

Alain de Benoist

Cómo se ha roto el lazo social

Como es sabido, todas las sociedades tradicionales consideran al hombre como un animal social. En estas sociedades, que forman un universo comunitario, se percibe al individuo como miembro de un conjunto, de un todo orgánico. Su singularidad queda reconocida, pero en el contexto de su integración en un soporte que va más allá de su ser propio y que le pone en relación con sus semejantes, ya sea en el seno de su familia, de su clan, de su tribu, de su ciudad, etc. Así, el individuo es indisoluble de sus vínculos, de los que éste extrae su rol social y sus normas de comportamiento, lo cual por otra parte, no quiere decir que se halle encerrado en quién sabe qué prisión comunitaria. El sujeto puede tomar sus distancias respecto al grupo al que pertenece, pero incluso al obrar así sigue situándose en relación con el grupo. Más aún: precisamente porque el “yo” es sólo un momento de la elaboración del “nosotros”, cuando ambos términos se enfrentan el “yo” no corre en ningún momento el riesgo de quedar enteramente destruido, sino que, al contrario, saca de ese enfrentamiento una nueva fuerza. En esta perspectiva, la sociedad global es lo primero, y el cuerpo individual no puede ser considerado independientemente del cuerpo social, que, al contrario, participa de su “construcción”. Este lazo social, por otro lado, es pródigo en solidaridades fundadas en el parentesco o la vecindad. Tales sociedades se aprehenden como un todo, y de ahí que, para caracterizarlas, se emplee el término holistas.

Por el contrario, el individualismo consiste en pensar que la legitimidad de las sociedades reposa sobre un individuo abstracto, separado de sus vínculos. Se considera entonces que el orden de las cosas está subordinado a los deseos, a las necesidades, a la razón o a la voluntad del individuo. A éste se le atribuye un valor propio, independiente de sus atributos sociales. El individuo es a la vez fuente y finalidad del sistema social y del sistema de valores: los valores sólo son aceptados en la medida en que provienen de él. La sociedad ya no constituye un todo, sino que es una simple suma de átomos individuales.

El paso del holismo al individualismo ha representado una larga evolución que aquí nos limitaremos a sobrevolar. Este proceso comienza con el

cristianismo, que introduce en Europa el germen del individualismo al afirmar el igual valor de los individuos ante Dios y al hacer de la salvación una cuestión individual, disociando así al individuo de sus atributos sociales. Es verdad que durante toda la Edad Media el cristianismo va a conservar la idea de bien común, que ha heredado de la Antigüedad. Sin embargo, desde el siglo XIV **Guillermo de Occam** sostiene que nada existe más allá del ser singular, de donde concluye, entre otras cosas, que las sociedades no son más que una reunión de individuos.

Paralelamente, el principio de igualdad espiritual es progresivamente transferido al terreno profano. La metafísica de la subjetividad se instala a partir de **Descartes** y, después, con el liberalismo inglés y la filosofía de las Luces. Con Descartes aparece la idea de que la naturaleza no es un cosmos ordenado, armonioso, sino un material bruto, desprovisto de sentido a priori, que el hombre puede apropiarse y manipular a su aire. De ahí resulta que “cualquier forma de alianza mítica entre los hombres y la naturaleza, cualquier forma de reconocimiento de la diferencia, debe ser desmitificada, desacralizada” (**Pietro Barcellona**). Es el principio del proceso de “desencantamiento” del mundo. Como escribe **Heidegger**, “en la nueva libertad, la humanidad quiere asegurarse el despliegue autónomo de todas sus facultades para ejercer su dominio sobre la Tierra entera” (1).

El individuo funda sus propias normas y leyes.-

Con las Luces, la ciencia no va a ser solamente un medio privilegiado de conocimiento del mundo. Se convierte en un instrumento que, por naturaleza, estaría al servicio de los fines que le dan su valor moral, a saber: la emancipación de la humanidad, la felicidad y el progreso. Con **Kant**, en fin, la voluntad moral, definida como autónoma, no aspira sino a sí misma, en tanto que libertad que instauro la ley universal a la que decide someterse. La voluntad, en otros términos, se toma a sí misma por objeto.

Desde **Emile Durkheim** hasta **Norbert Elias**, desde **Max Weber** hasta **Louis Dumont**, numerosos sociólogos han caracterizado la emergencia de la modernidad como una larga evolución en el sentido de un individualismo creciente. Toda la filosofía moderna, en efecto, es una filosofía del sujeto: afirma la primacía del individuo como valor (todo individuo vale tanto como otro) y al mismo tiempo como principio (el individuo es la única fuente de normas y leyes). “Lo que define intrínsecamente a la modernidad -escribe **Alain Renaud**- es sin duda la forma en que el ser humano se ve concebido y afirmado como fuente de

sus representaciones y de sus actos, como su propio fundamento (subjectum, sujeto) e incluso como su autor: el hombre del humanismo es aquel que no cree haber recibido sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que pretende fundarlas él mismo a partir de su razón y de su voluntad” (2).

Así, el programa de la modernidad consistirá en liberar al individuo de los vínculos de dependencia o de pertenencia personales gracias a la construcción de un orden fundado en la voluntad subjetiva, la igualdad formal y la primacía de la ley. El derecho moderno será un derecho subjetivo, que ya no estará basado en la idea de equidad en el interior de una relación, sino en la noción de derechos inherentes a la naturaleza de todo individuo aisladamente considerado. Los deseos y las expectativas serán sistemáticamente reconvertidos en derechos que vienen a inscribirse en un concepto universal de lo jurídico, sin que importe, por otro lado, la forma en que esos derechos puedan ejercerse concretamente. En el plano político, las sociedades se considerarán a sí mismas auto-instituidas mediante el contrato. La ley se fundará en la voluntad de los individuos, y tratará de sustraerse tanto como sea posible a la autoridad de las tradiciones.

De modo que la ruptura del lazo social se manifiesta en primer lugar, en el plano vertical, por una ruptura entre el pasado y el presente. Con la modernidad aparecen unas sociedades que, en nombre de la libertad del individuo, niegan la autoridad de la tradición y deciden reorganizar el mundo desde el presente según el principio de la entera disponibilidad del origen. A partir de ese momento el origen enmudece, no cuenta para nada. El pasado tampoco contribuye a indicar qué ruta hay que seguir. Sólo cuenta el futuro -un futuro que el individuo habrá de determinar racionalmente por sí mismo. “Ser hijos de sí mismo -escribe Pietro Barcellona-, tal es el pensamiento oculto que atraviesa la modernidad” (3). Este fantasma del autoengendramiento, que hoy vemos explotar en la idea de que cada uno puede bastarse a sí mismo y crear su propia vida a partir de la nada, conduce paradójicamente a la destrucción de las diferencias. “Ser los hijos de sí mismo, poder disponer de todo -continúa Pietro Barcellona-, significa fatalmente entregar ese poder para disponer a un sólo señor, a un sólo soberano: la estabilidad, la identidad, el Uno, son las figuras del desarraigo respecto a la multiplicidad de las relaciones entre los individuos concretos y la naturaleza, respecto a la destrucción de todo lazo social y de toda dependencia de otro” (4).

El recurso a la “mano invisible”.-

Sin embargo, esta ruptura vertical viene acompañada también por una ruptura horizontal. En efecto, ¿cómo podría emanciparse el hombre de sus vínculos, aprehenderse en la abstracción de un estado donde por naturaleza no se halla atado a nada, y conservar al mismo tiempo un lazo social? Un lazo es, por definición, una relación que ata. Querer “liberar” al hombre de todas sus ataduras significa, inevitablemente, crear las condiciones para una destrucción del lazo social. En ese sentido, la pulsión individualista, como escribe **Tocqueville**, no sólo “hace que cada hombre olvide a sus antepasados, sino que le oculta sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; le empuja sin cesar hacia sí mismo y sólo hacia él, y amenaza, en fin, con encerrarle en la soledad de su propio corazón” (5).

Las teorías del contrato pretenden explicar el origen de la sociedad. Pero, ¿cómo puede establecerse un lazo social entre individuos autónomos que no han de obedecer sino a sí mismos? Esta es la cuestión fundamental ante la que la modernidad se ha hallado siempre confrontada.

La respuesta liberal consiste en apelar al modelo del mercado. Para **Adam Smith**, el mercado instauro un modo de regulación social abstracta donde el orden público es la consecuencia no intencional de las acciones de agentes individuales movidos únicamente por la persecución egoísta de sus propios intereses. El recurso al mercado, en la medida en que constituye un modo de regulación sin más legislador que la “mano invisible”, se ve llamado a resolver el problema del fundamento de la obligación en el pacto social sin que sea preciso apelar a la política. A tal fin, las relaciones entre los hombres quedan planteadas como relaciones entre mercancías. Adam Smith piensa que la economía es el fundamento de la sociedad, y el intercambio mercantil, necesariamente igualitario en la medida en que se opera a través de ese equivalente universal que es el dinero, será el modelo de todas las relaciones sociales. El mercado se convierte desde ese momento en un concepto sociológico, y no sólo económico. El ciudadano se confunde con el consumidor y la sociedad de mercado con la economía de mercado. La armonía natural de los intereses basta para reglamentar la buena marcha de la sociedad global, siendo ésta analizada como un mercado fluido que se extiende a todos los hombres y a todos los países, lo cual deja prever a su vez la desaparición de las fronteras (6) y la extinción de lo político y del Estado.

La insuficiencia del mercado.-

Pero, en realidad, el mercado no puede sustituir al sistema social, ¿Por qué?

Simplemente, porque el intercambio mercantil, por su propia naturaleza igualitaria, no crea obligaciones. “El acto de compra no llama a su recíproco como el don llama al contra-don -observan **Jean-Baptiste de Foucauld** y **Denis Piveteau**-. En el acto de compra, en el arrendamiento de servicios, la paridad entre lo que se recibe y lo que se ofrece queda establecida inmediatamente. Toda la teoría clásica del ‘precio de equilibrio’ descansa justamente ahí. El saldo del intercambio, en principio, es nulo desde el momento en que el intercambio concluye: la contrapartida monetaria ha extinguido cualquier deuda. Mientras que en una lógica del don (...) cada uno contrae obligaciones con muchos otros, y queda a su vez rodeado por otros muchos que están obligados hacia él. La deuda no queda nunca saldada, y es ese desequilibrio permanente lo que hace del intercambio, nunca cerrado, nunca concluido, una especie de movimiento perpetuo, estabilizador del vínculo social” (7).

La relación de dinero sólo instauro entre los hombres una relación de indiferencia recíproca. Es incapaz de estructurar el lazo social, es decir, de servir de soporte a un reconocimiento de la singularidad concreta de los agentes, reducidos aquí a su simple condición de compradores y vendedores. “La abstracción monetaria -señala de nuevo Pietro Barcellona- no es el concepto universal a través del que se efectúa el reconocimiento recíproco de dos individuos particulares y diferentes sobre la base de su pertenencia a un destino común, sino todo lo contrario: es el desconocimiento del individuo como diferencia y singularidad. La abstracción monetaria instituye la separación y la distancia entre los individuos, pero también la evacuación de sus diferencias particulares” (8).

La promoción del individuo entraña, pues, un largo proceso de desagregación de lo social que va a conducir a la anomia y a la atomización. El lazo social, con la modernidad, se hace pura contingencia. Es un efecto de la composición de las trayectorias individuales, no un elemento constitutivo de la naturaleza del hombre. Y en esta perspectiva hay que situar la aparición del Estado moderno.

En Francia, la revolución retomará a su modo la voluntad del antiguo poder monárquico de instaurar un vínculo directo entre el individuo y el Estado por encima de la pantalla de los cuerpos intermedios. “A nadie le está permitido inspirar a los ciudadanos un interés intermedio, separarlos de la cosa pública por un espíritu de corporación”, declara en 1791 **Le Chapelier** cuando se adopta el decreto que suprime la organización tradicional de los oficios. La acción del Estado viene a confluir con la construcción del mercado, que también

se traduce en la desterritorialización de las relaciones sociales; las relaciones monetarias sustituyen a las relaciones orgánicas. Como bien ha subrayado **Pierre Rosanvallon**, “el Estado-nación y el mercado remiten a una misma forma de socialización en el espacio. Sólo son pensables en el contexto de una sociedad atomizada, en la que el individuo se concibe como autónomo” (9).

El Estado-Providencia que progresivamente se va instaurando obedece, pues, a dos causas fundamentales: por una parte, la tradición jacobina, que sólo acepta la relación inmediata entre una masa de individuos indiferenciados y un Estado central que siempre se ha construido sobre las ruinas de los cuerpos intermedios; pero también, por otra, la necesidad del Estado de reparar las lesiones que en el tejido social ha provocado el ascenso del individualismo liberal. En efecto, la expansión del individualismo y de la ideología del éxito competitivo provoca la desaparición de las solidaridades naturales; para paliar tal proceso, el Estado moderno se ve obligado a cargarse con tareas de asistencia social que antes se desarrollaban en el marco de las estructuras orgánicas, ya fueran familiares o comunitarias. En otros términos, la demanda de servicios públicos se deriva fundamentalmente de este cara a cara entre el individuo y el Estado, generado por el hundimiento de las antiguas estructuras comunitarias, y de la extrema vulnerabilidad que de ahí resulta para los individuos. Como bien había señalado **Hegel**, desde el instante en que los intereses individuales se plantean como derechos del sujeto, derechos que sólo el Estado puede garantizar, tales derechos y tales intereses se ven transferidos de golpe a la finalidad universal de la totalidad estatal.

Una neutralización de lo social.-

Por mucho que los liberales denuncien al Estado-Providencia como un sistema de “expoliación legal” (**Bastiat**), la verdad es que los responsables de su aparición son los propios liberales, pues cuanto más individualista es una sociedad, más recae sobre el Estado la carga de la solidaridad. Como constata **Marcel Gauchet**, “el Estado es el espejo en que el individuo ha podido reconocerse en su independencia y en su suficiencia, desgajándose de su inserción coactiva en los grupos reales” (10). Así comprendemos el mejor el vínculo existente entre la afirmación del individuo aislado y el peso creciente del Estado. “Irrisoria empresa -prosigue Gauchet- la de oponer individuo y Estado, pues son términos estrictamente complementarios cuya aparente rivalidad no es sino el medio de que el uno refuerce al otro. Cuanto más individuo, más Estado. Y el uno no disminuirá sin que el otro retroceda” (11).

De modo que el Estado moderno, paradójicamente, significa al mismo tiempo la consagración del lazo que une a todos los individuos situados bajo su autoridad y la negación del lazo que vincula a los individuos entre sí. Tal negación adquiere la forma de una homogeneización y una neutralización de lo social. El Estado neutraliza las diferencias internas y los vínculos de pertenencia comunitaria, proyectando hacia el exterior la instancia de la exclusión de lo diferente. La *reductio ad unum* -recuerda Pietro Barcellona- es un “presupuesto del concepto del Estado moderno”, el cual expresa “una lógica de la identidad, de la homologación, que tiende a neutralizar las diferencias o cuando menos a hacerlas contingentes y reductibles a una única medida cuantitativa” (12). Entramos así en un círculo eminentemente vicioso: cuanto más se distienden los lazos sociales, más aumenta la dependencia del Estado. Y cuanto más aumenta la dependencia del Estado, más tiende éste a extender sus intervenciones en todos los campos de la existencia, acelerando así el proceso que debía remediar.

Para los propios individuos, las consecuencias son evidentemente temibles. En las sociedades tradicionales los diferentes cuerpos intermedios formaban, como bien vio Tocqueville, tantos otros contrapoderes frente al Estado central, cuyo poder absoluto se veía así limitado en los hechos. Por el contrario, en una sociedad formada por individuos solitarios nada se opone ya al Estado central. Y éste, por su propia lógica, lo único que puede garantizar a los ciudadanos es la aplicación teóricamente imparcial de la ley, remitiendo al individuo privado a la mera libertad del mercado. Pero ésta no es más que un mito: se vio claramente cuando, a finales del siglo XVIII, las condiciones de trabajo fueron reconcebidas bajo forma contractual.

Los revolucionarios creyeron que cada cual tendría su oportunidad si se creaba un mercado de trabajo emancipado de la tutela de las antiguas corporaciones, donde el empleo sería libremente negociado entre empleadores y empleados. Esto era tanto como ignorar los efectos de dominación y olvidar que la “libertad” de quien vende su fuerza de trabajo no es equivalente a la libertad de quien la compra. De ello resultó, al menos hasta el final del siglo XIX, la más espantosa de las miserias.

La noción de igualdad, implícita en el individualismo, es parejamente ambigua. La filosofía de las Luces quiso hacer de ella a la vez un arma contra las jerarquías y un concepto generador de autonomía. Pero ambos objetivos son inconciliables: la igualdad opera en un sentido antijerárquico en la medida en que hace a todos semejantes, pero esto hace a su vez más difícil la afirmación de una verdadera autonomía. Por contestables que hayan podido ser, las viejas

jerarquías eran, al menos, integradoras. Antaño, hasta el tonto del pueblo era reconocido socialmente y podía jugar un papel. Pero en una sociedad igualitaria, toda la dificultad consiste en ser reconocido como una persona singular. La igualdad de los hombres los hace intercambiables; el valor de uso se agota en el simple valor de cambio.

Sobre el individuo moderno, **Jean-Michel Besnier** escribe: “Individuo, sí, lo es, pero en el sentido en que con ese término se designa a un representante, no importa cuál, de la especie humana; igual a su vecino, sí, con seguridad lo es, pero en el sentido de que el uno vale lo mismo que el otro, y nada ni nadie es ya irremplazable en un mundo reducido a la equivalencia de los bienes y de los hombres, ese mundo que **Herbert Marcuse** define como el ‘universo de la unidimensionalidad’” (13). De hecho, el resultado de la promoción de este individuo abstracto ha sido “la reducción generalizada de las relaciones entre individuos concretos al estatuto de mercancía, la constitución de un inmenso aparato de neutralización de las diferencias y la disolución de todo vínculo de solidaridad personal” (14).

Se ha querido “liberar” al individuo; sólo se ha conseguido cambiarle de prisión. Se han suprimido los privilegios unidos al nacimiento y al estatus social; pero se los ha sustituido por los privilegios del dinero. Se ha sustituido un poder personal identificable, localizable y al que, por tanto, se puede eventualmente derribar, por un poder abstracto, jurídico-monetario, sobre el que nadie posee influencia. La Revolución de 1789 ya había dado ejemplo: cuando destituyó a la antigua aristocracia lo hizo para instaurar la jerarquía económica propia de la sociedad burguesa (de entrada, con el sufragio censitario). El individuo mutilado de sus vínculos, unos vínculos que eran estructuras protectoras, portadoras de sentido y ricas en puntos de referencia, se ve hoy más solo, más vulnerable, más indefenso que nunca ante las sugerencias de los medios de comunicación y los condicionamientos sociales.

Pero si la proclamación de la igualdad abstracta ha conducido a una restricción de las libertades no ha sido sólo porque la homologación de las condiciones se haya hecho por la fuerza. Es también porque el individuo que tan sólo se preocupa de sí mismo se ve espontáneamente llevado a renunciar a su participación en los asuntos públicos, es decir, al lugar por excelencia donde puede ejercer su libertad.

Al ser los individuos reconocidos como autosuficientes, el poder ya no tiene por qué intentar que éstos compartan un sentido. Toda preocupación sobre los valores, las finalidades de la existencia, la mejor forma de llevar una vida buena,

queda limitada a la esfera privada. En este terreno, el Estado de derecho liberal se vanagloria de su neutralidad -es decir: de su indiferencia (15). Pero a esta indiferencia de los poderes públicos respecto a lo que los individuos hacen con su "libertad" responde pronto la indiferencia de los individuos hacia la vida pública. Se vuelve entonces a cargar al Estado con obligaciones colectivas, pero tratando de darle lo menos posible. De él se espera, ante todo, confort y seguridad, es decir, la protección de las personas y los bienes, aunque sea al precio de una menor libertad. El individuo "libre" se ve así llevado a consentir por sí mismo un nuevo tipo de servidumbre. El desinterés por los asuntos públicos ha abierto una brecha donde se oculta el totalitarismo -y en este sentido las democracias liberales, fundadas exclusivamente sobre la representación, se hallan siempre potencialmente preñadas de su propia negación totalitaria.

Es sabido que esta evolución había sido admirablemente prevista por Tocqueville: "El amor por la tranquilidad pública -escribe- es frecuentemente la única pasión política que conservan estos pueblos, y se hace en ellos más activa y poderosa a medida que todas las otras se debilitan y mueren; esto dispone naturalmente a los ciudadanos a dar sin cesar o a dejar que el poder central adquiriera nuevos derechos, pues sólo éste les parece tener interés y medios para defenderlos de la anarquía y defenderse a sí mismo". Y más adelante: "Veo una innumerable masa de hombres semejantes e iguales que vuelven sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que ocupan su alma (...) Sobre ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que toma sobre sí la carga de asegurar sus gozos y velar por su suerte... Este poder es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Se asemejaría al poder paternal si, como éste, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no busca sino fijarlos irrevocablemente en la infancia" (16).

En un principio, es verdad, el individualismo poseía una dimensión objetiva (o más bien intersubjetiva) implícita en sus presupuestos universalistas. Al definirse como rechazo de toda forma de heteronomía, el individualismo exigía que un principio de conducta, para ser reconocido, pudiera ser universalizado. Pero esta dimensión se ha borrado rápidamente, en la vida real, para dejar paso al mero egoísmo, a la simple indiferencia hacia el prójimo, a la afirmación lisa y llana del yo individual como valor absoluto, lo cual sustrae a los individuos de toda normatividad.

Algunos se esfuerzan hoy por salvar el individualismo afirmando que esta evolución no era ineluctable. Previa distinción de individuo y sujeto, de

independencia y autonomía, sus últimos defensores trazan una oposición entre un individualismo que sólo sería puro narcisismo y, al contrario, otro individualismo que se construye sobre la voluntad de autonomía. Pero es fácil demostrar que el uno se deduce lógicamente del otro. Alain Renaut, por ejemplo, escribe que la autonomía “no se confunde en modo alguno con ninguna figura concebible de independencia: en el ideal de autonomía, yo sigo dependiendo de las normas y de las leyes, siempre y cuando las acepte libremente” (17). Admitámoslo. Pero, ¿por qué habría de aceptar yo tales normas y leyes? Si puedo aceptarlas libremente, ¿acaso no podría también rechazarlas libremente? ¿Y qué me impide rechazarlas si yo estimo que mi interés va en hacerlo, dado que, según se supone, yo busco siempre maximizar mi utilidad individual, que nadie está mejor situado que yo para saber cuál es mi interés, y que, además, en la óptica liberal basta con perseguir el máximo interés privado para contribuir al bien común?

La libertad propia termina donde empieza la libertad ajena, dice la doctrina liberal. Pero, ¿acaso soy verdaderamente libre si debo respetar la libertad del prójimo? Y si lo soy, ¿por qué habría yo de imponerme esta cortapisa? ¿Por qué no habría yo de emplearme, más bien, a transgredir la ley e intentar que no me detengan? Aquí volvemos a toparnos con el problema de los fundamentos de la obligación en el seno de una sociedad basada en el principio de que no hay fundamento alguno al margen del propio sujeto. Por eso el individualismo entraña necesariamente que se pierda el respeto a las reglas, e implica al mismo tiempo la decadencia del altruismo y la desagregación del lazo social.

Alain de Benoist

(1) Nietzsche, Gallimard, Paris, 1971, vol.2, p.8.

(2) L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet, Hatier, Paris, 1995, p.6.

(3) Le Retour du lien social, Climats, Castelnau-le-Lez, 1993, p.21.

(4) Ibid.

(5) De la démocratie en Amérique, Garnier-Flammarion, 1981, vol.2, p.127 (ed. española: La democracia en América, Alianza, Madrid, 1980).

(6) “Un mercader -escribe Smith- no es necesariamente ciudadano de ningún país en particular. En gran medida le resulta indiferente en qué lugar tiene su comercio, y le basta el más ligero disgusto para que se decida a llevar su capital de un país a otro, y con él, toda la industria que ese capital hacía activa”

(Riqueza de las naciones, vol.1, libro III, cap.V).

(7) Une société en quete de sens, Odile Jacob, Paris, 1995, p.72.

(8) Op. cit., p.158.

(9) Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché, Seuil, Paris, 1989, p.124.

(10) "Tocqueville, l'Amérique et nous", en Libre, 1980, p.106.

(11) Ibid.

(12) Op. cit., p.108.

(13) Tocqueville et la démocratie. Egalité et liberté, Hatier, Paris, 1995, p.30.

(14) Pietro Barcellona, op. cit., p.157. "Si el espíritu igualitario puede llevar al totalitarismo es justamente porque es identitario -escriben por su parte **Pierre Rosanvallon** y **P. Viveret**-. El totalitarismo es de algún modo el 'efecto' de individualismo igualitario en una sociedad centralizada y globalizante" (Pour une nouvelle culture politique, Seuil, Paris, 1977, p.107).

(15) Sobre "la indiferencia del sistema liberal hacia los hombres que lo pueblan", cf. **Jean-Christophe Rufin**, La dictature libérale, Jean-Claude Lattès, Paris, 1994, pp. 300-303.

(16) **Tocqueville**: Op. cit., vol.2, pp. 360 y 385.

(17) **Renaut**: Op. cit., p.46.