

# PROPIEDAD SOBRE SÍ MISMO, DERECHOS LIBERALES Y AUTONOMÍA: ¿EL FUNDAMENTO KANTIANO DE ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIA DE ROBERT NOZICK?\*

FELIPE SCHWEMBER

Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile)

RESUMEN: En *Anarquía, Estado y utopía*, Robert Nozick sostiene que los derechos naturales liberales se siguen de las restricciones morales indirectas a la acción y que éstas, a su vez, reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines y no simplemente medios. En el presente trabajo se indaga en los supuestos fundamentos kantianos de la filosofía política de Nozick y en las relaciones que existen entre el concepto kantiano de dignidad y la propiedad sobre sí mismo, concepto este último que suele ser aceptado como el fundamento último de la teoría de la justicia de Nozick. Se concluirá que, pese a ciertas similitudes, el concepto de propiedad sobre sí mismo resulta incompatible con el concepto kantiano de dignidad. Se concluirá, asimismo, que el concepto de propiedad sobre sí mismo ofrece una clave de lectura consistente de la obra política de Nozick y que en consecuencia, para tales fines, debe ser preferido por sobre el concepto kantiano de dignidad.

PALABRAS CLAVE: Nozick, liberalismo, propiedad de sí, Kant, iusnaturalismo.

## *Self-ownership, Libertarian Rights and Kantian Autonomy: Does Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia have a Kantian Foundation?*

ABSTRACT: In *Anarchy, State and Utopia*, Robert Nozick holds that moral side-constraints reflects the underlying Kantian's principle that individuals are ends and not merely means. He also points out that these moral side-constraints lead to the libertarian natural rights. In this paper I will analyze the alleged Kantian foundation of Nozick's political philosophy and the conceptual relationship between kantian's conception of dignity and self-ownership principle, which is widely accepted as the last foundation of Nozick's theory of justice. I will conclude that, despite certain similarities, self-ownership and kantian's conception of dignity are conceptually incompatible. Likewise, I will conclude that the concept of self-ownership is a key element in the understanding of Nozick's libertarianism and, therefore, as an exegetic tool of it, it should be preferred over the kantian's concept of dignity.

KEY WORDS: Nozick, libertarianism, self-ownership, Kant, natural law.

### 1. INTRODUCCIÓN

Es ya un lugar común entre los especialistas afirmar que una de las principales obras de la filosofía política contemporánea, *Anarquía, Estado y Utopía* de Nozick<sup>1</sup>, carece de una fundamentación mínimamente aceptable de la teoría de los derechos naturales que

---

\* El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt (Chile) n° 11130057 titulado "La recepción de Kant en las teorías de la justicia contemporánea: Rawls y Nozick".

<sup>1</sup> En lo sucesivo abreviada por sus iniciales en inglés como «ASU». Las citas de ASU están tomadas de la traducción española, que aquí se sigue con alguna que otra variación. Otro tanto sucede con las citas de la *Rechtslehre* de Kant. Los autores clásicos como Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant son citados según las formas canónicas.

contiene. Este tópico, difundido desde la publicación del célebre artículo de T. Nagel, *Libertarianism without Foundations* (1982), convive sin embargo con otro que impuso algo más tarde G. A. Cohen: la secreta piedra angular de la teoría de los derechos naturales de ASU es el concepto de propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*) que subyace a la filosofía política de Nozick y que le sirve como una suerte de primer principio (1995, 67-68). Así, aunque Nozick no lo formulara ni tematizara explícitamente, sería necesario presuponer tal concepto si se quieren reconducir las diferentes tesis dispersas a lo largo de ASU a un único principio común.

Este segundo tópico ha sido particularmente fructífero como clave de interpretación de ASU y del «*libertarianism*» en general<sup>2</sup>. Ha permitido dar con un principio articulador simple y atractivo de la teoría política defendida por Nozick: su asunción, al menos como presuposición metódica, garantiza la coherencia y unidad de la obra al ofrecer un hilo conductor de las teorías y doctrinas que conforman el programa liberal; asimismo —y esto es lo más importante— permitiría subsanar el déficit de fundamentación de la teoría de los derechos naturales presentada en ASU.

No obstante su difusión, la lectura defendida por Cohen ha suscitado dos problemas. El primero se refiere a su tesis de fondo acerca del lugar y la función del concepto de propiedad sobre sí mismo en ASU: ¿descansa efectivamente ASU y el programa liberal en general en la idea de que cada uno es dueño de sí mismo? Si es así ¿de qué manera la propiedad sobre sí mismo sirve como principio al iusnaturalismo liberal de Nozick? El segundo tiene que ver con las relaciones entre el liberalismo de Nozick y el kantismo, con las supuestas similitudes y concordancias entre la propiedad sobre sí mismo como fundamento de la teoría iusnaturalista de Nozick y la autonomía como fundamento de la teoría iusnaturalista de Kant.

Este segundo problema se origina en algunos pasajes cruciales de ASU. En uno de ellos Nozick afirma que «[l]as restricciones morales indirectas [*moral side constraints*] a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios [...] los individuos son inviolables» (1988, 43); poco después añade que dichas restricciones «conducen a restricciones liberales indirectas que prohíben la agresión a otros» (1988, 45). Dicho de otro modo, los derechos liberales expuestos y defendidos en ASU (y concebidos como restricciones indirectas a la acción) reflejarían el principio kantiano expresado en la segunda versión del imperativo categórico que establece que las personas son fines y nunca meros medios, de suerte que —y esta viene a ser básicamente la tesis de Nozick— la adhesión a ese principio supone también forzosamente la adhesión al proyecto liberal defendido en ASU. Una confirmación inequívoca de la idea de que existe una continuidad directa entre el concepto (kantiano) de dignidad y los derechos y el orden político liberal se encuentra en otro pasaje crucial, el párrafo final de ASU, donde Nozick presenta una suerte de recapitulación de toda su filosofía política. Allí, después de ofrecer su defensa de la utopía liberal, afirma que el «Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye» (1988, 319).

En consecuencia, la discusión acerca del fundamento de los derechos naturales liberales presentados en ASU comprende, al menos, tres problemas diferentes, dos

<sup>2</sup> Con el fin de evitar el anglicismo «libertariano» u otros semejantes, se traducirá aquí «libertarian» (y sus derivados) por «liberal» (y sus derivados).

directamente vinculados a la interpretación de ASU y uno relativo a la relación entre la filosofía política de Nozick y la concepción kantiana del derecho. Estos problemas son:

- 1) El relativo al concepto de propiedad sobre sí mismo y a su pretendida función dentro de la teoría de Nozick de los derechos naturales liberales. A la tesis de Cohen de que el concepto de propiedad sobre sí mismo es el fundamento tácito del iusnaturalismo de Nozick la denominaremos la «*tesis del primer principio*».
- 2) El problema de si Nozick lleva razón en que existe una continuidad directa entre las restricciones morales indirectas y el proyecto liberal defendido en ASU. Llamaremos a esta tesis de Nozick la «*tesis de la continuidad*».
- 3) La equivalencia entre el concepto de propiedad sobre sí mismo y el concepto de autonomía y dignidad que sirve de fundamento a la filosofía práctica y jurídica de Kant (y que llamaremos la «*tesis de la equivalencia*»).

El presente trabajo aborda estos tres problemas. Para ello nos referiremos muy brevemente en primer lugar a la concepción de los derechos esbozada por Nozick en ASU así como a la justificación tentativa que de ellos ofrece. Aunque esta tentativa no permite adjudicarle inequívocamente el concepto de propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*), se argüirá que ciertas referencias incidentales que Nozick hace a lo largo de la obra acerca del carácter esencialmente renunciabile de los derechos individuales fundamentales dan verosimilitud a la tesis de Cohen del primer principio. Asimismo, sostendremos que dicha tesis resulta no solo plausible sino también conveniente como herramienta exegética, en la medida en que permite unificar e iluminar los distintos principios y tesis del proyecto liberal presentado en ASU y efectuar el tránsito desde las restricciones morales indirectas a las restricciones liberales. A propósito de los dos problemas anteriores se intentará demostrar que un cierto concepto de propiedad de sí es común a gran parte de la tradición iusnaturalista y que, por lo mismo, no resulta tampoco sorprendente que Nozick apele a ella, aunque dándole un sentido y alcance que los autores anteriores no tuvieran en cuenta o simplemente desecharan. Esta diferencia con sus predecesores en la tradición iusnaturalista sirve para aproximarse al tercer problema mencionado arriba: la supuesta equivalencia entre la propiedad sobre sí mismo y la autonomía kantiana como fundamento de la teoría política-jurídica de Kant y de Nozick, respectivamente. Para resolver este problema se atenderá a las diferencias que entre ambos autores existen en el tratamiento de lo que puede, siguiendo a Kant, denominarse «lo suyo interno de cada uno». Como se espera dejar de manifiesto, la concepción de los derechos individuales que se sigue de lo que Kant denomina *lex iusti* (y particularmente lo que Kant denomina los «atributos inseparables de la personalidad»), resulta bajo muchos respectos incompatible con la concepción de los derechos naturales que se sigue del concepto de propiedad sobre sí mismo que Nozick parece adoptar. Con todo, se sostendrá que aun cuando la autonomía kantiana y la propiedad sobre sí mismo no puedan ser considerados principios equivalentes ni mucho menos, ello no obsta a la posibilidad de transitar parcialmente, bajo los supuestos particulares de una filosofía política, desde las restricciones morales indirectas a las restricciones liberales de Nozick.

## 2. LA TEORÍA DE LOS DERECHOS LIBERALES DE ASU

La tesis central de ASU se deja resumir en una proposición: *el Estado mínimo es el único Estado moralmente lícito*. La prueba de esta tesis tiene dos partes. La primera, que

ocupa la primera parte del libro y está dirigida contra el anarquista individualista, tiene por finalidad mostrar la licitud hipotética de un Estado surgido de modo inintencionado a partir de una serie de acuerdos y pactos de defensa mutua que diferentes individuos suscriben entre sí. La segunda parte, en cambio, sostiene la tesis de la licitud del Estado mínimo esta vez en contra de todos aquellos que abogan por algún Estado mayor y, más específicamente, contra todos aquellos que entienden que la redistribución de los títulos de propiedad es una labor necesaria para satisfacer los requerimientos de la justicia.

En ambas partes de la obra Nozick hace uso de diferentes herramientas metódicas (explicaciones de mano invisible, explicaciones potenciales, experimentos mentales, etc.) y elabora una serie de teorías auxiliares que contribuyen a probar su tesis principal. Así, por ejemplo, en la primera parte de la obra, el peso de la demostración lo soporta una determinada teoría de la compensación; en la segunda, la famosa teoría del título válido (o del justo título, *entitlement theory*).

No obstante, todas estas herramientas y teorías y, en definitiva, todo el argumento en favor del Estado mínimo, dependen, a su vez, de una tesis sustantiva: la existencia de ciertos derechos individuales naturales. Nada más comenzar el libro, Nozick formula la que será su premisa fundamental: «[l]os individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar sus derechos» (1988, 7). No obstante, de esta afirmación general no se sigue de modo unívoco ninguna teoría particular del Estado. Por eso, Nozick necesita una teoría particular de los derechos, la teoría de los derechos liberales, que se encarga de esbozar en la primera parte de la obra. Según esa teoría, los derechos individuales reúnen tres características copulativas:

- Son derechos naturales (tanto los innatos como los adquiridos).
- Son restricciones indirectas a la acción.
- Son puramente negativos.

Que los derechos sean «naturales» quiere decir aquí dos cosas: 1) que se trata de derechos que los individuos tienen o pueden adquirir por el solo hecho de ser personas; y 2) que se trata de derechos que los individuos tienen o pueden adquirir con anterioridad e independencia de su reconocimiento y sanción por parte del Estado. Como se desprende de 1), los derechos naturales pueden ser de dos clases. En la primera, «derechos naturales» comprende lo que podría llamarse derechos innatos, esto es, los derechos que se tienen desde el nacimiento. Como diría Kant, estos son los derechos que se tienen con anterioridad a cualquier acto jurídico<sup>3</sup> y cuya posesión es una condición de posibilidad de la adquisición de cualquier derecho ulterior. Aquí se pueden incluir el derecho a no ser muerto, el derecho a la integridad psíquica y física, la libertad ambulatoria, etc. En la segunda clase, «derechos naturales» comprende todos los derechos que pueden libremente adquirirse en estado de naturaleza por medio de apropiaciones unilaterales lícitas o de los acuerdos que libre y voluntariamente celebren los agentes. Aquí se encuentran los *iura in re* y los *iura in persona*. Así, por ejemplo, la propiedad es un derecho natural, no en el sentido de que un individuo se haga dueño de algo por el solo hecho de nacer, sino en el sentido de que puede legítimamente apropiarse de cosas bajo ciertas condiciones, y en el sentido de que los derechos sobre las cosas rectamente adquiridas no le pueden ser desconocidos sin que se le infiera una grave injusticia.

Como es manifiesto y se afirma en 2), en ambos casos se trata de derechos naturales en el sentido de derechos pre-estatales o pre-políticos, es decir, de derechos que los individuos tienen con anterioridad e independencia de cualquier declaración del Estado:

<sup>3</sup> KANT, AA VI 237, 24-32.

los individuos tienen naturalmente un derecho a la vida (más exactamente, un «derecho a no ser muertos»), libertad ambulatoria, libertad para adquirir propiedades, etc., y el Estado debe reconocer esos derechos pre-existentes para alcanzar legitimidad. Por su concepción de los derechos naturales, Nozick queda alineado con la tradición iusnaturalista y con la tradición liberal clásica a un mismo tiempo. La herencia iusnaturalista es obvia en la medida en que, como Locke, la teoría de Nozick parte su teoría político-jurídica del *factum* de los derechos naturales. No obstante, la concepción de Nozick no es una concepción iusnaturalista estándar. A diferencia de la mayor parte de las concepciones iusnaturalistas (como la del mismo Locke), Nozick no concibe los derechos como medios para alcanzar un fin X dado de antemano por las inclinaciones naturales o el orden cósmico (como por ejemplo la propia perfección, la autoconservación, la perpetuación de la especie, etc.). Dicho en términos kantianos, en la teoría iusnaturalista de Nozick no hay una heteronomía de fines anclada en una teleología natural ni depende tampoco de una heteronomía tal. Por este motivo, el iusnaturalismo de Nozick viene ser un iusnaturalismo de corte deontológico, muy semejante en sus lineamientos generales al de Kant, en el que los derechos naturales no son concebidos como medios para alcanzar ningún fin ulterior diferente del respeto de esos mismos derechos. Nozick expresa eso diciendo que no tiene por qué presuponerse que los intereses morales (en este caso, los derechos) tienen únicamente que funcionar como un fin moral, «como un estado final para que ciertas actividades, como resultado, se realicen» (1988, 40). «En contraste con la incorporación de derechos en el estado final por alcanzar, uno podría colocarlos como restricciones indirectas a la acción por realizar: no se violen las restricciones» (1988, 41)<sup>4</sup>. Esta concepción deontológica de los derechos, que acerca a Nozick al kantismo, explica en gran parte su posición política decididamente antipaternalista y antiperfeccionista.

De todos modos, al definir los derechos como restricciones morales indirectas a la acción, Nozick está pensando en la contraposición de su propia teoría con el utilitarismo, no con las concepciones teleológicas de otras teorías iusnaturalistas. Y, tal como él lo entiende, el problema no estriba en que una concepción utilitarista no pueda dar cabida a los derechos. Por el contrario, bien puede concebirse una forma de utilitarismo de los derechos en el cual haya que minimizar la cantidad total de las violaciones de derechos, de suerte que, en conformidad con ella, deba consentirse en la violación del derecho de alguien para minimizar con ello el total de los derechos violados. Pero esa concepción y tratamiento de los derechos es precisamente el que Nozick quiere desechar: una teoría «puede considerar fundamental la no violación de derechos, pero tratarla en el lugar equivocado o en forma equivocada» (1988, 40). Y tratar la no violación como un fin («minimícese la violación de derechos») es un error y por eso Nozick concibe los derechos como restricciones morales indirectas a la acción («cualquiera sea su fin, respete Ud. los derechos individuales»).

Nozick defiende su concepción deontológica de los derechos dialécticamente y por eso ofrece fundamentalmente dos argumentos contra el utilitarismo. Uno es el argumento del «monstruo de la utilidad»<sup>5</sup>; el otro, tomado de Rawls y al que Nozick le dará

<sup>4</sup> De este modo, y como ocurre con Rawls, Nozick abre un frente de discusión no solo con el utilitarismo sino también con el perfeccionismo y, particularmente, con las doctrinas iusnaturalistas perfeccionistas.

<sup>5</sup> «La teoría utilitarista se ve en aprietos por la posibilidad de monstruos de la utilidad, los cuales obtienen, de cualquier sacrificio de otros, beneficios enormemente mayores en utilidad que lo que otros pierden. Así, de manera inaceptable, la teoría parece requerir que todos nosotros seamos sacrificados en las fauces del monstruo para incrementar la utilidad total» (1988, 52).

luego un giro liberal, es el de la «existencia separada de las personas». Este argumento es muy importante porque Nozick cree que la «existencia separada de las personas» sirve de fundamento no solo a las restricciones morales indirectas, sino también a las restricciones liberales (1988, 45). Este argumento se encuentra resumido en el siguiente párrafo:

«Sostengo que las restricciones morales indirectas sobre lo que podemos hacer reflejan el hecho de nuestras existencias separadas. Estas restricciones reflejan el hecho de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente pondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien social general superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás» (1988, 45).

Como se puede advertir, el argumento viene a decir que, dado que los individuos tienen existencias separadas, entonces las comparaciones interpersonales de utilidad no tienen sentido pues no hay un mínimo común denominador en base al cual realizar la comparación; que, en consecuencia, la felicidad (o las preferencias) de un individuo no es compensable con la infelicidad (o la postergación de las preferencias) de otro.

Demos por buenos ambos argumentos para afirmar<sup>6</sup>, únicamente, que, al concebirlas como restricciones morales indirectas, los derechos liberales funcionan como una especie de filtro, según el cual todas las acciones cuyo fin sea atentar contra los derechos  $i_1, i_2, i_3, \dots, i_n$ , de terceros, deben ser desechadas como cursos lícitos de acción<sup>7</sup>. Por eso afirma Nozick que los derechos de otros determinan el espacio moral sobre el que cada individuo puede obrar:

«Una línea (o un hiperplano) circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo. Locke sostiene que esa línea se determina por los derechos naturales de un individuo los cuales limitan la acción de los otros» (1988, 65).

Con todo, la caracterización ofrecida hasta aquí de los derechos naturales no abre por sí sola un curso de argumentación que conduzca hasta el Estado mínimo. Para eso es necesario que dicha caracterización se oriente a partir de una concepción meramente negativa de los derechos. Más concretamente, son necesarios dos requisitos: a) que los derechos innatos sean solo negativos, esto es, impongan un deber de abstención y no den título a ninguna prestación positiva, ya sea esta de dar o hacer; b) que la teoría histórica y no pautada de la propiedad que defiende Nozick sea la teoría correcta de la distribución de bienes. Eso supone, entre otras cosas<sup>8</sup>, que en la hipotética situación inicial de que la teoría parte los bienes son *res nullius* y no propiedad común.

<sup>6</sup> Para una discusión de las críticas de Nozick al utilitarismo, cf. PETTIT (2002).

<sup>7</sup> Con respecto a la amenaza inocente, cf. NOZICK (1988) 46-47.

<sup>8</sup> Esto es, supone dar por bueno todos los argumentos ofrecidos por Nozick en contra de las teorías no históricas (como aquél que afirma que no es racional considerar separadamente el proceso de producción y el de distribución de bienes) y contra de las pautas distributivas (a las que se podían añadir además los argumentos que Hume ofrece en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, II §23). Aunque no podemos detenernos aquí en la teoría de la propiedad de Nozick sí es posible observar que resulta claro que toda teoría iusnaturalista tendrá un sesgo que podría denominarse «historicista» en lo que respecta a la fundamentación de la propiedad. Pero ¿son todas las proposiciones que constituyen la teoría del justo título de Nozick reconducibles a la idea de que los individuos tienen derechos naturales? El principio kantiano ¿exige que se excluyan las pautas de una teoría distributiva? Obviamente, lo que aquí hemos denominado la «tesis de la continuidad» necesita que así sea. El hecho, por otra parte, de que el mismo Kant parezca ofrecer una teoría histórica y pautada de la propiedad pone en entredicho la *tesis de la continuidad*. Con todo, aquí nos concentraremos únicamente en lo que, desde la perspectiva de una teoría histórica de la propiedad, parece ser el punto más sensible para la argumentación de Nozick:

El punto a), que Nozick comparte con toda la tradición del liberalismo clásico, refleja, en último término, su concepción de la filosofía política, según la cual ésta «se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos» (1988, 44)<sup>9</sup>. La otra piedra angular de la argumentación de Nozick en favor del Estado mínimo se encuentra en el punto b): si los bienes carecen originalmente de dueño, entonces no habría, al menos *prima facie*, ninguna razón por la que los derechos de propiedad que se sigan de las primeras apropiaciones legítimas (o de las transferencias legítimas ulteriores) debieran quedar sujetos a ninguna pauta redistributiva<sup>10</sup>. Si, en cambio, los individuos en el estado inicial fueran copropietarios de las cosas, entonces tendrían títulos sobre todo o alguna parte del total, pudiendo en consecuencia exigir (bajo ciertas condiciones) se (re)distribuyeran los bienes originariamente comunes. Esta última posibilidad cierra, naturalmente, la viabilidad de la legitimidad de un Estado mínimo y abre paso a un Estado con atribuciones redistributivas más o menos amplias como el que defiende, por ejemplo, Rawls. Nozick, por su parte, parece haber considerado que el punto de partida obvio para una teoría de la propiedad es aquella en que los bienes son *res nullius*, y no aquella en que son propiedad común. De hecho, hay buenas razones para pensar que ese es el caso<sup>11</sup>.

Como fuere, dadas estas dos condiciones, *prima facie* nadie puede exigir de otro más que la abstención de las conductas que importan un daño a mi persona o a mis bienes, nunca la realización de una acción o de una prestación en mi favor<sup>12</sup>: el conjunto de los distintos hiperplanos formados por los derechos (innatos o adquiridos) de los individuos crean una subestructura que, dice Nozick, fija «el medio externo» en que obran los individuos, determinando así sus posibilidades de acción; en consecuencia, si el fin de un individuo requiere de una cosa sobre la cual otros ya tienen derechos, entonces deberá procurarse la cooperación voluntaria de esos otros que son dueños de aquellas cosas. Y esta, dice Nozick, constituye la mayor objeción «a decir que todos tengan el derecho a varias cosas, tales como igualdad de oportunidad, vida, etcétera»: tales «derechos» (positivos) «requieren de una subestructura de cosas y materiales y acciones; y otras personas pueden tener derechos y títulos sobre ellos». Esos derechos no existen pues «ningún derecho existe en conflicto con esta subestructura de derechos particulares» (1988, 233). Por consiguiente, los derechos positivos (y, con ellos, las obligaciones positivas) tienen un origen únicamente *ex contractu* o *ex delicto*, como consecuencia de la indemnización a que la víctima se hace acreedora<sup>13</sup>.

---

el estatus de los bienes antes de toda apropiación y, concretamente, si es que son *res nullius* o son tenidos bajo alguna forma de comunidad.

<sup>9</sup> Esto significa, naturalmente, que la filosofía moral se ocupa de las otras formas de instrumentalización de las personas. Para Nozick la filosofía política es una parte de la ética. En su última obra, aborda esta cuestión.

<sup>10</sup> Al menos a ninguna pauta redistributiva diferente de la impuesta por el estado de necesidad, en conformidad con la cláusula de no empeorar las situación de otros (Nozick, 1988, 179-183).

<sup>11</sup> Cf., por ejemplo, FESER (2005).

<sup>12</sup> Obviamente, es posible pensar otras razones adicionales en favor de un Estado mayor al mínimo. Nozick se anticipa a algunas de ellas, sobre todo al momento de discutir la filosofía de Rawls.

<sup>13</sup> Mack ha llamado la atención acerca del giro que imprime en el paradigma nozickiano de derecho (subjetivo) el *principio de compensación* introducido en el argumento contra el anarquista individualista. Este principio, según el cual es lícito impedir una acción a otro traspasando su espacio moral exclusivo a cambio de una indemnización suficiente, atenúa la concepción deontológica de los derechos presentada al comienzo de *ASU*, abriendo para Nozick un difícil frente en su defensa del Estado mínimo. Cf. Mack (1981) y (2011). Ciertamente una reconstrucción completa de la teoría de los derechos de Nozick debiera

### 3. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES Y DE LAS RESTRICCIONES LIBERALES.

La afirmación de que el liberalismo de Nozick carece de fundamentos puede al menos entenderse de dos maneras. Puede entenderse, primero, en el sentido de que Nozick no logra articular una justificación suficiente de las restricciones indirectas a la acción (i.e., derechos naturales) en general. Nagel parece ser de esta idea (1982, 193). O puede entenderse, en segundo lugar, en el sentido más débil de que Nozick no logra justificar las restricciones indirectas liberales (i.e., derechos naturales liberales) en particular (Arneson, 2012).

Como el mismo Nozick advierte, *ASU* «no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales» (1988, 11). Sí ofrece, en cambio, varios argumentos tentativos en favor de la existencia de los derechos individuales (y por eso seguramente Nozick habla de la falta de una teoría «precisa»), argumentos que pretenden sostener y justificar la tesis de la «existencia separada» que, como veíamos, Nozick cree que sirve de fundamento tanto de los derechos en general, como a su concepción de los derechos liberales en particular (1988, 45)<sup>14</sup>.

El argumento de la existencia separada, que está pensado como una crítica al utilitarismo (y alguien bien podría creer que por sí solo es suficiente para desechar el utilitarismo como teoría moral y política) puede apelar a algunas de nuestras intuiciones morales, pero no es suficiente para fundar una teoría ni de los derechos en general ni de los derechos liberales en particular. Además, dicho argumento suscita una cuestión ulterior: ¿por qué se debe respetar a las personas? Y (con vistas a la justificación de las restricciones liberales) ¿por qué se las debiera siempre dejar elegir cómo vivir sus vidas?

Al hacerse estas pregunta («¿En qué se basan las restricciones?»), Nozick menciona tentativamente las siguientes respuestas: la capacidad de sentir, la libertad y la autoconciencia (que podemos resumir aquí como las condiciones generales de la agencia racional); la capacidad de obrar según principios morales (¿la autonomía kantiana?); tener un alma y, finalmente, la capacidad de obrar según un plan y concepción de la vida buena (1988, 59). Nozick considera más acertado tratar las condiciones de la agencia racional y la capacidad para obrar según una determinada concepción de la vida buena conjuntamente y no como elementos separados (y de hecho, no se dan por separado).

---

tener en cuenta la tesis de Mack. Eso nos llevaría aquí, no obstante, muy lejos de nuestro cometido principal.

<sup>14</sup> En obras posteriores Nozick desarrolla teorías morales completas, en la que da cuenta de los derechos (incluido los liberales). Esas obras son *Philosophical Explanations* (1981) e *Invariances* (2001). *The Examined Life* (1989) reproduce algunos de los argumentos de *Philosophical Explanations*. En Nozick (1981) y (1989) se introduce el concepto de «unidad orgánica» como fuente de valor y el los agentes como «buscadores de valor». Aunque en (1989, 286-287) y en (1995, 56) Nozick critique la posición liberal defendida en *ASU* («[l]a filosofía defendida en *Anarquía, Estado y Utopía* ignoraba la importancia que reviste para nosotros la afirmación y la expresión común y pública de nuestros vínculos e interés social, y por eso (he escrito que) resulta inadecuada»), es posible advertir en todas estas obras cierta continuidad entre las estrategias sugeridas o adoptadas para fundamentar la ética en general y los derechos en particular. En (2001), por otra parte, Nozick desarrolla una explicación «genealógica» de la ética a partir de la teoría de juegos y de argumentos evolutivos. Esta explicación lo lleva a desarrollar un principio nuclear, el *principio de la cooperación voluntaria* (2001, 263) que le permite reafirmar sus posiciones liberales en política (cf. 2001, 281-282). Dado que, por una parte, la continuidad entre las (distintas) concepciones ofrecidas en dichas obras y la concepción liberal de *ASU* resulta (al menos) problemática y que, por otra, resulta difícil es saber en qué medida Nozick abandonó y en qué medida siguió comulgando con el liberalismo duro defendido en *ASU*, aquí consideraremos sólo esta última obra.

Después de varias reflexiones y digresiones concluye: «[c]onjeturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida» (1988, 60).

Pero ¿qué prueba el argumento? ¿Y cómo? Seguramente lo que Nozick quiere sostener es que la vida no merece ser vivida si es que no tenemos la oportunidad de vivirla por nosotros mismos; que cada persona merece tener la oportunidad de vivir su propia vida, que la libertad, por consiguiente, es una condición del sentido de la vida y que en la filosofía política eso significa que la sociedad debe ordenarse y regularse de acuerdo a las restricciones liberales.

No obstante, de ser correcto, un argumento tal (y asumiendo que el utilitarista ha quedado ya fuera de combate con el argumento de la «existencia separada») permite excluir teorías paternalistas y perfeccionistas (si impido a una persona obrar según su propio juicio y seguir sus propias elecciones no podré decir que esa persona efectivamente vive su propia vida, pues de hecho no le estoy dejando hacerlo), pero no permite escoger entre alguna forma de socialdemocracia (por ejemplo la de Rawls) y el liberalismo de Nozick. Más bien, parece dejar una opción como esa abierta, lo que demuestra por otra parte que la teoría de la propiedad de Nozick es esencial para arribar a la noción de derechos liberales por la que aboga. Dicho de otro modo, no parece que la justificación tentativa de los derechos ofrecida por Nozick en *ASU* permita transitar de las restricciones morales indirectas a los derechos liberales sin incluir algunas de las premisas que subyacen a su teoría general de la propiedad (la «*entitlement theory*») y, particularmente, desde la perspectiva de una teoría histórica de la propiedad, sin incluir la premisa de que las cosas son originalmente *res nullius*. En consecuencia, si se insiste en buscar una teoría liberal completa en los primeros capítulos de *ASU*, entonces necesariamente habrá de llegarse a la conclusión de que la teoría de los derechos liberales de Nozick adolece de un déficit de fundamentación. Pero evidentemente, ese puede ser un modo excesivamente duro de tratar la teoría de Nozick de los derechos, sobre todo considerando que, de aceptarse que la perspectiva histórica es la correcta, existen buenas razones para tomar la asunción de Nozick de que las cosas son originariamente *res nullius* como correcta por defecto<sup>15</sup>.

¿Y respecto de los derechos en general? ¿Son suficientes los argumentos de Nozick (el argumento de la existencia separada, el argumento de la agencia racional y el argumento del significado de la vida) para justificar una teoría deontológica general de los derechos? Evidentemente, la respuesta de estas preguntas dependerá de qué es lo que se entiende por «fundamentación». Si se es muy estricto a este respecto, seguramente sería necesario admitir que ninguna teoría moral o política ofrece ni puede ofrecer una fundamentación cabal e incontrovertible de las proposiciones últimas en

<sup>15</sup> Este es un punto que los «left-libertarians» han tratado de forma descuidada. Bien entendido, la carga de la prueba la tiene quien afirma que en un principio los bienes son originariamente comunes (lo que a su vez puede ser entendido en varios sentidos; cf. a este respecto Simmons 1994, 238), y no al revés. No obstante, hay autores dentro de las filas del «left-libertarianism» que han llegado a afirmar lo contrario, que Nozick (u otros) simplemente ha presupuesto que los bienes son originariamente *res nullius* (ROARK 2013, 13). Además, los críticos de Nozick han «revivido» alegremente la teoría de la comunidad originaria sin apenas considerar sus vicisitudes en la tradición iusnaturalista o las críticas de que ha sido objeto dentro de esa misma tradición (cf., por ejemplo, KANT AA, VI 262). Como afirma, por lo demás, Otsuka, si no se parte, como Locke, de la creencia en la donación universal de los bienes por parte de Dios a la humanidad, lo más razonables es considerar la tierra como inicialmente *res nullius* (2003, 22). Entre aquellos críticos que presuponen o derechamente adoptan la teoría de la comunidad originaria se encuentran, por ejemplo, COHEN (1995, 67-115), STEINER (2000, 78-79) y KYMLICKA (2000, 313-314). Un vigoroso ataque a la idea de que los bienes deban ser considerados inicialmente como comunes puede encontrarse, por otra parte, en Feser (2005).

que descansa<sup>16</sup>. En este sentido, el déficit de fundamentación que se le imputa a Nozick no es mucho mayor (ni menor) que el que puede dirigirse a cualquier teoría política o moral. Es poco probable que si se le preguntara por qué es necesario considerar a las personas como sujetos de intereses morales iguales, T. Nagel saliera mucho mejor parado que Nozick... o que cualquier otro con respecto a las asunciones últimas de su propia posición (por ejemplo, el utilitarista al que se le preguntara por qué razón debe contarse a todos como uno y solo como uno; o el contractualista al que se le pregunta por qué debe admitirse la regla *volenti non fit iniuria*, y así).

Por consiguiente, respecto de los problemas últimos que plantea su filosofía (¿o sería quizás mejor decir *la* filosofía?), Nozick no está en mucho peor posición de la que se encuentran, por ejemplo, Pettit, Nagel o Scanlon. De ahí que la afirmación de que su filosofía política carece de fundamento deba ser, por un lado, tomada más bien como una constatación general de lo que le ocurre a todas las teorías morales y políticas que no partan de premisas descarnadamente realistas o no naturalistas (las que a su vez tienen otros problemas con los que lidiar<sup>17</sup>) o, en su defecto, como la afirmación —controvertible— de que no resulta posible transitar sin más desde las restricciones deontológicas generales a las restricciones deontológicas liberales.

#### 4. LA PROPIEDAD SOBRE SÍ MISMO (*SELF-OWNERSHIP*) COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS LIBERALES EN ASU

La formulación canónica del derecho de propiedad sobre sí mismo se encuentra, al decir de los liberales, en el pasaje del *Segundo Ensayo del Gobierno Civil* en el que Locke afirma que «[c]ada hombre es *propietario* de su propia persona, sobre la cual nadie, salvo él mismo, tiene ningún derecho»<sup>18</sup>. Como se advierte en este pasaje, la propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*) es un derecho subjetivo. Más precisamente, un derecho subjetivo que comprende las mismas facultades y atribuciones del dominio con la particularidad de que, a diferencia de este último, dichas facultades y atribuciones recaen sobre la propia persona y no sobre un objeto exterior y distinto de mí. En consecuencia, el concepto de propiedad sobre sí mismo no es otra cosa que la aplicación analógica de las facultades que la propiedad otorga sobre las cosas a la propia persona. No obstante, para los liberales la propiedad sobre sí mismo no es simplemente un modo metafórico de referirse a ciertos derechos y libertades individuales. Por el contrario, para ellos la propiedad sobre sí mismo es, en el más estricto sentido, una forma de propiedad, y por lo mismo, implica al menos dos cosas: 1) que la propiedad de sí otorga a cada uno un derecho absoluto y exclusivo sobre sí mismo; 2) la propiedad de sí tiene por objeto la persona en su integridad, no sólo el cuerpo de la misma.

Al primer punto podría añadirse el adjetivo «originario». El carácter originario de la propiedad sobre sí mismo, así como su carácter evidente, son tenidos como verdades

<sup>16</sup> Y a este respecto no está demás recordar la famosa observación de Aristóteles acerca de la necesidad de contentarse con una exactitud aproximada y general en la filosofía práctica, *EN* I, 3, 1094b19-2.

<sup>17</sup> Nozick mismo, por otra parte, empleó una estrategia naturalista de fundamentación de la ética en su última obra, (2001)

<sup>18</sup> LOCKE, II, §27, de la traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa Calpe, Madrid, 1997. Mack, por su parte, caracteriza la propiedad sobre sí mismo en los siguientes términos: «[...] the original, non-acquired right of each individual to do as she sees fit with that which comprises her own person (e.g., her bodily parts, her mental faculties, her energy, and her skills)» (2010, 53).

axiomáticas por parte de sus defensores y por esa razón, entre otras, se ha llegado a decir que la propiedad sobre sí mismo constituye el primer principio de la filosofía política liberal<sup>19</sup>. En virtud del segundo punto, se debe entender que el objeto sobre el cual recae la propiedad y el titular de la propiedad son lo mismo, a saber, yo mismo, de modo integral, completo, sin residuos: mi mente, mi cuerpo, con todas sus facultades, habilidades, talentos, afecciones, etc., me pertenecen. Por eso afirma Cohen que no se trata de que lo poseído sea el «yo» considerado como una parte esencial de la persona; o que la propiedad se deba restringir al «yo» así concebido; por el contrario, el «mismo» en la tesis de la propiedad sobre sí mismo debe entenderse de modo puramente reflexivo. En consecuencia, y conforme al concepto de propiedad sobre sí mismo, el titular del derecho y el objeto sobre el cual éste recae se identifican<sup>20</sup>. Por todo lo anterior, podría definirse la propiedad sobre sí mismo como el señorío completo, exclusivo y originario sobre el uso, goce y disposición de mí mismo, en donde la expresión «mí mismo» comprende todo lo que yo soy, hago (o dejo de hacer)<sup>21</sup>.

La propiedad sobre sí puede officiar como principio de una teoría política porque, como se desprende de todo lo anterior, de ella se sigue un criterio para determinar los derechos y libertades naturales de los individuos. Sin perjuicio de que se podría intentar hacer una enumeración de los mismos<sup>22</sup>, en términos generales puede afirmarse que desde el punto de liberalismos como el de Nozick, cada uno está *a priori* autorizado para hacerse a sí mismo *cualquier cosa* (siempre y cuando al hacerla no dañe a terceros) y para hacer con los demás *cualquier cosa* que con ellos haya convenido<sup>23</sup>. A la inversa, todas aquellas pretensiones que no puedan ser reconducidas a formas de la propiedad de sí mismo, no pueden ser tenidas como verdaderos derechos y libertades. Por ese motivo Narveson afirma que la tesis central del liberalismo es, precisamente, la tesis que sostiene que «el derecho a nuestras [propias] personas como a nuestra propiedad es el único derecho fundamental que existe» (2001, 66.). Y a la inversa, toda insinuación de

<sup>19</sup> Gauthier ha intentado ofrecer una justificación de la propiedad que cada uno tiene sobre sí en (2000, 268-270). Con respecto al *self-ownership* como «primer principio», cf., por ejemplo, Cohen (1995, 13), Wolff (1991, 8) y Feser (2005, 56). En contra de atribuirle a Nozick la tesis de la propiedad sobre sí mismo, FRIEDMAN (2011, 29-31).

<sup>20</sup> «Note that what's owned, according to the thesis of self-ownership, is not a self, where 'self' is used to denote some particularly intimate, or essential, part of the person. The slaveholder's ownership is not restricted to the self, so construed, of the slave, and the moral self-owner is, similarly, possessed of himself entire, and not of his self alone. The term 'self' in the name of the thesis of self-ownership has a purely reflexive significance. It signifies that what owns and what is owned are one and the same, namely, the whole person». COHEN (1995) 68-69.

<sup>21</sup> El liberalismo iusnaturalista representaría, en consecuencia, la consumación de la tradición que Macpherson denomina del «individualismo posesivo», esto es, «la concepción del individuo como esencialmente el propietario de su propia persona o capacidades, por la cuales nada debe a la sociedad» (MACPHERSON 1962, 3).

<sup>22</sup> Brenkert, citando a Cohen, menciona los siguientes derechos: «(a) "Each person is the morally rightful owner of his own person and powers" (pp. 67, 116-117); (b) A person has "a right to private ownership of the fruits of [his or her] talents exchanged as commodities in an open market" (p. 238); thus, one may buy, sell, rent one's talents and powers; (c) Each person has "the right not to be forced to place what [he or she owns] at the disposal of anyone else" (p. 117). Instead, all obligations to serve other people are contractual (cf. p. 230). Accordingly, one need not devote oneself to anyone else's benefit (p. 228). Indeed, self-ownership excludes a duty to help others (p. 228); (d) Except insofar as one uses one's property aggressively against others to deny them their similar rights, one's right to one's property and one's self is absolute». BRENKERT (1998) 30-31.

<sup>23</sup> Por eso Arneson, por ejemplo, caracteriza la propiedad sobre sí mismo del siguiente modo: «Self-ownership is the moral principle that one ought to be left free to do whatever one chooses so long as non-consenting other persons are not thereby harmed, in specific ways» ARNESON (2000, 323).

que existan «otras clases de derechos además del derecho de propiedad» es, dice Narveson, una insinuación «un tanto engañosa» (2001, 66).

La idea, por otra parte, de que el fundamento último de los derechos liberales presentados por Nozick se encuentra en el concepto de propiedad sobre sí mismo no descansa tanto en algún pasaje particular de *ASU* como en el *ethos* general de su liberalismo. Como se verá, su concepción de los derechos naturales, su teoría del castigo y, en fin, su postura decididamente antiperfeccionista y antipaternalista en política, se dejan reconducir a la propiedad sobre sí mismo como hacia la fuente de la que todas derivan. Asimismo, la idea defendida por Nozick, y tomada de Locke, de que el modo originario de adquisición de la propiedad es el trabajo remite indefectiblemente a aquel pasaje ya citado del *Segundo Tratado* que dice que cada hombre es propietario de su propia persona y de su trabajo y que por consiguiente nadie sino él tiene derecho a los frutos o productos del mismo<sup>24</sup>.

No obstante, es obvio también que esta referencia de Locke a la «propiedad» sobre la propia persona no tiene el mismo sentido y la misma extensión que tiene entre Nozick y otros autores liberales. La idea que Locke tiene acerca de la propiedad sobre sí mismo no impide que, por otra parte, entienda que el suicidio no es lícito y que por tanto el hombre no es dueño sin más de su vida. Esta postura de Locke, que hoy pueda parecer inconsistente, no es sin embargo extraña en la tradición iusnaturalista<sup>25</sup>. Así, por ejemplo, Domingo de Soto —a quien Locke leyera de modo más o menos asiduo<sup>26</sup>— sostiene que a los hombres compete el dominio de los bienes exteriores en razón del dominio natural que cada uno tiene sobre su propio cuerpo: «el hombre empezó en primer lugar a ser dueño (*dominus*) de su cuerpo y miembros»<sup>27</sup>. Ese dominio, sin embargo, no supone que el hombre sea propietario de su propia vida: «El hombre no es dueño de su vida» (*Homo non est suae vitae dominus*), dice de Soto, e inmediatamente agrega: «dueño de una cosa es aquel que sin causar injuria a nadie, puede hacer uso de ella como le pluguiere»<sup>28</sup>. La inconsistencia en Soto y en Locke se evita porque, evidentemente, estos autores manejan (al menos) dos conceptos de «dominio» o, como diríamos nosotros hoy, de «propiedad»: uno amplio, al que hacen referencia generalmente con el par de términos *dominium* y *dominus* y otro restringido, al que se refieren con el término *proprietas*. Así, por ejemplo, yo soy *dominus* pero no tengo la propiedad de mi propio cuerpo. Aunque Locke usa indiscriminadamente el término *property*, es obvio que lo está usando en los dos sentidos aquí descritos y que corresponden a los términos latinos *dominium/proprietas*.

A propósito de esto es posible, además, constatar lo siguiente: todas las doctrinas iusnaturalistas necesitan partir de un concepto (amplio) de dominio (o propiedad) sobre sí mismo, en la medida en que dicho concepto refleja o recoge lo «suyo interno» y originario de cada uno y que habilita, por ello, a realizar actos jurídicos, adquirir bienes externos, ser objeto de imputación jurídica, etc. En este sentido amplio, por tanto, *dominium* mienta los atributos esenciales de la personalidad y es coextensivo con «derecho» en sentido subjetivo, sentido que, como dice Grocio, no hace otra cosa que expresar

<sup>24</sup> LOCKE, II, § 27, 1-7.

<sup>25</sup> Cf., al respecto, FESER (2010, 37 y ss.). Feser se pregunta: «Does classical natural law theory recognize anything like the thesis of self-ownership?» y responde acertadamente: «Yes and no». Para los matices pertinentes, cf. FESER (2010) 37 y ss.

<sup>26</sup> TULLY (1980) 87.

<sup>27</sup> DE SOTO, *De Dominio*, 16, 7-8.

<sup>28</sup> DE SOTO, *Sobre la justicia y el derecho*, IV, q. 2, a. 3.

la libertad de los agentes<sup>29</sup>, libertad que es condición de posibilidad de todo orden jurídico (y moral)<sup>30</sup>. Por lo anterior es posible afirmar que la originalidad de las teorías iusnaturalistas liberales o del iusnaturalismo anarco-capitalista (como el de Rothbard, por ejemplo) no estriba sin más en la apelación a la propiedad sobre sí mismo sino en una cierta interpretación de dicha noción, así como en el énfasis que le dan a la misma. Dicha interpretación puede concebirse, en buena medida, como una simplificación de la distinción original entre *dominium* y *proprietas*. Así, el dominio originario que cada uno tiene sobre sí tiende en el desarrollo ulterior de las teorías iusnaturalistas, a definir cada vez más claramente un espacio de inmunidad individual como el que describe Nozick con la imagen del hiperplano citada antes. Eso ya es claro en la escolástica tardía y también, como veremos, en Kant, en el que lo suyo interno de cada uno es una de las condiciones de posibilidad de una legislación externa y, como tal, queda sustraída a esta última. Lo particular en el caso de Nozick (y del liberalismo y el anarcocapitalismo) es que esta distinción entre ambos sentidos de propiedad queda nivelada, de suerte que se entiende que la potestad que yo tengo sobre los bienes externos es la misma, no difiere esencialmente, de aquella que tengo sobre mí mismo. Es posible encontrar varias referencias dispersas en ASU a esta concepción nivelada —como la hemos llamado aquí— de la propiedad. Por de pronto, el pasaje en que Nozick afirma que él admite la posibilidad, que otros rechazarán, de venderse como esclavo (1988:317). Otro ejemplo se encuentra en el siguiente pasaje:

«Una persona, voy a suponer, puede decidir hacerse a sí misma cosas que pasarían los límites que rodean el espacio moral de su persona si fueran hechas por cualquier otra sin su consentimiento [...] Igualmente, puede dar permiso a otro para hacerle estas cosas (incluyendo aquellas que le serían imposibles hacerse a sí misma). El consentimiento voluntario abre la frontera para cruzar: Locke, por supuesto, sostendría que hay cosas que otros no pueden hacerle a usted, ni aun con su permiso, a saber: aquellas cosas que usted no tiene derecho a hacerse a sí mismo: Locke sostendrían que el que usted dé su consentimiento no hace moralmente permisible que otro lo mate, porque usted no tiene derecho a suicidarse. Mi posición no paternalista sostiene que alguno puede decidir (o permitir a otro) hacerse a sí mismo cualquier cosa, salvo que haya adquirido la obligación ante cualquier tercero de no hacerlo o no permitirlo» (1988, 67).

Otra referencia más puede encontrarse en el pasaje en el que Nozick se refiere a la redistribución vía impuestos:

«Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir; con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace copropietarios de usted; les otorga un derecho de propiedad sobre usted. Sería tener un derecho de propiedad, tal y como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal u objeto inanimado» (1988, 173-174),

Obviamente, y como se desprende tanto de lo dicho hasta ahora como de los pasajes precedentes, la diferencia esencial entre lo que hemos denominado la noción nivelada

<sup>29</sup> GROCIO, *DIBP*, I, 2, §V.

<sup>30</sup> A eso se puede añadir que el hecho de ser *dominus* de sí mismo y de los propios actos es una condición de lo que los autores medievales llamaban los «actos humanos». Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 1, a. 1 en que afirma que el hombre se distingue de las criaturas irracionales en que es dueño (*dominus*) de sus actos.

y la no nivelada de la propiedad pasa por el problema de si acaso debe admitirse o no la posibilidad de aplicarse lícitamente a sí mismo el acto de disposición propio de la facultad del dominio que tradicionalmente se ha denominado «*ius abutendi*», esto es, la facultad de destruir la cosa poseída en propiedad. El mismo Nozick considera que esta facultad es la esencial del dominio y, de hecho, la que sea la referencia tal vez más explícita en toda la obra a la noción de propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*) se hace a propósito de la misma: «Esta noción de propiedad [i.e., aquella que sostiene que el núcleo de la noción de derecho de propiedad radica en el *ius abutendi*] nos ayuda a entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que vendrían y qué es lo que haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo» (1988, 173).

Como estos pasajes dejan de manifiesto, Nozick entiende que el antipaternalismo liberal y que, en fin, los mismos derechos liberales entrañan la posibilidad de disponer en un sentido fuerte de la propia persona y de la propia libertad (esto es, de enajenarla). Esta posibilidad ¿está ya contenida y sugerida en la caracterización de las restricciones morales indirectas? Y si así fuera ¿garantizaría ella el tránsito de dichas restricciones a las restricciones liberales?

Entre las razones en favor de considerar el concepto de propiedad sobre sí mismo como el principio que subyace a ASU se puede contar no solo los pasajes recién citados en favor de la posibilidad de disponer de sí en un sentido fuerte. Otra razón, ya anticipada, se halla en que de dicho concepto se sigue directamente una teoría iusnaturalista deontológica de derechos puramente negativos como la que Nozick defiende. La asunción, por tanto, del concepto de propiedad sobre sí mismo es conveniente como clave de lectura porque parece facilitar el tránsito desde las restricciones indirectas a la acción a las restricciones liberales. Si además se da por buena la teoría histórica de la propiedad que parte de la tesis de que los bienes son en un principio *res nullius*, se tiene entonces que dicho tránsito está prácticamente allanado, pues entonces toda la teoría liberal de Nozick puede ser reconducida a un único principio: cada uno es dueño de sí mismo; de esta propiedad se siguen para otros deberes jurídicos de abstención (de no agresión, fundamentalmente); una cierta teoría del castigo; la licitud de los intercambios voluntarios; la apropiación por medio del trabajo de las cosas que carecen de dueño (mientras se cumpla con la estipulación lockeana), etc.

En consecuencia, llegado a este punto, es verosímil sostener que la tesis del primer principio es correcta: la propiedad sobre sí mismo constituye el punto de partida y el eje de toda la teoría iusnaturalista de Nozick, y de hecho no sería difícil reconstruirla deductivamente a partir de ella, si no en su totalidad, sí al menos en su mayor parte. Con esto se resuelve el primero de los problemas planteados al comienzo. Esta conclusión permite ahora aclarar, al menos parcialmente, otro problema: el de la tesis de la continuidad, mencionada en un comienzo. Si la propiedad sobre sí mismo es el principio del iusnaturalismo liberal de Nozick, entonces sí hay un tránsito directo (o cuasidirecto, si es que se estima que se debe añadir la premisa de que los bienes son originariamente *res nullius*) entre las restricciones morales indirectas y las restricciones liberales, si es que el concepto de propiedad sobre sí mismo y el concepto kantiano de dignidad son equivalentes, pues al momento de introducir las restricciones liberales indirectas, Nozick lo hace apelando al concepto kantiano de dignidad y no a la propiedad sobre sí mismo. Dicho de otro modo, si se da por buena la tesis del primer principio, puede darse por buena —al menos *prima facie*— la tesis de la continuidad si es que, a su vez, la tesis de la equivalencia es cierta. En consecuencia, y puesto que el problema de la continuidad no

puede resolverse sin antes dirimir el problema de la equivalencia, se examinará ahora este último.

##### 5. LA *LEX IUSTI*, EL *HONESTE VIVE* Y LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LOS DERECHOS.

Las similitudes entre la filosofía del derecho de Kant y la filosofía política de Nozick son múltiples y evidentes: ambos autores adhieren al antipaternalismo típicamente liberal<sup>31</sup>; ambos conciben el derecho como un orden puramente formal que se limita a garantizar la coexistencia de los agentes<sup>32</sup>; por la misma razón ambos autores parten de un concepto no perfeccionista del derecho (aunque el tratamiento de Kant a este respecto es menos consistente que el de Nozick); ambos autores adhieren a un concepto puramente formal de igualdad legal<sup>33</sup>; ambos autores, en fin, se orientan a partir de una teoría histórica de la propiedad<sup>34</sup>. Con todo, existen diferencias importantes, no solo en lo relativo al deber de la autoridad pública de asistir a los pobres que Kant admite<sup>35</sup>, sino también con respecto a ciertas restricciones respecto de aquello que los individuos pueden hacerse legítimamente a sí mismos. Como aquí lo que interesa de modo primario es despejar el problema de si existe equivalencia o no entre los principios del iusnaturalismo de Kant y el iusnaturalismo de Nozick, nos concentraremos en esta última cuestión.

Para ello es necesario atender a tres pasajes tomados de la *Rechtslehre* de Kant y uno tomado de las lecciones de ética. El primero de ellos es aquel en que Kant, siguiendo a Ulpiano, procede a la división los deberes jurídicos al tiempo que ofrece una interpretación de cada uno de ellos. Aquí interesa el primero de dichos deberes, que dice así:

«Sé un hombre honesto (*honeste vive*). La honestidad jurídica (*honestas iuridica*) consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre en la relación con otro, deber que se expresa en la proposición: «No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación surgida del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*lex iusti*)»<sup>36</sup>.

Este pasaje es particularmente problemático para los exégetas kantianos, pues en él Kant parece estar desdibujando los límites que poco antes trazó entre derecho y moral. Si el derecho es un orden normativo que regula la conducta externa, entonces es difícil determinar en qué sentido puede quedar incorporado el deber de vivir honestamente en la doctrina del derecho. Una pista para interpretar este deber y su relación con el resto de la doctrina del derecho de Kant lo ofrecen Byrd y Hruschka, cuando explican que la *lex iusti* (y el *honeste vive* que se sigue de ella) establece las condiciones de posibilidad del derecho en general, esto es, la libertad, la personalidad y/o la dignidad<sup>37</sup>. De este modo, es posible suponer que la introducción del *honeste vive* tiene por finalidad, no exigir del agente una determinada máxima a la hora de cumplir sus deberes jurídicos, sino excluir dichas condiciones —es decir, los atributos esenciales personalidad— del

<sup>31</sup> Cf., por ejemplo, KANT, AA, VIII, 290-291.

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, KANT, AA VI, 230, 29-31.

<sup>33</sup> Para el caso de KANT, cf., por ejemplo, AA, VIII, 291-292.

<sup>34</sup> Para el caso de KANT, cf., AA VI, 258 y ss.

<sup>35</sup> KANT, AA VI, 326, 327.

<sup>36</sup> KANT, AA VI, 236.

<sup>37</sup> BYRD Y HRUSCHA (2010) 53-62.

comercio jurídico. Según esta interpretación, y con vistas a lo que aquí nos interesa, habría que admitir, como hace Kant, que el hombre no es propietario en un sentido fuerte de sí mismo, de suerte que, por ejemplo, un contrato de esclavitud no puede ser tenido consistentemente como un contrato válido por parte del ordenamiento jurídico. Otro tanto sucedería con todos aquellos contratos que suponen la enajenación de la personalidad o del propio cuerpo a título gratuito u oneroso, como en el caso de la prostitución y otros semejantes.

Esta interpretación permite, además, dar cuenta de los otros dos pasajes de la doctrina del derecho de Kant, que aquí trataremos conjuntamente. El primero es aquel en que, al hablar de los «atributos inseparables de la personalidad», Kant se refiere a la calidad de señor de sí mismo que de acuerdo a los principios *a priori* del derecho le corresponde a cada individuo. Inmediatamente después de señor (*Herr*, en alemán) Kant agrega entre paréntesis en latín «*sui iuris*». Este pasaje es importante para los efectos de lo que aquí interesa pues en él Kant se preocupa de usar la expresión «*sui iuris*», que significa ser cada uno su propio señor («*sein eigener Herr zu sein*») y no «*sui dominus*», que significaría que cada uno es dueño en sentido fuerte de sí mismo, es decir, en el sentido de ser propietario de sí mismo. Kant se preocupa de dejar expresamente establecida esta diferencia más adelante, al tratar los derechos reales, cuando excluye la posibilidad de que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de los demás, pueda ser objeto de alguno de estos derechos.

«El objeto exterior, que en cuanto a la sustancia es lo suyo de alguien, es propiedad (*dominium*) de aquel al que son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la sustancia), de la que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo (*ius disponendi de re sua*). Pero de aquí resulta naturalmente que tal objeto sólo puede ser una cosa corporal (hacia la que no se tiene obligación alguna), por tanto, un hombre puede ser su propio dueño (*sui iuris*) pero no propietario de sí mismo (*sui dominus*) (no puede disponer de sí a su antojo), ni mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona»<sup>38</sup>.

Estos dos pasajes pueden ser complementados con otro que se encuentra en unas lecciones de ética impartidas por Kant. Allí se refiere a la razón de fondo por la cual no puede considerarse al hombre dueño de sí mismo:

«Si el cuerpo perteneciera de modo accidental a la vida, no como condición sino como estado de la vida, entonces podríamos deshacernos del cuerpo cuando quisiéramos; si, como en un país, pudiéramos salir del cuerpo y entrar en otro, entonces podríamos disponer [*disponiren*] de nuestro cuerpo; entonces estaría solo, sometido a nuestro libre arbitrio; entonces no dispondríamos de nuestra vida, sino sólo de nuestro estado, de los bienes variables, de los bienes muebles, que pertenecerían a la vida»<sup>39</sup>.

Como diría Hegel, la vida no es exterior a la personalidad y el hombre no puede por tanto enajenarla sin destruirse<sup>40</sup>. Esta, que no es todavía una razón contra el suicidio, sí es una razón, digamos fenomenológica, contra la posibilidad de considerar la propia vida como objeto de propiedad<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Kant, AA, VI 270, 10-20.

<sup>39</sup> Kant, AA, XXVII /1, 369, 8-15.

<sup>40</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §70

<sup>41</sup> Baste esta observación de Hegel para desestimar la peregrina afirmación de Cohen (1995, 211-212) —avalada por Feser (2005, 44)— de que Kant presupuso sin más la incoherencia conceptual del concepto de propiedad sobre sí mismo (en un sentido estricto).

Como fuere, parece claro que con la introducción del deber de vivir honestamente y con las distinciones entre ser *sui iuris* y ser *sui dominus*, Kant quiere dejar en claro que la personalidad, en tanto que condición de posibilidad de todos los derechos, no puede ser ella misma objeto de actos o transacciones jurídicas. Esto tiene una consecuencia obvia: los actos que tienen por objeto la disposición de sí mismo en un sentido fuerte —como por ejemplo la venta o arriendo del propio cuerpo— deben ser considerados nulos y, por tanto, como totalmente carentes de efectos jurídicos. De este modo, venderse a sí mismo como esclavo no puede ser reconocido consistentemente como un derecho individual por parte de un ordenamiento jurídico. Venderse como esclavo es un hecho, no una prerrogativa reconocida legalmente. Pero ¿deben ser perseguidos penalmente las partes de un contrato semejante? La respuesta no es, desde el punto de vista de los principios *a priori* del derecho, obvia, entre otras cosas porque el mismo Kant no se refiere explícitamente a esta cuestión en la *Rechtslehre*. No es evidente que a la falta de validez de un acto como ese deba añadirse necesariamente además su punibilidad. Es más, dada la concepción y definición kantiana del derecho<sup>42</sup>, uno podría presumiblemente esperar que la postura de Kant respecto de un contrato de esclavitud fuera minimalista, esto es, se limitara a desconocer simplemente sus efectos jurídicos, absteniéndose de recomendar también su persecución penal. No obstante, pareciera que para Kant la voluntariedad de un acto no excluye necesariamente la punibilidad. Es difícil determinar el alcance del reproche que en la *Rechtslehre* le merecen ciertas conductas sexuales que no dañan directamente a terceros<sup>43</sup>. Si dicho alcance fuera penal (i.e., si se afirma que dichas conductas deben ser perseguidas penalmente), entonces sería claro que el criterio primordial de punibilidad para Kant sería la (pretendida) concordancia de una cierta conducta con el *honeste vive* y no los efectos de dicha conducta sobre terceros. Seguramente Kant haya estado a favor de perseguir lo que se suele denominar como «delitos sin víctimas» por esta razón, y por ella, asimismo, es posible suponer que, de haber considerado el caso de un contrato de esclavitud (o cualquier otro semejante), Kant lo hubiese considerado no sólo como carente de efectos jurídicos sino además como objeto de persecución penal.

Esta alternativa —que denominaremos la *interpretación maximalista* de los alcances del *honeste vive* o de la *lex iusti* por contraposición a la *interpretación minimalista* de los mismos— produce una serie de dificultades que aquí pasaremos por alto. Por de pronto, es posible preguntarse si, habida cuenta de la propia definición kantiana de derecho, no resultaría mejor limitar los efectos de la *lex iusti* y del *honeste vive* al derecho privado, contentándose así únicamente con desconocer la validez jurídica de ciertos actos en lugar de sostener además la necesidad de castigarlos penalmente, convirtiéndolos de este modo en un asunto de derecho público. Con todo, incluso de aceptarse la interpretación minimalista del *honeste vive* y de la *lex iusti*, es posible ir anticipando ciertas conclusiones: lo que Kant denomina «lo suyo interno», cuyo capítulo contiene los prolegómenos de la doctrina del derecho en general y que puede ser considerado, además, como la versión kantiana del concepto amplio de *dominus* de la tradición iusnaturalista anterior, no es equivalente al concepto de propiedad sobre sí mismo sobre el que, presumiblemente, puede interpretarse la doctrina del derecho de Nozick. La razón para sostener dicha falta de equivalencia es simple: si las restricciones liberales de Nozick fueran concebidas a partir del concepto kantiano de dignidad, entonces no podría reconocerse a los agentes un derecho a disponer en sentido fuerte de sí mismos, pues dicha disposición es incompatible con los límites que para el derecho traza el concepto kantiano de dignidad.

<sup>42</sup> KANT, AA, VI 230, 24-26.

<sup>43</sup> KANT, AA, VI 277, 11-21.

## 6. LA TESIS DE LA CONTINUIDAD Y EL FUNDAMENTO DE ASU

Seguramente no habrá mayores inconvenientes en conceder que, como dice Nozick, las restricciones morales indirectas reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines y nunca meros medios. Como el punto sensible en la argumentación de Nozick es si de dicho principio se siguen o no las restricciones liberales, la corrección o incorrección de la tesis de la continuidad no puede establecerse sin despejar primero el problema de la tesis de la equivalencia.

*Prima facie*, parece fácil rechazar rotundamente la tesis de la equivalencia. Como Kant niega lo que Nozick afirma (la posibilidad de disponer en un sentido fuerte de sí mismo), resulta tentador interpretar dicha discrepancia sin más como resultado de la incompatibilidad entre los principios de que cada uno parte (la dignidad y la propiedad sobre sí mismo, respectivamente). Con todo, puede que el asunto no sea tan fácil y que, como suele ocurrir con Nozick, puede que sus críticos hayan despachado demasiado rápidamente este asunto<sup>44</sup>.

Es innegable que la propiedad sobre sí mismo y el concepto kantiano de dignidad resultan incompatibles en lo que se refiere a la posibilidad de disponer de la propia persona. Pero como la propiedad sobre sí mismo *no es un principio moral sino tan solo político* y como, por su parte, los preceptos y prohibiciones formulados en el imperativo categórico no pueden aplicarse sin más al derecho (pues éste tiene condiciones de aplicación particulares), bien puede ser el caso de que, en dichos ámbitos, efectivamente exista una continuidad al menos parcial entre el concepto de dignidad kantiana y las restricciones liberales de Nozick. En consecuencia, para juzgar la corrección de la *tesis de la continuidad*, es necesario tener presente, en primer lugar, que Nozick *no* pretende que la filosofía defendida en *ASU* sea una teoría moral completa. Por el contrario, afirma que la teoría política —a lo que se podría añadir «y el derecho»— «se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos» (1988, 44). Este alcance acerca de los límites de la filosofía política es reiterado por Nozick en varias ocasiones. Así, en *Philosophical Explanations*, Nozick afirma que ésta se ocupa principalmente de determinar qué conductas pueden ser legítimamente exigidas de modo coactivo y de la naturaleza de la estructura institucional que se mantiene dentro de esos derechos que son exigibles de tal modo y que, a su vez, mantiene. Por eso, continúa, «en modo alguno la filosofía política del ámbito del estado agota el ámbito de lo moralmente deseable o de los deberes morales [...] la filosofía política no es una teoría moral completa, ni pretende serlo» (1981, 503)<sup>45</sup>. En dicha obra —así como en obras posteriores— Nozick se encarga de aclarar que la filosofía política es tan solo una parte de la teoría moral, concretamente, la parte más elemental o básica (la primera «capa»), que refleja lo que Nozick denomina una «ética del respeto» (1992, 164 y ss.), que consiste, básicamente, en el respeto a la vida y a la autonomía de otra persona adulta; aclara que «sus reglas y principios restringen la interferencia con

<sup>44</sup> Cf., por ejemplo, MORRESI: «para percibir la incompatibilidad entre el modelo kantiano y el modelo de Nozick no hay más que recurrir a la segunda formulación del imperativo categórico en la que el filósofo estadounidense afirma basarse» (2010) 15.

<sup>45</sup> «Political philosophy, as I see it, is mainly the theory of what behavior legitimacy may be enforced, and of the nature of the institutional structure that stays within and supports these enforceable rights [...] In no way does political philosophy of the realm of the state exhaust the realm of the morally desirable or moral oughts [...] Political philosophy is not a complete moral theory, nor was meant to be» (Nozick 1981, 503).

las opciones de esa persona, prohíben el asesinato, la esclavitud, y derivan en una lista general de derechos a ser respetados» (1992, 169)<sup>46</sup>.

Como la propiedad sobre sí mismo —que se ha entendido aquí como el principio de la teoría política de *ASU*— no pretende ser el principio de una teoría moral completa (ni puede pretenderse tampoco que lo sea), para que la tesis de la equivalencia sea cierta, no es necesario que dicho principio sea *completamente* equivalente en sus consecuencias programáticas y sistemáticas al imperativo categórico y al concepto de autonomía kantiano. Basta con que lo sea al principio universal del derecho y a la *lex iusti* (o a la que se estime que sea la mejor reformulación del imperativo categórico como principio de una legislación puramente exterior, esto es, de una legislación que tenga por finalidad únicamente asegurar la coexistencia de los diferentes arbitrios).

Así las cosas, la tesis de la continuidad debe ser negada y afirmada al mismo tiempo. Negada en tanto que la *lex iusti* y el *honeste vive* kantiano, a diferencia del principio de la propiedad de sí (*self-ownership*), exige que determinados actos de autodisposición (venderse como esclavo, arrendar partes del propio cuerpo, etc.) sean considerados nulos y (si se adopta la versión fuerte del *honeste vive* y de la *lex iusti*), sean además perseguidos penalmente. No obstante, incluso en su versión maximalista, el derecho para Kant es un orden normativo que contiene las condiciones para la coexistencia meramente *externa* de las libertades<sup>47</sup>. Con estas consideraciones en mente, y en la medida en que para el derecho no se trata de prohibir *todas* las formas de instrumentalización sino solo aquellas que, revistiendo especial gravedad, suponen que una persona sea usada como medio por *otras*, es posible establecer un área de coincidencia o yuxtaposición entre la *lex iusti* y la propiedad sobre sí mismo: ambas coinciden en la proscripción de todos los actos que supongan una instrumentalización de terceros, fundando con ello un iusnaturalismo de corte deontológico. De este modo, la tesis de la equivalencia puede ser parcialmente afirmada.

## 7. CONCLUSIONES: KANTISMO, LIBERALISMO Y IUSNATURALISMO

¿Es suficiente para Nozick con esta coincidencia parcial entre ambos principios, el de la propiedad sobre sí mismo y la *lex iusti* kantiana? Es evidente que *ASU* no pretende ajustarse a la ortodoxia kantiana. En este sentido, la referencia de Nozick a la dignidad

<sup>46</sup> Nozick vuelve sobre esta cuestión en (2001): «The different levels of ethics have a different status. The ethics of respect, largely specify by what I have called the core principle, is the part, the one part (I think), that is (that should be) mandatory across all societies. In saying this, I am putting forward a particular normative position: that the further ethical levels are matters of personal choice or personal ideal. Even if these further levels are not mandatory for all societies, some particular society may attempt to make one or another of these further levels mandatory within it, punishing those members of the society who deviate or fall short. I also believe -this is an additional component of my own position, presented in *Anarchy, State and Utopia*- that no society should take this further step. All that any society should (coercively) demand is adherence to the ethics of respect. The further levels should matters for a person's own individual choice and development» (Nozick 2001, 281-282). Dadas las distintas estrategias empleadas en sus distintas obras, es difícil precisar en qué se fundamenta en último término la ética para Nozick. Con todo, parece ser un *leit motiv* de su pensamiento que lo que él llama la ética del respeto, que vendría a ser una suerte de ética mínima o elemental, es la expuesta en *ASU*.

<sup>47</sup> De lo que se sigue que el perfeccionismo jurídico kantiano no debe ser interpretado como una forma de paternalismo (i.e., de procurar el bien de los agentes aun en contra del parecer de esos mismos agentes) sino como una medida que, acertada o no, tiene por finalidad preservar las condiciones de posibilidad del derecho en general.

kantiana debe tomarse como una recepción libre de la filosofía política de Kant, tal como la que, por ejemplo, hace Rawls de la misma en *Teoría de la justicia*<sup>48</sup>. En consecuencia, a Nozick bien puede bastarle con la coincidencia meramente parcial que existe entre ambos principios para justificar el tránsito de las restricciones morales indirectas a las restricciones liberales. Y a propósito de esta coincidencia parcial, y con la finalidad de despejar la cuestión de las convergencias y divergencias entre los principios políticos del kantismo y del liberalismo de Nozick, resulta oportuno referirse a algunas de las interpretaciones ofrecidas acerca de las relaciones que entre sí guardan dichos principios.

El (re)descubrimiento de la propiedad sobre sí mismo por parte de la filosofía política anglosajona contemporánea ha llevado a algunos autores a intentar reconducir la autonomía kantiana a la propiedad sobre sí mismo, en el entendido de que esta última es lógicamente anterior a la segunda<sup>49</sup>. Pero el problema acerca de la prioridad lógica («¿la propiedad de sí se sigue de la dignidad o, la inversa, aquélla de ésta?») depende de qué es lo que se entienda por ser «dueño» de sí mismo. Si se entiende aquí «propiedad» en un sentido fuerte (i.e., al modo afirmado por Nozick y otros liberales), la determinación de las relaciones entre ambos principios se torna en cierto sentido trivial y en cierto sentido inoficiosa. Trivial porque la propiedad sobre sí mismo autoriza y da derecho a los individuos a hacerse a sí mismos cosas que la *lex iusti* prohíbe; inoficiosa porque la proposición que afirma que cada uno es dueño de sí resulta insostenible desde un punto de vista fenomenológico e incoherente desde el punto de vista de un iusnaturalismo deontológico<sup>50</sup>. Kant, como queda claro por los pasajes citados, tenía estas dificultades perfectamente claras. En cualquier caso, si se insiste en entender el concepto de propiedad sobre sí mismo en un sentido literal, debe admitirse entonces que dicho concepto y la autonomía kantiana son principios morales sustancialmente diferentes, aun cuando, por otro lado, conduzcan a ciertas coincidencias que permitan hablar de una equivalencia parcial entre ambos.

Los contrasentidos que se siguen de la afirmación de que cada uno es dueño de sí en un sentido estricto ha llevado a algunos anarco-capitalistas a rechazar el contrato de esclavitud y otros semejantes, adoptando con ello, aunque fuere de un modo implícito, un concepto amplio de propiedad sobre sí mismo<sup>51</sup>. Aunque esta solución priva de sus bases normativas a la pretensión de liberalismos como el de Nozick y al anarco-capitalismo de poder disponer jurídicamente en sentido fuerte de sí, tiene, por otro lado, la ventaja de convertir el concepto de propiedad sobre sí mismo en una suerte de metáfora que refleja un principio político-jurídico que proscribe la instrumentalización de terceros. Así entendida, la propiedad sobre sí mismo abre vías de comunicación con el kantismo, comunicación que permitiría afirmar la corrección de la *tesis de la equivalencia*. Más aún, entendida en este sentido débil, la propiedad sobre sí mismo podría considerarse incluso como una forma de expresar, en términos de derechos subjetivos, los deberes jurídicos impuestos por el principio universal del derecho kantiano. Así las cosas, no tendría sentido preguntarse si un principio puede subsumirse en el otro

<sup>48</sup> «Otra manera de expresar esto [i.e., el carácter público] es decir que los principios de la justicia reflejan en la estructura básica de la sociedad el deseo que tienen los hombres de no tratarse como medios sino únicamente como fines en sí mismos. Aquí no puedo examinar las tesis de Kant. En vez de ello, las interpretaré libremente a la luz de la doctrina contractualista» (RAWLS 2003, 173).

<sup>49</sup> COHEN (1995, 241-243); FESER (2004, 44).

<sup>50</sup> Cf., por ejemplo, ARNESON (2012, 24), que le reprocha a Nozick la inconsistencia que existe entre la afirmación de que los derechos sobre uno mismo son completamente enajenables y la afirmación de que la posesión de la capacidad de obrar racionalmente supone el deber de hacer algo valioso con la propia vida. Cf. también ARNESON (2000).

<sup>51</sup> Cf., por ejemplo, ROTHBARD (1998, 41; 134-135) y HOPPE (1987, 99).

o cuál de los dos debe ser considerado como «originario». Probablemente, sería más acertado entender el principio de propiedad sobre sí mismo en su sentido fuerte (*self-ownership*) como el resultado de la evolución —o «involución» si se quiere— que el concepto de «personalidad», de «derecho subjetivo», de «dominio» u otros semejantes han experimentado como consecuencia de la progresiva disolución de la matriz teológica y teleológica de las teorías iusnaturalistas medievales y modernas. Por esta razón, resulta plausible entender el liberalismo de Nozick como el más reciente e importante hito en la larga historia de la secularización y naturalización de tales teorías, y el concepto de la propiedad sobre sí mismo como el remanente de dicho proceso de naturalización. Que este concepto constituya, por otra parte, el mejor punto de partida para las teorías iusnaturalistas contemporáneas, que sea posible hoy algún otro, y de qué modo, son preguntas que se encuentran abiertas.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, TOMÁS DE (1956), *Suma Teológica*, vol. VIII, traducción de Teófilo Urdanoz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2009), *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ARNESON, R. J. (2000), «Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition» en *Left-Libertarianism and Its Critics. The Contemporary Debate*, editado por Peter Vallentyne y Hillel Steiner, Palgrave, Nueva York.
- (2011), «Side constraints, Lockean individual rights, and the moral basis of libertarianism» en *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, editado por Ralf M. Baader y John Meadcroft, New York.
- BRENKERT, G. G. (1998), «Self-ownership, freedom, and autonomy» en *The Journal of Ethics*, 2, 27-55.
- BYRD, B. S. y HRUSCHKA, J. (2010), *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press, New York.
- COHEN, G. A. (1995), *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, New York.
- DE SOTO, D. (1968), *De iustitia et iure libri decem – De la justicia y el derecho en diez libros*, tomo II, traducción de Marcelino González Ordóñez, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- (1995): *Relecciones y opúsculos*, vol. I, traducción de Jaime Brufau Prats, editorial San Esteban, Salamanca.
- FESER, E. (2004), *On Nozick*, Thomson, Canada.
- (2005), «There is no such thing as an unjust initial acquisition» en *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, editado por Elle Franken Paul; Fred. D. Miller Jr. y Jeffrey Paul, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2010), «Classical Natural Law Theory, Property Rights, and Taxation» en *Ownership and Justice*, editado por Elle Franken Paul; Fred. D. Miller Jr. y Jeffrey Paul, Cambridge University Press, Cambridge.
- FRIEDMAN, M. D. (2011), *Nozick's Libertarian Project. An Elaboration and Defense*, Continuum Studies in Political Philosophy, London.
- GAUTHIER, D. (2000), *La moral por acuerdo*, traducción de Alcira Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona.
- GROCIO, H. (1919), *De iure belli ac pacis libri tres. In quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, Ed. P. C. Molhuysen, Leiden, Sijthoff.
- HEGEL, G. W. F. *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. (1910-72), *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Tomos I - VII. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin); Tomos VII-XXVIII, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig).

- KYMLICKA, W. (2000), «Property Rights and the Self-Ownership Argument» en *Left-Libertarianism and Its Critics. The Contemporary Debate*, editado por Peter Vallentyne y Hillel Steiner, Palgrave, Nueva York.
- LOCKE, J. (1988), *Two Treatises of Government*, editado por Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1997): *Dos ensayos sobre el Gobierno Civil*, traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa Calpe, Madrid.
- MACK, E. 1981. «Nozick on Unproductivity: The Unintended Consequences». En *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, editado por Jeffrey Paul.
- (2010), *The Natural Right of Property en Ownership and Justice*, en *Ownership and Justice*, Frank Paul, Elle; Miller Jr., Fred. D. and Paul, Jeffrey (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.
- (2011), «Nozickian arguments for the more-than-minimal state». En *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, editado por Ralf M. Baader y John Meadcroft.
- MACPHERSON, C. B. (1962), *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford.
- MORRESI, S. (2010), «Política cotidiana y tolerancia en las obras de John Locke y Robert Nozick», *doisponos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.11-30, setembro.
- NAGEL, T. (1981) «Libertarianism Without Foundations» en *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, editado por Jeffrey Paul, Blackwell, Oxford 1981.
- NARVESON, J. (2001), *The Libertarian Idea*, Broadview Press, Canada, 2001.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Oxford.
- (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1989) *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York.
- (1995), *La naturaleza de la racionalidad*, traducción de Antoni Domènech, Paidós, Barcelona.
- (2001), *Invariances*, Harvard University Press, Cambridge.
- OTSUKA, M. (2003), *Libertarianism without inequality*, Oxford University Press, Nueva York.
- PETTIT, P. (2002), «Non-Consequentialism and Political Philosophy» en *Robert Nozick*, editado por David Schmidtz, Cambridge University Press, New York.
- RAWLS, J. (2003), *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.
- ROARK, E. (2013), *Removing the Commons. A Lockean Left-Libertarian Approach to the Just Use and Appropriation of Natural Resources*, Lexington Books, New York.
- SIMMONS, A. J. (1994), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey.
- STEINER, H. (2000), «Original Rights and Just Redistribution» en *Left-Libertarianism and Its Critics. The Contemporary Debate*, editado por Peter Vallentyne y Hillel Steiner, Palgrave, Nueva York.
- TULLY, J. A. (1980): *Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLFF, J. (1991), *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge.

Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile)  
 Centro de Investigación en Teoría Social y Política  
 felipe.schwember@uai.cl

FELIPE SCHWEMBER

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2014].