

## CAPÍTULO 8

### Focos de las actuales patologías de civilización

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA<sup>1</sup>

[En [Sáez, L./Pérez, P./Hoyos, I. \(eds.\), \*Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización\*, München, GRIN Verlag GmbH, 2011, pp. 161-169\]](#)

Hay en la actualidad una serie de pensadores que están reflexionando sobre las patologías o las enfermedades de la civilización. Preguntarse por tal asunto, considerar que hay estados e incluso estadios morbosos en la sociedad, denota ya el ambiente espiritual de desasosiego y de desconsuelo en el que la época se mueve.

Al menos desde Sigmund Freud, aunque con el precedente claro de las alusiones en Nietzsche a los elementos morbosos de la sociedad y a su reflexión sobre el nihilismo como el gran mal de nuestro tiempo, encontramos una serie de estudios que indaga sobre lo que se podrían llamar las patologías de civilización y cuyo texto fundacional es, precisamente, el ensayo de Freud que lleva el muy dicente título de *El malestar en la cultura*. Tras el ensayo de Freud, tras los desarrollos posteriores de la psiquiatría, y tras la fundación de la escuela psiquiátrica que ha sido llamada analítico-existencial -escuela cuyo eje gira en torno a los estudios psiquiátricos sobre la base de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo*-, encontramos análisis sobre el problema de las patologías de civilización en nuestros días, tal y como se puede leer en los estudios de Deleuze y Guattari, de Remo Bodei, de Roberto Esposito o de Bifo (Franco Berardi).

---

<sup>1</sup> Universidad de Los Andes (Bogotá)-Universidad de Granada. [juandavidzuloaga@yahoo.com](mailto:juandavidzuloaga@yahoo.com)

Ahora bien, ¿resulta legítimo hablar de *patologías de civilización*? Responder este interrogante supone preguntarse en primer lugar cuál es la civilización estudiada, esto es, cuál es el ámbito sobre el que se pretende pronosticar su estado morbo y, en segundo lugar, ver cuál tiene que ser el alcance o la profundidad del mal para que se pueda hablar de una patología de civilización.

El ámbito de estudio puede circunscribirse a todo Occidente, siempre que se comprenda que es una categoría histórica (y no geográfica) bajo la cual podemos agrupar, en términos generales, a los países Europeos y a la América hispánica y la anglosajona, además de países de otras latitudes que comparten la comprensión del mundo occidental. Esta caracterización circunscribiría el ámbito de investigación a un campo preciso, aunque suficientemente amplio como para intentar un estudio de las patologías de civilización<sup>2</sup>.

Para responder a la segunda cuestión suscitada –¿cuándo diremos de un malestar que es generalizado (endémico, incluso) y cuándo lo podremos calificar con amplia plausibilidad como una patología de civilización?–, el camino de la deducción se muestra tan improbable como inútil, pues no resulta posible derivar de lo que una sociedad es (de sus condiciones históricas o sociales; objetivas, si se quiere) lo que debe o deba ser. Parece entonces que debemos recurrir al método inductivo, pero con éste surge la misma dificultad a la que se enfrenta toda ciencia cuyo desarrollo se basa en este método: dado que siempre hay un elemento contingente en la inducción nunca se podrán hacer generalizaciones absolutas o válidas universalmente. El gran problema de la inducción, en efecto, es el salto que supone hacer una generalización sobre la base de una muestra suficientemente amplia –¿y cuándo es suficientemente amplia?– a una generalización con pretensiones absolutas. Y sin embargo, con cierto grado de plausibilidad, se pueden hacer generalizaciones válidas para un determinado tiempo y un determinado lugar. Ahora bien, si hablamos de una patología social no es porque sea absoluta ni siquiera, quizás, endémica, sino por la tendencia que presenta tal sociedad a dar cabida a esta o aquella dolencia. Tal y como lo sabían los contractualistas para quienes, como lo puso de relieve Hobbes, el estado de guerra no consiste en una o dos escaramuzas aisladas, sino en la propensión a que las haya en un lapso determinado, de manera análoga a como el mal tiempo no consiste en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover<sup>3</sup>.

## 1. SALUD Y DESEO

Hechas estas consideraciones preliminares parece que tiene sentido hablar de patologías de civilización. Pero hacerlo supone, claro, tener una noción de lo sano y una de lo

---

<sup>2</sup> Acaso convenga hacer notar que aunque buena parte de los países del mundo se están ‘occidentalizando’, resulta evidente que sus principales problemas son distintos a los que en la actualidad debe pensar Occidente, de allí que la categoría sea provechosa para delimitar el análisis.

<sup>3</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989, Capítulo XIII.

patológico. Para la escuela analítico-existencial lo sano consiste en la existencia tal como ésta es, y lo patológico en el debilitamiento de los existenciaros.

Pero, ¿qué es propiamente lo que le da vigor a la existencia? El hombre, permítaseme ponerlo de relieve, es un animal de deseos. Todos los hombres tienen deseos y nadie puede sustraerse a esta condición desiderativa del ser humano. Nadie que esté sano; y estar sano, quede dicho de una vez, es tener deseos, porque algunos estados morbosos de ciertos individuos se dan justamente por la debilitación del deseo. De esta manera, lo patológico no aparece como la oposición del principio propuesto, el deseo, sino como su debilitamiento. Así, cuando la merma del deseo es extrema aparecen patologías como la astenia, la abulia, el oblomovismo y otros tipos de depresión. En la vejez, valga señalarlo, sobre todo para la senectud aquejada de determinadas enfermedades, la facultad desiderativa se va agostando hasta que, ya consumida, se acaba la vida. El suicidio, por su parte, es la eliminación del deseo o, mejor, es el resultado del agotamiento de la capacidad de desear en una existencia.

Obsérvese, pues, que todas las pasiones son deseos transfigurados, y el deseo mayor del hombre sano es continuar viviendo. Sólo en estados patológicos quiere el hombre morir y sólo entonces renuncia a su deseo de vivir y se torna capaz de atentar contra sí mismo. Es de notar que hasta en las condiciones más adversas, más opresoras, más oprobiosas lucha el hombre por seguir vivo.

Pero ¿se puede derivar una gramática de los sentimientos a partir del deseo? Parece que sí. Permítaseme una enumeración que no pretende ser exhaustiva sino indicativa. Los deseos cumplidos son nuestras satisfacciones; los deseos a los que renunciamos son nuestros odios. El dolor es el deseo defraudado y el ansia, deseo aún no cumplido; la fruición es el deseo hecho placer; la tristeza es un deseo perdido; la alegría es deseo satisfecho y la felicidad, como se sabe, no existe. Por lo demás, los deseos sublimados son nuestras frustraciones y ciertas neurosis no son sino producto de la represión del deseo. La acción es deseo objetivado; tanto como la voluntad es deseo en curso. El apremio aguza el deseo y lo trágico es tener que elegir entre deseos diversos.

Así, todas las acciones humanas tienden al cumplimiento de un deseo. Y esto supone tanto como decir que lo deseado (es decir, lo que se desea) es el bien y lo indeseable es el mal. Sólo que aquí bien y mal no están todavía sujetos a un plano ético, sino desiderativo<sup>4</sup>.

Conviene hacer notar, entonces, que el deseo puede ser deliberativo o razonado o puede obedecer a un instinto o impulso. En este punto nos topamos con dos dificultades: por un lado, que los deseos están moldeados por el medio en el que crecemos y en el que vivimos (esto es, están mediados culturalmente).

---

<sup>4</sup> Un poco a la manera de Spinoza, para quien no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Alianza, 2004, Parte III, proposición IX, escolio, p. 204.

## 2. EL DESEO Y EL ESTADO

La segunda dificultad es que la acción está encauzada y regulada por el marco jurídico bajo el que actuamos.

Aristóteles en su *Política* indagaba cuál era la mejor comunidad política para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos<sup>5</sup>. Pero vivir conforme a sus deseos no puede significar darle curso libre a la acción, porque el vivir en una comunidad política supone un ordenamiento jurídico que garantice la convivencia de sus miembros de tal forma que no se impongan necesariamente los deseos de los fuertes, los poderosos o los privilegiados de la sociedad. De allí que los objetivos principales del Estado deban ser el de encauzar la acción de los individuos y el de refrenar el mal.

Este encuentro, esta pugna, si se prefiere, entre los deseos del individuo y la función del Estado (o de las figuras paternas, para el caso de la familia) abre ya una primer brecha por la que se cuelan, cuando las legislaciones (o las normas) son percibidas como muy gravosas o autoritarias, patologías como la neurosis o, si sentidas como muy leves, patologías como la psicosis<sup>6</sup>. La sensación de opresión –y opresión aquí significa poner coto a los libres deseos de los individuos– que puede sentir el individuo por las imposiciones del Estado (o del padre) puede dar lugar, como queda dicho, a patologías. Pero ocurre que no es posible la existencia de una comunidad política sin la exigencia de ciertos tipos de conducta. Sólo lo es para quienes creen posible la anarquía. No obstante, ocurre que los defensores de la anarquía parten de un supuesto antropológico insostenible: que el hombre es bueno por naturaleza, y tanto crece su desconfianza y su repulsión al Estado cuanto mayor es su confianza en el hombre.

Sin embargo, decía, no es posible una comunidad política que no exija ciertos tipos de conducta, esto es, que no tenga un ordenamiento jurídico positivo; por ello algunos teóricos de la política, para enervar la potencia opresiva del coto legal, han querido definir la libertad como el obedecer una ley que uno mismo se da; es decir, una ley que uno desea. Se contraponen, entonces, una necesidad de autoridad del Estado y una necesidad de legitimación de su poder. Pues cuando el individuo siente como legítimo al Estado puede sentir también que está siguiendo su propia ley, pero cuando no le parece legítimo –y esto con independencia de las razones que pueda aducir– le parecerá que el Estado (o la legislación) reprime sus deseos.

Sea como fuere, si no es posible una comunidad política sin una Constitución política, ¿cómo, entonces, debe ser tal ordenamiento jurídico para que no cause trastornos y genere patologías? Intentar responder esta pregunta supondría escribir una *Política*, pero por el

---

<sup>5</sup> “Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos [...]” Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, 1260 b.

<sup>6</sup> Sobre las patologías de hiperexpresión Cf. Berardi, Franco (Bifo), “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, n° 76 (2007).

momento baste anotar que los ordenamientos jurídicos son construcciones sociales (lo que no significa que no haya unos mejores que otros) y en tanto tal son susceptibles de ser mejorados. Y esta tiene que ser labor de la filosofía: la de encontrar (o al menos indagar) por el ordenamiento jurídico más justo.

Ahora bien, con respecto al hecho de que los deseos estén mediados culturalmente, conviene hacer notar que es éste un foco que puede suscitar ingente desazón en la sociedad. Al menos por una doble vertiente. Por un lado, ciertos tipos de Estado (los teocráticos por ejemplo) pueden encauzar la acción de los ciudadanos de tal modo que se fortalezca su proyecto político en lugar de que prime el bien común o el bienestar individual (comoquiera que midamos lo uno y lo otro). Por otra parte, es sabido el poder que hogaño tienen los medios de comunicación para influir en la opinión pública y para, de esta manera, influir en la toma de decisiones de los individuos (es decir para moldear sus deseos). Inmenso poder que también se emplea para exacerbar deseos espurios o inútiles y que pueden conducir a las personas a vivir una vida inauténtica<sup>7</sup>, según la categoría de Heidegger<sup>8</sup> o a un mundo ficcionalizado, conforme lo propone Luis Sáez Rueda<sup>9</sup>.

Pero antes de ahondar en esta cuestión, conviene hacer notar que hay deseos que son nocivos; deseos que pueden atentar, incluso, contra la propia preservación; tal el caso de ciertos amores enfermizos o desafortunados, tal cuando deseamos ingerir sustancias claramente nocivas para el cuerpo. Acaso puedan ser explicados tales deseos como ese *thánatos* o instinto de muerte del que nos habló Freud. Pero quizás no deban preocuparnos tanto éstos –pues, al cabo, donde hay deseos hay vida<sup>10</sup>– como los deseos espurios, de los cuales nos previno Platón en su *Filebo*<sup>11</sup>. Digo que debieran preocuparnos más los deseos falsos que los nocivos porque aquéllos responden a necesidades falaces que han sido interpuestas por un tercero y que conducen la existencia a la desdicha o la inautenticidad<sup>12</sup>.

Los deseos nocivos en cambio, si responden a una honda preocupación de la persona, pueden conducirlo a uno a la dicha, la plenitud y la felicidad, aunque a la postre conduzcan a la muerte; pero bien sabemos que la inmortalidad es prebenda de los dioses, y mal haríamos en pretender –y peor en prescribir– un fiero ascetismo o un acendrado

---

<sup>7</sup> Una reflexión tal sobre la autenticidad sólo puede surgir, claro, en una época en la que lo genuino y lo auténtico se tornen problema; y hoy lo es a tal punto que el debate se ha llevado a dominios como el del arte o, incluso, el de la moda.

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

<sup>9</sup> Sáez Rueda, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

<sup>10</sup> Incluso quienes consumen su vida con un vicio quieren que la vida siga para poder seguir regodeándose en tal vicio.

<sup>11</sup> El análisis que emprende Platón en el diálogo del *Filebo* tiene, fundamentalmente, un cariz ético, por lo que la problemática se aborda desde otra perspectiva.

<sup>12</sup> De hecho, un estudioso de la filosofía de la medicina como Kenneth Richmann, en su teoría sobre lo que significa estar sano, propone que una de las características de lo patológico es la de que un individuo tenga falsas creencias con respecto a las metas que él se ha trazado. Cf. Richman, Kenneth A.. *Ethics and the Metaphysics of Medicine: Reflections on Health and Beneficence*, The MIT Press, United States of America. 2004, Capítulo 2.

puritanismo de las pasiones que lo llevara a uno por la senda de la tristeza y, al final, de la misma muerte.

### 3. EXACERBACIÓN DEL DESEO ESPURIO

Ahora bien, encontramos el tercer foco de las actuales patologías de civilización en la exacerbación de los deseos espurios, generalmente producida por los medios de comunicación, aunque, en no pocas ocasiones, alentada por organismos estatales.

Esta exacerbación del deseo genera en los sujetos cierto desasosiego, cierto malestar por la incapacidad, siquiera momentánea, de satisfacer los propios deseos. Y como cada vez son más los 'bienes' deseados, mayor es también nuestro desconcierto y nuestra aflicción.

Súmasele a esta preocupante situación el hecho, propio del renovado barroco de nuestros días, de que lo que hogaño es el hombre no es tanto su ser, lo que lo constituye, como lo que parece ser; no tanto la esencia, sino la apariencia, que ha venido a reemplazarla en nuestro tiempo.

Ocurre entonces que la sociedad impone un tipo, un modelo que las personas no pueden ser, aunque quieran parecérsele; y en esa brecha que se crea entre lo que se es y el modelo propuesto –brecha ahondada sin cesar por la exacerbación de los deseos espurios– se va gestando una neurosis, que al hacerse endémica –y ¿quiénes pueden sustraerse hoy al impacto de los medios de comunicación?– genera una alarmante neurosis colectiva.

De ser así, es decir, de ser cierto que el mundo actual exagera sobre todo los deseos espurios, me veo entonces autorizado a hablar, como consecuencia de tal situación, de la génesis de una neurosis social<sup>13</sup>.

Y no sólo es pertinente la cuestión de los deseos espurios, sino muy preocupante, pues puede ocurrir que esa satisfacción de tales deseos no sea una genuina satisfacción –satisfacción que, por otra parte, no se logra más que de manera momentánea, pues la exacerbación de los deseos se da de manera incesante–, sino tan sólo aparente<sup>14</sup>, como ocurre con ciertos trastornos mentales que, para quien los padece, cree estar gozando cuando no hay gozo o padeciendo dolor cuando no lo hay. Apariencias típicas de trastornos como la manía o cierto tipo de delirios, en los que los enfermos creen ver una amenaza donde no la hay en absoluto, o una promesa donde ni siquiera hay esperanza. Como ocurre, en general, con ciertas fobias, según las cuales la persona tiende a magnificar la peligrosidad de la situación.

---

<sup>13</sup> En su ya clásico estudio sobre el carácter neurótico, Alfred Adler hace notar que “todo el cuadro neurótico, al igual que la totalidad de sus síntomas, por muy variados que sean, están no sólo influidos sino inclusive contruidos en relación con un objetivo final ficticio”. Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 44.

<sup>14</sup> Platón nos recuerda en el *Filebo* que hay placeres verdaderos y placeres falsos y que hay quienes – en sueño o en vela, en arrebatos de locura o en otras desviaciones de la razón– creen gozar cuando en verdad no gozan y creen sentir dolor aunque nada les duela. Platón, *Filebo*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 36 ss.

Por otra parte debe entenderse que esa exacerbación del deseo le es necesaria al capitalismo; a un capitalismo que produce más de lo que la sociedad requiere y cuyos límites de producción no vienen hoy dados, como en otras épocas, por las necesidades de las personas sino por las capacidades de la técnica. De allí que el sistema (el capital, si se prefiere) procure diversos mecanismos que exacerben el deseo.

Ahora bien, a la luz de estos razonamientos cabría entonces hacerse una pregunta: ¿podría el Estado, como una de sus legítimas funciones, exacerbar los deseos del individuo? Con distintos propósitos, pues no estoy cuestionando acá los fines, sino tan sólo los medios. El fin, pudiera en efecto ser muy noble; como exacerbar el deseo para que los ciudadanos compren más artículos que en verdad necesitan, y que le den vigor a la economía del país para que de tal forma se reduzca el desempleo. La respuesta, incluso aceptando la nobleza de los fines, no es tan sencilla, pues aunque tenga el Estado la habilidad para generar deseos genuinos, ¿hasta qué punto puede el mismo conferirse el derecho a conducir a los individuos?, ¿dónde se traza la línea? ¿Es acaso el Estado una Iglesia que deba salvar las almas de los hombres? ¿O acaso basta con que salve sus cuerpos, es decir, sus vidas? La cuestión resulta harto más complicada si se tiene en cuenta que, en ocasiones, las dos instancias están entreveradas de forma tal que no resulta posible actuar en una sin necesariamente influir en la otra.

Así por ejemplo, ocurre con un Estado que para garantizar la vida de los ciudadanos requiere cuerpos policiales, cuerpos que deben ser financiados por las arcas del Estado. Tales recursos provienen de los impuestos con los que se grava a los ciudadanos y muchos de ellos varían en función del consumo, por lo que resulta evidente que a mayor consumo habrá mayores recursos para que pueda el Estado cuidar la vida de sus ciudadanos. Pero dejando a un lado esta dificultad de la mutua relación entre los dos dominios, tampoco resulta claro hasta qué punto es legítimo (por no decir ético) que el Estado alimente los deseos espurios para lograr otro fin, todo lo noble y deseable que sea. Se trata —y así lo han entendido los teóricos de la política— de una razón de Estado.

#### 4. EL NIHILISMO. POR UNA POLÍTICA JOVIAL

Un cuarto foco de las actuales patologías de civilización —y no es el menos importante— es el nihilismo. Es el mal más grande que aqueja a la civilización occidental, la patología de civilización por excelencia de nuestros días. La muerte de Dios por un lado y la debacle de la supremacía de la razón como mecanismo de orientación para la acción, han supuesto una honda crisis en nuestros días, justamente porque los individuos ya no saben a qué atenerse, no saben cómo actuar, cómo impulsar sus deseos dentro de un marco establecido. Este desasimiento le ha dado un libre curso al mal tanto como una desorientación a gran parte de la población, que no tiene o no encuentra un criterio válido para la acción, generando muchas patologías que el pensamiento contemporáneo llama enfermedades del vacío.

Por lo demás, y volviendo al problema del Estado, todavía no se ha reparado bastante – y permítaseme poner una nota a pie de página en el texto principal– en el hecho de que la concepción y la construcción del Estado moderno se asientan fundamentalmente sobre las filosofías de hombres tristes que reclamaban para todos vidas austeras dentro de marcos de acción rígidos y exigentes. Así, se asienta sobre el pensamiento de uno que, como él mismo decía, había nacido gemelo con el miedo, enfermizo hasta los cuarenta años, educado en el espíritu puritano, algo melancólico, aunque generoso y compasivo, irritable y tenaz, y obstinado en sus opiniones ya adquiridas, aunque fueran erróneas (Hobbes); sobre la filosofía de un hombre de meticulosidad exacerbada e implacable (llevada hasta el orden y el rigor geométricos), que preconizaba sin cesar la contención de los afectos (Spinoza); sobre las consideraciones de otro que no podía fiarse de ningún ser humano, que veneraba la autoridad, celoso del misterio hasta la neurosis (neurosis que se observa en su incapacidad por elegir entre los principios opuestos de libertad y autoridad), educado bajo la severidad y el temor paternos, y que encomiaba educar en el temor, con represión y disciplina, un hombre ruidoso, de espíritu turbulento, siempre descontento y propenso a la ira, prosaico e insensible al arte (Locke); sobre las disquisiciones de uno que era orgulloso, sincero hasta la crueldad, estaba en perpetua contradicción consigo mismo, paranoico y masoquista (Rousseau) y sobre las consideraciones de un puritano pietista, si se me permite el pleonasma, de marcado carácter neurótico, y, quizás, lo uno por lo otro, huraño, dogmático, más dado a la vanidad que al compromiso moral, hipocondriaco en su juventud hasta el borde del suicidio, misógino durante su vida adulta y de una marcada misantropía (Kant). El único que se salva de la respetable cohorte es Nicolás Maquiavelo, que era un hombre jovial, prudente, noble, honesto, perspicaz y probo; no porque los filósofos mencionados no lo fueran (salvo joviales, que eso no, exceptuando, tal vez, a Hobbes), sino porque no acusaba el florentino los rasgos maniacos o neuróticos (patológicos en cualquier caso) de sus ilustres sucesores<sup>15</sup>.

¿No será posible atribuir algo de la vida vigilada y del creciente cerco que el Estado tiende sobre los hombres, a las filosofías severas y un poco tristes de los pensadores que tan notable influencia ejercieron en la concepción del Estado y en la constitución de la nación?

---

<sup>15</sup> Para la reconstrucción del carácter de los filósofos que menciono he seguido la exposición que hace Ben-Ami Scharfstein en *Los filósofos y sus vidas*, salvo para Hobbes y Maquiavelo que no vienen tratados en su libro. Scharfstein, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas: Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1996. Para Kant también puede verse el relato de Thomas de Quincey sobre los últimos días del filósofo. De Quincey, Thomas, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Madrid, Valdemar, 2004. La edición española trae, después del texto de de Quincey, un anecdotario sobre la vida de Kant. Los rasgos de Hobbes los tomé de la monografía de Ferdinand Tönnies sobre el filósofo inglés. Tönnies, Ferdinand, *Hobbes*, Madrid, Alianza, 1988, en especial el capítulo 4, pero también el capítulo 1. Para Maquiavelo puede verse su correspondencia, tanto la oficial como la privada. Para su correspondencia privada V. Maquiavelo, Nicolás, *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo*, Buenos Aires, Editorial universitaria, 1979. Machiavelli, Niccolò, *Lettere Familiari di Niccolò Machiavelli (pubblicate per cura di Edoardo Avisi)*, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1883.



Es apenas evidente que las actuales condiciones no son las mismas en las que se fue gestando el Estado moderno ni las mismas bajo las cuales pensaron los filósofos mencionados. Fueron siglos duros, de tiempos inciertos, en los que los Estados, todavía nacientes, tenían que asentar sus bases en todos los rincones de su territorio y extender su influjo sobre cada uno de los individuos sobre los que pretendía gobernar. Sus mecanismos son hoy más sutiles y más sofisticados que en cualquier época anterior y su influjo llega a rincones de la vida que en el pasado no hubieran sido concebibles. Bien es cierto que en muchos países, sobre todo de América (tanto la del norte como la del sur), no ha podido el Estado hacerse con el monopolio de la violencia; condición indispensable de la constitución de un Estado sólido, según los postulados, ya clásicos, de la filosofía política moderna. Pero quizá sea también cierto que en algunos dominios la labor del Estado no se muestra tan sólo onerosa, sino excesiva.

Tal vez, entonces, sea tiempo de propender por algo así como por una política jovial, que se pregunte por la felicidad de los ciudadanos; propender por una filosofía política que se ajuste más a las necesidades de los individuos y a las condiciones de los tiempos. Quizás la única manera de tener un Estado eudemonológico sea teniendo un Estado que propicie condiciones de estabilidad jurídica y política, sí, y que genere unas condiciones mínimas (económicas, políticas, sociales) de convivencia, pero sin que precisamente —y esta es la paradoja— procure la felicidad de los súbditos; como parece que pretende hacerlo hoy en día. Un Estado en el que cada quien pueda labrarse su proyecto de vida bueno, en el que cada quien procure su propia felicidad.

Como puede observarse, el panorama no es alentador (nihilismo, vigilancia, represión). Son varios los focos que en la actualidad están generando diversas patologías de civilización. Tiene la filosofía, entonces, una tarea ingente y una responsabilidad inmensa. Necesitamos un pensamiento atento y vivo que reflexione sobre la función del Estado en nuestros días y sobre los límites que le convienen; necesitamos una filosofía que, como en Heráclito, nos ayude a despertar, para que podamos diferenciar los deseos inmanentes, necesarios, legítimos, inherentes al ser y a un proyecto de vida buena, de aquellos deseos espurios alentados por un sistema enfermizo que quiere imponer ciertos fines que se avienen bien con su lógica autónoma y deshumanizada. Necesitamos una filosofía que nos obsequie con un nuevo marco de acción en estos tiempos en los que los hombres no tienen a qué aferrarse y en los que se sienten desorientados. Necesitamos una filosofía, por fin, que más que sublimar los males que nos aquejan nos permita hacer una profunda y vivificante catarsis; una filosofía hermosa y perenne, que más que consolar, coadyuve a curar y a libertar.