

i  
Arbor

f  
A

PUBLICADO EN LA REVISTA  
**ARBOR** N.º **533**  
Villavieja, 8 - 28006 MADRID

## Individualismo y democracia: narcisismo, resistencia, disidencia

M.<sup>a</sup> José Agra Romero

---

*Reflexionar sobre el individualismo en la actualidad, lo mismo que históricamente, supone pensar el otro polo, esto es, la comunidad política, el Estado. Individuo y Estado, desde la modernidad, constituyen una polaridad construida que está mediada e interrelacionada con lo económico, lo político y lo ético. En las breves notas que aquí se presentan no se persigue una caracterización total de ambos polos ni de su problemática, sino, más limitadamente, prestar atención a algunas formas de entender el individualismo hoy atendiendo a sus implicaciones ético-políticas: narcisismo, disidencia y resistencia. Se trata de poner de manifiesto que el individualismo ético es la alternativa posible a la lógica de la sumisión, frente a un individualismo posesivo, narcisista o exacerbado que niega o instrumentaliza al otro. La alteridad sigue siendo el objeto primario del esfuerzo ético-político.*

---

En *Les conceptions politiques du xx<sup>e</sup> siècle* F. Châtelet y E. Plisier-Koucner nos presentan una exposición de las formas de pensar la política tomando como referencia primordial el problema del Estado. La decisión de operar así, nos dicen, es metodológica; no se trata de que esta cuestión sea «la» cuestión decisiva sino de «intentar comprender cómo la fuerza casi material del poder al valerse del poder del Estado, ya exorbitante, se centuplica debido a la fascinación que ejerce»<sup>1</sup>. Se pasa, pues, a examinar al Estado como

Estado Gestor, Estado-Partido, Estado-Nación, Estado-Sabio. Paralelamente, —tanto desde una perspectiva reconstructiva que confronta la realidad actual del poder, del Estado, del orden con, digámoslo así, los textos y concepciones clásicas; como para todo intento de elaborar la filosofía política en presente, respondiendo a los problemas políticos de nuestro tiempo, reconociéndose no como discurso de la Razón sino como momento discursivo de la práctica que, en definitiva, apunta a su transformación— podemos decir, es necesario abordar la cuestión del individualismo y ver sus implicaciones éticas y políticas.

No diremos nada nuevo, evidentemente, si afirmamos que el término «Individualismo» puede tener, y de hecho tiene, diversos significados y puede asimismo ser analizado desde distintos ámbitos: sociológico, antropológico, etc... Así, «individualismo» es lo opuesto a colectivismo, a socialismo, a holismo..., adquiriendo en unos casos tintes peyorativos, en otros reclamándose frente al totalitarismo. El individualismo puede entenderse bien como la fuente de los males sociales, bien como la posibilidad de originalidad, de autorrealización, de autenticidad. Normalmente se presenta acompañado de algún calificativo: ético, político, ontológico, etc. Pero, una y otra vez, nos encontramos con que el individualismo representa uno de los rasgos específicos y fundamentales de la Modernidad, por consiguiente con una determinada fecha de nacimiento <sup>2</sup>, genuinamente unido a las ideas de libertad e igualdad y que afectan directamente al ámbito de reflexión filosófico-político.

Por supuesto, como es obvio, no pretendo abordar aquí el individualismo en toda su complejidad, ni presentar exhaustivamente las posibilidades de análisis, ni siquiera exponer el entramado de las concepciones más importantes. Mi pretensión es más simple, se limita a una aproximación, tomando a Hobbes como punto de partida, a los problemas que suscita en relación con una determinada forma de entender la política, esto es, según la lógica de la jerarquía o de la dominación; para pasar, en un segundo momento, a examinar algunas de las concepciones actuales que nos ofrecen una perspectiva del mismo ligada a la lógica de la democracia, como contraposición.

I

El individualismo constituye uno de los postulados básicos de la filosofía política de Hobbes. Baste recordar aquí que con Hobbes, y a tenor de su proyecto secularizador y artificialista de la política, nos encontramos con la formulación de un atomismo original de la praxis individual, desde el que la presencia del otro supone siempre una amenaza, generando un interindividualismo conflictual que requiere necesariamente un «tercero mediador», a saber: el soberano, cuyo poder se impone por la impotencia de todos. Se ha querido ver en la concepción hobbesiana del individualismo las características definitorias del «individualismo posesivo». Como es sobradamente conocido C. B. Macpherson considera que en el modelo de individuo hobbesiano está contenida la cualidad poseedora característica fundamental del individualismo posesivo. Esto es, que el individuo es esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin que deba nada por ellas a la sociedad. Así, el individuo es libre si es propietario de su propia persona y de sus capacidades<sup>3</sup>. El individualismo, entendido de este modo, conlleva un modelo de sociedad mercantil: la sociedad no es sino relaciones de intercambio entre propietarios.

Aunque no es éste el lugar indicado para desarrollar una interpretación de la filosofía política de Hobbes<sup>4</sup>, quisiera, sin embargo, detenerme —de la mano de Dumont— en algunas consideraciones que muestran lo desacertado de esta conceptualización de su individualismo. Dumont, a las preguntas «¿Acaso hay en el Leviatán un estado de naturaleza?» y «¿En qué consiste?», responde que Hobbes en «Sobre el hombre» (1.<sup>a</sup> parte del Leviatán) está describiendo el estado de naturaleza en la medida en que están presentes el poder, el honor, el lenguaje, la razón y está ausente la justicia, por lo que, sostiene «resulta evidente que se trata aquí del estado social menos algo... Ese algo que se sustrae del estado social en la descripción del «hombre» como tal es simplemente la sujeción»<sup>5</sup>. Lo que Dumont afirma, a mi juicio correctamente, es que Hobbes sustrae la escena política incluida la guerra civil y no la esfera económica (como sugiere Macpherson), negando que la filosofía de Hobbes tenga algo que ver con el individualismo posesivo. Señala

que el texto clave en la interpretación de Macpherson, el capítulo X y más concretamente, cuando Hobbes nos dice: «el valor de un hombre es, como para todas las demás cosas, su precio, es decir, lo que se daría por el uso de su poder», no va más allá del empleo de una metáfora económica. Y yo añadiría más, no se trata sólo, como indica Bobbio, de que Macpherson intente comprender el pensamiento político de Hobbes a través de Marx <sup>6</sup>. La cuestión reside, a mi modo de ver, en que Macpherson no llegó a captar en toda su extensión algo que él mismo apunta. Hobbes, afirma:

«había descrito y definido en realidad, el poder adquirido como poder para conseguir los servicios de otros hombres. Había dado por supuesto que el poder adquirido es algo tan generalmente deseado y que ese poder es tan generalmente transferible, que hay un mercado de poder que se extiende a todos, el cual determina el valor de todo hombre. En el curso de su razonamiento ha hecho varias suposiciones no contenidas en el análisis psicológico original. La más importante de ellas es el supuesto de que el poder de cada hombre se opone al poder de cada uno de los demás, lo cual parece ser un postulado social y no un postulado fisiológico» <sup>7</sup>.

Naturalmente, Hobbes se está moviendo en un contexto social, no psicológico o fisiológico. Macpherson no reconoce que el mercado de poder que Hobbes nos está describiendo está mediado por la creencia religiosa y por las relaciones políticas basadas en los vínculos religiosos, justamente aquello a lo que Hobbes se está oponiendo <sup>8</sup>.

Tras este breve excurso, por así decirlo, podemos sostener que el modelo hobbesiano no ofrece una prefiguración del individualismo posesivo, sino más bien la configuración del esquema que caracteriza a la política moderna. Desde presupuestos individualistas Hobbes llega al Estado y su esencia: la soberanía, como necesidad. No obstante, Hobbes no hace de esta necesidad virtud, al menos en el sentido siguiente. Si entendemos su proyecto como el proyecto secularizador de la política, esto es, la sustitución de la verdad de la fe por la autoridad del soberano, nos encontramos con que no sólo se rechaza la verdad de la fe como base legitimadora

sino que además no se reconoce posibilidad alguna de justificación ética de la política, estableciendo el vínculo entre política y Estado. Frente a la anarquía y la barbarie, y mediante ese potente símbolo de la imaginación liberal: el hombre natural, sostiene que la sociedad sin Estado, sin gobierno, sin ley, no es una sociedad; siendo así el primero, como indica Clastres, en comprender que guerra y Estado están en una relación de exclusión <sup>9</sup>.

Desde estas coordenadas la filosofía política de Hobbes más que absolutista es *estatalista* <sup>10</sup>. Lo político se determina como coerción, el poder se realiza en una relación social de orden y de obediencia. Dicho de otro modo, nos ofrece un esquema bastante claro de la lógica de la dominación o jerarquización: el Dios mortal, el poder visible, tiene como correlato la imposibilidad de la resistencia <sup>11</sup>. Con posterioridad a Hobbes los dos polos del esquema —individuo y Estado— van a ser progresivamente redefinidos, en concreto por el liberalismo, hasta llegar al sujeto moral y la justificación moral del Estado. Los problemas vendrán ahora derivados del intento de conversión del sujeto moral en ciudadano. Es suficientemente evidente que este proceso es complejo y no quisiera en modo alguno trivializarlo, pero excede los límites aquí propuestos. No obstante, ciertas ideas del liberalismo y la no menos importante aportación del pensamiento crítico desde Marx y desde el anarquismo han contribuido de manera esencial a sentar las bases de una lógica diferente de aquélla, una lógica de la democracia que implícita y explícitamente no sólo cuestiona este tipo de individualismo sino también la necesidad de entender la política desde el Estado. Así pues, trataré ahora de ver cómo se concreta esta posibilidad, a saber: pensar la política desde un ámbito distinto al del Estado, lo cual no significa que el Estado no exista; negarlo, de acuerdo con Châtelet, no es abolirlo.

Por último, indicar que aún hoy hay quien ha pretendido formular la justificación de un nuevo tipo de autoridad, como señala Capella, «de modo tal que la igualdad de inseguridad ante el arsenal nuclear induciría a los estados a aceptar la limitación de su soberanía... quienes cultivan esta metáfora descuidan que el mecanismo de la autoridad de nuevo tipo, constituido por dos preferidores racionales que

actúen independientemente, puede dar en la aniquilación conjunta de leviatanes y corderos», la reflexión política actual necesita reconocer su orfandad teórica y, por supuesto, orfandad de Hobbes <sup>12</sup>.

## II

Si ante el problema de la paz mundial se reclamaba un nuevo tipo de autoridad, no falta tampoco quien venga a mantener que el estado de naturaleza de Hobbes se encuentra al final de la Historia: «la burocracia, la proliferación de las imágenes, las ideologías terapéuticas, el culto al consumo, las transformaciones de la familia, la educación permisiva han engendrado una estructura de la personalidad, el narcisismo, juntamente con unas relaciones humanas cada vez más malas y conflictivas. Sólo aparentemente los individuos se han vuelto más sociables y más cooperativos; detrás de la pantalla del hedonismo y de la solicitud, cada uno explota cínicamente los sentimientos de los otros y busca su propio interés sin la menor preocupación por las generaciones futuras» <sup>13</sup>. Esta visión apocalíptica que G. Lipovetsky atribuye a Ch. Larsh, es fruto, según aquél, de que si bien los trabajos americanos actuales sobre el individualismo nos presentan el narcisismo como un nuevo estadio, sin embargo, no se plantean —en la medida en que se concibe como guerra de todos contra todos— que el narcisismo suponga otra forma de relacionarse con el «otro».

La tesis de Lipovetsky es, precisamente, que el individualismo contemporáneo, en las sociedades democráticas avanzadas, responde a una lógica nueva: el proceso de personalización; una nueva manera de organización y orientación social que rompe con la lógica disciplinaria y jerárquica en aras de la flexibilidad, la opcionalidad, la comunicación, la descentralización... dotando de nueva significación a la autonomía. Los valores individualistas han entrado en una nueva etapa. Se ha dado un salto adelante en la lógica individualista: del individualismo «limitado» al «total», del individualismo ascético al hedonista. El proceso de personalización es hedonista y psicologista, la subjetivación de todas las actitudes, de tal modo que el ideal de autonomía individual ad-



quiere un contenido inédito que se realiza en lo cotidiano. El narcisismo es, pues, el modelo individualista que corresponde al capitalismo hedonista, a la ética permisiva; es la última fase del *homo aequalis*. Este individualismo comporta la desubstancialización del yo, la abolición de lo trágico, la indiferencia pura. Lógica del vacío sin tragedia ni apocalipsis. Lo que no supone, indica este autor, que estemos ante una carencia de sentido, que en la era postmoderna se de una deslegitimación total, puesto que «perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social desplieguen dispositivos cada vez más sofisticados y “humanos”»<sup>14</sup>.

Según lo dicho, pues, el estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos, no caracteriza la situación de las sociedades democráticas avanzadas, en ellas se da una nueva relación con el «otro» basada en la ley de la coexistencia pacífica de los contrarios, resultado de la continuidad democrática e individualista. Ahora bien, los individuos, reclusos en sus preocupaciones privadas, se pacifican por hiperabsorción individualista, no por ética. Igualmente, la política, lo político, caen bajo la lógica de la indiferencia, de la seducción, de la espectacularidad. La indiferencia pura es la apoteosis de lo temporal y del sincretismo individualista. Indiferencia que, según Lipovetsky, no significa pasividad, resignación o mistificación: «El absentismo, las huelgas salvajes, el *turn over* demuestran que el desencanto en el trabajo corre a la par con las nuevas formas de combatividad y resistencia»<sup>15</sup>.

De un lado, la indiferencia es metapolítica, metaeconómica, correspondiente a la fase de funcionamiento operacional del capitalismo. De otro, la indiferencia no es sino la desubstancialización del otro, ni se presenta como hostil ni como competitivo. La pacificación de lo público y la psicologización de lo privado tienen como consecuencia que el dominio y la servidumbre se den, en la actualidad, en las relaciones de persona a persona más que en las relaciones y conflictos sociales. La relación con el otro se inscribe en el código de la subjetividad. El hombre indiferente no se nutre ni de la Alteridad, ni de la Finalidad, no tiene certezas

absolutas y sus opiniones son fácilmente susceptibles de modificación, consecuentemente, estamos ante un individuo que ya no concibe el esfuerzo político como el objeto primario de la alteridad, sino ante un individuo altamente socializado, al que los burócratas del saber y el poder dirigen toneladas de información y efectúan alardes imaginativos.

Coincidiendo con D. Bell, pero rechazando su alternativa, Lipovetsky sostiene que el hedonismo es la contradicción cultural del capitalismo. No nos hallamos, no obstante, ante una crisis de legitimación, todo lo contrario. A medida que crece el narcisismo, triunfa la legitimidad democrática, aunque sea a través de un consenso blando, impreciso pero real. El proceso de personalización legitima la democracia. El homo psicologicus no es indiferente a la democracia, es su mejor garante en cuanto que homo democraticus. La democracia se ha convertido en una segunda naturaleza. Lo que ocurre es que ya no requiere una legitimación ideológica. También las relaciones sociedad-Estado se enfocan de otra manera: «menos relación vertical y paternalista entre el Estado y la sociedad, menos régimen único y más iniciativa, diversidad y responsabilidad en la sociedad y en los individuos. (...) La crisis del Estado-providencia es un medio de diseminar y multiplicar las responsabilidades sociales, de reforzar el papel de las asociaciones, de las cooperativas, de las colectividades locales, de reducir la altura jerárquica que separa el Estado de la sociedad»<sup>16</sup>. Paralelamente la violencia desubstancializada y desideologizada es una violencia más dura, sin esperanza, sin futuro «a imagen y semejanza de la nueva criminalidad y de la droga»; culminación hiper-realista sin programa, sin ilusión, violencia «hard», desencantada.

Resumiendo, socialización individualista, homogeneización, pero también heterogeneidad, diferenciación. Las sociedades actuales son heteróclitas, en ellas coexisten dos lógicas antagónicas: una jerárquica, otra democrática. En su análisis, Lipovetsky, pone de manifiesto los rasgos de la era del vacío, vivido sin angustia, sin pesimismo, con indiferencia. De nuevo, por un lado, el *narciso* «subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal», sólo, vacío, incapaz de vivir el «otro»: «El yo ya no vive en un infierno poblado de otros egos rivales o despreciados, lo relacional se borra sin gritos,

sin razón, en un desierto de autonomía y de neutralidad axfisiante. La libertad, como la guerra, ha propagado el desierto, la extrañeza absoluta ante el otro»<sup>17</sup>; de otro, la violencia «hard».

### III

Cabe, sin embargo, volver ahora a preguntarse ¿Muerte de lo político?, ¿Crisis de legitimización?, sólo que la respuesta a estas cuestiones nos sitúa en una dimensión diferente del individualismo: individualismo de la resistencia o de la disidencia, individualismo ético, en fin, opuesto a narcisismo. Veámoslo brevemente, sin ir muy lejos<sup>18</sup>.

G. Albiac en *Todos los héroes se han muerto*, desde una perspectiva espinosista y pascaliana, arremete contra los que abogan por el retorno a lo cotidiano, pues lo cotidiano no es sino lugar del exterminio, del cotidiano poder, del cotidiano Estado. Al interrogarse por la muerte de lo político apunta directamente contra el narcisismo: «¿Muerte de lo político? ¿cambiar la vida —tal vez de vida? ¿Retornar, quizás al limpio claustro de cristal diamantino de “lo subjetivo” originario? Pero en fin, seamos serios ¿Qué vida, cuál claustro de cristal o subjetividad inocente poseen realidad otra que no sea aquella misma que el Estado les otorga como sus emisarios, espejuelos múltiples en los que hacer proliferar al infinito la servidumbre que es su condición misma de la existencia. Todo sucede en privado. Todo, pues en la más depurada transparencia de lo público?»<sup>19</sup>.

La exaltación de lo cotidiano, de lo privado se realiza, justamente cuando lo privado se ha aniquilado por la más impresionante estrategia de construcción de las conciencias que se haya conocido. Lo que queda no es sino una enloquecedora casa de muñecas, compartida en idéntica soledad individual, de tal modo que «la fábrica está hoy en casa» y todo es, por tanto, cuestión de Estado. La muerte de lo político, diríamos, utilizando una expresión de Capella, va acompañada de una fascistización del Estado, cuya legitimación descansa en la industria de la manipulación de las conciencias, el más acabado mecanismo totalitario<sup>20</sup>. Albiac, superviviente del 68, —cuando todos los héroes se han muer-

to— antes de optar por el vacío, apuesta desesperada e intransigentemente por el comunismo, por el comunismo ahora, no como proyecto de futuro sino como práctica en la lucha cotidiana: «El comunismo somos nosotros. Sin esperanzas de victoria (ni falta que nos hacen): hoy, en cada rechazo, cada combate, en cada movimiento de resistencia, de irreconciliable negatividad, sobre el tapete está siempre un solo envite» <sup>21</sup>.

Supresión de toda esperanza, de toda finalidad, la apuesta por el comunismo aquí y ahora, por la revolución frente a la barbarie y el exterminio, pasa por situarse en los límites del sinsentido, en el sinsentido más estricto; pasa por ponerse del lado de los perdedores. Ética revolucionaria, lógica de la resistencia: «negativa rotunda y soberbia a ser cómplice». «Resistir a toda forma de complicidad, eso es ser libre». La libertad sartriana del «nunca fuimos tan libres como bajo la ocupación». Lo verdaderamente inútil como acto ético. La lucidez de la superioridad de la derrota. Y nunca tan solidarios cuando tan solos.

Mucho se ha hablado y escrito a propósito de la crisis de legitimación y no cabe duda de que J. Habermas representa el punto de referencia obligado para abordar esta cuestión, poniendo de manifiesto la lógica sistemática del capitalismo tardío y su incapacidad de generar sentido, intentando, al mismo tiempo, ahondar en la lógica democrática, proponiendo una teoría discursiva de la legitimidad. Comunicación, intersubjetividad, diálogo, discurso público, son las palabras claves de una alternativa racional a la crisis: la formación discursiva de la voluntad que conduce a un consenso alcanzable por la vía de los intereses generalizables. No obstante, no es mi intención adentrarme en la teoría habermasiana sino, simplemente, señalar la posibilidad, frente al narcisismo, de la alteridad a través de la ética comunicativa. Y es, precisamente, dentro de dicho marco donde encontramos otra manera de entender el individualismo ético: el imperativo de la disidencia, defendido por J. Muguerza, quien siguiendo a Rousseau y Kant sostiene que obedecer a otra ley que no sea la que uno se da a sí mismo es esclavitud, no libertad. Y, aceptando la reformulación del principio de generalización o universalización kantiano como base de la ética comunicativa, establece los límites de la teoría del

contrato, a saber: el recurso a la «regla de las mayorías» que a su vez limita: *ad superius*, con la «condición humana» como categoría moral que se sigue del imperativo kantiano de los fines; *ad inferius* con la «conciencia individual» en cuanto que sólo los individuos son capaces de actuar moralmente.

Así, a partir del imperativo kantiano de los fines se determinan los «límites» no los fundamentos del modelo discursivo y le permite sostener, dado el carácter negativo que reviste, que más que «fundamentar la obligación de obedecer ninguna regla, su cometido es el de autorizar a desobecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice aquel principio. Esto es, lo que en definitiva fundamenta dicho imperativo es el derecho a decir “No”, y de ahí que lo más apropiado sea llamarle (...) imperativo de la disidencia»<sup>22</sup>. El derecho a decir «no» se entiende desde un individualismo ético que no se repliega ante la necesidad de tener que decidir solitariamente, solidariamente; cuya proyección política se basa en la convicción de que «nada hay tan revolucionario como actuar a cualquier precio por principios». De nuevo, el individualismo ético frente a la sociedad y al Estado; individualismo libertario aunque recoja lo mejor del individualismo liberal, representado por Kant, para quien la libertad y la igualdad radicaban en nuestra condición de seres racionales. Reinterpretándolo en un contexto dialógico que tiene como horizonte la comunidad de comunicación; que contrapone al monologismo del individualismo liberal, posesivo, y al Estado, la utopía de la comunicación: la situación ideal de diálogo que, como señala Muguerza, puede ser traducida por democracia directa, en términos políticos (aunque sea algo, por otra parte, bastante alejado de la realidad). La lógica de la disidencia, como lo presenta Muguerza, abre dos vías:

«o la propuesta más o menos esperanzada de un mundo mejor seguida del denodado esfuerzo por convertirlo en realidad, como lo hace el único marxismo que continúa mereciéndome respeto, o la desesperanzada pero no menos esforzada resistencia frente al mundo que conocemos y denodadamente nos negamos a aceptar como «el mejor de los mundos». La ventaja de quienes optan por esta segunda

vía es, según pienso, que incluso cuando los primeros crean haber triunfado ellos tendrían aún trabajo para rato»<sup>23</sup>.

Contra el temor y la esperanza, desde la desesperanza y la resistencia, el individualismo ético se nos presenta como alternativa posible a la lógica de la sumisión. Resistencia o disidencia —Comunismo o Libertarismo— a pesar de sus diferencias (no desarrolladas aquí), representan dos posibilidades de encarar la crisis que no hacen más que mostrarnos que ya no podemos pensar y existir sino de una manera restrictiva, negativa; que nos lleva, más que a argumentar sobre los fines del Estado —diría Châtelet— a cuestionar su principio. Lo cual, obviamente no implica renunciar a lo social, o a lo político, ya que eso sólo es posible si se parte del individuo que se basta a sí mismo. La alteridad, con minúscula, sigue siendo el objeto primario del esfuerzo ético y político, aunque esa alteridad pase por uno mismo: nunca tan solidarios cuando tan solos.

Corren malos tiempos para la imaginación, lo sabemos, quizás el individualismo ético sea la única salida cuando tratamos de responder a la cuestión de si «¿Está por encima de nuestras fuerzas romper con esas dos actitudes mutilantes, que consisten, una, en vivir contra la razón, y la otra, en racionalizar contra la vida?»<sup>24</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> París, P.U.F., 1981. Vers. cast., por la que citamos: Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 15.

<sup>2</sup> Si bien es cierto que con relación a sus orígenes no existe un total acuerdo, L. Dumont en *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderna*. París, Editions du Seuil, 1983, sostiene que algunos aspectos del individualismo moderno pueden encontrarse en los primeros cristianos pero, no obstante, se requiere una transformación radical, 17 siglos de historia cristiana, para completarla. Vers. cast. Madrid. Alianza, 1987, p. 36. Véase también del mismo autor *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, París, 1977. (vers. cast. Madrid, Taurus, 1882). Por otra parte, G. Simmel entiende que el individualismo surge en el Renacimiento y sufre transformaciones en el siglo XVIII, en *Das Individuum und die Freiheit* Berlín, Verlag, (Vers. cast.,

Madrid, Alianza, 1986). Asimismo, S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973, (Vers. cast. Barcelona, Península, 1975) en especial la primera parte.

<sup>3</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, U. P., 1962 (vers. cast.: Barcelona, Fontanella, 1979).

<sup>4</sup> Para dicha interpretación me remito a mi escrito, pp. 16-17. «Hobbes: razón técnica o barbarie» (inédito), en donde desarrollo más detenidamente algunas ideas aquí esbozadas.

<sup>5</sup> Dumont, *Ensayos...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>6</sup> N. Bobbio et alia: *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*; vers. cast., Barcelona, Ariel, 1985, pp. 8 y ss.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 45.

<sup>8</sup> Esto se ve más claramente en los dos capítulos siguientes «De las diferencias de maneras» y «De la religión» en los que continúa su análisis del poder. Una interpretación muy sugerente de estos capítulos, tomando como clave la crítica de Hobbes a la política histórica, puede verse en Eisenach, E.: *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, Mill*. University of Chicago Press; Chicago, Londres, 1981.

<sup>9</sup> P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Editions du Seuil, París 1980 (vers. cast.: Barcelona, Gedisa, 1981, p. 215). También, *La Société contre l'Etat*. Les Editions de Minuit, París, 1974 (vers. cast.: Barcelona, Monte Avila Editores, 1978). Cabe, no obstante, señalar la posibilidad de, según lo dicho aquí, revisar la concepción de Clastres sobre Hobbes, dado que Clastres interpreta a éste en la línea usual, es decir, desde la óptica del individuo asocial, frente al reconocimiento, desde esta otra perspectiva, de que Hobbes era consciente de la naturaleza social del hombre.

<sup>10</sup> Véase también en este sentido «estatalista», basándose en la concepción de la representación y en la noción de persona jurídica, el artículo de S. Goyard-Fabre: «Le concept de persona civilis dans la philosophie politique de Hobbes» en *Cahiers de Philosophie Politique et juridique de l'Université de Caen*, nº 3 (1983), pp. 49-72.

<sup>11</sup> A pesar de reconocer diferencias fundamentales e irreductibles entre Hobbes y Sartre, es interesante la aproximación que J. Lagrée y P. H. Frangne efectúan entre ambos autores y, en concreto, a propósito de los postulados individualistas: «Sartre et Hobbes: aspects hobbesiens de la critique de la Raison dialectique», en *Cahiers philosophiques*, 27 (1986), pp. 33-52.

<sup>12</sup> J. R. Capella, *Entre sueños: Ensayos de filosofía política*. Barcelona, Icaria, 1985, p. 174.

<sup>13</sup> G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard, París, 1983. Vers. cast. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>16</sup> El desmantelamiento del Estado de Bienestar, la crítica al paternalismo, la utopía del Estado mínimo, versión Nozick o Heller, discurrirían, más o menos, por estos derroteros.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>18</sup> Entre los análisis actuales sobre el crepúsculo de la subjetividad y el post-individualismo puede verse el de F. D. Dallmayr: *Twilight of Subjecti-*

*uity. Contributions to a Post-individualist Theory of Politics.* Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981.

<sup>19</sup> Madrid. Ediciones Libertarias, 1986, p. 33.

<sup>20</sup> Capella, *op. cit.*, p. 116.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>22</sup> J. Muguerza, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)». *Sistema*, n<sup>o</sup> 70 (1986), p. 37.

<sup>23</sup> «Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)», *Zona Abierta*, 30 (1984), p. 62.

<sup>24</sup> F. Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire.* París, Editions Universitaires, 1974. Vers. cast. Barcelona, Granica, 1977, p. 205.