

Artículo

Psico-Ontología: Reflexiones Sobre el Nexa Entre Filosofía y Psicopatología

Luis Sáez-Rueda 

Universidad de Granada (España)

INFORMACIÓN

Recibido: 15/09/2025

Aceptado: 10/10/2025

Palabras clave:

Psico-ontología

Psicopatología ontológica

Ontología psico-filosófica

Patología de civilización

Nihilismo

Agnesia

Inconsciente ontológico

RESUMEN

Desde finales del siglo XIX, todas las corrientes filosóficas continentales han realizado un diagnóstico muy crítico del rumbo de la civilización occidental contemporánea, considerándolo decadente y enfermizo. La psicopatología, por otro lado, ha avanzado ampliamente y ha analizado nuevas patologías en las sociedades avanzadas. El trabajo pretende relacionar estas dos disciplinas y pensar el modo en que podrían colaborar entre sí. El autor del texto defiende que existe un interregno común al que se le podría denominar “psico-ontología”. Define y caracteriza dicho nexa como una alianza entre la ontología filosófica y el análisis característico de la psicopatología. El trayecto de la filosofía hacia la psicopatología es el que viene caracterizado como “ontología psico-filosófica”. El de la psicopatología a la filosofía, el que es denominado “psicopatología ontológica”. Esta interdisciplinariedad obliga a postular, según el autor, un “inconsciente ontológico”.

Psycho-Ontology: Reflections on the Nexus Between Philosophy and Psychopathology

ABSTRACT

Since the late 19th century, all continental philosophical movements have made a highly critical diagnosis of the course of contemporary Western civilization, considering it decadent and unhealthy. Psychopathology, on the other hand, has advanced greatly and analyzed new pathologies in today's societies. This work aims to relate these two disciplines and consider how they could collaborate. The author of the text argues that there is a common interregnum, which could be called “psycho-ontology.” He defines and characterizes this nexus as an alliance between philosophical ontology and the characteristic analysis of psychopathology. The path from philosophy to psychopathology is characterized as “psycho-philosophical ontology.” The path from psychopathology to philosophy is called “ontological psychopathology.” According to the author, this interdisciplinarity forces us to postulate an “ontological unconscious”.

Keywords:

Psycho-ontology

Ontological psychopathology

Psycho-philosophical ontology

Pathology of civilization

Nihilism

Agnesia

Ontological unconscious

Introducción

Si hay un interregno en el que confluyen necesariamente dos campos de investigación tan amplios como la psicopatología y la filosofía, ha de ser llamado “ontología” y, si se reclamara una precisión mayor sobre el sentido de esa confluencia, cabría, a nuestro juicio, utilizar el término “psico-ontología”, que designaría tanto el aspecto propiamente filosófico de la psicopatología, como el psicopatológico de la filosofía, para la cual el análisis ontológico es el más excelso. Hay que decir antes de nada que un interregno así no puede constituir una *tierra de nadie*, sino más bien una común, en el que el trabajo de ambas disciplinas exige una colaboración explícita. Transitar por este *inter-regnum* y trabajar sobre su suelo presupone, además, el cese de dos pretensiones de *regnum*, de gobierno o reinado, por decirlo así, sobre el saber. En una época de oposiciones, de lógica binaria, como la nuestra, cada tipo de saber —y de práctica vinculada con él— tiende a afirmarse frente a lo otro de sí, incurriendo en el peligro de olvidar, en primer lugar, que los asuntos humanos carecen de fragmentos o parcelas y que “saber”, en segundo lugar, no significa —en las humanidades— *dominar* un tema, sino explorar un problema y, en ese camino, hacer lo posible por convertirlo en habitable, pues el ser humano es cuestión para sí mismo y sus preocupaciones esenciales no se resuelven: se aprende a conocerlas y a vivir en ellas con lucidez. Habría, eso sí, entradas al ámbito común desde sendas diferentes, por lo que la confluencia implicaría, en la línea de lo que hemos sugerido, una *psicopatología ontológica* y una *ontología psico-filosófica*.

De inmediato, sin embargo, experimentará el lector cierta perplejidad por el nombre que a ese campo común hemos dado, el de psico-ontología. No sería extraño que, incluso, provocara la impresión de invocar viejos residuos metafísicos que en la actualidad, se diría, han sido superados por el hacer científico. Y es que nuestro tiempo no se ha despojado aún del *cientificismo*, fenómeno que no coincide de ningún modo con el respeto a la ciencia, sino con el prejuicio de que el método de la ciencia natural debe ser extendido a todas las disciplinas. Se pierde así la memoria acerca del sentido que nuestra civilización dio originariamente al saber: el de “ontología”. ¿Pero qué significado tiene este término y por qué debería fecundar el encuentro entre psicopatología y filosofía? Esta será la primera cuestión que abordaremos. En un segundo momento del trayecto quisiéramos ilustrar algunos puntos de vista de la psico-ontología.

Psico-Ontología. Ontología y Psicopatología

El mundo contemporáneo ha producido intentos serios, aunque dispersos, de conexión entre psicopatología y filosofía que nos irán saliendo al paso. No hace mucho, el eminente filósofo con vocación de psicoanalista Remo Bodei se refería a ello afirmando que tanto a la filosofía como al psicoanálisis “les corresponde la tarea interminable de deshacer viejos y nuevos nudos y contracturas mentales que bloquean el pensamiento y la existencia”. La filosofía es ya terapéutica de por sí —sentenciaba— y debería hacer explícito ese potencial, pues pensar es el mejor dispositivo humano que puede conducir a la salud. “Interrogarse debería convertirse, pues, en un ejercicio constante, regular, casi un hábito” (Bodei, 2004, p. 64). El pensador italiano tiene toda la razón, pero es preciso perfilar el tipo de interrogación que es aquí invocado.

Podemos cuestionarnos sobre muchas cosas y de muchos modos, pero nos interesa específicamente la diferencia entre la pregunta *instrumental* y la pregunta *ontológica*.

La Pregunta Instrumental

La pregunta instrumental parte de seres humanos o de cosas que existen y tiene por objeto el modo en que pueden ser aprovechados como un medio respecto a un resultado posible y deseable. No es juicioso denostar este tipo de interrogación por sí mismo, pues forma parte de la inteligencia humana y es necesario en numerosos ámbitos y estratos de la vida, sobre todo relacionados con la supervivencia y el progreso técnico. Denostable sería que se tuviese por exclusivo y se quisiese extender a cualquier asunto que incumbiera al ser humano. Platón ya le reprochaba esto a los sofistas, para quienes indagar y reflexionar estaba vinculado al poder, ante todo, sobre los demás: emplear una retórica suficientemente seductora —tal era el punto de partida— podría determinar el sentimiento y la acción de los demás. La cuestión no era para ellos qué *es* un “otro”, sino cómo cabe lograr su adhesión a la voluntad propia.

La primera forma de psicopatología —un aparente anacronismo— en Occidente es la propia filosofía platónica, tomada como un camino opuesto al del sofista. Así, en el *Cármides* (Platón, 2020a, 156d-157a) deja claro Platón, en boca de Sócrates, que interrogar filosóficamente y sanar van de la mano y que los hombres necesitan esos “bellos discursos” cuyo cometido es el de convertir la reflexión sobre las *cosas mismas* y sobre el otro *en cuanto tal* —es decir, de un modo no instrumental— en *therapeia* (terapia) y *epimeleia* (cuidado del alma). Y ello, no solo apuntando al individuo, sino también como terapia colectiva en la *polis*, pues yerma esta de pensamiento filosófico tomaría una deriva “emponzoñada” (Platón, 2020b, 518e4-519a1); la ciudad ideal se construye, por tanto, sobre la base de que partimos siempre no ante un estado sano, sino “afebrado” (Platón, 2020c, 372e7-8).

Dicho esto, podemos abrir un pequeño paréntesis para corregir la impresión de anacronismo, del que hemos dicho que es solo aparente. Lo que aquí pensaban los griegos era, literalmente, una *therapeia* (con sus cuidados idóneos, *epimeleia*) de la *psyché* (el alma o psiquismo), es decir, una psico-terapia y, naturalmente, un pensar (*logos*) sobre la *psyché*, una psico-logía. Y, aunque su hacer era calificado de interrogativo y pensante, no se evaporaba en una abstracción meramente especulativa, pues la *psyché*, a la que se dirige la palabra filosófico-terapéutica, está atravesada, nos decían Platón y Aristóteles, por el *pathos*, es decir, tanto por la *pasión* (emoción, sentimiento), como por el *padecimiento* (autoafección y sufrimiento). Por tanto, la psico-logía, estudio que acompaña a la psico-terapia, se concreta en un *logos* (estudio, palabra) sobre el *pathos* de la *psyché*: era —literalmente, insistimos— psico-patología. Empleamos desde ahora, por tanto, estos términos en su sentido más originario. Quiere ello decir que, desde la filosofía, no están referidos a una corriente particular frente a otras. Que la palabra “psicología” haya derivado en la actualidad en un punto de vista específico, el de la supuesta “ciencia” cognitiva, enfrentado a otros como el del psicoanálisis, las terapias humanistas, etc., es una contingencia histórica desastrosa que la filosofía no puede tomar por válida. Es un chantaje de especialistas que términos tan radicales, universales y originarios designen a unas corrientes de pensamiento más que a otras e incluso en contra de ellas. Todas las corrientes actuales que se ocupan del psiquismo humano y del

posible tratamiento de sus padecimientos y problemas deberían ser llamadas, por su propio sentido, “psicología” y, en la medida en que afrontan el padecer humano, “psicopatología”. Y es con este significado, que avala nuestra rica tradición de pensamiento desde su amanecer griego, con el que las emplearemos en lo que sigue.

Volvamos a nuestra problemática. En la Ilustración europea del XVIII, el horizonte griego se recuperó y revitalizó. Immanuel Kant vinculó esa estructura interrogativa de la que nos ocupamos, la instrumental, con la corrupción del valor incondicional que posee la humanidad. La sana razón se pregunta por el hombre *en cuanto tal*, “por tanto, en cuanto es dueño de sí mismo (en su juicio); así pues, en estado de *salud*” (Kant, 2005, p. 235). Por esa razón, la dignidad, la libertad y la autonomía humanas se convirtieron en meta del espíritu ilustrado. Poco duró esta en nuestra historia, pues desde finales del siglo XIX y comienzos del XX la extensión del positivismo y del cientificismo que acarrea impusieron otro modo de interrogar. Como dice Zubiri, se trataba entonces —lo cual pervive, aunque ciertamente con mayores resistencias, en la actualidad— de someter todas las realidades a una única cuestión: la de qué tipo de “hecho” es y cómo puede ser cuantificado, “entendido este interrogatorio como una necesidad humana de manejar con éxito el curso de los hechos” (Zubiri, 1942, pp. 18-19).

Se vinculan así saber y dominio en esta *inquisición* instrumental: se inquiere a lo que nos envuelve para arrancarle el secreto de su aspecto más mecánico y someterlo con ese peculiar conocimiento. Ahora bien, como una realidad más bajo investigación, el hombre mismo se ve convertido, desde esta situación epistemológica y vital, en una cosa, en un haz de hechos, con lo cual nace un nuevo *malestar*, equivalente a una falta de sentido y a un “hastío de sí mismo” (Zubiri, 1942, p. 15). Convencidos de que las sociedades avanzadas del mundo contemporáneo devaluaron con este otro espíritu al proyecto ilustrado, los pensadores de la *Escuela de Frankfurt* (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, W. Benjamin y otros) llegaron a la aporética y trágica conclusión, a mediados del pasado siglo, de que hoy “la Tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 59). La penetración de la razón instrumental en la urdimbre social en toda su extensión y, con ella, del modo en que interroga al mundo, es lo que los frankfurtianos entendieron por “patología social” (Horkheimer y Adorno, 2001, caps. 1 y 2) y, en una dirección parecida, la segunda generación todavía insistió, hasta nuestros días, en la necesidad de una “autoterapia de la humanidad” (Apel, 1985, Vol. 2, p. 120), encargada de identificar y criticar la “colonización de la vida” por dicha racionalidad (Habermas, 1987, Vol. 1, cap. 8).

La Pregunta Ontológica y el Sentido de una Psico-Ontología

Reparemos, para encauzarnos ya hacia el segundo tipo de interrogación de los mencionados, en algo que es solo aparentemente trivial y que empieza ahora a tener visos de esencial. Nada comprende el ser humano sin interrogarlo tácitamente de un modo determinado. El objeto de conocimiento y, en un sentido más profundo, el mundo que envuelve al sujeto, presupone un modo de preguntar. Y lo crucial en este punto reside en que dicho preguntar no es consciente e intencional, sino pre-reflexivo o inconsciente. No solo se trata de que el ser humano se hace cuestión respecto a innumerables fenómenos concretos *de* su mundo, sino que, al hacerlo, está presuponiendo una interrogación más básica, oculta y no instrumental, un inquirir

por el *en cuanto tal* de las cosas y del englobante horizonte que las abarca (el “mundo”). Esta es la *interrogación ontológica*, la que está lanzada, desde la profundidad de lo humano, al *ser* de todo lo existente. Se ha dicho en filosofía de innumerables modos y recordaremos aquí, para empezar con esta temática, la forma en que fue planteada en la fenomenología de M. Merleau-Ponty, dada su especial belleza y perspicacia. El filósofo francés nos invitaba a distinguir dos formas de hacer preguntas: la primera, la “pregunta determinada”, busca soluciones respecto a fenómenos concretos del mundo; a la esencia de la segunda, por el contrario, le es inherente carecer de respuesta, porque es la condición de posibilidad de las primeras, tal y como la forma de plantear problemas que le pertenece al ajedrez *en cuanto tal* es condición de las preguntas que surgen a propósito de las jugadas concretas. Esa forma de plantear cuestiones que *es* el ajedrez no solo no tiene respuesta, sino que pensar que la tiene carece enteramente de sentido: su *modo de interrogar* no pide solución, sino el despliegue, desde su perspectiva, de un campo de preguntas y respuestas explícitas que portan íntimamente esta óptica. La llamaba, por eso, “pregunta interrogante”, una pregunta que tiene el sentido en sí misma, a saber, el de interrogar, y que configura, por su sola existencia, un “mundo” (Merleau-Ponty, 1975, p. 310).

La pregunta ontológica, en efecto, *cualifica* al mundo *en un sentido*. Si nos preguntamos explícitamente por la forma en que se resolvería la guerra en Ucrania (la que tiene lugar en el momento histórico en el que el presente escrito es elaborado), nos vemos envueltos en una multitud de otras cuestiones concretas y todas ellas tienen a su base, como condición implícita, nuestra interrogación subyacente por el mundo *como* guerrero o beligerante. Este “como” es denominado, en filosofía contemporánea, desde el comienzo de la fenomenología, “sentido”. Al hacer preguntas acerca de esta guerra concreta, interrogamos tácitamente por el sentido “mundo beligerante”, lo que equivale ya a una interpretación del mundo, pues lo cualifica *como* este en el cual son posibles las guerras. Las preguntas concretas —preguntas ónticas, filosóficamente expresado— poseen la precondition de una *pregunta ontológica*, es decir, de una pregunta por el *ser del mundo*. Si las ónticas nos relacionan con fenómenos *en* el mundo, la ontológica nos sitúa en el mundo de un modo, nos posiciona en su seno desde una perspectiva, al tiempo que nos genera un plexo de vivencias y emociones de trastienda. Se dirá que esta pregunta ontológica también se puede responder. Podemos ofrecer, por ejemplo, una teoría sobre las causas que hacen del mundo un *lugar* proclive al belicismo. Pero procediendo de este modo no eliminaremos la anterioridad de lo ontológico. Lo que hemos hecho es simplemente convertir la pregunta ontológica en una pregunta óntica que, en ese mismo acto, presupone una nueva pregunta ontológica: tal vez —depende de las circunstancias reales y del contexto—, la interrogación por el mundo *como* ámbito inestable e imprevisible en el que acontece el sufrimiento humano. Cada conversión del inquirir ontológico en óntico arrastra otro preguntar naciente del primer tipo. La pregunta ontológica no es una opción para el ser humano.

Fue este carácter irrevocable del inquirir ontológico por el *ser* lo que fascinó en la aurora de la filosofía. Siempre está ahí, inconscientemente, pre-reflexivamente, en el ser humano. Ahora bien, cuando se toma conciencia de él, nos hace temblar de admiración y de extrañamiento. “Ontología”, desde los griegos, significa *logos* (razón o comprensión) del ente *en cuanto* ente, es decir, de su *ser*. Pues bien, Platón (2020d, 155d) en el Teeteto

y Aristóteles (1994, 982b-983a) en la Metafísica nos conducen hasta esta región abisal del pensamiento sirviéndose como viático del *thaumazein*, esa admiración extrañada que ilumina lo que nos rodea y lo hace aparecer, emergiendo de su oscuridad, como *lo que es en cuanto tal*. Al mirar las cosas de este modo, Teeteto confiesa, en el pasaje platónico, estar realmente poseído por una “emoción desbordante” y “sentir vértigo”. Solo porque el ser humano se relaciona con las cosas y con el mundo desde ese estremecimiento interrogante por su ser hay inteligencia. Ninguna forma de Inteligencia Artificial, contrariamente a lo que se pregona en algunos círculos hoy, será inteligente de ese modo. Jamás interrogará por el sentido del ser de algo; jamás, por tanto, “comprenderá”, ni tendrá “mundo”. La teoría predominante sobre la mente en la actualidad, la funcional-computacionalista, que posee alianzas con la psicología cognitiva y que tiene por uno de sus grandes impulsores a Dennett (1995, 2017), no ha entendido esto. Pues parte de la idea de que lo mental posee el carácter de un conjunto de *operaciones*, por muy complejas y reticulares que estas puedan ser pensadas, mientras que la interrogación ontológica no es una operación, sino un acto o, mejor, un acontecimiento (Sáez-Rueda, 2002, cap. 6).

Un acontecimiento no es un hecho. Es lo que tiene lugar a través de los hechos sin reducirse a ellos, tal y como el morir es lo que sucede en un contexto descriptible de modo fáctico sin que coincida con este. Nos aproximamos con esto a lo más esencial del tema que nos ocupa. El ser humano se puede plantear problemas ontológicos de modo consciente y racional, pero el interrogar ontológico, en su sentido más radical, está fuera de todo planteamiento: pertenece al ser de lo humano. El hombre no se hace este tipo de pregunta; la padece; él mismo es un interrogar de este tipo.

Se insistirá en esta tesis de un modo siempre insuficiente en el contexto de nuestra época, en la que los saberes, como dijimos, se dan la espalda entre sí y en la que el concepto más básico del pensamiento occidental, el de “ontología”, está siendo confundido con la idea de una investigación que el progreso ha superado y dejado atrás. Muchas corrientes de pensamiento coinciden en la mencionada tesis, la de que el ser humano mismo es un interrogar ontológico, y bastará aquí mencionar tres de ellas. El existencialismo entiende que el humano *es el ser que se pregunta* por el sentido de la existencia, condición que desborda su mera subjetividad, pues a través de tal preguntar configura un modo ejemplar de transitar por el mundo, razón por la cual “elijo no solo por mí, sino por toda la humanidad” (Sartre, 1983, p. 18). Por su parte, la hermenéutica identifica la existencia con un modo de interpretar el mundo, interpretación que equivale a solucionar precaria y provisionalmente las preguntas que el mundo mismo nos arranca (Gadamer, 1977, pp. 447-458), pues este, el mundo, es como un texto cifrado —decía nuestro Gracián— que nos obliga incluso a “ir llevando muy manual la contracifra”, para no dejarnos llevar a engaño (Gracián, 2011, p. 1151). Mención especial merece la perspectiva de M. Heidegger, que es una entre otras, como el lector puede comprobar. Si es destacable no es porque el filósofo alemán haya iniciado o descubierto esta temática, que se remonta a la antigüedad y que se metamorfosea hoy en una miríada de perspectivas. Es porque la ha retomado con intensidad, movilizándolo, de ese modo, una multiplicidad de esfuerzos.

El ser humano, nos dice Heidegger, es *pregunta ontológica* por la razón de que carece de naturaleza esencial (Heidegger, 1982, §§ 1-11). Ya nos lo decía Pico della Mirandola en una bella y

memorable alegoría. Después de que Dios hubiese creado a todos los seres, advirtió que necesitaba a uno que pudiese valorar y admirar su obra, pero no pudo, por esa razón, imponerle una naturaleza determinada, que lo habría ofuscado para tan alta misión:

En consecuencia, dio al hombre una forma indeterminada (...) y le habló así: ‘Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. (...) A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. (...) No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas (Della-Mirandola, 1994, pp. 122-23).

Algo así, pero más alambicadamente, es lo que afirma el filósofo alemán. El ser humano ha definido su ser de muchos modos a lo largo de la historia: como “creatura” (cristianismo), como “relación material con su medio” (Marx), como “animal político” (Aristóteles), como “racionalidad” (la Ilustración, de la que hemos hablado), como “materia organizada” (biologicismo), etc. Pero tales descripciones son, en realidad, respuestas concretas a la pregunta por su propio ser, que es precisamente lo común a todas ellas. Radicalmente, pues, el humano es el ser *que se pregunta por su ser*. Ahora bien, esto significa, en primer lugar, que al interrogarse de ese modo, lo hace también por el ser del ente (de cualquier realidad) y del mundo en su globalidad; y quiere decir, en segundo lugar, que de esta pregunta con dos caras (por su propio ser y por el del mundo) depende el ser mismo de cada individuo: *el ser humano es el ser en cuyo ser le va este, su ser* (Heidegger, 1982, § 4). Más que constituir un trabalenguas, esta tesis transmite una precisión importantísima. La pregunta por su propio ser (que el hombre es) se ejecuta, acontece, tiene lugar en el acto de su existir; es más, él es una interrogación encarnada y viviente. Pero el ser humano posee una responsabilidad al respecto: puede, por un lado, hacerse cargo de ella, empuñarla y extraer de su potencia un proyecto de existencia a través del cual anhela hacerse a sí mismo y enriquecer su vida; o puede, por otro lado, desentenderse y, de ese modo, malograrse. También hay que contar con las circunstancias, con la “pre-comprensión” de lo humano que yace en el humus de cada época, así como con los poderes y prejuicios de su entorno, las inercias anónimas, en fin, que lo atraviesan y subjetivan y sobre las cuales él no ha decidido. Esa circunstancia puede determinar inercialmente su pregunta por el ser, imponerle una forma determinada e incluso opacarla. Y en ese caso también malogra el ser humano su ser, pues no lo hace propio y lo entrega a fuerzas ajenas. Expresado con concisión: al ser (al estar siendo), el ser humano pregunta por su propio ser (por su condición más radical) y *se juega* su ser mismo; se juega no algo accidental (la felicidad, la fama, el reconocimiento, etc.), sino radicalmente *que es* y el modo en que *es*. En su ser (estar siendo) “le va”, le concierne, su propio ser y lo pone en juego. En esta ex-posición de su sí interrogante en la existencia puede ganarse o puede perderse, puede crecer o puede degradar. El ser humano, por tanto, es el ser que se arriesga y se pone en peligro inevitablemente. Y “degradarse” o “enfermar”, por tanto, no puede consistir en “desviarse” respecto a una “naturaleza fija” y esencial, sino en *dejar-de-ser* en mayor o menor medida, o

lo que es lo mismo, en hundirse con mayor o menor profundidad en el no-ser, en la *nada*, en sentido peyorativo: en el vacío, la inanidad, la muerte en vida. De ahí que, al ser (estar siendo), el ser humano esté expuesto a la nada y que esa posibilidad, sin que él tenga que hacerse consciente de ella, lo angustie.

Hay una angustia destructiva, pero hay otra que eleva y permite el existir en dignidad. La primera proviene de las innumerables formas a través de las cuales un ser humano puede distanciarse de la inquietud por su ser, evitando o malentendiendo esta responsabilidad irrevocable con la que ha nacido. La segunda consiste en una especie de desazón que experimenta siempre cada persona, más o menos intensamente, y que lo empuja y motiva a ir cincelando a buril su ser a lo largo de su vida. No tiene esta angustia “objeto” concreto, un ente determinado, caso en el cual equivale al temor, al miedo, sino que coincide con lo humano mismo y delata el carácter indefinido y abierto de la existencia. No es adecuado deducir, sin embargo, que la indefinición esencial del ser humano constituya un estado carencial: “no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de determinabilidad” (Heidegger, 1999, p. 99). Y es que la pregunta inherente a *ser* no puede, ella misma, encontrar solución (como decíamos), dado que tiene pleno sentido en sí misma y no pide ser “resuelta”, sino que abre un campo problemático en la existencia concreta para cuestiones precisas. Del mismo modo, esa exposición a la nada, al anonadamiento, en la que nos sitúa, no es una acción voluntaria, sino un inexorable modo de ser en el mundo que carece de objeto y nos impele a luchar en un campo de juego poblado por inanidades y vacíos concretos. “Es algo que confirma el hombre mismo en cuanto desaparece la angustia [intensa] (...); no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era ‘propiamente’ nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba ahí” (Heidegger, 1999, p.100). Estar sano no consiste en carecer de la segunda forma de angustia, como los ideales artificiosos y patéticos de felicidad que proliferan en el presente exigen, así como tampoco carecer de exposición a la nada. La salud consiste en convertir tal desazón, tal inquietud, en impulso. Como señalaba Heródoto, *ta pathēmata mathēmata*, “los padecimientos, los sufrimientos, son enseñanza” (Heródoto, 2020, Vol. 1, cap. 207).

Pues bien, tras el análisis anterior, nos parece, queda esclarecido el sentido de ese interregno entre psicopatología y filosofía al que hemos llamado “psico-ontología”. Si lo que hemos sostenido hasta aquí es convincente, entonces cabe afirmar que la psico-ontología tiene por tema el estudio y tratamiento de cómo *le va* al ser humano en cuanto *ser que se interroga por el ser* (por el suyo propio y por el del mundo que lo envuelve). Se ocupa de la relación del ser humano con su propia interrogación ontológica. Y aquí se abre un campo de investigación tan vasto que podríamos hablar de todo un continente del saber y de la praxis terapéutica, pues no se trata solo de constatar que la pregunta ontológica pertenece al ser de lo humano, sino de inspeccionar, en cada persona *de carne y hueso* o en *cada comunidad concreta de hombres* el modo específico en que tal condición ontológica discurre, en qué aspectos de la acción real se expresa y, en fin, como decía más arriba Bodei, de emprender la tarea interminable de deshacer (...) viejos y nuevos nudos y contracturas (...) que bloquean el pensamiento y la existencia” y que provienen de semejante condición humana.

Los problemas que la filosofía aborda sobre esta cuestión no se identifican enteramente con los de la salud, la enfermedad o el malestar, pero los presuponen, sean conscientes o no los

especialistas en ontología. Conduciendo sus indagaciones en esa dirección y entretejiéndose con resultados de la psicopatología, la psico-ontología es, desde este lado, *ontología psico-filosófica*. La psicología, o la psicopatología, en el sentido originario que le hemos dado, debe involucrar asimismo un estudio orientado en esa dirección, moviéndose entonces en el interregno psico-ontológico con los ojos y oídos de una *psicopatología ontológica*. Y de modo análogo, esto no quiere decir que se ocupe solo y exclusivamente de ello. Los problemas que afectan a la salud y la enfermedad, al malestar y a las patologías, no tienen por qué ser identificados enteramente con las afecciones de esta condición humana básica de la que nos estamos ocupando, pero la presuponen, tengan o no conciencia de ello los especialistas que a tal quehacer se dedican. Se trata de que cada cual, situado en la corriente intelectual de que se trate, no se ahorre la tarea de descender hasta este subsuelo ontológico del existir.

Esbozos y Ejemplos de Psico-Ontología

La mayoría de corrientes del campo general de la psicología (en su sentido originario) han descendido al plano psico-ontológico, aunque no siempre lo han sabido. Ofreceremos a continuación algunos ejemplos, antes de perfilar investigaciones propiamente filosóficas, entre las que cuentan las que humildemente hemos desarrollado nosotros.

Psicopatología Ontológica

Ejemplificando el hacer de la *psicopatología ontológica*, es preciso mencionar, en primer lugar, a la psicología de sesgo cognitivista, pues la ausencia explícita que en ella hay de *psico-ontología* es ya un modo paradójico de presuponerla de manera inexplicita y, así, de afectar al individuo como ser que se pregunta por su ser. Basta para confirmarlo la teoría de la “disonancia cognitiva”, que es acogida en esta psicología desde, al menos, la formulación de Leon Festinger. Consiste en la tensión que se produce cuando una persona posee cogniciones mutuamente inconsistentes, o cuando su comportamiento entra en conflicto con sus creencias (Festinger, 1957, pp. 3-4). Habría que replicar que la “cognición” presupone el ser ontológico del ser humano. De un modo concreto de preguntar ontológicamente, en efecto, se deriva la comprensión englobante sobre el mundo; sobre esta comprensión tácita, y orientados por ella, se producen los procesos cognitivos concretos, cuya consistencia esencial no reside solo en la consonancia intracognitiva, sino también en si responden o no a la genuina pregunta ontológica que les subyace. Pero esta psicología fomenta en su hacer un tipo de ser humano tendente a creer que lo que él es coincide lisa y llanamente con tales formas de cognición y creencias explícitas, por lo que propenderá a desatender la vuelta experiencial sobre el modo en que se comprende ontológicamente a sí mismo el paciente y, en consecuencia, la forma en la que interroga al mundo, que es lo que genera la relación que mantiene con él. No solo no se confrontará el paciente consigo mismo, sino que su interrogar ontológico, al quedar huérfano, *será* invadido por las costumbres, las creencias y los poderes de su presente, y ello acompañado por la vivencia tácita (ontológica) y falsa de que lo que descubre a través del psicólogo es su ser. La psicología cognitiva presupone, pues, un efecto psico-ontológico determinado, consistente en

desarraigar al sujeto de sí mismo y del mundo. Esa psico-ontología perniciosa —expresado con rigor— le pertenece inherentemente, quiera admitirlo el especialista o no, lo sepa o no. Por lo demás, esta psicología cognitiva se convierte en aliada de los poderes reales que oprimen al sujeto en la sociedad en la que vive. Se centra, como expone J. S. Beck, en estrategias prácticas para identificar y modificar pensamientos y conductas *desadaptativas*, sin abordar explícitamente cuestiones existenciales (Beck, 2011, cap. 1).

Seremos más breves en la mención de aspectos psico-ontológicos que albergan otras corrientes en un sentido positivo y fértil. La escuela del “análisis existencial” (de L. Binswanger, E. Minkowski y otros) parte expresamente de supuestos freudianos y de la filosofía fenomenológico-hermenéutica, como la de M. Heidegger y M. Merleau-Ponty. A la salud le es inherente —pensaban— el logro de la experiencia “soy” y, desde ahí, *habitar el mundo*, por lo que la patología más básica viene a coincidir con el desarraigo. Lo ejemplifica el relato de una de las pacientes de R. May. Hija ilegítima, arrastraba una vida de angustia próxima a la esquizofrenia. Se curó y poco antes escribió:

Yo soy una persona que nació ilegítimamente. Entonces, ¿qué queda? Lo que queda es esto: yo soy. Este acto de contacto y aceptación de mi ‘yo soy’, una vez que lo cogí bien, me produjo (creo que por primera vez en mi vida) esta experiencia: ‘puesto que yo soy, tengo derecho a ser’ (May, 1967, p. 65).

La patología no tiene la forma, como vemos, de una “desadaptación” a un contexto social cuyo valor no se pone en tela de juicio. El desarraigo respecto al propio ser, al “estar siendo”, lleva consigo un real *dejar-de-ser* en cierta medida. Consiste, según W. Blankenburg, uno de los seguidores del análisis existencial *más importantes* de la segunda mitad del siglo XX, en perder la “evidencia natural” de ser (Blankenburg, 1991, cap. 1) y se expresa en la imposibilidad de actuar libremente. “No en un comportarse adecuada o inadecuadamente, [sino en] no poder: un no-poder-comportarse-en-forma-desviada es *tan patológico* como un no-poder-sino-comportarse-en-forma-desviada” (Blankenburg, 1983, p. 180).

En el psicoanálisis de corte lacaniano, por su parte, lo que en él se entiende por “falta” posee muchos parecidos con esa indefinición que, según Heidegger, constituye al ser del hombre y lo convierte en pregunta por su ser: no hay una naturaleza esencial del ser humano, como decíamos, sino una indeterminación que conduce a la pregunta ontológica por el propio ser. De ahí que Lacan, que estaba convencido de que el inconsciente está estructurado *lingüísticamente*, afirmase la existencia de una nada inherente al ser humano, una nada en sentido productivo y generativo: “el drama del sujeto en el verbo es que hace en él la experiencia de su falta en ser” (Lacan, 1975, Vol. 2, p. 635). Esta falta en ser —una nada productiva— no tiene un sentido peyorativo, pues *hace ser*. Siempre que el psicoanálisis descienda a este nivel de estudio entrará en el interregno que vincula la psicopatología con la filosofía. Algunos seguidores, de hecho, han discurrido por ese cauce, como M. Recalcati, S. Cottet, J. Allain Miller, E. Laurent, P. Naveau o M. Castrillejo. Utilizan expresamente la expresión “clínica del vacío” para designar la exploración del modo en que la “falta en ser” adquiere la forma de una patología bajo ciertas condiciones. Un aspecto crucial de los nuevos síntomas contemporáneos (anorexia y bulimia, toxicomanía, ataques de pánico, depresión, alcoholismo, angustia sin objeto, etc.) se fundan en modos de huida o negación

de dicha “falta en ser” y el surgimiento, como contrapartida, de un no-ser en el sentido lacerante de “vacío”. Emerge un sentimiento radical de “inexistencia” que suscita una “angustia sin nombre” y un padecimiento de “vacío crónico” (Recalcati, 2003, cap. 1).

En la psicopatología que toma como base la obra de C. G. Jung no es tampoco difícil vislumbrar su estrato profundamente ontológico, que sale a la luz cuando se esfuerza por tematizar el fondo último del individuo, el “sí mismo”. Lo hace, incluso, dialogando explícitamente con la filosofía, a través de la figura de F. Nietzsche, en *El libro rojo* (Jung, 2010), tema del que se han realizado profundos estudios (p. ej. Morales, 2023). Como el pensador alemán, no cree Jung en el “yo” más que como una expresión muy superficial de la profundidad del hombre. Esa profundidad, que es el sí-mismo, es tan informulable e indefinida como ese ser humano que desde la filosofía venimos caracterizando. “Resulta impensable —dice— que pueda existir una figura *determinada* que exprese la *indeterminación* arquetípica. En consecuencia, me he visto obligado a dar al arquetipo correspondiente el nombre psicológico de sí-mismo” (Jung, 2015, § 20). Pero, además, la dimensión ontológica de la psicología junguiana incluye un último estrato que, desde la filosofía, tiene el nombre de “ser” en cuanto tal. El ser humano, como hemos visto, es proyecto y hacer-por-ser y no puede identificarse con otro suelo englobante que no sea el ser mismo, al cual se experimenta perteneciendo. Pues bien, algo análogo ocurre con el sí-mismo de Jung, pues arraiga en una totalidad psíquica que ya no es explicable, sino, tal vez, como diría Wittgenstein, mostrable. En filosofía el ser es también el todo de lo existente, que no se identifica con ningún ente. Y en el pensamiento de Jung esa totalidad es un universo de contenidos inconscientes “en el que no *ya todo es posible*, sino más bien que *nada es imposible*, incluso que la voluntad de ser se deje traslucir en una roca” (Morales, 2023, p. 369).

Ontología Psico-Filosófica

Si una *psicopatología ontológica* parte de su propio campo, protagonizado por el psiquismo humano, y recoge en el trayecto supuestos ontológicos que atañen al *ser* mismo del sujeto, a la pregunta por el sentido de su ser y de su entera existencia, una *ontología psico-filosófica* parte de la cuestión filosófica acerca del ser en cuanto tal y encuentra en su camino fenómenos que hacen intervenir al psiquismo, fenómenos psicopatológicos. Retomando reflexiones de la rica filosofía del pasado siglo, iremos aprovechando algunas de sus aportaciones fundamentales con el fin de expresar las claves de nuestra propia posición.

Los años finales del siglo XIX y el propio siglo XX representan una etapa peculiar de la filosofía. La solidez de sus diferentes movimientos es comparable a la de los más grandes hitos históricos. Pero lo más característico reside en su espíritu de crítica hacia la civilización occidental en su conjunto. Todos los movimientos continentales que se inscriben en el pensamiento contemporáneo, sin excepción, han aplicado sus complejas elaboraciones filosóficas a esta problemática y, con diferentes diagnósticos, coinciden en destacar que nuestro tiempo se sumerge en una peligrosa crisis cuyo espíritu es decadente. Hemos mencionado ya el prisma de la Escuela de Frankfurt, que se mueve en una teoría de la racionalidad. Pero hay dos destacadas perspectivas ontológicas que han influido con especial énfasis y abierto una discusión de largo y amplio trazado que continúa hoy en día. Ellas dejan al descubierto un

fenómeno crucial de la época, el del nihilismo. Son las de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. El nihilismo, en su sentido negativo, es el nombre que se da al proceso de decadencia occidental, marcado por una existencia vacía de espíritu que tiende a aprehender lo real como una nada nula e improductiva.

Nietzsche no tuvo escrúpulos en calificar esta decadencia de “enfermedad”. Se llamó a sí mismo psicólogo y ha sido calificado de “médico de la civilización” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 114). El ser coincide en la obra de Nietzsche con la “vida”, cuyo impulso interno es la “voluntad de poder”, una propensión que no debe ser confundida con la voluntad de dominio, pues significa que “ser” equivale a autosuperación, impulso a enriquecer los dones y maravillas de la vida. Ahora bien, la afirmación de esta vida creciente, que coincide con la salud de la existencia, empieza a agotarse cuando entra en escena el acontecimiento central de nuestra contemporaneidad, la “muerte de Dios” (Nietzsche, 1979, § 125), que no es meramente una diatriba contra el cristianismo, sino esencialmente la caída de nuestra creencia en un fundamento último —cualquiera sea este— firme e inmóvil de la realidad, pues todo apunta a que el ser es devenir y transformación continua. Este fenómeno es experimentado, pre-racionalmente —en la urdimbre afectiva de la cultura—, como una catástrofe: se extiende así el espíritu del nihilismo, que extrae de ese gran acontecimiento la tácita experiencia de que la vida es un rotundo “en vano”, de que “falta el fin, falta la respuesta a la pregunta por el ¿por qué?” (Nietzsche, 2006, 9 [35], p. 241). Y, como “el hombre —dice Nietzsche— prefiere querer la nada a no querer”, se deja llevar por una “voluntad de nada” (Nietzsche, 1992, § 28). La lista de efectos mórbidos que esta experiencia colectiva produce es enorme, pero la más insidiosa y básica es la que llama Nietzsche “resentimiento”. No hay que tomar el término en un sentido psíquico individual. El pensador alemán se refiere a un dinamismo transpersonal de carácter ontológico y lo incluye en el “nihilismo reactivo”. El ser humano que afirma la vida deduce de la muerte de Dios que su ser carece de esencia (como venimos señalando) y que ha de hacerse a sí mismo en el seno de la vida —que lo trasciende—, afirmándola a pesar de que no ofrezca seguridades y metas preestablecidas; pone en franquía su “fuerza creciente (...), [su] fuerza de *crear*” (Nietzsche, 2006, 9 [60]). Ahora bien, el nihilismo reactivo infiere experiencialmente de la caída de un marco de orientaciones eternas e inamovibles que, como hemos dicho, la vida no vale nada, de manera que un profundo resentimiento lo hace volverse contra ella. La experimenta, sin percatarse conscientemente de ello, como algo cosificable que está ahí para someterla al propio interés, que liga a la invención de nuevos dioses. Temerosa de aceptar una vida que deviene modelándose a sí misma, la humanidad del resentimiento no tiene nada que ofrecer como producto de un esfuerzo creador. Su acción, por tanto, se transforma en reacción: ser es para ella negar a otro (Nietzsche, 1992, § 10). Este nihilismo, “el más inquietante de los huéspedes” (Nietzsche, 2006, 2 [127]), tendrá, pensaba Nietzsche, un largo recorrido. “El desierto crece” (Nietzsche, 2002, p. 413), relato de “la historia de los dos siglos que se aproximan” (Nietzsche, 2006, p. 489).

Dejemos reposar este diagnóstico y contemplemos ahora sintéticamente el de Heidegger. Coherente con la tesis de que el hombre es pregunta por el ser (no solo de sí mismo sino en cuanto tal), Heidegger ha llamado “nihilismo impropio” al “olvido del ser”. El ser no es objetivable, no es un “ente” concreto, sino un acontecer

(el “siendo” de todo cuanto existe). Pues bien, el mencionado olvido, que viene preparándose durante la historia occidental y que encuentra su culminación en el presente, consiste en no reconocer que a él, al ser, pertenece el ser humano. En consecuencia, lo cosifica y lo confunde con aquello que está como “objeto” frente a su subjetividad, con lo que es “referencia”, diría el positivista, de las proposiciones del lenguaje, los hechos y las cosas. Este nihilismo, es decir, esta reducción del ser a una nada que carece de sentido, posee grandes consecuencias. He aquí tres fundamentales. En primer lugar, implica una pérdida de la escucha de lo que el *acontecimiento de ser* requiere del hombre, pues “ser” implica siempre una interpelación, tal y como el ser —el estar siendo, aconteciendo, no los puros hechos— de un holocausto interpela al ser humano a no consentirlo (Heidegger, 2000, pp. 273-309). En segundo lugar, el ser humano ya no se experimenta como *ser-en-el-mundo*, es decir, como un ser que no está en el mundo como el agua en el vaso, sino que lo “habita”. Se *des-quicia* del mundo, podríamos decir, emprende una retirada suicida respecto a este y se convierte en un ser fantasmagórico y desarraigado, en un “ser-sin-mundo” (Heidegger, 2001a). En tercer lugar, en la época de la comprensión técnica del mundo, proyecta el hacer técnico —que por sí mismo no hay que demonizar (Heidegger, 1989)— a cualquier tipo de realidad y convierte a todo lo “existente” en “existencias” (*Bestände*), en el sentido próximo al de un stock: en objetos que son mensurables, acumulables y disponibles para el arbitrio humano, tal y como el ser de un bosque se transforma en una fuente de recursos madereros (Heidegger, 2001b). Este nihilismo ha sido estimado por el propio Heidegger, no directamente como una patología, sino como un “agente patógeno” que, como el cáncer, se expresa en síntomas enfermizos (Heidegger, 2000, pp. 315-316).

Diagnósticos como estos, tan audaces y admirablemente visionarios, suscitan la pregunta acerca de cómo se transmite, a lo largo del tiempo, una propensión colectiva. ¿Cómo hereda un presente fenómenos transpersonales que se han originado mucho tiempo atrás, como el del nihilismo? La hermenéutica filosófica ha analizado con mucha lucidez el modo en que una “comprensión del mundo” se transforma a lo largo del tiempo, siendo reinterpretada, matizada y readaptada a la luz de nuevos contextos (Gadamer, 1977). Ahora bien, ¿a través de qué *medio* discurre todo este dinamismo histórico de transmisión? No basta para explicarlo con apelar a narraciones expresas de una generación a la siguiente, ni al contagio a través de la cultura escrita. Es preciso suponer, a nuestro juicio, un “inconsciente ontológico”. Jung pensó en algo así, pero se refería a un inconsciente colectivo a través del cual se heredan constelaciones simbólicas que adquieren carácter universal. El inconsciente ontológico, nos parece, tiene por contenidos ontologías que se han fraguado por medio de acontecimientos históricos y que se trenzan entre sí. Ontologías, es decir, comprensiones del ser (de lo humano y del mundo en su totalidad). Vinculada esa trama ontológica suprapersonal a afectos, querencias y propensiones globales, conformarían problematizaciones inconscientes sobre el fondo de las cuales existe una colectividad civilizacional (Sáez-Rueda, 2025).

Para explicar que un inconsciente ontológico forme parte de una *comunidad civilizacional* (un conjunto de sociedades en la misma civilización), es preciso, por otra parte, pensar dicha comunidad como integrando dos niveles (Sáez-Rueda, 2015, Vol. 1, 2018). El inconsciente colectivo formaría parte de un primer estrato, el más profundo. A su través se transmite la cultura, entendida no como un conjunto de saberes explícitos, sino como un modo tácito

de comprender el mundo (una visión global de las cosas). En un segundo estrato discurre la dimensión propiamente socio-política, compuesta por formas institucionales, códigos legales, procesos de producción material, etc. Ambos aspectos forman una única realidad colectiva con dos caras, haz y envés, recíprocamente afectantes. El plano sociopolítico, además, es en el que se disponen los procesos de poder, que son hoy, de acuerdo con nuestra perspectiva, tres: el capitalismo (la *propensión a reducir los productos del trabajo en mercancía*), la racionalidad procedimental (que tiende a sustituir los comportamientos espontáneos por otros ajustados a reglas generales) y la lógica del cálculo (que, como la IA, tiende a reducir todos los fenómenos, en este caso los mentales, a reglas de una matemática universal). La alianza de estos tres procesos constituye un paradigma nuevo de poder, al que hemos llamado “gestionario”, tendente a fomentar un progreso meramente cuantitativo que impide una transformación cualitativa (Sáez-Rueda, 2021, caps. 3 y 6).

Es en la dimensión cultural de la comunidad civilizacional, cuyo medio es el inconsciente ontológico, donde hay que situar, pensamos, fenómenos como el nihilismo, en el que se cruzan rasgos de las descripciones de Nietzsche y Heidegger. ¿Acaso no vemos por doquier cómo se expande ese nihilismo reactivo del que hablaba el primero? Las relaciones humanas se encaminan, cada vez con mayor intensidad, hacia una lógica oposicional en la que el ser propio, la ipseidad o sí-mismo, se elabora a través de la negación de otro. No es patente solo en el reciente crecimiento de cierta ideología autoritaria y excluyente del extraño; lo vemos ya en los procesos del saber, en la conformación pública de las ideas, en el modo de comunicación en la red, etc. El nihilismo reactivo del resentimiento es una enfermedad civilizacional de nuestra época. ¿Y no comprobamos, asimismo, que el diagnóstico heideggeriano se materializa en el presente? El desastre ecológico es solo la punta del iceberg de una propensión ontológica a no habitar la Tierra, a dejar de ser-en-el-mundo para convertirlo en objeto. Nuestro presente no convierte solo a todas las realidades en mercancía; las convierte también, ontológicamente, en “existencias”, en el sentido ya explicitado, ya sean realidades naturales o espirituales (las ideas, los fines, los valores).

Convenza o no esta perspectiva filosófica, ha de enlazar, como dijimos, con la psicopatología. De ahí que hayamos denominado “patologías de civilización” a los síntomas mórbidos que atraviesan la colectividad civilizacional y en la que se inter-afectan el estrato cultural, pensado como psiquismo ontológico al modo descrito, y el estrato socio-político (Sáez-Rueda, 2011). La patología de civilización paradigmática consiste, a nuestro juicio, en la “agenesia”, impotencia para crear. El nihilismo, en simbiosis con los poderes del presente mencionados, ha minado la tendencia de la colectividad civilizacional en su conjunto a auto-generarse creativamente, a auto-organizarse a través de la creación de un mundo-otro (Sáez-Rueda, 2015, Vol. 2). La agenesia se expresa de muchos modos, dos de los cuales podrían ser llamados “organización del vacío” y “ficcionalización del mundo” (Sáez-Rueda, 2007, 2009, cap. 1). Para compensar la agenesia, nuestra cultura enferma promueve una vorágine de actividad, pero, como en el cuento *El topo* de Kafka, en el que el animal excava galerías a un lado y a otro compulsivamente sin moverse del sitio, semejante torbellino de movimientos se realiza en la inmovilidad: el vacío es nada, pero puede ser administrado y organizado, adquiriendo la apariencia de un movimiento real y hasta verdaderamente creador. En ese sentido, nos desarraigamos del mundo y como seres-sin-mundo,

lo construimos a través de nuestra intensa actividad. Intentamos construir lo que no se puede construir, porque es indisponible: el ser. Este impulso ontológico es el de la ficcionalización del mundo. Las nuevas tecnologías, la gestión virtual de la comunicación y la proliferación de mentiras que, repetidas, parecen verdades, tienen parte de su origen en los dinamismos de poder del capital, de la funcionalización y del cálculo, pero fundamentalmente arraigan en el nihilismo agenésico hasta el punto de que podríamos hablar hoy de una profunda tendencia a la “subjetivación agenésica”, la construcción de la propia identidad a base de la organización del vacío, entre otros procesos (Sáez-Rueda, 2016).

Estas y otras patologías civilizacionales están generando desde hace tiempo un nuevo malestar, un malestar ontológico que afecta al ser de los individuos pero que es, más allá de ellos, colectivo. El “soy” y el “somos” está dejando de interpelar a los hombres, que no se preguntan por el sentido de sí mismos y de la existencia. En la era del olvido del ser, la interrogación ontológica que somos, esa pregunta por el propio ser, está siendo suplantada por otras de carácter instrumental. Enfermedad se decía en latín *infirmas*, término que posee también el sentido de una falta de suelo, de firmeza. Tal vez sea este el mejor nombre de nuestro malestar colectivo (Sáez-Rueda, 2021).

A este esbozo filosófico de nuestras patologías civilizacionales y del malestar que nos aqueja, de tener sentido, le faltaría aún concretarse a través de la psicopatología. Solo así cumpliría su vocación de *ontología psico-filosófica*.

Conflicto de Intereses

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Taurus.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Beck, J. S. (2011). *Cognitive behavior therapy: Basics and beyond*. Guilford Press.
- Blankenburg, W. (1983). La psicopatología como ciencia básica de la Psiquiatría. *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, 21(3), 177-188. <https://apuntuy.com/doc/blankenburg-rev-chilena-de-neuro-psiquiatria-v-xxi>
- Blankenburg, W. (1991). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Enke.
- Bodei, R. (2004). *El doctor Freud y los nervios del alma*. Pre-Textos.
- Della-Mirandola, G. (1994). Discurso sobre la dignidad del hombre. En P. R. Santidrián, (comp.), *Humanismo y Renacimiento*. Alianza Editorial.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Paidós.
- Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*. Penguin.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gracián, B. (2011). *El Criticón*. En *Obras completas*. Cátedra.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Horkheimer, M., y Adorno, Th. W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Taurus.
- Heidegger, M. (1982). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Serbal.

- Heidegger, M. (1999). *¿Qué es Metafísica?* En *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Destino.
- Heidegger, M. (2001a). *Construir, habitar, pensar*. En *Conferencias y artículos*. Serbal.
- Heidegger, M. (2001b). *La pregunta por la técnica*. En *Conferencias y artículos*. Serbal.
- Heródoto (2020). *Historia*. Madrid: Gredos.
- Jung, C. G. (2010). *El libro rojo*. El hilo de Ariadna-Fundación Costantini.
- Jung, C. G. (2015). *Psicología y alquimia. Obras completas*, 12. Trotta.
- Kant, I. (2005). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Lacan, J. (1975). *Escritos I y II*. Siglo XXI.
- May, R. (1967). Contribuciones de la Psicología existencial. En R. May, E. Angel y H. F. Ellenberger (eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología* (pp. 58-122). Gredos.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Morales, A. (2023). *A lomos de nuestro propio tigre. En la senda de Nietzsche y Jung*. Manuscritos.
- Nietzsche, F. (1979). *La gaya ciencia*. Calamus Scriptorius.
- Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2002). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F., (2006). *El nihilismo europeo*. En *Fragmentos póstumos*, vol. IV. Tecnos.
- Platón (2020a). *Cármides. Diálogos, I*. Gredos.
- Platón (2020b). *Gorgias. Diálogos, II*. Gredos.
- Platón (2020c). *República. Diálogos, IV*. Gredos.
- Platón (2020d). *Teéteto. Diálogos, V*. Gredos.
- Recalcati, M. (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Síntesis.
- Sáez-Rueda, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica. https://www.ugr.es/~lsaez/cv/librotradiciones/S%C3%A1ez_Rueda_Continentales%20y%20analiticos_2002.pdf
- Sáez-Rueda, L. (2007). Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. 45(115/116), 57-69.
- Sáez-Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Trotta.
- Sáez-Rueda, L. (2011). Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología. En L. Sáez, P. Pérez e I. Hoyos (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización* (pp. 71-92). GRIN Verlag.
- Sáez-Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder.
- Sáez-Rueda, L. (2016). Totalitarismo y agenesia cultural. En L. F. Cardona Suárez (ed.), *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural* (pp. 227-248). Publicaciones Universidad Javeriana.
- Sáez-Rueda, L. (2018). Figuras del malestar como génesis autófaga. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(80), 17-41.
- Sáez-Rueda, L. (2021). *Tierra y destino*. Herder.
- Sáez-Rueda, L. (2025). El inconsciente ontológico y el malestar actual. En F. Romero, A. Piñeiro, M. Santamaría y A. Bak (eds.), *Reflexionar sobre el padecer hoy. Aledaños de la salud, la clínica y la psiquiatría* (pp. 233-252). Dykinson.
- Sartre, J.-P. (1983). *El existencialismo es un humanismo*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1942). Nuestra situación intelectual. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional. <https://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nuestrasituacion.htm>