

## VIII. TÚ Y NOSOTROS: BIEN COMÚN VS. INDIVIDUALISMO

Con cierta frecuencia me han formulado, con no poco desconcierto, la siguiente pregunta: “¿Por qué ha habido un ataque tan sistemático a la familia como institución, en la historia de los últimos dos siglos, aunque en forma acelerada en la segunda mitad del siglo XX?”. No se trata de un desprecio a las familias concretas —nada más apreciado en todas partes—, sino a la familia como institución, con sus características esenciales: el matrimonio monógamo, indisoluble, fecundo; los hijos, nacidos bajo el amparo del matrimonio entre su padre y su madre; la vinculación de la institución familiar con la política nacional. Todo eso ha ido, más o menos, desapareciendo. El fenómeno, visto ya en su despliegue de décadas y de siglos, desconcierta precisamente porque casi todos ven lo beneficiosa que ha sido la familia concreta en la que han nacido y vivido. Entonces, ¿por qué esos ataques despiadados, ese ensañamiento contra la familia como institución? Una respuesta cabal sería larga y compleja. Sin embargo, existe una opción radical entre dos concepciones del yo y de las instituciones, una disyuntiva que ayuda a explicar el desmoronamiento de la familia como institución social. Por una parte, podemos concebir a cada persona como un individuo autónomo, para el cual los vínculos son como cadenas, que quizá en algún momento nos benefician, y entonces los aprovechamos; pero que, cuando ya no nos benefician, los cortamos. Esta mentalidad ve un peligro para la autonomía de la persona allí donde hay vínculos fuertes, instituciones indisolubles y cosas por el estilo. Según esta visión, por lo tanto, las instituciones son algo de lo cual las personas se pueden aprovechar, porque esas instituciones y sus encarnaciones concretas están al servicio de la autonomía de sus miembros; pero, cuando toca la otra cara de la medalla, ese tener que sacrificarse para preservar la institución, entonces se la percibe como opresora y se ve con buenos ojos negar o destruir alguna de sus características.

Por contraste, existe una visión según la cual, en realidad, la verdadera libertad de las personas no es esa *autonomía* respecto de los vínculos o respecto de las instituciones. La libertad personal es, más bien, esa capacidad de

*autodeterminarse* en relación con un bien que es posibilitado y protegido por esas instituciones, que es salvaguardado en ellas y por las cualidades precisas que las definen como instituciones sociales. Por lo tanto, es natural que las personas se beneficien de esos vínculos, derechos y ventajas implicados en la institución; pero deben también aceptar sacrificios, a veces muy importantes, para la mantención de esos vínculos, de esas instituciones. El caso extremo es el del soldado que muere en la guerra porque tiene que sacrificar su vida por la preservación del bien común de la patria. Lógicamente, ese perder la vida no tiene ningún sentido en una óptica meramente individualista, porque nada puede obtenerse para uno mismo si se muere por unos vínculos de los cuales ya no se va a seguir disfrutando.

La familia es quizá el mejor ejemplo de una institución social con cuyas concreciones, más o menos logradas, todos hemos tenido que ver. Aquí solamente nos servimos de este ejemplo para plantear otra opción filosófica, de carácter antropológico, ético y político: la opción entre la *primacía del bien común*, por una parte, y el *individualismo radical* o la *autonomía individualista*, por otra. En la vida de cualquier persona, en algún momento se va a manifestar esa tensión. Asimismo, en nuestra propia vida habrá un momento de opción radical entre ser personas que tratan de favorecer el bien común o personas que sólo procuran aprovecharse de las ventajas individuales de la vida común. Nadie se va a librar de tener vínculos; la cuestión es qué sentido les damos a esos vínculos: si son vínculos de aprovechamiento puramente individual o son vínculos mediante los cuales todos colaboramos para un bien que nos trasciende: nos favorece a todos, pero también requiere un sacrificio especial.

Una forma de entender la opción consiste en considerar primero una paradoja, que podríamos llamar la paradoja de la persona humana y su dialéctica entre individualidad y apertura hacia los demás, o la paradoja de la dialéctica entre libertad personal y entrega al prójimo. A partir de esta paradoja se puede mostrar, en segundo lugar, que es un falso planteamiento el que opone la persona a la sociedad. ¿Qué es más importante, la persona o la sociedad? ¿Qué prima: la persona sobre la sociedad o la sociedad sobre las personas? A veces nos podemos ver acorralados ante preguntas de este tipo, que envuelven una pequeña trampa. En tercer lugar, ofreceré una reflexión sobre otras dimensiones de la opción fundamental entre el bien común y el individualismo. Cabe así contrastar la actitud básica de la persona justa con la actitud radical de una persona injusta. Aquella quiere, aun a costa de sus intereses, dar a cada uno lo suyo. Esta favorece su propio interés continuamente, con independencia de cuál sea el legítimo derecho del prójimo. En

un nivel más alto se trata de la opción fundamental entre la generosidad o la caridad, por una parte, y el egoísmo, por otra. A todo el mundo le repugna el *egoísmo*, cuando se lo menciona abiertamente y cuando se muestra a quien es claramente egoísta, sin los mecanismos de ocultamiento del egoísmo, de engaño y, sobre todo, de autoengaño; pero *otra cosa es la debilidad de la vida*, porque después nosotros, todos y cada uno, merced a estos mecanismos de ocultamiento, podemos vivir como refinados egoístas, sin darnos cuenta. Finalmente, la misma opción fundamental se puede plantear llevándola al terreno de la elección entre la política y la vida meramente privada. En relación con esta alternativa más concreta, cabe apelar al sentido de responsabilidad que deben tener quienes poseen una preparación mayor para ocuparse del bien público, junto con otras aptitudes prácticas propias del buen gobierno.

La paradoja de la persona humana como individualidad y apertura consiste en que el ser humano es *máximamente individual* por la misma razón que posee la *máxima apertura* al ser y a los otros. El hombre posee una unidad interna mayor que los seres que no son inteligentes, que los animales irracionales y las plantas, y una capacidad casi infinita de vivir para adentro. Si a un animal irracional, como a un perro, se le deja dentro de una sala, está activo mientras tenga cosas que lo distraigan; pero, si se le quitan los estímulos externos, se duerme. No tiene una interioridad independiente de sus sentidos y tendencias, en la cual estar consigo mismo.<sup>84</sup> Naturalmente, una persona enferma también podría sufrir semejante dependencia total de los estímulos exteriores.<sup>85</sup> Pero el ser humano es capaz —dentro de ciertos límites, que admite la naturaleza biológica— de no dormirse, a pesar de la ausencia total de estímulos externos, porque posee una interioridad, un *yo* en donde puede vivir. El *sí mismo*, el *yo* que se autoposee con independencia de los sentidos y de los estímulos, expresa y realiza una *máxima individualidad*. Esa profundidad del ser humano engendra a veces la ilusión de que podemos vivir solamente con nosotros mismos o para nosotros mismos. Se trata de una ilusión óptica, porque no considera la otra cara de la moneda: que el ser humano tiene la máxima apertura hacia la totalidad del mundo exterior y hacia los otros yoes, sin cuya presencia el propio yo no podría co-

---

<sup>84</sup> Véanse los famosos experimentos de Pavlov con perros, a los que privaba de sus sentidos visuales, auditivos, etcétera, de manera que incluso era necesario despertarlos para darles alimento. Cfr. Pavlov, Iván P., *El sueño y la hipnosis*, trad. de José Macernis (José Torres Norry, compilador), Buenos Aires, Psique, 1987, pp. 83-86 y 214-216.

<sup>85</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 83 y 84.

nocerse a sí mismo como infinita apertura, ni, por ello, como infinita interioridad. Esta apertura total es posibilitada por la inteligencia humana, que nos permite tener una vida interior. El animal irracional se fija en lo que es inmediatamente necesario para satisfacer sus tendencias, y actúa según la tendencia predominante, pero no puede meditar acerca del mundo en general. Sus relaciones con los otros animales están estrictamente ancladas en el instinto, con sus tendencias, y por eso los animales irracionales no pueden tener cultura, creación y otras realizaciones diferenciadoras distintivas de la inteligencia. En cambio, el ser humano tiene la máxima apertura, hasta el punto de reconocer en el otro un tú (otro yo) y concebir la noción de un nosotros, e incluso revertir el punto de vista vital hasta pensar en el bien del propio yo como un aspecto del bien de otros: los osos no contratan seguros de vida. Es tan amplia la apertura del ser humano, que le permite verse a sí mismo no como un sí mismo en el centro de su vida, sino como otro respecto de otros, como satélite de una vida más importante que la propia, porque ve su propio yo desde el punto de vista de otro, al que ve como un sí mismo. Nosotros somos capaces de gozarnos del bien ajeno como si fuera propio, acto que constituye el núcleo de la amistad. Por lo tanto, el bien humano es un bien personal, un bien que se realiza en el individuo, y también comunitario, que se proyecta y se apoya en el conjunto de las personas que conviven, ya sea como una familia pequeña, ya sea como un país entero. El bien humano no es exclusivamente individual y tampoco es exclusivamente el bien de una empresa colectiva, considerado con independencia de cómo repercute en las personas que contribuyen con su esfuerzo a la empresa. Cualquier visión unilateral perdería una parte de la paradoja de la espiritualidad del ser humano, eliminaría el aspecto estrictamente individual o el aspecto estrictamente comunitario.<sup>86</sup>

De lo expuesto aparece con claridad que es falso el planteamiento que confronta la persona con la sociedad y que nos exige definirnos por una de las dos. ¿Está la persona por encima de la sociedad o la sociedad por encima de la persona? Planteada así la cuestión, nos pone ante un falso dilema. En efecto, al decir que *la persona está por encima de la sociedad* parece que todos los aspectos del bien social tendrían que subordinarse a la voluntad de cada persona individual o a su bien particular, con peligro de la primacía del bien común; pero si uno dice, a la inversa, que *la sociedad está por encima de la persona*, parece que cada individuo no es más que un tornillo en una máqui-

---

<sup>86</sup> Cfr. Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, trad. de María Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1970, pp. 232-233.

na productiva, que no tiene un valor como fin en sí mismo, y que la noción de bien común se confunde con la de un bien separado que es propio de la sociedad en cuanto tal, con independencia de sus miembros. Se nos aparece el espectro de los totalitarismos y de los socialismos reales, tan aterradoramente tratados por Arendt.<sup>87</sup> De modo que este planteamiento nos lleva a callejones sin salida. Se puede usar cualquiera de estas expresiones para promover un tipo de vida que no hace justicia a la paradoja ya mencionada, la *paradoja de la individualidad y la apertura* o de la de libertad individual y la necesaria entrega a la comunidad, o del yo y el tú en el nosotros. De un mal planteamiento se pueden extraer conclusiones contradictorias. Si decimos que la persona prima sobre la sociedad —lo cual es verdad en algún sentido—, podemos llegar erradamente a sentirnos con un derecho a manipular a la sociedad y a sus instituciones en exclusivo beneficio propio. Tal es el individualismo, el egoísmo. Si decimos, por el contrario, que la sociedad prima sobre las personas —lo cual es verdad en cierto sentido—, podemos sacar conclusiones equivocadas sobre cómo debe ejercerse la autoridad o sobre qué tan importantes son las metas colectivas como para sacrificar a los individuos particulares y a sus familias en el afán de cumplir esas metas.

La doctrina social de la Iglesia católica ha tenido que hablar un lenguaje comprensible en el contexto intelectual decadente de fines del siglo XX. Por eso, en el marco de un planteamiento tan ambiguo, cuando esa enseñanza social católica lidia con la tentación colectivista —con el socialismo, sobre todo—, afirma la primacía de la persona por encima de la sociedad; cuando propone los cambios necesarios para edificar una sociedad más justa, afirma la primacía de la reforma espiritual y moral por encima de la reforma de las estructuras y las relaciones colectivas. Así dice Benedicto XVI: “El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es *uno en cuerpo y alma*... No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas”.<sup>88</sup> Y ya antes, Juan Pablo II planteaba: “El carácter moral del desarrollo y la necesidad de promoverlo son exaltados cuando se respetan rigurosamente todas las exigencias derivadas del orden de la verdad y del bien propios de la creatura humana”.<sup>89</sup> El magisterio de la Iglesia usa este lenguaje porque enfrenta el colectivismo o algunas teologías de la liberación que dieron

<sup>87</sup> Especialmente en Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

<sup>88</sup> Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 76.

<sup>89</sup> Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 33.

prioridad al cambio, incluso violento, de las estructuras políticas por sobre la conversión de los corazones y la salvación eterna de las almas.<sup>90</sup> No es que la Iglesia niegue la importancia de la organización social, de las instituciones, sino que hace frente a una forma de plantear la cuestión en la que el colectivismo se presenta como la gran solución, y debe ser neutralizado recordando el carácter trascendente de la persona humana.

En cambio, las mismas encíclicas hablan de un modo distinto cuando se enfrentan al individualismo liberal, que promueve la idea antisocial de que no hay un genuino bien común, sino que se ha de aspirar a un pacto de no agresión y a un acuerdo de negocios en el que cada persona busca los fines que se le da la gana. Entonces, los mismos textos magisteriales afirman *la primacía del bien común por sobre los bienes particulares*. La idea del *bien común* se defiende como un bien al mismo tiempo *comunitario* y *personal*. Es de todos y de cada uno: cada individuo lo aprovecha, o participa de él, desde su posición en la comunidad. El bien común exige un sacrificio de todos y de cada uno de los ciudadanos para sostenerlo, defenderlo, mejorarlo... Es un bien común que exige de todos un aporte. El bien común, a su vez, beneficia a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad, y por eso mismo es *común* y no simplemente una agregación de bienes particulares. El papa Juan XXIII lo expresó de esta manera:

Todos los individuos y grupos intermedios tienen el deber de prestar su colaboración personal al bien común. De donde se sigue la conclusión fundamental de que todos ellos han de acomodar sus intereses a las necesidades de los demás, y la de que deben enderezar sus prestaciones en bienes o servicios al fin que los gobernantes han establecido, según normas de justicia y respetando los procedimientos y límites fijados para el gobierno.<sup>91</sup>

El Concilio Vaticano II, por su parte, también fue claro al respecto:

La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a

---

<sup>90</sup> Cfr. Ibáñez, José Miguel, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid, Palabra, 1985, pp. 40-45.

<sup>91</sup> Juan XXIII, *Pacem in terris*, n. 53.

las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre.<sup>92</sup>

La *primacía del bien común sobre los bienes particulares* no es una derogación de la *primacía de la persona sobre la sociedad*, sino que es una explicación de cómo se debe conseguir el bien de la persona, si queremos que sea el bien de todas las personas y no de las más hábiles para aprovecharse egoístamente de las instituciones sociales. En definitiva, si queremos que sea un bien participado equitativamente por todos los miembros de la comunidad, entonces ha de ser *el bien de todos y cada uno*: tal es la definición metafísica de *bien común*.<sup>93</sup>

Ya estamos en mejores condiciones para reflexionar sobre la opción fundamental que me atrevo a proponer, que define el carácter de cada uno y el carácter de grupos enteros de personas. En el nivel más básico hay que analizar la opción entre la justicia y la injusticia, que es el exceso en la búsqueda del bien propio. Cuando uno defiende sus propios derechos no ejercita la virtud de la justicia, porque para perseguir el propio interés no se requiere una fuerza especial de carácter (*virtud*), un hábito que rectifique y fortalezca a la voluntad. En tal situación no se les da a los otros lo que es suyo, que es el objeto de la justicia. Tomás de Aquino observa que para buscar el bien propio, en el sentido de la propia conveniencia material, no se necesita la virtud, sino que basta la inclinación espontánea de la voluntad hacia su propio bien.<sup>94</sup> La virtud es necesaria para querer dar y respetar el bien del *otro*.<sup>95</sup> La opción fundamental aquí es: o bien la continua reivindicación de mis derechos o bien la continua atención a cuáles son los derechos ajenos para respetarlos, darlos, satisfacerlos. Esta tesis no es un alegato a favor de la dejación de los propios derechos. Muchas veces hay que ejercitar los derechos propios para impedir que personas injustas, abusadoras, prepotentes, conculquen los derechos de todos. Al defender un derecho propio podemos estar atajando la injusticia que alguien pretende realizar,

---

<sup>92</sup> Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 30. También *cfr.* *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1907; León XIII, *Rerum novarum*, n. 25; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad de 1942*, n. 16; Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 34; Pablo VI, *Octogesima adviniens*, n. 46; Juan XXIII, *Mater et magistra*, nn. 236-239.

<sup>93</sup> *Cfr.* Cardona, Carlos. *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 34-38.

<sup>94</sup> *Cfr. supra* cap. IV.

<sup>95</sup> *Cfr.* Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, trad. de Carlos Melches, Madrid, Rialp, 1976, pp. 85 y ss.

y, entonces, indirectamente, favorecer a los que podrían ser víctimas de ese mismo tipo de injusticia.

En un nivel más exigente, defendiendo la opción por la generosidad y la caridad contra el egoísmo. A todos nos afecta este punto, incluso si no hemos cometido grandes injusticias, pues espontáneamente obramos en función de nuestro placer y no en función del bien de los demás. Cuando uno piensa continuamente: “Esto, ¿en qué me beneficia?”, se encierra en el cajón del egoísmo, un cajón que se cierra por dentro y se abre por fuera, que termina siendo un ataúd que mata la conciencia, destruye la fortaleza moral. Lo automático es ser egoísta; si no hacemos nada, si nos dejamos llevar sin lucha espiritual, nos hacemos egoístas. Tenemos cierta tendencia espontánea a socorrer a los necesitados movidos por compasión; pero no a la generosidad ni a la caridad cuando no aparece el sentimiento de compasión. Lo que resulta espontáneamente, si no nos esforzamos, es el egoísmo. Por lo tanto, la opción por la generosidad tiene que renovarse continuamente. Otra vez, cabe apuntar un matiz: esta opción generosa no implica despreocuparse del bien propio. Hay que hacer compatible el bien propio con la entrega generosa al otro, comenzando por los que están más cerca. El orden de la caridad, que empieza por quienes están más cerca, ataca una sutil forma de egoísmo, que se esconde, se enmascara, como, por ejemplo, ese egoísmo de buscar la satisfacción sentimental —aliviar *la compasión que uno siente*— mediante acciones externamente muy generosas con gentes lejanas, a la vez que se maltrata a los cercanos, o se les abandona. Tal es la manera más corriente de falsa caridad, de generosidad sentimental, donde uno se ve muy consciente del derecho propio y no practica la caridad con los más cercanos.<sup>96</sup>

Por último, una manifestación muy alta de generosidad y de caridad es la opción por la vida política por sobre la vida meramente privada. Si se corrompe, y sucede fácilmente, degenera en lo peor, porque, como reza el adagio escolástico, *corruptio optimi pessima*, “la corrupción de lo mejor es lo peor”. Pusilánime sería, no obstante, dejar de intentarlo por el riesgo de fallar. En este contexto, entiendo la política en su sentido más amplio, como actividad que tiende a promover el bien común de la comunidad completa mediante la participación en la cosa pública de manera activa, responsable y continua. Un concepto así de abierto incluye todos los modos en los que un ciudadano puede estar enterado de lo que afecta al bien común, adquirir una genuina preocupación, formar su conciencia cívica y participar mediante su aporte particular a la deliberación común, a la toma de decisio-

<sup>96</sup> Cfr. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 174 y 175.



nes, a la gestión de actividades concretas. Tal es la política de un Aristóteles, una *cumbre de la virtud* en la vida activa, una actividad especialmente noble en sí misma. En el sentido moderno, en cambio, representado paradigmáticamente por Thomas Hobbes, se ve a la política como el mal menor. La necesitamos, pero... ¿para qué? ¿Para que no nos mordamos unos a otros! En la perspectiva clásica griega y romana, la política es una cumbre de la vida activa de los hombres libres. En la perspectiva cristiana, la política es una forma elevada de la caridad cristiana, porque en ella uno se entrega a los demás.<sup>97</sup> Ha sido una gran desgracia para la mentalidad cristiana esta infiltración del sentido moderno, hobbesiano, de la política, que engendra una imagen de algo malo, violento, corrupto y sucio. Así se contamina la visión pública de las personas que intervienen en política. La filosofía práctica influye en la propia configuración de la realidad que ella estudia, y, así, no es raro que la suma de participantes con esa visión corrompida de la política engendre una realidad con tendencia a la corrupción.

Según Aristóteles, la vida meramente privada, que no tiene esta culminación en la política, es una vida disminuida, es la vida de personas que no son plenamente ciudadanos.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre... Y el que no puede vivir en una comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.<sup>98</sup>

En la visión antigua de Aristóteles sólo una minoría, que tenía fortuna y tiempo para dedicarse a las cosas de la vida común, podía aspirar a este máximo de la virtud humana en su aspecto activo. Quizá como tesis empírica tenía razón, porque uno ve que incluso en la cultura moderna, aunque teóricamente todos tengan derecho a ser ciudadanos, una gran masa de personas elige la vida meramente privada. La mayoría no se preocupa por el bien común. Por eso, en el caso de los que tienen mayor capacidad para ver lo que afecta al bien común, cabe apelar a su propio sentido de responsabilidad. Cualquier persona que tenga un cierto nivel de educación, y especialmente quien haya decidido enfrentar su vida con sabiduría, debería reflexionar sobre esta opción. Algunos podrán asumirla con más dedicación

<sup>97</sup> Cfr. García-Huidobro, Joaquín, *Simpatía por la política*, Santiago, Centro de Estudios Bicenenario, 2007, pp. 42 y 43.

<sup>98</sup> *Pol.*, I, 3, 1253a1-29.

que otros; pero todos deben sentir una responsabilidad, tanto mayor cuanto más alto sea su nivel de formación técnica y científica, humana y filosófica, y cristiana. La responsabilidad es proporcional al grado de capacidad de influir que se tiene sobre una situación. Si estoy al lado de una viejecilla que es asaltada, mi responsabilidad de protegerla es muy grande; si estoy a veinte metros, mi responsabilidad es menor; mientras que, si estoy en otra ciudad, mi responsabilidad directa no existe. Lo mismo sucede con la política. Si no tengo la formación suficiente, mi responsabilidad cívica es menor, y nadie puede reprocharme que me dedique a sacar adelante a mi familia y a mirar el fútbol. Aunque puedo tener la responsabilidad de opinar, de aportar mi visión. Si ya se tiene mayor claridad, nos incumbe una mayor responsabilidad de participar y de influir en la vida pública. Y si se ha asumido una opción política, por la cual uno quiere trabajar, entonces la responsabilidad es aún mayor. No todos tienen la misma responsabilidad de hecho; pero todos deberíamos tener el mismo *sentido de responsabilidad* con nuestro país, nuestras comunidades, con el mundo entero. De lo contrario, nos quedamos en una vida humanamente disminuida. Si nos abstuviéramos de participar en la cosa pública, cada uno a su manera y según sus posibilidades, seríamos los átomos de una masa informe y manipulada. Aquí, curiosamente, se cierra el círculo de la paradoja humana de una forma que es sorprendente. Uno podría vivir muy individualistamente, para cumplir la función de un tornillo en la maquinaria utilitarista y gozar de sus pequeños placeres. Se cumpliría el sueño tanto del individualismo como del colectivismo, el sueño de que cada ser humano fuera un grano de polvo en una gran masa fácilmente manipulable, y al mismo tiempo fuera un gran tornillo de una máquina productiva, y que no se lo pasaría mal si tuviera los niveles de placer que necesita para seguir funcionando. Ese sería el mundo ideal del máximo individualismo, con ninguna apertura generosa a los otros, y del máximo colectivismo, con total instrumentalización de los hombres para el cumplimiento de metas sociales de producción.

Sería la destrucción de la persona como persona.