited, American Historical Review, 87, 1982.

- KYMLICKA, Will, Liberalism and Communitarianism, Canadian Journal of Philosophy, 18, 1988, p.181-204.
- KYMLICKA, Will, Liberalism, Community and Culture, Oxford Univ.Press, Oxford, 1989.
- LADENSON, Robert F., Does the Deterrence Theory of Punishment Exist? A Response to Nozick, Philosophy Research Archives, 2, 1976, n.1090-1110.
- LADENSON, Robert F., Nozick on Law and the State: A Critique, Philosophical Studies, 34, 1978, p.437-44.
- LAFOLLETTE, Hugh, Why Libertarianism is Mistaken, a John Arthur and William H.Shaw eds., Justice and Economic Distribution, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1978, p.194-206.
- LAGARDE, Georges de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age, Ed. E.Nauwelaerts, Paris-Lovaina, 1956.
- LAMBERT, Roger, L'Etat minimal et le droit de propriété selon Nozick, Revue de Métaphysique et de Morale, 1, 1990, p.95-113.
- LAMBERTI, J.C., La notion de l'individualisme chez Tocqueville, PUF, Paris, 1970.
- LAMBERTI, J.C., La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville, Tocqueville Review, 8, 1986-7, p.153-64.
- LAMSON, Michael Alan, Preface: Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia, Arizona Law, Review, 19, 1977, p.1-6.
- LANGAN, J.P., Rawls, Nozick, and the Search of Social Justice, Theol.Studies, 38, 1977, p.346-358.
- LARMORE, Charles, Political Liberalism, Political Theory, XVIII, 3, 1990.
- LASCH, C., The Culture of Narcisism, Warner Books, Nova York, 1979.
- LASCH, C., The Communitarian Critique of Liberalism, Soundings, LXIX, 1/2, 1986, p.60-76.
- LEDERKRAMER, David, Quest on the Entitlement Theory, Analysis, 39, 1979, p.219-222.
- LEIBY, J., A History of Social Welfare and Social Work in the United States, Columbia Univ.Press, Nova York, 1978.
- LEMIEUX, Pierre, Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme, PUF, Paris, 1983.
- LEMIEUX, Pierre, La souveraineté de l'individu, PUF, Paris, 1987.

- LEMIEUX, Pierre, L'anarcho-capitalisme, PUF, París, 1988.
- LENOBLE, J., Repenser le libéralisme au-delà des critiques communautariennes et post-modernes, Cahier de Philosophie Politique et Juridique, C.P.Univ.Caen, Caen, 1991.
- LEPAGE, Henri, Mañana, el liberalismo, Alianza, Madrid, 1979.
- LEPAGE, Henri, Por qué la propiedad, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1986.
- LEVINE, Andrew, Liberal Democracy: A Critique of its Theory, Columbia Univ.Press, Nova York, 1981.
- LIPSON, Morris, Nozick and the Sceptic, Australian Journal of Philosophy, (Sidney), 1987, 65, p.327-34.
- LITAN, Robert E., On Rectification in Nozick's Minimal State, Political Theory, 5, 1977, p. 233-45.
- LIVET, P., Rawls, Nozick et la justice procédurale, Le libéralisme et la question de la justice sociale (Cahiers du CREA), n.4, École Polytechnique, París, 1984, p.191-7.
- LOCKE, John, The Second Treatise of Government, ed. de P.Laslett, Locke's Two Treatises of Government, Cambridge, Univ.Press, Cambridge, 1980 (Versió cat., Assaig sobre el govern civil, Laia, Barcelona, 1983).
- LOGUE, J., The Welfare State: Victim of its Succes, Daedalus, 4, 1979, p.69-89.
- LOPEZ CALERA, N.M., Introducción al estudio del Derecho, Ed. Don Quijote, Granada, 1981.
- LOVI, R.P., Nozick Acceptance Rule and the Lottery Paradox, Analysis, 1987, 47, p.213-6.
- LUCAS VERDU, Pablo, Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho, Acta Salmanticensia, Salamanca, 1955.
- LUCAS VERDU, Pablo, Introducción al Derecho político: las transformaciones sociales del Derecho político actual, Studia Albornociana, Barcelona, 1958.
- LUKES, Steven, El individualismo, Ed.Península, Barcelona, 1975.
- LUKES, Steven, Methodological Individualism Reconsidered, dins Essays in Social Theory, MacMillan, Londres, 1977.
- LUPER-FOY, Steven, The Epistemic Predicament. Knowledge, Nozickian Tracking, and Scepticism, Australian Journal of Philosophy, 1984, 62, p.26-49.

- LUPER-FOY, Steven, ed., The Possibility of Knowledge. Nozick and his Critics, Rowman and Littlefield, Totowa, 1987.
- LYONS, David, The New Indian Claims and Original Rights to Land, Social Theory and Practice, 4, 1977, p.249-72. Reproduit després a J.Paul, ed., 1982, p.355-79.
- MACCORMICK, N., Legal Right and Social Democracy, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- MACHAN, Tibor, ed., The Libertarian Alternative: Essays in Social and Political Philosophy, Nelson Hall, Chicago, 1974.
- MACHAN, Tibor, Review of Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick, Journal of Value Inquiry, 10, 1976, p.317-9.
- MACHAN, Tibor, Nozick and Rand on Property Rights, The Personalist, 58, 1977, p.192-5.
- MACHAN, Tibor, Against Non-Libertarian Natural Rights, The Journal of Libertarian Studies, 2, 1978, p.233-8.
- MACHAN, Tibor, Considerations of the Libertarian Alternative, The Harvard Journal of Law and Public Policy, 2, 1979, p.103-24.
- MACHAN, Tibor, Fishkin on Nozick's Absolute Rights, The Journal of Libertarian Studies, 6, 1982, p.317-20.
- MACHAN, Tibor, ed., The Libertarian Reader, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982.
- MACINTYRE, Alasdair, Rights, Practices and Marxism. Reply to Six Critics, Analyse und Kritik, 1985, p.234-48.
- MACINTYRE, Alasdair, Tras la virtud, Crítica, Barcelona, 1987.
- MACINTYRE, Alasdair, Whose Justice? Which Rationality?, Duckworth, Londres, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair, La idea de una comunidad ilustrada, Diálogo Filosófico, 21, 1991, p.324-342.
- MACINTYRE, Alasdair, Tres versiones rivales de la ética, Rialp, Madrid, 1992.
- MACK, Eric, Nozick's Anarchism, a J.Roland Pennoch i John W.Chapman, eds., Nomos XIX Anarchism, New York Univ. Press, Nova York, 1978, p.43-62.
- MACK, Eric, Nozick on Unproductivity. The Unintended Consequences, a J.Paul, ed., 1982, p.169-90.
- MACK, Eric, How to Derive Libertarian Rights, a J.Paul, ed., 1982, p.286-302.

- MACPHERSON, Crawford B., La teoría política del individualismo posesivo, Fontanella, Barcelona, 1979.
- MACPHERSON, Crawford B., La democracia liberal y su época, Alianza, Madrid, 1982.
- MADANES, Leiser, La originación radical de las cosas demostrada a priori. Leibniz, Nozick, Rescher, Revista Latinoamericana de Filosofía, 1985, 11, p.55-61.
- MAESTRE, Agapito, ¿Qué es neoconservadurismo? i Entrevista con H.Dubiel. Neoconservadurismo y liberalismo, Sistema, 73, 1986, p.3-28.
- MAFFETTONE, Sebastiano, Valori comuni, Il Saggiatore, Milà, 1989.
- MAGRI, Tito, Comunità e teorie politiche, a S.Veca, ed., 1987, p.47-76.
- MANENT, P., Histoire intellectuelle du libéralisme, Calmann-Lévy, Pluriel, París, 1987.
- MANN, Kirk, Privatización del bienestar, individualismo y Estado, dins de Rodríguez Cabrero, G., comp., 1991.
- MARAVALL, José Antonio, Estado moderno y mentalidad social. (Siglos XV a XVII), Revista de Occidente, Madrid, 1972, 2 vols.
- MARDONES, José M., Razón comunicativa y teoría crítica, Univ. del País Vasco, Bilbao, 1985.
- MARDONES, José M., La filosofía política del neo-conservadurismo americano, Arbor, 503-4, 1987, p.163-184.
- MARDONES, José M., La asunción neoconservadora de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética neo-conservadora, Sistema, 83, 1988, p.25-41.
- MARDONES, José M., La "kulturkampf" del neoconservadurismo americano. La recreación del consenso social desde la relectura de la tradición liberal, Sistema, 91, 1989, p.57-81.
- MARDONES, José M., La recepción de la Teoría Crítica en España, Isegoría, 1990, 1, p.131-8.
- MARDONES, José M., Los olvidos de la modernidad. La caridad cristiana y la solidaridad calculada, Iglesia viva, 1991, p.547-560.
- MARDONES, José M., Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora, Sal Terrae, Santander, 1991.
- MARDONES, José M., Postmodernidad y neoconservadurismo, Verbo Divino, Estella, 1991.

- MARINI, Giuliano, Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana, a G.Amengual, comp., 1989.
- MARITAIN, J., Acerca de la filosofía de los derechos del hombre, Los derechos del hombre, Laia, Barcelona, 1973.
- MARTIN, James J., Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908, Adrian Allen, De Kalb, Il., 1953.
- MARTIN, Raymond, Tracking Nozick's Sceptic. A Better Method, Analysis, 1983, 43, p.28-33.
- MARTINEZ GARCIA, Jesús Ignacio, La teoría de la justicia en John Rawls, CEC, Madrid, 1985.
- MARTINEZ NAVARRO, E.G., La polémica de Rawls con los comunitaristas, Sistema, 107, 1992, p.55-72.
- MARX, Karl, Zur Judenfrage, a K.Marx i Fr.Engels, Werke, vol.1, Dietz Verlag, Berlín, 1970 (N'hi ha versió cast. a Sígueme, Salamanca, 1974).
- MARX, Karl, Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie], a K.Marx i Fr.Engels, Werke, vol.13, edic..cit., 1971 (N'hi ha versió cast. a Alberto Corazón ed., Madrid, 1970).
- MATE, Reyes, Mística y política, Ed.Verbo Divino, Estella, 1990.
- MATHERON, Alexandre, Anthropologie et Politique au XVIIe. siècle, Vrin-Reprise, París, 1986.
- MATTEUCCI, Nicola, Un'Utopia senza politica, Il Mulino, XXXI, Gen.Feb. 1982, 1, p.133-141.
- MATTEUCCI, Nicola, Contractualismo, Diccionario de Política, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- MAURI, Margarita, El tema de la virtud: recientes debates, Revista de Filosofía, 1991, 5, p.219-227.
- MAZOUÉ, James G., some Remarks on Luper-Foy's Criticism of Nozickian Tracking, Australian Journal of Philosophy, 1986, 64, p.206-12.
- MCCARTHY, Thomas, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid, 1987.
- MCCARTHY, Thomas, Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1992.
- MCGRATH, M.J.G., A Critique of Nozick's Political Theory, a Michael J.Gargas McGrath, ed., Liberalism and the Modern Polity, M.Dekker, Nova York, 1978.

- MCMAHON, Christopher, The Better Endowed and the Difference Principle, *Analysis*, 1989, 49, n.4, p.213-6.
- MAYO, Bernard, Justice, Truth and Nozick, *Analysis*, 40, 1980, p.119-123
- METZ, J.B., La fe en la historia y la sociedad, Madrid, 1979.
- MICHAUD-QUANTIN, P., Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge Latin, Vrin, Paris, 1970.
- MIKLASZEWSKA, Justyna, The Libertarian Utopia. Robert Nozick and Aleksander Swietochowski, Reports on Philosophy, (Cracovia), 1989, 13, p.51-60.
- MILIBAND, Ralph, The State in Capitalist Society, Weindenfels and Nicolson, Londres, 1969.
- MILIBAND, Ralph, PANITCH, Leo i SAVILLE, John, eds., El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos, Ed.Alfons el Magnànim, València, 1992.
- MOCK W. i MOMMSEN, W.J., comps., The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany, 1850-1950, Croom Helm, Londres, 1981.
- MOUFFE, Chantal, Le Libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer, *Esprit*, març 1987, p.100-114.
- MOUFFE, Chantal, ¿Hacia un socialismo liberal?, *Leviatán*, Tardor 1991, p.63-74.
- MOULIN, H. i ROEMER, J.E., Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self, Univ. de California (Davis), Dep. of Economics, Working Paper 203.
- MOULIN, L., On the Evolution of the Meaning of the Word "Individualism", *International Social Science Bulletin*, VII, 1955.
- MOSS, L., Private Property Anarchism: An American Variant, a G.Tullock, ed., 1974.
- MUGUERZA, Javier, La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate), *Sistema*, 70, 1986, p.27-40.
- MUGUERZA, Javier, Habermas en el "Reino de los Fines". Variaciones sobre un tema kantiano, a E.Guisán, (coord.), 1988, p.97-139.
- MUGUERZA, Javier i RODRIGUEZ, R., eds., Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica, Tecnos, Madrid, 1989.

- MUGUERZA, Javier, La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos), a Peces-Barba, G., ed., 1989, p.19-56.
- MUGUERZA, Javier, Desde la perplejidad, FCE, Madrid, 1990.
- MUGUERZA, Javier, ¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la "comunidad de comunicación" de Karl Otto Apel), a K.O.Apel, A.Cortina, J.De Zan i D.Michelini, eds., 1991,p.132-163.
- MUGUERZA, Javier, Kant y el sueño de la razón, a C.Thiebaut, ed., 1991, p.9-36.
- MÜLLER, Hans Peter, Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas, dins de L.Kern i H.P.Müller, comps., 1992, p.208-245.
- MUMY, G.E., What Does Nozick's Minimal State Do?, Economics and Philosophy, 1987, 3, 275-305.
- NAGEL, Thomas, Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Yale Law Journal, 85, 1975, p.136-149.
- NAGEL, Thomas, Libertarianism without Foundations, a J.Paul, ed., 1982, p.191-205.
- NARVESON, Jan, Critical Notice of Anarchy, State, and Utopia, Dialogue, 16, 1977, p.315.
- NARVESON, Jan, The Libertarian Idea, Temple Univ.Press, Philadelphia, 1989.
- NASH, George H., La rebelión conservadora en los Estados Unidos, GEL, Buenos Aires, 1987.
- NEUHAUS, Richard J., The Naked Public Square. Religion and Democracy in America, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986, 2 ed.
- NEW, C., A Note on the Paradox of the Preface, Philosophical Quarterly, 1978.
- NEWMAN, Stephen L., Liberalism at Wits'End. The Libertarian Revolt Against the State, Cornell Univ.Press., Ithaca, Nova York,1984.
- NINO, Carlos S., El constructivismo ético, CEC, Madrid, 1989.
- NINO, Carlos S., Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?, Sistema, 101, 1991, p.63-85.
- NORRIS, Christopher, Philosophy as a Kind of Narrative: Rorty on Post-modern Liberal Culture, The Contest of Faculties.

- Philosophy an Theory after Deconstruction, Methuen, Londres, 1985.
- OFFE, Claus, Partidos políticos y nuevos movimientos sociales, Sistema, Madrid, 1988.
- OFFE, Claus, Contradicciones en el Estado del Bienestar, Alianza, Madrid, 1990.
- O'CONNOR, James, The Fiscal Crisis of the State, S.Martin's Press, Nova York, 1973.
- O'NEIL, Patrick, The Inadequacy of Contract Theory in Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia, The Personalist, 60, 1979, p.429-32.
- O'NEILL, Onora, Nozick's Entitlements, Inquiry, 19, 1976, p.468-81. Reproduit després a J.Paul, ed., 1982, p.305-22.
- ORTEGA Y GASSET, José, ¿Qué es filosofía?, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- OTTONELLI, Valeria, L'ultimo Nozick, Materiali per una Storia della cultura giuridica, XXI, 1991, p. 517-529.
- OVEJERO, Félix, Intereses de todos, acciones de cada uno, Siglo XXI, Madrid, 1989.
- OVEJERO, Félix, Economía moral del mercado, Arbor, CXL, 550, 1991, p.43-70.
- PASSERIN D'ENTREVES, A., Derecho Natural, Aguilar, Madrid, 1972.
- PASTOR, Manuel, Notas sobre el neoconservadurismo en USA, Sistema, 43-44, set.1981, p.217-223.
- PATEMAN, Carole, The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory, Univ. of California Press, Berkeley i Polity Press, Cambridge, 1985.
- PAUL, Ellen Frankel, The Time-Frame Theory of Governmental Legitimacy, dins de J.Paul, ed., 1982, p.270-85.
- PAUL, Jeffrey, Nozick, Anarchism and Procedural Rights, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.337-40.
- PAUL, Jeffrey, The Withering of Nozick's Minimal State, Philosophy Research Archives, 5, 1979, n.1347. Reproduit després a J.Paul, ed., 1982, p. 68-76.
- PAUL, Jeffrey, ed., Introducció, Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia, Blacwell, Oxford, 1982, p. 1-26.
- PAZNER, Elisha A., Entitlement Principles and the Original Position: A Rawlsian Interpretation of Nozick's

- Approach to Distributive Justice, The Arizona Law Review, 1978, p.169-79.
- PECES-BARBA, Gregorio, ed., El fundamento de los derechos humanos, Debate, Madrid, 1989.
- PERELLI-MINETTI, C.R., Nozick on Sen: A Misunderstanding, Theory and Decision, 8, 1977, p.387-93.
- PEREZ LUÑO, Antonio-Enrique, Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, Tecnos, Madrid, 1984.
- PEUKERT, Helmut, Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie, Frankfurt M., 1978.
- PEUKERT, Helmut, Universal Solidarität - Verrat an Bedrohten un Wehlosen?, Diakonie, 8, 1978, p.3-12.
- PHILLIPS, Derek L., Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Theory and Society, 3, 1976, p.450-8.
- PHILLIPS, Derek L., Equality, Justice and Rectification. An Exploration in Normative Sociology, Academic Press, Londres i Nova York, 1979.
- PHILMORE, J., The Libertarian Case for Slavery: A Note on Nozick, Philosophical Forum, Boston, 14, 1982, p.43-58.
- PICO, Josep, Teorías sobre el Estado del Bienestar, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- PLANT, R., Welfare and the Value of Liberty, Government and Opposition, 1985, 20, 3, p.297-314.
- POCOCK, J.G.A., Politics, Language and Time, Nova York, 1973.
- POCOCK, J.G.A., The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princenton Univ.Press, Princenton, N.J., 1975.
- POCOCK, J.G.A., Virtue, Commerce and History, Cambridge, 1985.
- POLANYI, Karl, La gran transformación, Ed. La Piqueta, Madrid, 1989.
- POPPER, Karl, La miseria del historicismo, Taurus, Madrid, 1961.
- POPPER, Karl, La sociedad abierta y sus enemigos, Orbis, Barcelona, 1984.
- POSTEMA, Gerald J., Nozick on Liberty, Compensation, and the Individual's Right to Punish, Social Theory and Practice, 6, 1980, p.311-38.
- POULANTZAS, Nicos, Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat Capitaliste, Maspero, Paris, 1968.

- PRIMAVERA, Giorgia, Recobabilidad e coerenza del sé, Iride, 1988, 1, p.130-2.
- PRIMAVERA, Giorgia, La concezione dell'io di Robert Nozick, (tesi de llicenciatura), Scuola Normale Superiore, Univ.Pisa, 1990.
- PUKA, Bill, El desafío libertario: Notas sobre Nozick, Revista de Occidente, 33-4, 1984, p.189-207.
- QUESADA, Fernando, La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica, Arbor, 503-4, 1987.
- QUINTON, Anthony, ed., Filosofía política, FCE, México, 1974.
- RAJCHMAN, John i WEST, Cornel, eds., Post-Analytic Philosophy, Columbia Univ.Press, Nova York i Guildford, Surrey, 1985.
- RAND, Ayn, Atlas Shrugged, Random House, Nova York, 1957.
- RAND, Ayn, Capitalism: the Unknown Ideal, Signet Books, 1967.
- RASSMUSEN, David, ed., Universalism versus Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, Mit Press, Cambridge Ma., 1990.
- RAWLS, John, The Basic Structure as Subject, a A.I.Golman i J.Kim, eds., Values and Morals, Dordrecht, Reidel, 1978.
- RAWLS, John, Teoría de la justicia, FCE, México, 1985.
- RAWLS, John, Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, Tecnos, Madrid, 1986.
- RAWLS, John, The Idea of an Overlapping Consensus, Oxford Journal for Legal Studies, 1987, vol.7.
- RAWLS, John, Sobre las libertades, Paidós/ICE, Barcelona, 1990.
- RAWLS, John, Justicia como imparcialidad: política, no metafísica, Diálogo Filosófico, 16, 1990, p.4-32.
- REES, J.J., Hayek on Liberty, Philosophy, XXXVIII, 1963, p.346-60.
- REIMAN, J.H., The Fallacy of Libertarian Capitalism, Ethics, p2, 1981, p.85-95.
- REQUEJO COLL, Ferran, Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar, Ariel, Barcelona, 1990.

- REQUEJO COLL, Ferran, Teoría crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J.Habermas, Anthropos, Barcelona, 1991.
- RENAUT, Alain, L'ère de l'individu, Gallimard, Paris, 1989.
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, Origines théologiques du concept moderne de propriété, Droz, Ginebra, 1987.
- RESTAINO, Franco, Filosofía e Post-Filosofía in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre, Franco Angeli, Milã, 1990.
- RIEDEL, M., El concepto de la "sociedad civil" en Hegel, a G.Amengual, comp., 1989.
- RIEGER, F., Der amerikanische Neokonservatismus, DUV, Wiesbaden, 1989.
- RITTER, Joachim, Moralidad y eticidad, a G.Amengual, comp., 1989.
- ROBLES, Gregorio, El fracaso epistemológico de la doctrina del Derecho Natural, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1978, n.54.
- RODEWALD, Richard, Liberalism and the Problem of Justifying the State and Other Fundamental Social Institutions: An Examination and Criticism of the Works of Wolff, Nozick and Rawls, Tesi de Doctorat, Univ. de California i Los Angeles, 1978, Dissertation Abstracts International, 39, 1978, 3635-A.
- RODILLA, M.A., Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el Estado de Naturaleza, Anuario de Filosofía del Derecho, 2, 1985, p.229-84.
- RODILLA, M.A., Presentación, a J.Rawls, 1986.
- RODILLA, M.A., Dos conceptos de justicia. (Entitlement theory vs. Justice as fairness), a J.M.González i C.Thiebaut eds., Convicciones políticas, responsabilidades éticas, Anthropos, Barcelona, 1990, p.115-59.
- RODMAN, J., Analysis and History -Or, How the Invisible Hand Works Through Robert Nozick, Western Political Quarterly, 29, 1976, p.197-201.
- RODRIGUEZ CABRERO, Gregorio, comp., Estado, privatización y bienestar, Icaria, Barcelona, 1991.
- ROEMER, Eleanor Kallman, Nozick, Rawls, and Equal Athletic Opportunity in Education, Philosophy of Education: Proceedings, 36, 1980, p.281-313.
- ROEMER, John, Un desafío al neolockeísmo, Zona abierta, 51-2, 1989, p.39-55.

- ROJAS MIX, Miguel, La ideología del Monte Peregrino, o el proyecto de sociedad de Friedrich Hayek y Milton Friedman, Sistema, 57, 1983, p.125-33.
- RORTY, Richard, Post-modernist Bourgeois Liberalism, Journal of Philosophy, 1983, LXXX, p.583-89.
- RORTY, Richard, Solidarity or Objectivity?, a Rajchman, J. i West, C., eds., 1985, p.3-19.
- RORTY, Richard, On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz, Michigan Quarterly Review, 25, 1986, p.525-534.
- RORTY, Richard, Y a-t-il un universel démocratique? Priorité de la démocratie sur la philosophie, a DD.AA., L'interrogation démocratique, Ed. Centre Pompidou, Eirpi, Paris, 1987, p.157-187.
- RORTY, Richard, Du primat de la démocratie sur la philosophie. Lecture de Rawls, a G.Vattimo, dir., La sécularisation de la pensée, Seuil, Paris, 1988, p.37-63.
- RORTY, Richard, Brigands et intellectuels, Critique, 493-4, 1988, p.453-472.
- RORTY, Richard, Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, a A.Guiddens, J.Habermas et al., Habermas y la modernidad, Cátedra, Madrid, 1988.
- RORTY, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1989.
- RORTY, Richard, SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, Q., eds., La filosofía en la historia, Paidós, Barcelona, 1990.
- RORTY, Richard, Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Barcelona, 1991.
- ROSALES, José M., Democracia y solidaridad. Rudimentos para una ciudadanía democrática, Sistema, 107, 1992, p.83-93.
- ROSANVALLON, P., La crise de l'Etat-providence, Seuil, Paris, 1981.
- ROSS, D., The Liberal Tradition Revisited and the Republican Tradition Addressed, a J.Higham i P.K. Conkin, eds., New Directions in American Intellectual History, Johns Houkins Univ.Press, Baltimore, 1979, p.116-131.
- ROSSELLI, Carlo, Socialismo liberal, Ed.Pablo Iglesias, Madrid, 1991.
- ROTHBARD, Murray N., Power and Market, Institute for Humane Studies, Inc., Menlo, Park, Cal., 1970.

- ROTHBARD, Murray N., For a New Liberty. The Libertarian Manifesto, Collier, Nova York i Londres, (1973), 1978.
- ROTHBARD, Murray N., Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.45-57.
- ROTHBARD, Murray N., The Ethics of Liberty, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, Du Contrat Social, a Oeuvres Complètes, Gallimard, Dijon, 1964, vol.III.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., Les arrels sagrades de la Fraternitat, Quaderns Cristianisme i Cultura, Fundació Joan Maragall, Barcelona, 2, 1990, p.63-74.
- RUBIO CARRACEDO, José, Constructivismo y objetividad moral, Thémata, 2, 1985, p.113-127.
- RUBIO CARRACEDO, José, Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo. (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Anthropos, Barcelona, 1990.
- RUBIO CARRACEDO, José, Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992.
- RUSSELL, Paul, Nozick, Need and Charity, Journal of Applied Philosophy, 4, 1987, p.205-16.
- RYAN, Cheyney, Yours, Mine and Ours: Property Rights and Individual Liberty, a J.Paul, ed., 1982, p.323-43.
- SAMPSON, Geoffrey, Liberalism and Nozick's "Minimal State", Mind, 87, 1978, p.93-7.
- SAMPSON, Geoffrey, An End to Allegiance: Individual Freedom and the New Politics, Temple Smith, Londres, 1984.
- SANCHA FOLGADO, Rubén, Robert Nozick: Entre el liberalismo y el libertarismo, Tesi de llicenciatura, Univ. de Barcelona, Setembre 1990.
- SANDEL, Michael, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1982.
- SANDEL, Michael, The Procedural Republic and the Unencumbered Self, Political Theory, 12, 1984, p.81-96.
- SANDEL, Michael, ed., Liberalism and its Critics, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- SANDEL, Michael, The Political Theory of the Procedural Republic, Revue de Métaphysique et de Morale, 93, 1988, p.57-68.

- SANDEL, Michael, Democrats and Community, The New Republic, 22 febrer 1988, p.20-23.
- SANDERS, John T., The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick, The Journal of Libertarian Studies, 1, 1977, p.35-44.
- SANTAMBROGIO, Marco, Filosofia e soggettività (Considerazioni su R.Nozick, Spiegazioni filosofiche), Iiride, 1988, 1, p.132-7.
- SARTORIUS, Rolf E., The Limits of Libertarianism, a Robert L.Cunningham ed., Liberty and the Rule of Law, Texas A & M Univ.Press, College Station, 1979, p.87-131.
- SAYWARD, Charles i WASSERMAN, Wayne, Has Nozick Justified the State?, Pacific Philosophical Quarterly, 62, 1981, p.411-15. Reproduït després a Corlett, J.Angelo, 1991, p. 261-267.
- SCAFF, Lawrence A., How Not to Do Political Theory: Nozick's Apology for the Minimal State, The Arizona Law Review, 19, 1977, 193-211.
- SCANLON, Thomas, Nozick on Rights, Liberty and Property, Philosophy and Public Affairs, 6, 1976, p.3-25. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.107-29.
- SCANLON, Thomas, Contractualism and Utilitarianism, a B.Williams i A.Sen eds., Utilitarianism and Beyond, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1982.
- SCRUTON, Roger, The Meaning of Conservatism, MacMillan, Londres, 1984, 2 ed.
- SCHAEFER, David Lewis, Libertarianism and Political Philosophy. A Critique of R.Nozick's Anarchy, State, and Utopia, Interpretation, 1984, 12, p.301-34.
- SCHEFFLER, Samuel, Natural Rights, Equality and the Minimal State, Canadian Journal of Philosophy, 6, 1976, p.59-76. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.148-68.
- SCHLEIFER, James T., The Making of Tocqueville's "Democracy in America", The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
- SCHRADER, Wolfgang H., Rezension von Robert Nozick's Anarchie, Staat, Utopia, Philosophische Rundschau, 26, 1979, p.275-85.
- SCHWARTZ, P., El individualismo metodológico y los historiadores, Ensayos de filosofía de la ciencia, 1970, p.117-152.

- SENDER, Nell Walton, Nozick on Property Rights. To Each According to Marginal Productivity, The Arizona Law Review, 19, 1977, p.158-68.
- SHALLOPE, R.E., Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography, William and Mary Quarterly, 29, 1972, p.116-131.
- SHOPE, Robert K., Cognitive Abilities, Conditionals, and Knowledge. A Reponse to Nozick, Journal of Philosophy, 1984, 81, p.29-48.
- SILVERMAN, Henry J., American Radical Thought: The Libertarian Tradition, Heath, Lexington, 1970.
- SIMON, William E., L'heure de la vérité: halte aux dépenses publiques, Economica, Paris, 1981.
- SINGER, Peter, The Right to be Rich or Poor, The New York Review of Books, 22, 1975. Reproduit després a J.Paul, ed., 1982, p.37-53.
- SINGER, Peter, Why Nozick is not so Easy to Refute, Western Political Quarterly, 29, 1976, p.191-2.
- SKINNER, Quentin, Machiavelli on the Maintenance of Liberty, Politics, 18, 1983, p.3-15.
- SKINNER, Quentin, Los fundamentos del pensamiento político moderno, FCE, Mèxic, 1986, 2 vols.
- SKINNER, Quentin, La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas, a R.Rorty, J.B.Schneewind, Q.Skinner, comps., 1990.
- SKINNER, Quentin, Les idéaux republicans de liberté et de citoyenneté, Rue Descartes, 3, 1992, p.125-144.
- SMITH, Adam, An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations, Clarendon Press, Oxford, 1976 (N'hi ha versió cast. a FCE, Mèxic, 1979).
- SMITH, Adam, The Theory of Moral Sentiments, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- SMITH, A.Anthony, Robert Nozick's Critique of Marxian Economics, Social Theory and Practice, 8, 1982, p.165-88.
- SNÄDELBACH, H., Was ist Neoaristotelismus?, a W.Kuhlman, ed., Moralität und Sittlichkeit, Suhrkamp Vg., Frankfurt, 1986.
- SONSTEGAARD, Miles, Nozick on Sen: A Reply to Perelli-Minetti, Theory and Decision, 22, 1987, p.203-7.

- SORENSEN, Roy A., Nozick, Justice, and the Sorites, Analysis, 46, 1986, p.102-6.
- SOSOE, Lukas, Individu ou communauté: la nouvelle critique du libéralisme politique, Archives de Philosophie du Droit, 1988, p.77-89.
- SPAEMANN, Robert, Felicidad y benevolencia, Rialp, Madrid, 1991.
- SPENCER, Herbert, The Man versus the State, a The Works of Herbert Spencer, vol.XI, Otto Zeller, Osnabrück, 1966 (N'hi ha versió cast. a Júcar, Barcelona, 1977).
- SPOONER, Lysander, The Collected Works of Lysander Spooner, 6 vols., M&S Press, Weston, Mass., 1971.
- STEINER, Hillel, Critical Notice on Nozick, Anarchy, State, and Utopia: Book Review, Mind, 86, n.341, 1977, 120-9.
- STEINER, Hillel, Nozick on Appropriation, Mind, 87, 1978, p.109-110.
- STEINER, Hillel, Liberty and Equality, Political Studies, 39, 1980, p.555-569.
- STEINER, Hillel, Nozick on Hart on the Right to Enforce, Analysis, 41, 1981, 50.
- STEINER, Hillel, Justice and Entitlement, Ethics, 87, 1977, 150-2. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.380-2.
- STEINER, Hillel, The Rights of Future Generations, a C.Maclean i P.Brown, comps., Energy and the Future, Totowa, New Jersey, 1983, p.225-241.
- STEINFELS, Peter, The Neoconservatives. The Men Who Are Changing America's Politics, Simon and Schuster, Nova York, 1980.
- STERBA, James P., In Defense of Rawls Against Arrow and Nozick, Philosophia (Israel), 7, 1978, p.293-303.
- STERBA, James P., Neo-Libertarianism, American Philosophical Quarterly, 15, 1978, p.115-21.
- STERBA, James P., The Demands of Justice, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 1980.
- STRAUSS, Leo, Natural Right and History, Univ.Chicago Press, Chicago, 1953.
- SWART, Koenrad W., "Individualism" in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860), Journal of the History of Ideas, 23, 1962, p.77-86.

- TANNEHILL, M. i L., The Market for Liberty, Lansing, Mich., ed. privada, 1970.
- TAYLOR, Allen, Liberty and Equality in the Social Order, with Special Reference to the Views of John Rawls and Robert Nozick, Tesi de Doctorat, Catholic Univ. of America, 1980, Dissertation Abstracts International, 41, 1980, 287-A.
- TAYLOR, Charles, Hegel, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1975.
- TAYLOR, Charles, Hegel y la sociedad moderna, FCE, Méxic, 1983.
- TAYLOR, Charles, Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, vol.2, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1985.
- TAYLOR, Charles, Le juste et le bien, Revue de métaphysique et de Morale, 83, 1988, p.33-56.
- TAYLOR, Charles, The Liberal-Communitarian Debate, N.Roseblum, ed., Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass., 1989.
- TAYLOR, Charles, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard Univ.Press, Cambridge MA., 1989.
- TAYLOR, Charles, Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux, Les Cahiers de Paris VIII, Lieux et transformations de la philosophie, P.U.de Vincennes, Saint-Denis, 1991, p.171-202.
- TEITELMAN, Michael, Review of Anarchy, State, and Utopia, by Robert Nozick, Columbia Law Review, 77, 1977, p.495-509.
- TERESTCHENKO, Michel, Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction, PUF, Paris, 1992.
- TERMES, Rafael, Antropología del capitalismo, Plaza y Janés, Barcelona, 1992.
- TEUBER, Andreas, Kant's Respect for Persons, Political Theory, 1983, 11, p.369-392.
- THANE, P., The Foundations of the Welfare State, Longman, Londres i Nova York, 1982.
- THERBORN, G., Classes and States: Welfare States Developments 1881-1981, Studies in Political Economy, 14, estiu 1984, p.7-41.
- THIEBAUT, Carlos, De nuevo, criticando el liberalismo, Arbor, 503-4, 1987, p.147-162.
- THIEBAUT, Carlos, Más acá del neoaristotelismo, Cabe Aristóteles, Visor, Madrid, 1988, p.35-69.

- THIEBAUT, Carlos, ed., La herencia ética de la Ilustración, Ed.Crítica, Barcelona, 1991.
- THIEBAUT, Carlos, Charles Taylor y la mejora de nuestro retrato moral, Isegoría, 4, 1991, p.122-52.
- THIEL, Christian, ¿Qué significa 'constructivismo'?, Teorema, 7, 1977, p.5-21.
- THOMPSON, Adam, Counterexamples to Nozick's Account of Transmission of Knowledge via Proof, Philosophy Research Archives, 1986-7, 12, p.261-5.
- THOMSON, J.J., Some Ruminations on Rights, a J.Paul, ed., 1982, p.130-47.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, La democracia en América, Aguilar, Madrid, 1989, 2 vols. Edició crítica a càrrec d'Eduardo Nolla.
- TORRETTI, Roberto, El debate sobre el individualismo metodológico, Diálogos, any X, n.26, 1974, p.95-117.
- TRATTNER, W.I., From Poor Law to Welfare State, Free Press, Nova York, 1959, 2 ed.
- TRICAUD, François, Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et chez Locke, Archives de Philosophie, 55, 1992.
- TUCK, Richard, A Treatise of Government: R.Nozick's Anarchy, State, and Utopia, Cambridge Review, 96, 1975, p.97-100.
- TUCK, Richard, Natural Rights Theories: Their Origin and Development, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1979.
- TUCKER, Benjamin R., Individual Liberty, Clarence Lee Swartz comp., Nova York, 1926.
- TUCKER, D., Nozick's Individualism, Politics, 14, 1979, p.109-121.
- TULLY, James, A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1980.
- TULLOCK, G., ed., Further Explorations in the Theory of Anarchy, VA. Univ. Pub., Blacksburg, 1974.
- UREÑA, Enrique M., La teoría crítica de la sociedad de Habermas, Tecnos, Madrid, 1978.
- VALLESPIN, Fernando, Contrato social y orden burgués, Revista de Estudios Políticos, 83, 1984, p.147-176.

- VALLESPIN, Fernando, Nuevas teorías del Contrato social: J.Rawls, R.Nozick y J.Buchanan, Alianza, Madrid, 1985.
- VALLESPIN, Fernando, ed., Historia de la teoría política, Alianza, Madrid, 1990, vol. I-IV.
- VAN DER VEEN, Robert J., Property, Exploitation, and Justice; An Inquiry into their Relationship in the work of Nozick, Rawls and Marx, Acta Politica, 13, 1978, p.433-66.
- VAN DER VEEN, Robert J. i Philippe Van Parijs, Entitlement Theories of Justice: From Nozick to Roemer and Beyond, Economics and Philosophy, 1, 1985, p.69-81.
- VAN GERWEN, J., Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas, Revue philosophique de Louvain, 89, 1, 1991, p.129-143.
- VAN PARIJS, Philippe, Nozick and Marxism: Socialist Responses to the Libertarian Challenge, Revue Internationale de Philosophie, 146, 1983, p.337-362.
- VAN PARIJS, Philippe, Les libertariens: nouvelle droite ou nouvelle gauche?, La Revue Nouvelle, Brussel.les, 79, 1984, p.257-265.
- VAN PARIJS, Philippe, Rawls face aux libertariens, a C.Audard et al. eds., 1988, p.193-218.
- VAN PARIJS, Philippe, Explotación y el desafío libertario, Zona abierta, 51-2, 1989, p.87-114.
- VAN PARIJS, Philippe, Quést-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Seuil, París, 1991.
- VECA, Salvatore, ed., Filosofia, politica, società, Bibliopolis, Nápols, 1987.
- VECA, Salvatore, Nozick sulla dignità delle persone, Iride, 1988, 1, p.137-9.
- VIDAL, Marciano, Conceptos fundamentales de ética teológica, Trotta, Madrid, 1992.
- VILAR, Gerard, Individualisme, ètica i política, Debat, Fundació Rafael Campalans, 15, 1991, p.43-56
- VILAR, Gerard, Individualisme, ètica i política, Ed.62, Barcelona, 1992.
- VILLANI, Andrea, Giustizia distributiva e principio de libertà. Intorno al dibattito tra Rawls e Nozick, Fenomenologia e Società, 1989, 12, n.2, p.177-209.

- VON GIERKE, Otto, Les théories politiques du Moyen-Age, Paris, 1914.
- VON GIERKE, Otto, Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, Cambridge, 1934, 2 vols.
- VON GIERKE, Otto, Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Giulio Einaudi, Torí, 1943.
- VON MAGNUS, Eric, Risk, State, and Nozick, MidwestStudies in Philosophy, 7, 1982, p.121-32.
- WALLACH, J.R., Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory, Political Theory, 15, 4, 1987, p.581-611.
- WALZER, Michael, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, Basic Books, Nova York, 1983.
- WALZER, Michael, The Communitarian Critique of Liberalism, Political Theory, 18, 1990, p.6-23.
- WALZER, Michael, La justice dans les institutions, Esprit, març 1992.
- WALZER, Michael, La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social, Debats, 39, març 1992.
- WALZER, Michael, Le nouveau tribalisme, Esprit, Nov.1992.
- WEDDERBURN, D., Facts and Theories of The Welfare State, Socialist Register, Merlin Press, Londres, 1965, p.127-46.
- WEDIN, Michael V., Nozick on Explaining Nothing, Philosophical Research Archives, 10, 1984, p.337-346.
- WELLMER, Albert, Modèles de la liberté dans le monde moderne, Critique, 505-6, 1989, p.506-539. (N'hi ha versió cast. a C.Thiebaut ed., 1991).
- WILENSKY, H.L., The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures, Univ. of California Press., Berkeley, 1975.
- WILHELM, M.M., The Political Thought of Friedrich A.Hayek, Political Studies, XX, 1972, p.169-184.
- WILLIAMS, Bernard, The Idea of Equality, Problems of the Self, Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1973, p.230-65. (N'hi ha edicions anteriors de 1962 i 1969).
- WILLIAMS, Bernard, The Minimal State, Times Literary Supplement, 1975, p.46-7. Reproduït després a J.Paul, ed., 1982, p.27-36.

- WILSON, Patrick, Steiner on Nozick on the Right to Enforce, Analysis, 41, 1981, p.219-222.
- WOLFE, Alan, Los límites de la legitimidad. Contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo, Siglo XXI, México, 1980.
- WOLFF, Jonathan, Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State, Polity Press, Cambridge, 1991.
- WOLFF, Robert Paul, The Poverty of Liberalism, Boston, 1968.
- WOLFF, Robert Paul, Robert Nozick's Derivation of the Minimal State, The Arizona Law Review, 19, 1977, p.7-30. Reproduit después a J.Paul, ed., 1982, p.77-104.
- WOLFF, Robert Paul, Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia, FCE, México, 1981.
- WOLIN, Sheldon S., Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick, Times Review of Books, 11 de maig de 1975.
- WOOD, David, Nozick's Justification of the Minimal State, Ethics, 88, 1978, p.260-2.
- WOOD, G., The Creation of the American Republic, Norton, Nova York, 1969.
- WOODCOCK, G., Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements, Nova York, 1970.
- WRIGHT, Crispin, Keeping Track of Nozick, Analysis, 1983, 43, p.134-40.
- WRIGHT, E.O., Class, Crisis and the State, New Left Books, Londres, 1978.
- YANAL, Robert J., Notes on the Foundation of Nozick's Theory of Rights, The Personalist, 60, 1979, p.349-359.
- YOUNG, Frederick C., Nozick and the Individualist Anarchist, The Journal of Libertarian Studies, 8, 1986, p.43-9. Reproduit después a Corlett, J. Angelo, 1991, p. 268-275.
- YOUNG, R., Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty, St.Martin's Press, Nova York, 1986.
- YUANG-KANG SHIH, Nozick on Marx's Labor Theory of Value and Exploitation, Philosophical Forum, (Boston), 11, 1980, p.244-9.
- ZIMMERMAN, D., Coercive Wage Offers, Philosophy and Public Affairs, 10, 1981, p.121-145.