



# Anàlisi crítica del concepte d'individu liberal des d'una posició personalista

Critical Analysis of the Concept of the Liberal Individual from a Personalist Perspective

Análisis crítico del concepto de individuo liberal desde una posición personalista

**Samuel Segura Renau** 

Universitat Oberta de Catalunya  
ssegurre@uoc.edu

**Recibido:** 12/11/2022

**Aceptado:** 27/12/2022



**Resum** El concepte d'individu construeix els fonaments antropològics dels principis polítics de justícia liberal. Malgrat ser, a priori, un discurs que pretén oferir justícia per a tothom, realment està legitimant un model polític i econòmic injust, que genera greus desigualtats socials. L'objectiu de l'article és, en primer lloc, analitzar aquestes bases antropològiques del capitalisme i, en segon lloc, recuperar el concepte de persona propi de la tradició personalista del segle XX, sovint oblidat, per replantejar-lo críticament com una alternativa vàlida i vigent.

**Paraules clau** Individu, persona, llibertat, justícia, bé comú.

**Abstract** The concept of individual builds the anthropological foundations of the political principles of liberal justice. Despite being, a priori, a discourse that aims to offer justice for everyone, it is actually legitimizing an unjust political and economic model, which generates serious social inequalities. The aim of the article is, firstly, to analyze these anthropological bases of capitalism and, secondly, to recover the concept of person from the personalist tradition of the 20th century, often forgotten, to critically rethink it as a valid and current alternative.

**Keywords** Individual, Person, Freedom, Justice, Common Good.

**Resumen** El concepto de individuo construye los cimientos antropológicos de los principios políticos de justicia liberal. A pesar de ser, a priori, un discurso que pretende ofrecer justicia para todo el mundo, realmente está legitimando un modelo político y económico injusto, que genera graves desigualdades sociales. El objetivo del artículo es, en primer lugar, analizar estas bases antropológicas del capitalismo y, en segundo lugar, recuperar el concepto de persona propio de la tradición personalista del siglo XX, a menudo olvidado, para replantearlo críticamente como una alternativa válida y vigente.

**Palabras clave** Individuo, persona, libertad, justicia, bien común.

# 1. Introducció

El propòsit de l'article és fer una anàlisi de la concepció antropològica de l'ésser humà que sosté el model econòmic capitalista, legitimat pel discurs polític liberal. Aquesta concepció antropològica es concreta en la tematització teòrica que els autors liberals fan sobre el concepte d'individu. Quan es parla de concepció antropològica es fa referència a una determinada visió de l'ésser humà entesa des d'un punt de vista filosòfic. La metodologia de l'estudi és analítica i crítica:

1. D'una banda i, en primer lloc, analítica: es distingeixen i s'examinen sis dimensions que defineixen i constitueixen aquest concepte d'individu liberal (sentit del concepte, individu com a principi d'agència, llibertat negativa, justícia individual, competitivitat i egoisme). Aquesta anàlisi es desenvolupa en els sis primers epígrafs. Per l'anàlisi s'han escollit especialment (tot i que no exclusivament) autors de l'escola austríaca, com Hayek; de l'escola de Chicago, com Friedman; i del corrent liberal-llibertari, com Nozick, per la seva influència en els estudis d'aquesta tradició de pensament i per ser una postura que porta els principis de justícia del concepte d'individu liberal fins a les darreres conseqüències. Les referències als autors del liberalisme clàssic, com Locke o Smith, són només clarificadores, es fan bé per ser l'origen en el qual es remunten les tesis del liberalisme posterior, o bé per comparar i contrastar visions, però no es pretén centrar l'anàlisi de l'estudi en la concepció liberal clàssica. D'altra banda, aquestes referències clàssiques, es justifiquen per l'ús que en fan els autors citats en l'exposició dels seus propis arguments. Respecte a l'ús del terme «liberal» enlloc de «neoliberal», quan, de fet, l'estudi se centra en autors que poden ser considerats neoliberals, es justifica, bàsicament, perquè les mateixes escoles citades rebutgen l'ús d'aquest terme per parlar de les seves postures: «en tota la nostra investigació, no hem descobert ni un sol exemple contemporani en el qual un autor utilitzi el terme de forma autodescriptiva» (Boas i Gans-Morse, 2009: 141), sinó més aviat el contrari, es distancien d'aquest terme (cf. Hülsmann, 2007). Per això, malgrat que, evidentment, no s'obvia la diferència que hi ha entre liberalisme i neoliberalisme (i, per tant, no s'homologuen les postures), no s'empra el terme, senzillament, per rigorositat i neutralitat terminològica. En qualsevol cas, la selecció dels autors delimita perfectament el marc de pensament que s'està estudiant: el liberalisme de tarannà més llibertari. Per aquest motiu no s'ha escollit a Rawls com a interlocutor liberal, perquè, com és sabut, el liberalisme-llibertari fa una crítica a la teoria de la justícia de Rawls (vegis la segona part d'*Anarquia, Estat i Utopia* de Nozick). Per tant, no és la teoria de la justícia de Rawls (Rawls, 1999) en la qual se centra aquest estudi, sinó en la teoria de la justícia del liberalisme de caire més llibertari —la qual,

com s'ha dit, és la més conseqüent amb els principis de justícia inherents a la concepció antropològica del concepte d'individu liberal. El setè epígraf recull, a mode de síntesi, les conseqüències que suposa aquest discurs liberal individualista.

2. En la segona part, la metodologia és crítica: es confronten críticament les sis dimensions analitzades inicialment des d'una posició filosòfica personalista (dignitat humana, condició relacional i comunitària, llibertat afirmativa, justícia social, cooperació i bé comú). Aquesta crítica es desenvolupa en els següents sis epígrafs, corresponents a cadascuna de les sis dimensions criticades. S'escullen tant autors propis d'aquest moviment filosòfic i polític històric (com Mounier, Lacroix, Buber, Levinas o Maritain) com altres autors que no formen part del moviment històric però que comparteixen l'anàlisi antropològica del concepte de persona del personalisme, com l'economista Felber.

Els objectius de l'article són, d'una banda, evidenciar que, malgrat que el concepte d'individu del discurs liberal pretén oferir justícia per a tothom, realment està legitimant un model polític i econòmic injust, que genera greus desigualtats socials. I, d'altra banda, recuperar el concepte de persona propi de la tradició personalista del segle XX, com una eina teòrica vàlida en la crítica del capitalisme i, alhora, com una alternativa vàlida i vigent al concepte d'individu liberal. En resum, es planteja un canvi de paradigma antropològic en la forma d'entendre políticament i econòmicament l'ésser humà —el pas de la visió individualista a la visió personalista— que implica la forma d'entendre els drets humans, la justícia, la llibertat, el bé comú, la política i l'economia.

## 2. Anàlisi del concepte d'individu liberal

### *a) Sentit pragmàtic del concepte d'individu liberal*

Que l'ésser humà en la seva individualitat personal intransferible és el subjecte dels drets i de les llibertats, és un dels principis polítics de la justícia liberal, presents ja en els postulats clàssics sobre els drets naturals de Locke. Tant Locke com el liberalisme clàssic fonamenten aquest principi en una argumentació teològica: Déu, com a creador de l'ésser humà, és el garant d'aquests drets; i per això s'entenen com a drets naturals (cf. Locke, 2006: 12-13). En la tradició liberal posterior, però, no hi ha cap fonamentació racional que blindi políticament i antropològicament aquests drets, en tant que inalienables, sinó que es postulen merament com l'axioma primigeni per tal que una societat sigui justa. Per societat justa s'entén, en aquests termes liberals, una societat que assumeix els conflictes entre els individus —i que no pretén eliminar-los idealment— però que els sap regular adequadament per garantir pau i seguretat. Així doncs, en definitiva, es tracta d'un argument bàsicament pragmàtic: cal

respectar els drets i les llibertats individuals perquè és la millor forma que s'ha trobat per regular els conflictes socials i aconseguir ordre social. En paraules de Hayek: «El principi més general en el qual es basa un sistema individualista consisteix a servir-se de l'acceptació universal de principis generals com a mitjans per a crear ordre en els assumptes socials» (Hayek, 2009: 76). Des d'aquest discurs liberal es postula que aquests principis individuals aplicats universalment serien útils per resoldre i regular els conflictes socials, a causa de la realitat plural i variada de les diferents persones i societats: «necessàriament aquestes finalitats individuals solen entrar en conflicte. La qüestió a resoldre des d'un punt de vista liberal és la de com regular, i no la de com erradicar, tals conflictes» (Kukathas, 2019: 22).

*b) L'individu definit com a «principi d'agència»*

Des del corrent liberal, l'individu s'entén com aquell agent lliure dotat d'una sèrie de drets individuals que pretenen salvaguardar el seu «espai moral» individual (cf. Nozick, 1974: 57) per poder desenvolupar els seus projectes vitals. L'«espai moral» és la capacitat d'agència de l'individu, és a dir, la seva capacitat d'emprendre i construir un projecte vital propi (cf. Lomasky, 1987: 31-34). Aquesta és, essencialment, la forma de definir i d'entendre l'individu humà des d'aquesta visió liberal. Així doncs, l'individu, en tant que agent lliure d'emprendre els seus projectes, és el centre de la construcció teòrica del corpus liberal, és el subjecte de dret. Per això, els drets des d'aquesta concepció de l'individu s'entenen com a drets negatius — qualsevol individu té el dret de reclamar a la resta que s'abstinguin de determinades accions que van en la seva contra— perquè és la forma de procurar que tots els individus puguin emprendre lliurement els seus projectes. Respectar aquest principi és ser just amb l'individu, violar-lo és ser injust. En base a aquests principis es defineix la concepció de la justícia liberal: una concepció exclusivament individual de la justícia.

*c) Llibertat negativa*

La llibertat és un dret i, per tant, així mateix s'entén aquest concepte, en clau de dret negatiu: «Podem dir que sóc lliure en la mesura en què cap ésser humà interfereixi en les meves accions. La llibertat política és simplement aquell espai en el qual un ésser humà pot actuar sense la interferència d'uns altres» (Berlin, 1969: 122). Aquesta concepció de la llibertat exigeix uns nivells de respecte i tolerància molt elevats cap als valors i principis morals particulars de les altres persones, malgrat que no coincideixin amb els d'un mateix. Com deia Mill, l'únic límit estarà en l'exercici d'aquesta mateixa llibertat pels altres (cf. Mill, 2008: 16). En últim terme, es tracta d'un relativisme moral pràctic, no necessàriament perquè l'individu liberal en qüestió defensi l'existència de valors relatius o no-universals, sinó perquè a la pràctica, en situar el valor de la llibertat en una posició absoluta, acaba per relegar a l'espai privat i relatiu la resta de valors morals: «els individus no poden ser coaccionats per a desenvolupar accions que considerem virtuoses [...] o que promoguin el

bé comú; tampoc cal prohibir-los aquelles accions que considerem moralment incorrectes. Les persones han de ser lliures de triar fins i tot aquells cursos d'acció que siguin moralment equivocats» (Rasmussen & Den Uyl, 2005: 77). Segons aquest raonament liberal, el respecte del dret a la llibertat en tant que no interferència, constitueix, formalment, les condicions de possibilitat per tal que cadascú pugui desenvolupar els valors que considera adequats sense entremetre's a la vida dels altres que, també lliurement, miraran de desenvolupar els seus propis valors per als seus propis projectes vitals. En paraules de Mill:

«El principi de la llibertat humana requereix la llibertat de gustos i d'inclinacions, la llibertat d'organitzar la nostra vida seguint la nostra manera de ser, de fer el que ens plagui, subjectes a les conseqüències dels nostres actes, sense que els nostres iguals ens ho impedeixin, en tant que no els perjudiquem, i fins i tot, encara que ells poguessin trobar la nostra conducta ximple, dolenta o falsa» (Mill, 2008: 17)

El principal argument dels liberals per defensar aquesta concepció de la llibertat l'argumenta Berlin (cf. 1969). L'argument es basa en el perill que suposa ser coaccionat i privat de llibertat per realitzar un bé que, suposadament, hom desconeix i rebutja:

«Una cosa és dir que puc ser coaccionat pel meu propi bé, que soc massa cec per a veure: això pot, a vegades, ser per al meu benefici... [Però] una altra és dir que si és el meu bé, llavors no estic sent coaccionat, perquè l'he volgut, ho sàpiga o no, i sóc lliure (o “veritablement” lliure) fins i tot quan el meu pobre terrenal cos, i la meva ment nècia ho rebutgen amargament, i lluiten contra aquells que busquen imposar-ho amb benevolència...» (Berlin, 1969: 134).

Per aquest motiu, l'única responsabilitat exigible a l'individu des d'aquest concepte de llibertat és la que té a veure amb la privació d'una llibertat equivalent a un altre individu. La responsabilitat social entesa com a responsabilitat respecte a l'impacte que les pròpies accions tenen sobre la societat i sobre el medi ambient, queda substancialment reduïda i quasi desapareguda. Ningú pot imposar coactivament a un altre una determinada idea de bé comú, ja sigui polític, econòmic, social o mediambiental; cal deixar lliures als individus perquè facin aquell bé que ells consideren que cal fer, fins i tot quan és evident que aquell suposat bé no fa cap bé a ningú.

#### *d) Sentit de justícia exclusivament individual*

Les conseqüències econòmiques d'aquest discurs són les que configuren les bases del sistema capitalista, en el qual hi ha d'haver un espai de llibertat on els individus puguin desenvolupar els seus projectes sense interferències externes; aquest espai lliure l'anomenen «mercat lliure», ja que és l'espai de lliure intercanvi de béns i serveis. A tal efecte, en el sistema capitalista, ha de dominar la llibertat absoluta de

mercat i la presència mínima de l'Estat —només la suficient per garantir els principis individuals—; el conegut *laissez-faire* capitalista. Ha de ser així per tal que es respectin els principis de justícia liberals postulats, centrats exclusivament en l'individu. Segons aquesta perspectiva, la distribució de la renda, de la riquesa, del valor econòmic creat per les empreses, etc., només podrà ser conseqüència d'aquests principis de justícia: fruit de filantropies altruistes, de caritat social, o d'altres iniciatives purament individuals; mai podrà ser fruit d'una promoció deliberada i explícita de la justícia distributiva des de l'autoritat política: «cap home o grup d'homes hauria de tenir el poder de decidir l'estatus d'un altre home, i [cal] considerar aquesta condició com una condició de llibertat tan essencial que no ha de ser sacrificada a la satisfacció del nostre sentit de justícia» (Hayek, 2009: 98). Per exemple, fiscalitzar una part de la plusvàlua del capital dels més rics per redistribuir-la cap als més pobres, voldria dir vulnerar els drets negatius de no-interferència en la propietat dels individus rics: «Hem de comprendre que la preservació de la llibertat individual és incompatible amb la plena satisfacció dels nostres punts de vista sobre la justícia distributiva» (Hayek, 2009: 81). Segons aquesta perspectiva, regular o intervenir en el mercat per corregir els seus errors pel que fa a qüestions relatives amb la justícia, seria, paradoxalment, injust, perquè es violaria la llibertat dels individus, tant la llibertat d'iniciativa productiva com la llibertat d'iniciativa de consum; seria interferir il·legítimament en el camp d'agència de l'individu.

*e) Competitivitat entre individus*

Cal recordar que l'individualisme liberal parteix d'una hipòtesi metodològica en el seu estudi de la societat que fuig dels conceptes abstractes i universals —conceptes col·lectivistes— postulant un atomisme social que es proposa a si mateix com la millor forma per regular els conflictes socials (cf. Popper, 1945; Weber, 1978; Von Mises, 1985; etc.). Però, paradoxalment, en el seu desenvolupament dels drets individuals no pot evitar caure en una altra universalització, en aquest cas, la dels seus principis de justícia liberal: «El principi més general en el qual es basa un sistema individualista consisteix a servir-se de l'acceptació universal de principis generals com a mitjans per a crear ordre en els assumptes socials» (Hayek, 2009: 76). Així doncs, la pregunta que cal fer és: Si els drets negatius de l'individu liberal no estan fonamentats racionalment sinó que són una mera postulació d'utilitat pràctica; per què acceptar, per exemple, l'universal «llibertat» (negativa) i rebutjar l'universal «justícia» (distributiva)? És suficientment intuïtiu que afirmar un i negar l'altre és més útil per regular els conflictes i crear ordre social? Doncs, si la tradició liberal es decanta en favor de la llibertat de mercat i rebutja el sentit de justícia més general, com la justícia social o la distributiva (entre d'altres conceptes, com el de bé comú), no és només per la seva fidelitat als principis polítics de justícia liberal sinó que és per uns altres interessos subjacents, en aquest cas, de caràcter econòmic: el liberalisme econòmic afirma amb rotunditat que «el mercat lliure i la competència és el

mètode més eficaç per generar riquesa i prosperitat econòmica» (Hayek, 2011: 22). Però, igual que la premissa liberal dels drets individuals no està fonamentada racionalment sinó que és un mer postulat teòric, també aquesta tesi de la competència és una conjectura sense evidència científica, més aviat al contrari, «els estudis empírics en la matèria donen el suport pel 87% als mètodes que es basen en la cooperació enfront dels mètodes basats en la competitivitat» (Felber, 2014: 37-39).

Com s'ha dit, la tesi bàsica del liberalisme econòmic és que els intercanvis de béns i serveis s'han d'efectuar entre ciutadans lliures en espais de llibertat: el mercat. «El gran avantatge del mercat, és que permet una àmplia diversitat. És, en termes polítics, un sistema de representació proporcional» (Friedman, 1966: 30). Aquesta explicació derivaria de la premissa política liberal segons la qual cal preservar el valor de la llibertat individual per sobre de tot. Per tant, la llibertat per produir i consumir lliurement el que hom vol, porta al fet que siguin els individus els actors protagonistes de l'activitat i del desenvolupament econòmic. Per això en una societat liberal els ciutadans poden escollir quins estudis fer o a quina professió dedicar-se, i ningú no està obligat a fer una cosa que no vol (cf. Harari, 2018, 81). Aquesta tesi exclou la intervenció de l'Estat en els mecanismes d'intercanvi de béns i serveis, perquè en aquest cas es coartaria la llibertat dels individus: «la principal amenaça contra la llibertat és el poder d'usar la força, ja sigui per part d'un monarca, un dictador, una oligarquia o una majoria momentània. La defensa de la llibertat requereix l'eliminació, en la mesura que sigui possible, d'aquestes concentracions de poder» (Friedman, 1966, 31).

#### *f) Egoisme com a motor econòmic*

Dit això, i continuant en el camp econòmic, cal fer un pas més per entendre la mecànica del capitalisme com a resultat del concepte d'individu liberal. En el discurs polític liberal es parlava de la lliure construcció del propi projecte vital per part d'un agent lliure; en el camp econòmic aquest projecte vital s'identifica amb el projecte empresarial. El mercat ha de ser lliure per garantir que cada individu (empresa) pugui desenvolupar lliurement el seu projecte sense interferències ni coaccions externes. Aquest mercat s'entén com un espai de lliure cooperació, a partir d'una altra tesi clàssica del capitalisme que és la del principi d'especialització i de divisió del treball: «És la gran multiplicació de les produccions de les diferents arts, conseqüència de la divisió del treball, la que dóna lloc, en una societat ben organitzada, a l'opulència universal que s'estén a la gent de rang més baix» (Smith, 1976: 15). Com més s'especialitzi un individu en un ofici determinat, millor el farà i més enriquirà l'economia global. Si tots fem de tot, no farem res bé, per tant, és millor que ens dediquem a fer només una cosa, que ens especialitzem en ella i que la perfeccionem, i, un cop feta, la intercanviem per altres coses que hauran fet altres persones també de forma excel·lent perquè s'hi hauran especialitzat:



«tot treballador disposa d'una quantitat del seu propi producte en excés del qual ell mateix necessita, i com altres treballadors es troben en la mateixa situació, pot canviar una gran quantitat dels seus propis béns per una gran quantitat dels béns dels altres. Els proveeix abundantment amb el que ells puguin necessitar i ells el proveeixen tan àmpliament com ell pugui necessitar, i una abundància general es difon a través de tots els rangs de la societat» (Smith, 1976: 15).

D'aquesta tesi de l'especialització, s'extreu que el mercat lliure és un mercat de lliure cooperació. Ara bé, per al capitalisme, el combustible que alimenta la motivació d'aquests agents lliures que s'especialitzen i que cooperen no és una causa compartida per tots ells, no és un projecte comú, sinó que sempre es tracta del seu projecte vital propi: dels propis beneficis empresarials. Aquesta és una altra tesi clàssica del capitalisme, la tesi de l'interès propi: «en consideració del seu propi interès, dedicar-se per complet a una activitat particular, la certesa de poder canviar tot l'excedent del producte del seu propi treball, és a dir, la part que excedeix el seu propi consum, per la part del producte d'uns altres que pugui necessitar, estimula a tota persona a dedicar-se a una ocupació particular i a conrear i perfeccionar qualsevol talent» (Smith, 1976: 19). Igual que els anteriors postulats, tampoc aquest està fonamentat empíricament; és una altra conjectura: «No és de la benevolència del carnisser, cerveser o forner d'on obtindrem el nostre sopar, sinó de la seva preocupació pels seus propis interessos» (Smith, 1976: 15). Aquesta és una visió predominant en els diferents models econòmics del capitalisme i és, segons Sen, l'element que possiblement més ha influït en el camp econòmic de la tradició liberal (cf. Sen, 1977: 317). Aquesta tesi té un substrat filosòfic hobbesià implícit, segons el qual l'ésser humà és egoista per natura: «Com a éssers racionals i egoistes, com admet Rawls, tots nosaltres tenim una "inclinació a l'interès propi", una disposició a incrementar la nostra llibertat d'acció tant com sigui possible, fins i tot a expenses de l'altre» (Skinner, 2002: 162). Per tant, la cooperació en un mercat lliure de tipus liberal és una cooperació de tipus instrumental, que acaba esdevenint competitivitat. Des d'aquesta cosmovisió social, els altres individus serien mitjans, eines de les quals servir-se per construir el projecte vital propi. Per això no només és una perspectiva individual des del punt de vista metodològic, sinó que acaba derivant en una visió individualista de la vida en societat.

A partir d'aquesta explicació es pot entendre per què el liberalisme rebutja el concepte de bé comú. El rebutja per dos motius: a causa del concepte de llibertat negativa segons la qual no es pot imposar a ningú la promoció d'un determinat bé extern; i a causa del combustible que alimenta la motivació dels individus a l'hora de crear riquesa i d'enfortir la il·lusió per construir el projecte vital propi —el qual mai és un determinat bé o interès compartit, sinó que sempre serà el bé o interès particular. «[Per al liberalisme], la bona societat no està regida per un únic bé comú: la bona societat és, per contra, un marc de drets, llibertats o obligacions dins del

qual la gent persegueix els seus fins propis, sigui individualment o per associació voluntària. La bona societat està regida per la llei i, com a tal, està regulada per principis de justícia» (Kukathas & Pettit, 1991: 93). La bona societat per Hayek és una societat oberta, i l'anomena societat nomocràtica (regulada per lleis), en canvi la societat tancada és la que ell anomena teleocràtica (dirigida per un poder extern als individus que imposa la seva idea particular de bé comú), i aquesta és, per Hayek, una societat tribal (cf. Hayek, 1978: 89). Aquesta categorització de Hayek, prové, al seu torn, de l'exposada anteriorment per Popper (cf. Popper, 1945).

*g) Conseqüències que aquest discurs legitima*

Les conseqüències d'aquest discurs i d'aquesta concepció de l'individu són, en primer lloc, que es tracta de societats on —a priori— es protegeixen els drets individuals dels ciutadans. Són —també a priori— societats econòmicament productives amb treballadors tècnicament molt qualificats, i, es tracta —de nou, a priori— de societats extremadament tolerants. Les conseqüències negatives són l'altra cara de la moneda, la gravetat de les quals és inversament proporcional. En primer lloc, una societat amb aquesta concepció de l'individu, per molt que en principi defensi els drets individuals dels ciutadans (els drets negatius liberals), aquesta defensa no està fonamentada racionalment, és un mer postulat pragmàtic (es postula que salvaguardant els drets negatius es regularan més eficaçment els conflictes i s'obtindrà ordre social). Per tant, en el moment que aparegui un tirà que defensi tenir una fórmula millor i més eficaç per regular els conflictes socials, pot carregar-se aquests drets fonamentals, perquè no són inalienables a les persones humanes en tant que humanes: no estan racionalment fonamentats. De fet, no cal anar tan lluny: a les actuals societats amb democràcies liberals consolidades hi ha moltes persones humanes els drets de les quals no són respectats ni reconeguts, legítimat per aquest mateix discurs liberal. A més, d'altra banda, aquests drets individuals queden reduïts a la visió específica de drets negatius, els quals no garanteixen de facto un respecte al benestar de tothom sinó solament un respecte al marc que aporta les condicions de possibilitat —d'acord amb l'argument liberal— d'aquest benestar. Per tant, intuïtivament, són drets insuficients per satisfer la concepció de justícia més àmpliament compartida —fins i tot acceptada pels autors liberals, com és el cas del mateix Hayek, a la cita abans esmentada sobre la justícia distributiva (cf. Hayek, 2009: 81). Una altra conseqüència és la relació instrumental que s'esdevé entre els individus atomitzats. Una concepció de l'individu que està alimentada per l'egoisme i l'interès propi construirà, necessàriament, una societat d'agents egoistes que miraran pel seu propi interès, sense tenir en consideració el valor intrínsec de les persones que els envolten i amb les quals interactuen, utilitzant-les únicament com a mitjans per obtenir els seus propis fins. La qual cosa, en termes econòmics, vol dir: la maximització de beneficis i l'increment del capital. A més, en tractar-se d'una societat on no hi pot haver cap valor ètic ni cap principi moral que pugui ser compartit per tothom, ningú té, a

priori, cap responsabilitat moral de cuidar i de fer bé a les persones que l'envolten i amb les quals interactua. L'única responsabilitat és la mínima que exigeix respectar l'«espai moral» dels altres i, com s'ha dit, és la responsabilitat de no privar als altres de la seva llibertat d'agència, però res més. La tolerància portada fins a l'extrem s'acaba convertint en una indiferència desinteressada. Una societat tal, acaba esdevenint una massa sense teixit comunitari, amb individus desconnectats els uns dels altres, sense vincles forts, fàcilment manipulables i subjugables per part dels poders econòmics. Per últim, com que no s'accepta cap idea de justícia distributiva ni de bé comú, es tracta de societats extremadament desiguals, que esperen l'acció divina d'una mà invisible que les equilibri: «encara que cada individu intenti satisfer els seus propis interessos, l'entorn institucional, com si fos una mà invisible, dóna lloc, en conjunt, a la millora material i cultural mútua i creixent de tots» (Smith, 1976, 349). A tall d'exemple, als Estats Units, que és la societat liberal-capitalista per antonomàsia, la relació salarial està totalment desequilibrada, un alt directiu cobra 344 vegades més que un treballador mitjà (cf. Sandel, 2011, 28) i el directiu més ben pagat dels EUA cobra 354.000 vegades el sou mínim interprofessional (cf. Felber 2014, 103). Aquesta circumstància és motivada pel model de llibertat individual liberal, que s'aplica també a l'economia, i que genera grans concentracions de poder econòmic. Aquestes concentracions oligopòliques de poder econòmic sumades a la mal-leabilitat d'una societat absent de vincles socials forts, condueix a una situació on el valor real de les persones s'esborra i, de facto, aquest valor —i els drets que l'acompanyen— es regula en funció de la capacitat econòmica, i no en el fet primigeni de ser un ésser humà. Ergo, els principis individuals de la justícia liberal acaben esdevenint una cuirassa teòrica per blindar els drets d'alguns individus —els més rics— i per ningunejar els drets dels altres —els més pobres. Com diria l'historiador de la filosofia italià, Domenico Losurdo, el moviment liberal històric realment només hauria defensat els drets individuals per a una minoria de propietaris i burgesos que necessitaven seguir tenint a la resta majoritària de la humanitat exclosa d'aquests drets per seguir mantenint el seu status quo i el seu poder econòmic (cf. Losurdo, 2007).

### **3. Crítica des d'una posició filosòfica personalista**

#### *a) Dignitat humana de la persona versus sentit pragmàtic de l'individu*

Per criticar aquest model i, alhora, proposar-ne un d'alternatiu, cal centrar-se en la crítica del model antropològic que proposa el discurs liberal amb el seu concepte d'individu. A tal fi, s'emprarà el marc teòric kantià propi del moviment personalista. Mitjançant aquest marc teòric, es proposaran una sèrie d'eines filosòfiques que faran la fonamentació racional dels drets de les persones com a quelcom

innegociable i intransferible, intrínsecs a la condició humana i no susceptibles de canvi per qualsevol tirà que arribi al poder. En paraules de Ricoeur: «S'ha de recordar un deute amb Kant: no hi ha problema ètic, no hi ha problema polític, si no tenim en compte des del mateix començament un principi de mutualitat de persona a persona» (Ricoeur, 1986: 147).

El concepte de llibertat, per Kant, té un component de fonamentació moral, no té res a veure amb la llibertat d'acció en l'intercanvi mercantil dins d'un mercat lliure propi del liberalisme, ja que, per Kant, aquesta llibertat mercantil estaria arrossegada per les apetències i desitjos dels individus consumistes, per tant, en molts casos no serien fruit de decisions realment lliures. Per Kant, la qüestió de la llibertat està lligada a la qüestió de la dignitat humana. Aquesta es fonamenta en la racionalitat dels éssers humans, en tant que éssers capaços de pensar per si mateixos i d'actuar lliurement. Aquesta és una de les claus de volta del concepte de llibertat kantiana, i és que la llibertat, per Kant, no és fer el que et vingui de gust deixant-te endur per les apetències del moment al més pur estil utilitarista —maximitzar el plaer, la qual cosa ens apropiaria als animals, que no són lliures— sinó que l'ésser humà actua lliurement quan segueix la llei moral dictada per la seva raó (cf. Kant, 1994: 110-112). Per tant, l'ésser humà actuarà realment de forma lliure quan segueixi la norma o llei ètica que s'autoimposa a si mateix de forma purament racional. Aquesta capacitat d'autonomia racional és la que dota l'ésser humà d'una dignitat específica, i, per tant, respectar-la és també tractar a les persones com a fins en si mateixes: «els éssers racionals, diguin-se persones, perquè la seva naturalesa els distingeix ja com a fins en si mateixos» (Kant, 1994: 66).

Així doncs, Kant fonamenta racionalment el valor individual de la persona en el fet de ser un ésser humà —ésser racional—, superant la forma pragmàtica de la versió liberal descrita anteriorment. Els éssers humans són fins en si mateixos pel fet de ser éssers humans, i mai poden ser tractats com a mitjans.

Respecte a la llibertat, un individu actuarà lliurement només quan segueixi la llei moral que s'ha imposat a si mateix, a saber: «obra només segons aquella màxima de la qual puguis voler que es converteixi, al mateix temps, en una llei universal» (Kant, 1994: 91-92) i, «obra de tal forma que tractis a la humanitat, tant en la teva persona com en la de qualsevol altre, sempre, al mateix temps, com una fi, mai només com un mitjà» (Kant, 1994: 103-104). La proposta filosòfica de Kant podria considerar-se la fonamentació més sòlida dels drets humans en tant que universals. Ja no s'apel·la a una explicació teològica ni a un supòsit d'utilitat pràctica per la resolució de conflictes, sinó que hi ha una vertadera fonamentació racional.

#### *b) La persona relacional i comunitària versus l'individu com principi d'agència*

Com es deia al principi, el concepte d'individu liberal es defineix com a aquell agent lliure capaç de portar a terme els seus projectes vitals sense la interferència

d'altres individus i, al seu torn, sense interferir en els projectes vitals dels altres (cf. Nozick, 1974; Berlin, 1969; Mill, 2008; etc.). En canvi, pels autors personalistes, amb Mounier com a principal referent, aquesta concepció de l'individu és constitutivament solipsista i insuficient, perquè l'essència d'aquest tipus d'individu s'entén en clau de tancament, com a un ésser autònom, autosuficient i meritocràtic: «Cal situar l'individualisme en tota la seva amplitud. No és solament una moral. És la metafísica de la solitud integral, l'única que ens queda quan hem perdut la veritat, el món i la comunitat dels homes» (Mounier, 2002a: 158-159).

En contraposició amb aquella concepció tancada, atomitzada i instrumental de l'«individu» liberal, el concepte de «persona» resplendeix amb llum pròpia. La persona és un subjecte constitutivament obert als altres; és un ésser en relació, dialògic i comunitari. Evidentment, la noció de persona assumeix la individualitat de l'ésser humà, però es defineix essencialment tant per aquesta individualitat com per la seva condició relacional. Mentre que l'individu es defineix per l'exercici de la seva capacitat d'agència (cf. Lomasky, 1987: 31-34), la persona es defineix per la relació amb els altres: «La persona apareix en el moment en què s'entra en relació amb altres persones» (Buber, 1969: 61). En aquest sentit, aquesta noció personalista connecta amb la tesi aristotèlica que l'home és un ésser social per natura (cf. Aristòtil, 1988: 50). Així com en la versió solipsista i autosuficient de l'individu liberal aquest pren a l'altre com a mera eina instrumental per al desenvolupament de la pròpia iniciativa privada, en aquesta concepció personalista de la persona l'«Altre» esdevé essencialment necessari per a l'existència del «Jo» en tant que persona humana: «Així, la primera preocupació de l'individualisme és centrar a l'individu sobre si; la primera preocupació del personalisme és descentrar-lo per a establir-lo en les perspectives obertes de la persona» (Mounier, 2002b: 453-454). Mentre que l'individu és tancament, la persona és obertura. En paraules de Lévinas, el Tu personal és «obertura en l'obertura» (Lévinas, 1993: 105). Per això, a diferència de l'individualisme liberal que rebutja el que considera que són abstraccions buides —com les nocions de «societat», «nació» o «Estat»— el personalisme és essencialment comunitari; la persona existeix només en comunitat, en una comunitat de persones: «El "Nosaltres" tanca el "Tu" potencial. Només homes capaços de parlar-se realment de Tu poden dir veritablement de si "Nosaltres"» (Buber, 1949: 105).

Així doncs, des de la perspectiva personalista, en l'afirmació del valor individual de la persona en tant que subjecte de drets individuals, no es nega el valor de la dimensió comunitària sinó justament el contrari, ja que, en aquest cas, la persona no s'entén com a reclusió sinó com a obertura. L'essència del concepte de persona és constitutivament comunitari, no hi pot haver persona sense una comunitat de persones: «La veritable concepció de la vida política no és ni exclusivament personalista ni exclusivament comunitària, sinó que és, segons ho escrivíem fa anys, personalista i comunitària alhora, ja que aquestes dues paraules es completen i

s'exigeixen mútuament» (Maritain, 1968: 71). Per Lacroix en la persona conviuen la dimensió individual i la comunitària «com a dues categories pròpies, no com a nocions externes» (Lacroix, 1968: 83). Són tots dos principis essencials de la persona —el principi de comunió i el d'individuació—, per això la persona és una tensió entre allò individual i allò social. En aquesta tensió permanent d'oposats que conviuen en la persona apareix el que Lacroix anomena dialèctica de la persona, per definir les relacions que existeixen tant entre persones com entre grups (cf. Lacroix, 1996: 17). Alhora, però, precisament per situar a la persona com a fi i no com a mitjà, el personalisme també rebutja les concepcions col·lectivistes de la societat, ja que acaben esborrant i diluint a la persona individual en l'oceà anònim de l'abstracció col·lectivista: «[Mounier i Maritain] s'oposen tant als individualismes com als col·lectivismes, siguin aquests de classe, nació o raça. Per al personalisme comunitari l'home és fi en si mateix encara que no pugui definir-se com el final de si mateix» (Calo & Barcala, 1987: 201). De fet, des d'aquesta concepció, malgrat que puguin semblar dos posicionaments oposats, en definitiva, l'individualisme i el col·lectivisme acaben esdevenint dues cares de la mateixa moneda: «El veritable mal del segle està en el fet que, en general, la persona falta en tothom. Dues malalties l'afligeixen de manera permanent: l'individualisme i les tiranies col·lectives. Avui es troben en la seva màxima virulència i els seus efectes se sumen, atès que no són sinó dues fases d'un mateix mal» (Mounier, 2002a: 78).

#### *c) La llibertat afirmativa versus la llibertat negativa*

El concepte de llibertat negativa liberal procedeix de la concepció negativa dels drets, és a dir, com a exaltació individualista de l'exercici de la capacitat d'agència sense límits, per tant, sense la interferència dels altres en aquestes decisions. L'únic límit imprescindible i indefugible per no entrar en contradicció lògica es troba en el respecte d'aquesta mateixa visió negativa de la llibertat en els altres individus. La llibertat personalista, seguint amb la tradició kantiana de la dignitat de la persona, no se centra en la capacitat d'agència sense interferències, sinó en la capacitat d'afirmació: acceptar i acollir a l'altre en tant que fi en si mateix i no en tant que mitjà del qual servir-se per l'obtenció del propi interès. En paraules de Ricoeur: «Per consegüent, la llibertat ja no és extensió del meu intent d'eludir el control o evitar la coacció. És una extensió del meu reconeixement del dret de l'altre a existir» (Ricoeur, 1986: 147). Per tant, en el reconeixement de l'altre com a igual, aquest igual exigeix l'exercici d'una llibertat responsable, que és afirmativa: afirma a l'altre com a Tu, afirma a l'altre com a fi, afirma a l'altre com a ésser humà dotat d'una dignitat inviolable.

#### *d) La justícia social versus la justícia individual*

Com s'ha dit, la versió de justícia liberal és purament individualista, i es construeix al voltant d'aquesta visió. Aquesta concepció de justícia suposa, també, que la cooperació entre els individus sigui purament instrumental: la fi última de la relació

i de la cooperació és construir el propi projecte vital. Per tant, es vulnera el principi kantià que defineix la dignitat humana. Weil, seguint aquesta mateixa tradició, definirà d'aquesta forma el concepte d'opressió: «és la negació del principi de Kant. L'home hi és tractat com un mitjà» (Weil, 1959: 168); i el vincula directament amb la forma d'operar del sistema capitalista: «[Per la societat burgesa] només el que pot ser xifrat en francs i cèntims té valor. No dubta en sacrificar vides humanes per xifres que quadren en el paper, xifres del pressupost nacional o de balanços industrials» (Weil, 1991: 460).

En el capitalisme, doncs, la finalitat no és l'altra persona del costat sinó que és un mitjà per la consecució d'una fi ulterior, el capital. Per tant, com diria Maritain, tant el pobre és tractat com un mitjà per fer diners, com, fins i tot, els consumidors (presumiblement, rics), també acaben esdevenint mitjans al servei del capital:

«[El capitalisme] és també un esperit d'odi a la pobresa i de menyspreu del pobre; el pobre no existeix més que com a instrument de producció que rendeix, no com a persona. Per part seva, a més, el ric no existeix més que com a consumidor (per al lucre dels diners que serveix a aquesta mateixa producció), no com a persona» (Maritain, 1940: 127).

La justícia personalista, per contra, al tenir per objecte el bé compartit per totes les persones i no un determinat bé particular, situa les altres persones sempre com a fins en si mateixes, no com a mitjans. Per tant, aquí la justícia és, essencialment, justícia social:

«L'objectiu de la societat el constitueix el bé de totes les persones que l'integren [per tant] la fi de la societat com a tal no pot ser el bé privat de cap dels seus membres, encara que aquest bé sigui legítim i no s'oposi, per tant, als drets de la societat mateixa. La justícia general és, doncs, essencialment justícia social, ja que té per objecte el bé comú, no un simple bé privat, per legítim que aquest pugui ser» (Millán-Puelles, 1971: 690).

#### *e) La cooperació versus la competitivitat*

L'economista Felber, malgrat no pertànyer estrictament a aquest moviment personalista històric, assumeix els trets fonamentals d'aquesta tradició, especialment pel que fa al valor de la dignitat humana: «dignitat vol dir el valor en igualtat, sense condicions i inalienable, que posseeixen tots els éssers humans. Per a la dignitat no cal cap esforç, només la simple existència» (Felber, 2014: 34). Felber afirma que en les relacions amb altres persones l'única finalitat possible ha de ser el respecte a la seva dignitat. D'una reunió de persones que es respecten dignament, que es tracten com a iguals i que construeixen complicitats i confiança, es pot obtenir fins i tot beneficis, però mai els beneficis podran ser la finalitat de les reunions, ja que en tal cas s'estaria vulnerant aquest principi (cf. Felber, 2014, 34), el qual,

clarament, recull tota la concepció kantiana del concepte de dignitat que s'ha exposat anteriorment. A l'hora de la veritat, en molts casos reals del mercat lliure, succeeix que s'instrumentalitza a les altres persones per obtenir beneficis personals, vulnerant i pervertint el respecte degut a la dignitat dels altres (cf. Felber, 2014: 34). Una de les principals aportacions de Felber amb la seva nova economia, és justament revertir aquests valors egoistes que sovint predominen en el món salvatge del mercat lliure (egoisme, avarícia, enveja, competitivitat, etcètera), per uns valors humans que respectin la dignitat de les persones: confiança, sinceritat, empatia, cooperació, ajuda mútua, etcètera. (cf. Felber, 2014: 31). La conseqüència de no vetllar pel respecte de la dignitat humana és que tampoc es protegeix ni es garanteix la llibertat. Per tant, l'exalçat «mercat lliure» resulta ser un artifici fal·laç, ja que només hi ha llibertat pel més fort, no per a tothom; ergo, de facto, el lliure mercat no garanteix el valor de la llibertat real. A més, aquesta visió del capitalisme i l'economia de mercat es basen en l'enaltiment de la competitivitat, assumint «cegament» la premissa de l'economista Hayek segons la qual «la competència és el mètode més eficaç que coneixem» (Hayek, 2011: 22). Però, com ja s'ha dit abans, aquest és un postulat sense fonament empíric, ja que la literatura científica ha demostrat que és, precisament, la cooperació enfront la competitivitat, el mètode més eficaç (cf. Felber, 2014: 37-39). Mentre la cooperació és inclusiva i es basa en compartir objectius comuns, la competitivitat és exclouent: «el meu èxit depèn del teu fracàs» (Felber, 2014: 39). Per això el capitalisme està basat en la por i alimentat per l'ambició d'un narcisisme patològic: sobresortir sempre per damunt de l'altre. Felber afirma que el capitalisme i l'economia de mercat tal com s'han estat desenvolupant en els últims 250 anys, posant l'ètica de l'«interès propi» d'Smith (cf. Smith, 1976: 15 i 19) com a objectiu últim de l'activitat econòmica de les empreses, produeix una sèrie de conseqüències que són catastròfiques i que cal revertir com més aviat millor: concentració i abús de poder, càrtels i oligopolis, política de preus ineficaç, polarització i por social, destrucció ecològica, decadència dels valors, etcètera (cf. Felber, 2014: 41-45).

#### *f) El Bé Comú versus l'interès particular*

Havent desenvolupat el concepte de persona en tant que obertura a la dimensió comunitària que havia estat diluïda per l'individu liberal en una societat atomitzada, cal recuperar també el sentit de bé comú i d'interès general, enfront de la tesi liberal de l'interès particular. Cal que el motor d'acció no sigui un contravalor ètic com és l'egoisme, i que ho sigui, en canvi, un valor ètic compartit amb els altres, un valor tal com és el bé comú.

Per Aristòtil, la finalitat de l'ésser humà és la vida feliç, la vida bona; indissociable de la vida en comunitat. El principi sociològic del pensament aristotèlic és que l'ésser humà es defineix com un «animal social» (ζῷον πολιτικόν) per naturalesa (cf. Aristòtil, 1988: 50). És a dir, que les relacions interpersonals són constitutives del



«ser persona», per tant, és quelcom comú a tothom: aquestes relacions formen part del bé comú. En aquest sentit, la família, com a nucli primigeni de les relacions interpersonals, constitueix la cèl·lula social més originària i, en el següent estadi de la vida en comú després de la família hi trobaríem la *polis*, com a associació comunitària amb una configuració jurídica i política que permetria als seus membres la bona vida o vida feliç —indissociable de la vida en comunitat (cf. Aristòtil, 1988: 178 i 406). Així doncs, en paraules de Ricoeur, el bé comú és «la finalitat de la “vida bona” amb altres i per altres, en l'àmbit d'unes institucions justes» (Ricoeur, 1992: 202). I aquest és el *telos* de la política per Aristòtil: formar bons ciutadans, que siguin justos i virtuoses (cf. Aristòtil, 1988: 176), és a dir, que mirin pel bé comú, que tinguin cura del futur comunitari. Avui dia, la visió de la finalitat de la política més predominant és la típicament liberal: permetre que la gent aconseguixi les seves pròpies fites i somnis individuals. Aristòtil fa una distinció entre els models polítics que són rectes versus els que són esbiaixats, en funció de la seva persecució, o no, del bé comú (cf. Aristòtil, 1988: 171-172). Per Aristòtil, la concepció de la finalitat de la política actual, més pròpiament liberal, correspondria al bloc dels models polítics esbiaixats.

En la línia de la relació entre les persones com a quelcom propi de la naturalesa humana en tant que natura social i, per tant, propi de la dimensió del bé comú, cal citar el que diu Zamagni: «El bé comú és el bé de la relació mateixa entre persones, tenint present que la relació de les persones s'entén com bé per tots aquells que participen de la relació» (Zamagni, 2007: 23). És a dir, que perquè hi hagi comunitat política cal que les relacions teixides entre les persones que s'han associat tinguin per finalitat l'obtenció de la vida bona en tant que bé comú. Perquè si després de la interrelació la finalitat de cada individu seguís sent la mateixa que quan vivien separats, la seva associació no podria ser considerada com a comunitat política, li faltaria la causa final de la política, el seu *telos* específic: «la vida feliç i bona» (cf. Aristòtil, 1988: 178). Citant a Argandoña: «Si la societat no és un mer agregat de subjectes, ha de tenir una fi, que és el seu bé comú, i que no es pot reduir als béns particulars dels seus membres» (Argandoña, 2011: 3).

## 4. Conclusions finals

A mode conclusiu, durant l'exposició de l'article s'ha pogut evidenciar que:

1. Els drets i les llibertats liberals que articulen el concepte d'individu no tenen un fonament racional que els faci inviolables i inalienables a totes les persones pel fet de ser persones. Es tracta d'un postulat axiomàtic que resulta útil per la coherència de la teoria, però res més. Això el fa un model poc consistent pel que fa als seus fonaments

racionals. Com s'ha exposat en el transcurs del text, l'aparició d'un model polític suposadament més útil, podria invalidar aquest postulat. Com a contrapartida al concepte d'individu, s'ha argumentat que el concepte de persona i de dignitat humana de la tradició personalista resulta molt més consistent i fonamentador dels drets i llibertats de les persones.

2. Els drets i llibertats del concepte d'individu liberal són de tipus negatiu (no-interferència), i això acaba convertint el sistema en un model absent de responsabilitat moral plena dels individus, pel que fa a les conseqüències que tenen les seves accions en la societat i el medi ambient. Aquesta manca de responsabilitat moral converteix les relacions entre les persones en relacions instrumentals, on l'altre és tractat com un mitjà i no com una fi. Com a model alternatiu a aquesta concepció negativa dels drets i llibertats, s'ha argumentat la proposta de llibertat afirmativa continguda en el concepte de persona personalista. La persona ve definida pel concepte de dignitat humana, segons el qual, una persona sempre ha de ser la fi, mai no pot ser un mitjà.
3. El concepte d'individu postula un principi de justícia (la liberal), que són insuficients per satisfer el sentit més ampli i general de justícia intuïtivament acceptat per tothom. Aquest concepte de justícia liberal és exclusivament individual i descarta tota concepció general i social de la justícia. Això, a la pràctica, el converteix en un sistema que legitima pràctiques injustes i discriminatòries, que generen greus desigualtats socials i econòmiques. Enfront a aquesta postura, el concepte de persona aporta una visió social de la justícia que és compatible amb la defensa i protecció dels drets i llibertats personals de cada un dels membres que configura la societat; de fet, n'és una condició necessària.
4. El concepte d'individu liberal, en la seva definició més essencial, defensa un model basat en l'interès propi (l'egoisme) mentre descarta la possibilitat d'un projecte comú compartit amb els altres (el bé comú). Això produeix una societat que no és més que un mer agregat d'individus amb una actitud individualista, sense teixit comunitari ni relacional. Una massa informe i atomitzada, amb els seus membres desmobilitzats políticament. La circumstància més favorable perquè els poders econòmics i polítics la controlin a voluntat.
5. La cooperació en un model polític i econòmic regit pel concepte d'individu com el descrit (egoista, basat en relacions instrumentals, etcètera), esdevé mera competitivitat. La suposada cooperació amb els altres no és més que un pretext per exaltar el propi ego, en recerca de

la consecució dels propis projectes personals, els quals, en llenguatge econòmic, es tradueixen com la maximització dels beneficis i l'increment del capital. Des d'un posicionament personalista s'ha argumentat l'avantatge que té la cooperació en la construcció d'un projecte compartit (el bé comú), enfront a la competitivitat en projectes privats.

6. Com a conseqüència d'aquests arguments, es conclou que l'ús del concepte de persona de la tradició personalista és més potent filosòficament per donar raó de les categories polítiques, socials i econòmiques com són la llibertat, la justícia, la cooperació o el bé comú. I per articular sistemes de pensament basats primordialment en la defensa dels drets humans i de les llibertats de les persones, que tinguin, alhora, una clara vocació social i comunitària.

Per tot això, adherint-nos a la següent cita de Ricoeur, cal reivindicar, de nou, el concepte de persona de la tradició personalista:

«Torna la persona! No insisteixo en la fecunditat política econòmica i social de la idea de persona. N'hi hagi prou amb evocar un sol problema: el de la defensa dels drets humans, en altres països diferents al nostre, o el dels drets dels presoners i dels detinguts al nostre país, o fins i tot els difícils casos de consciència... Com es podria argumentar en cap d'aquests casos sense referència a la persona? Si la persona torna és perquè ella continua sent el millor candidat per a sostenir els combats jurídics, polítics, econòmics i socials evocats» (Ricoeur, 1993: 98).

## Referències

- ARGANDOÑA, A. (2011). The Common Good. *IESE. Business School*, 937.
- ARISTÒTIL (1966). *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- BERLIN, I. (1969). *Two Concepts of Liberty. Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOAS, TC. & GANS-MORSE, J. (2009). Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *Studies in Comparative International Development*, 44, 137–161.
- BUBER, M. (1949). *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- CALO, JR. & BARCALA, D. (1987). *El pensamiento de Jacques Maritain*. Madrid: Cincel.
- EDGEWORTH, FY. (1881). *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Londres: Kegan Paul.
- FELBER, C. (2014). *L'economia del bé comú*. Barcelona: Miret.
- (2018). *La escuela austríaca de economía entre ciencia e ideología: Respuesta al análisis de Juan Ramón Rallo de la Economía del Bien Común*. Viena: Federación Española de la Economía del Bien Común.
- FRIEDMAN, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- (2008). *La libertad de elegir*. Madrid: Gota a Gota.
- HARARI, YN. (2018). *21 lliçons per al segle XXI*. Barcelona: Edicions 62.
- HAYEK, FA. (1978). *New Studies in Philosophy, J Politics, Economics and the History of Ideas*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (2009). *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión.
- (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Anaya.
- HÜLSMANN, JG. (2007). *Mises: The Last Knight of Liberalism*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- KANT, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. (1991). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
- KUKATHAS, C. (2019). *El archipiélago liberal*. Barcelona: Planeta.
- LACROIX, J. (1968). *El sentido del diálogo*. Barcelona: Fontella.
- (1996). *Amor y Persona*. Madrid: Caparrós.
- LEVINAS, E. (1993). *Humanisme de l'altre home*. València: Eliseu Climent.
- LOCKE, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- LOMASKY, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: University Press.
- LOSURDO, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- MARITAIN, J. (1940). *Humanismo integral*. Santiago de Chile: Ercilla.
- (1968). *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- MILL, JS. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1971). *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp.
- (1984). *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- MOUNIER, E. (1995). *Le Personalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1997). *Mounier en Esprit*. Madrid: Caparrós.
- (2002a). *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Fundación Emanuel Mounier.
- (2002b). *El personalismo: Antología esencial*. Madrid: Sígueme.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Book.

- POPPER, K.R. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- RASMUSSEN, D. B. & DEN UYL, D. J. (2005). *Norms of Liberty*. The Pennsylvania State University Press.
- RAWLS, J. (1993). *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RICOEUR, P. (1986). *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Docencia.
- (1992). *One Self as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- SANDEL, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial SAU.
- SEN, A. (1977). «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory». *Philosophy and Public Affairs*, 6 (4), 1977, 317-344.
- SMITH, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- SKINNER, Q. (2002). *Visions of Politics, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VON MISES, L. (1985). *Liberalism in the Classical Tradition*. The Foundation for Economic Education.
- WEBER, M. (1978). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrotu.
- WEIL, S. (1959). *Leçons de philosophie. Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault*. París: Union Générale d'Éditions.
- (1991). *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 2*. París: Gallimard.
- ZAMAGNI, S. (2007). «El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica». *Revista Cultura Económica*, 25(70), 23-43.