


Las voces del nihilismo. La era de las patologías de civilización y la subjetividad agenésica¹

Francisco Romero Martín

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88331>

Recibido: 23/04/2023 • Aceptado: 05/10/2023

ES Resumen. En este trabajo intentaremos presentar al nihilismo como un acontecimiento ontológico cuyo modo de ser coincidiría con el de un *agente patógeno*. De este modo, y en tanto *patógeno*, esta crisis ontológica sería la causante del malestar global que desueta a Occidente. Por ello, nos centraremos en lograr desplegar qué efectos sintomatológicos devienen de su acción, así como si nos cupiera esperar algún remedio con el que combatirlo. Todo ello lo abordaremos desde las tesis principales del filósofo Luis Sáez Rueda.

Palabras clave: acontecimiento; agente patógeno; esquizofrenia; fuerzas ciegas; nihilismo; patologías de civilización.

EN The voices of nihilism. The age of civilisational pathologies and agenesis subjectivity

EN Abstract. In this paper we will try to present nihilism as an ontological event whose mode of being would coincide with that of a pathogenic agent. In this way, and as pathogenic, this ontological crisis would be the cause of the global malaise that plagues the West. For this reason, we will focus on the symptomatological effects of its action, as well as on whether we can hope for a remedy to combat it. All this will be approached from the point of view of the main theses of the philosopher Luis Sáez Rueda.

Keywords: blind forces; event; nihilism; pathogenic agent; pathologies of civilization; schizophrenia.

Sumario. 1: Introducción; 2. Un *patógeno fúngico* inevitable; 3. *Subjetividad agenésica, continuidad fatídica y patologías de civilización*; 4. La esquizofrenia o las voces del nihilismo; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Romero Martín, F. (2024). Las voces del nihilismo. La era de las patologías de civilización y la subjetividad agenésica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 631-640.

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU21/00053).

1. Introducción²

En una carta para Jünger, Heidegger se refirió al nihilismo con el término de *agente patógeno*³. Ciertamente, el de *MeBkirch* estuvo acertado en dicha comparación, por cuanto ambos fenómenos compartirían el mismo *modus operandi y vivendi*: no son susceptibles de ser enjuiciados en términos morales, sus acciones sobre el individuo ocasionan una dolencia y su malestar posee una sintomatología tan específica que nos permitiría elaborar una correcta patología. Nietzsche, a finales del siglo XIX, pareció advertir tales fenómenos llegando a elaborar tanto un interesante pronóstico de la dolencia, como una patología concreta. Pues, justamente, el padre del Zarathustra fue el primero en identificar a este patógeno con el nihilismo⁴. Ahora bien, este patógeno debe cumplir con una exigencia primordial. Dado que se trata de un *acontecimiento ontológico –das Ereignis*, como elocuentemente indicó Heidegger–, este *agente patógeno* no podría coincidir con ningún *hecho representable*. En efecto, los *acontecimientos* corresponderían a un tipo de realidad que, como indicó Deleuze, se puede expresar lingüísticamente con el verbo en infinitivo⁵. Así, nos encontramos con multitud de *acontecimientos* cuyos efectos son diversos: llover, amar, guerrear, asesinar, etc. De este modo, todo *acontecimiento* formaría parte de lo que Sáez Rueda llama *devenir adviniente*⁶, por cuanto emergen, brotan y nos asaltan por sí mismos. Y esto es esencial de entender para evitar el frecuente error de identificarlos con los *hechos representables*. Pues a diferencia de estos últimos, los *acontecimientos* no pueden ser contruidos, es decir, *se dan sin una premisa previa*⁷.

El *devenir adviniente* del *acontecimiento* contrasta con el *devenir causal* de las facticidades que dan lugar a estados de cosas distendidos en el espacio geométrico y en el tiempo cronológico. Siendo esto así, éstos últimos sí que son construibles. Puede que los hechos aparezcan al margen de nuestra intervención, pero no por eso *advienen*. Más bien, los hechos *provienen* de otro hecho o cúmulo de hechos. Que sean construibles y no *advinientes* significa, entonces, no que tengan necesariamente en nosotros su origen, sino que se articulan según una lógica causal cuyo secreto podemos representar matemáticamente o mediante algún otro marco teórico o formal⁸.

Sin embargo, aunque ambos fenómenos son sustancialmente distintos ontológicamente, los *acontecimientos* siempre se efectuarían en un *estado de cosas*, es decir, en las configuraciones de los hechos⁹. Mientras los primeros son *incorporales*, los segundos son *corporales*. Para comprender mejor este asunto cardinal recurriremos a un ejemplo. *Amar* es un *acontecimiento* y, por tanto, algo que no podemos construir ni representar en virtud de algún marco formal. Meramente es, *acontece, nos asalta*. Como descifró Heidegger: *se da*¹⁰. Ahora bien, el *amar*, aun siendo *incorporal*, se efectuaría en un estado *corporal*: en una pareja que intercambia cómplices miradas, caricias fogosas y besos apasionados. Pero ninguna de estas cualidades correspondería con el propio *acontecimiento* que las ha permitido. Es un *acontecer* irreductible a cualquier relación puramente material pero que, a la vez [*ἄμα*], se efectúa en un proceso que sí es representable y material¹¹. Del mismo modo, y dado que debe ser causa de sí mismo, no podemos cometer el error de asemejar las *condiciones* que propician un *acontecimiento* como si se tratasen de sus *causas*. Esta diferenciación entre *condición* y *causa* ya la estableció Aristóteles en los *lógoi* [*λόγοι*] Η y Θ de su *Metafísica* donde en diálogo con los monistas megáricos y los dualistas platónicos estableció la necesidad de no confundir ambos conceptos¹². Justamente, el Estagirita compartió con los megáricos la existencia del ámbito de la esencia, pero reconociendo al mismo tiempo que hay un ámbito cinético de necesidad hipotética *–lo óntico–* que podría imposibilitar o posibilitar que lo *otro primero –lo ontológico–* se dé¹³. En otros términos, que el ámbito de la Física, aquel que concierne al cambio y al movimiento –estudiado por la *Filosofía Segunda*–, aun siendo distinto del ámbito ontológico –estudiado por la *Filosofía Primera*– es el que posibilita que lo *necesario primero se dé*, sin ser, no obstante, causa de él. Pues las *condiciones* no equivalen a las *causas*. De ser así, si confundimos las *causas* con las *condiciones*, se estaría cometiendo según Aristóteles el mismo error aporético que incurrieron los dualistas platónicos. Porque, en efecto, los *acontecimientos* son *autogénéticos*.

Esta diferencia, que ya el propio Heidegger conceptualizó como *diferencia ontológica*, es esencial para que podamos comprender eficazmente el *modus operandi y operandi* del *agente patógeno*, este *gran acontecimiento* que ha penetrado hasta lo más profundo de nuestro *espacio epocal*. Un *acontecimiento* que, por consiguiente, se efectúa en infinidad de hechos cuyas consecuencias podemos identificar como la sintomatología de la propia enfermedad que produce. En lo que sigue intentare-

² Este trabajo obtuvo el primer premio en la categoría *Investigación en Letras, Humanidades y Ciencias Sociales* en los *III Premios Ateneo de Granada – Fundación Unicaja* de 2024. Por motivos de extensión, aquí se encuentra una versión más concisa del mismo.

³ Cfr. Heidegger, M.: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2001, 315.

⁴ Cfr. Nietzsche, F.: *La Voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)*. Traducción de Aníbal Froufe. 1ª edic. Madrid: Biblioteca EDAF, 2006.

⁵ Cfr. Deleuze, G.: *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. 1ª edic. Barcelona: Editorial Paidós, 1994, 189ss.

⁶ Cfr. Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta». Ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Ontología: Acontecimiento a tres tiempos*. México: Universidad de Guanajuato, octubre 2022.

⁷ Cfr. Sáez, L.: *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2009, 99.

⁸ Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *op. cit.*

⁹ Cfr. *Ibid.*

¹⁰ Cfr. Heidegger, M.: *Tiempo y Ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. 4ª edic. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.

¹¹ Cfr. Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *op. cit.*

¹² Cfr. Aristóteles: *Metafísica*. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 2018, 1945a, 21ss.

¹³ Cfr. Romero, F.: «Síntesis de una ontología de la diferencia: otro modo de comprender la Metafísica de Aristóteles», 271; en Teresa Oñate & Francisco Romero; Alberto Morán (ed.): *Lecciones Actuales de Ontología Griega, Arcaica y Clásica*. Madrid: Dykinson, 2022, 231-278.

mos explicitar de qué modo procede este patógeno, cuáles son sus consecuencias más notorias y si nos cupiera esperar algún remedio con el que hacerle frente.

2. Un patógeno fúngico inevitable

En distintas de sus obras, Nietzsche mostró su gran preocupación ante la inevitable llegada del más inquietante de los huéspedes: el nihilismo¹⁴. Aunque su espíritu vitalista le llevó a postular un camino capaz de hacerle frente –el del *nihilismo positivo*–, estaba convencido que la humanidad no estaba preparada para este nuevo rumbo. Un rumbo con el que tras la muerte de Dios¹⁵, es decir la desaparición de cualquier fundamento, Occidente tendría que lidiar con una nueva situación para la que ni estaba capacitada, ni quería hacer frente. Por esta razón, el alemán previó otro camino: el del *nihilismo negativo* o *reactivo*.

En nuestra humilde opinión, lo que Nietzsche intentaba expresar era que la propia naturaleza del ser humano lo convierte en un ser con altas dificultades para saber cómo vivir y afrontar el devenir propio de la vida. Por esta razón, a ojos de nuestro autor, la humanidad ha recurrido a la construcción de ciertos metarrelatos con los que poder esquivar, precisamente, esa nada sobre la que siempre se encontraría flotando. En su *Ser y Tiempo*, Heidegger expresaría esta situación de una forma más precisa, pues en virtud de su analítica existencial concluyó que el ente que somos en cada caso, el *Dasein*, es uno que carece de *eseidad*. En tanto *apertura*, *proyecto arrojado* y *pura posibilidad* somos un ente carencial en lo que respecta a nuestro modo de ser, lo cual se traduce en que somos un ente que debe hacerse y decidirse en todo momento. No obstante, esta libertad ha de lidiar con el *factum* de que somos un ente mortal, contingente y arrojado a un mundo que no decidimos y cuya *facticidad* y devenir están allende nuestra voluntad. Todo ello, según Heidegger, compondría el terreno idóneo para que el *Dasein* pueda experimentarse como si viviera bajo la intemperie. Los miedos, incertidumbres e inseguridades propias de la vida hacen del *Dasein* un ente para el que el propio hecho de existir puede presentársele como una auténtica *carga*¹⁶. Este análisis del pensador de la Selva Negra resultaría esencial para lograr construir coherentemente su central dicotomía de la existencia *propia* e *impropia*. Pues frente a la *angustia* que supondría tener que asumir *propiamente* su existencia, el *Dasein* encontraría la defensa de disolverse en la *cotidianidad* estructurada por el *das Man*¹⁷. Una existencia que, a ojos del pensador, sería del todo impropia, por cuanto no pondría en obra su vital capacidad de hacerse, delegando su vida en *otro* al dejarse llevar por la inercia propia de un mundo ya organizado que le facilitaría la tarea de ser. En otros términos, para el Heidegger de *Ser y Tiempo* la existencia impropia se trataría de una suerte de

repudio transferencial contra aquello mismo que somos pero que, en cambio, no queremos admitir¹⁸.

A pesar de que Nietzsche y Heidegger se desenvuelven en terrenos bien distintos, podemos observar que ambos coincidirían en el hecho de proponer dos caminos posibles con los que afrontar la existencia. Porque mientras el primero lo expresa en términos morales, el segundo se asegura de esquivar tales espacios y lo expresa ontológicamente. Ahora bien, lo que queremos resaltar con todo lo anterior, no gravitaría en las posibles semejanzas entre ambos pensadores, sino en el hecho de que tanto uno como otro atienden al problema de existir sin una orientación, sin un *telos*. Y el nihilismo, precisamente, en cuanto *agente patógeno*, ha logrado fagocitar para sí todo cuanto había permitido a la humanidad una huida –ante aquello mismo que la constituye– en favor de una seguridad ofrecida por el refugio de un fundamento. En otros términos, y a ojos de Nietzsche, el nihilismo habría logrado eliminar todo aquello que durante siglos había ofrecido a la humanidad la falsa sensación, como indica Heidegger, de sentirse *como en casa*¹⁹. Y esto es, justamente, lo que según el padre del Zarathustra Occidente no está dispuesto a asumir. Pues, si seguimos empleando la sintaxis de Nietzsche, solo unos pocos estarían dispuestos a tomar el camino del *nihilismo positivo* y asumir el hecho de que aunque no haya *nada*, resistirán una vida bajo la dura intemperie o, en términos heideggerianos, de ser capaces de sostenerse sobre la nada. Empero, la gran mayoría optaría, según nuestro filósofo, por el otro camino: el de los débiles y resentidos²⁰. Este camino, el del *nihilismo reactivo* o *negativo*, sería una vuelta a la construcción de falsos mitos con los que asegurarse, a costa de negar al otro, una vida presumiblemente tranquila. Aunque no compartimos el carácter moral de las tesis de Nietzsche, hemos de admitir que acierta en lo esencial: en el hecho de que el ser humano, por su propio modo de ser, demanda distintos recursos o bálsamos con los que poder sostenerse existencialmente. Pues, ciertamente, «el ser humano prefiere querer la nada a no querer»²¹.

Si continuamos empleando la metáfora con la que hemos equiparado el *acontecimiento* del nihilismo con un *patógeno*, podríamos afirmar que este *agente infeccioso* pertenecería a la familia del reino *fungi*. Ciertamente, los hongos son un tipo de microorganismos presentes en cualquier extensión que nos rodea, incluidos nosotros mismos. Sin embargo, y al igual que los *acontecimientos*, éstos solo podrían germinar cuando las condiciones de su medio fueran las propicias para ello, es decir, que aletargados en su posición, brotarían desde sí cuando las condiciones ópticas lo posibilitasen. Pero una vez que las necesidades hipotéticas permiten su germinación, acto seguido ponen en marcha un acelerado proceso orgánico de crecimiento

¹⁴ Cfr. Nietzsche, F.: *La Voluntad de Poder*, op. cit., 33.

¹⁵ Cfr. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 142.

¹⁶ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. 3ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2016, 154.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 185ss.

¹⁸ Cfr. Ordóñez, J.: «La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención terapéutica»; en Juan José Garrido, Cristián De Bravo & José Ordóñez (coords.): *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*. Sevilla: Fénix Editora, 2016, 113.

¹⁹ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, op. cit., 207.

²⁰ Cfr. Nietzsche, F.: *La Voluntad de Poder*, op. cit., 142ss.

²¹ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 1996, 186.

y expansión sustentado principalmente en una alimentación fagocítica de todo cuanto encuentra a su paso. Un proceso de fagocitación que, como el moho de la fruta, convierte todo cuanto invade en polvo y arena, o en términos nietzscheanos, en un gran desierto que no deja de crecer. No obstante, este tipo de microorganismo goza de inteligencia. Una lucidez que, sin género de dudas, ha empleado para asegurar eficazmente su supervivencia. Pues su proceso de fagocitación ha sido posible gracias a una suerte de trueque, en tanto en cuanto el patógeno y su insaciable voracidad no habría encontrado resistencia alguna en virtud de ofrecerle a la humanidad una multitud de recursos con los que podrían satisfacer, justamente, su demanda existencial de sentirse *como en casa*. Por decirlo en términos ontológicos, el nihilismo, en cuanto *acontecimiento*, ha propiciado toda una transformación del suelo nutricional en el que habitamos, efectuándose en multitud de hechos que se nos presentarían, precisamente, bajo la forma de esos recursos que nos ofrecerían cierta seguridad teleológica. Pero, por otra parte, su germinación y expansión ha sido tan fructífera que ha logrado generar unas nuevas condiciones que, a su misma vez, han posibilitado el nacimiento de otros acontecimientos fundamentales. En su obra *Tierra y Destino* (2021), Sáez Rueda se refiere a estos otros acontecimientos con el concepto de *fuerzas ciegas*, llegando a identificar principalmente a tres: el *capitalismo*, la *técnica* y el *cientificismo*.

Tales fuerzas ciegas sustituyen hoy a aquellas que, en el mito, trazaban el destino de los seres humanos e incluso el de los dioses. Son el nuevo *fatum*, oscuro poder inhumano sobre lo humano. Podríamos entender el significado de *fuerza ciega* del siguiente modo. Una fuerza es un dinamismo, no una estructura [...] En general, las fuerzas ponen en movimiento las estructuras. Una fuerza no es inherentemente ciega. Parte de la voluntad humana. El producir, el educar, el usar instrumentos, son dinamos o procesos humanos intencionales y conscientes. Una fuerza es ciega cuando se separa de la voluntad de los seres humanos y comienza a producir efectos por sí misma. Pasa de ser una fuerza vinculada a propósitos de individuos o grupos a adoptar un rumbo autonomizado. Cuando esto ocurre la relación entre la fuerza y la voluntad humana se invierte: la primera envuelve con su dinamismo a la segunda y la gobierna en virtud de su inercia [...] Estas tres fuerzas ciegas se coimplican. El capital presupone, para su existencia, a la racionalización procedimental [la técnica] y esta al espíritu de cálculo [el científicismo]. Pero, en su despliegue, cada una de ellas se adapta mejor a ciertos ámbitos de la vida social. Si las miramos en su conjunto, encontramos un trenzado: las tres se cruzan y se refuerzan entre sí. No existen separadamente, pero tampoco se las puede confundir²².

Cada una de estas *fuerzas ciegas*, posibilitadas por la acción del nihilismo, aunque operan autóno-

mamente en distintos campos sociales, sus acciones repercuten siempre en beneficio del conjunto.

En primer lugar, el capitalismo lograría una transformación del valor de las cosas caracterizada por lo que Sáez designa como *fetichismo*²³ y *deuda infinita*²⁴. Cualquier cosa es susceptible de introducirse en el *mercado*, es decir, su espacio operativo. Una vez allí, dentro de sus entrañas, todo cuanto es sufriría una cosificación capaz de otorgarle un nuevo valor que quedará determinado en virtud de un proceso mercantil ciego y, por tanto, tan atractivamente indeterminable que produce en el individuo una seducción fetichista²⁵. Ahora bien, a este fetichismo por el valor de las mercancías, le acompañaría una necesaria *deuda infinita* consistente en lograr mantener en marcha ininterrumpidamente el proceso de desear. Pues con cada nueva mercancía, el capital provee de una necesidad y, a su vez, de una satisfacción para ella. Pero, en cambio, este proceso de necesidad-satisfacción no se detendría jamás, pues a cada satisfacción siempre le sigue una nueva necesidad que ansía por encima de todo satisfacerse. Un proceso que tiene como principal consecuencia lo que Sáez Rueda ha llamado *producción y organización del vacío*²⁶, por cuanto genera en el individuo la falsa sensación de autorrealizarse.

En segundo lugar nos encontramos con la *técnica*. Aunque es cierto que Sáez se refiere a ella con el término de *racionalización procedimental*, este acontecimiento coincidiría en su esencia con aquello que Heidegger llamó *Gestell*: un modo de desocultamiento del Ser. En su *Introducción a la Metafísica*, el de *Meßkirch* intentó elaborar una suerte de Historia del Ser, es decir, una explicitación ontológica de los distintos modos de desocultamiento bajo los cuales el Ser se habría dado históricamente²⁷. Al llegar a la epocalidad desde la que piensa nuestro propio autor, la época contemporánea, Heidegger nos indica que este último despliegue del Ser se asemejaría al de una *maquinación* [*Machenschaft*], como si se tratase de una red de vectores que, interrelacionados entre sí, son capaces de convertir todo cuanto hay en meros objetos de representación²⁸. Poco a poco nuestro pensador iría perfilando sus reflexiones hasta que en *La pregunta por la técnica* de 1953 lo nombraría con el concepto de *técnica*: un despliegue epocal del ser cuya esencia radicaría en la *Gestell*²⁹. En tanto desvelamiento epocal del Ser, este modo sería capaz de transformar ontológicamente todo cuanto encuentra a su paso, imponiendo una suerte de esquema a partir del cual la realidad que nos circunda se nos presentaría primigeniamente como un *fondo de reservas* [*Bestand*] donde todo sería capaz de ser *cuantifi-*

²³ Cfr. *Ibid.*, 63ss.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 240ss.

²⁵ Cfr. Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *op. cit.*

²⁶ Cfr. Sáez, L.: *Ser errático*, *op. cit.*

²⁷ Cfr. Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. 1ª edic. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.

²⁸ Cfr. Heidegger, M.: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Traducción de Dina V. Picotti. 1ª edic. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003, 113ss.

²⁹ Cfr. Heidegger, M.: *La pregunta por la técnica*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. 1ª edic. Barcelona: Herder Editorial, 2021, 25ss.

²² Sáez, L.: *Tierra y Destino*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2021, 66-73.

*cable, acumulable y permanentemente disponible*³⁰. Este modo de estructurar y comprender la realidad, que ya el propio Heidegger indicó que es plenamente autónomo de la voluntad del hombre³¹, tiene dos principales consecuencias: 1) que la naturaleza se convierta en un mero almacén de materias primas al servicio de nuestros deseos –la naturaleza como una gran industria de la alimentación³²–, ocasionando una hiperexplotación cuyos efectos hoy son más que patentes, y 2) que el propio hombre se convierta en una pieza más de este engranaje³³. Y esta última, efectivamente, supondría una gran pérdida, por cuanto propiciaría lo que Sáez ha bautizado lucidamente como un *desencantamiento del mundo*³⁴.

Finalmente, la última de estas *fuerzas ciegas*, el «espíritu de cálculo de todo lo existente vinculado al ideal de la *Mathesis Universalis*»³⁵, es decir el *cientificismo*, se trataría en esencia de lograr dar cuenta de absolutamente todo en términos científicos. Esta aspiración de acceder y presentar todo fenómeno en virtud de un marco formal, de un modelo de cálculo y medida, tiene como principal consecuencia reducir todo cuanto es a un mero hecho. Algo que ya el propio Husserl consideró que provocaría una socavación del *mundo-de-la-vida* [*Lebenswelt*]³⁶. Mas aun, sería un modelo que imposibilitaría el acceso a todo *acontecimiento*, por cuanto conjugaría unas condiciones que resultan del todo incompatibles con aquello que pudiera permitir, como indicó Deleuze, merecer el *acontecimiento*³⁷. El dominio de este tercer *poder ciego* ha propiciado que los distintos saberes sucumban a un mismo modo de proceder, llegando incluso a convertir en ciencia a aquellos saberes que, dado su ámbito de estudio, son imposibles de sostenerse bajo tales leyes. Quizás por este motivo algunos sectores de la Filosofía sobreviven a duras penas, requiriendo siempre del previo permiso de la ciencia para poder pronunciarse sobre determinados asuntos³⁸. Es tal la confianza depositada en el *cientificismo* que bien podríamos considerarlo como una nueva religión, pues es capaz de proveer múltiples formas de culto con las que el individuo se sostendría existencialmente en virtud de una suerte de espera ante la llegada de nuevos resultados o progresos científicos que prometen su salvación. Un modelo que, al fin y a la postre, ha ocasionado la pérdida de cierta sensibilidad vital, generando lo que Sáez ha designado como una *anecdotalización del ser humano*³⁹.

Pues bien, esta tríada de *fuerzas ciegas* y el nihilismo sobre el que se asientan, se efectúan en diversas configuraciones de hechos presentes en todos los ámbitos de la vida. Una *gestotecnia*, como sugiere Sáez⁴⁰, que al servicio de estos *poderes ciegos* han generado un nuevo tipo de sociedad cuyo suelo nutricio imposibilita la *autogestión* propia de la *cultura*⁴¹ y del ser humano: es una *sociedad estacionaria*⁴². Incapacitado el extrañamiento capaz de poner en marcha la *autopoiesis creativa* de la cultura y la humanidad, en esta nueva *sociedad estacionaria* ya no acontecería nada en favor de una incesante expansión de hechos. Genera tal enorme vacío ontológico, y por ende existencial, que forja un nuevo tipo de subjetividades que en esencia resultarían *agenésicas*⁴³, es decir, incapaces de generar nada. Unas que, como ya sugirió Foucault, supondrían la *muerte del hombre*⁴⁴. La cuestión es, ¿podemos identificar, aunque solo sea superficialmente, las principales consecuencias ontológico-existenciales que devienen del nihilismo y sus *fuerzas ciegas*? ¿de qué modo se manifiestan estos efectos en la existencia humana? ¿podríamos considerar dichas secuelas existenciales como un nuevo tipo de patologías propias de la *sociedad estacionaria*?

3. Subjetividad agenésica, continuidad fáctica y patologías de civilización

Anteriormente mencionábamos que el ser humano, así como la cultura, aguarde en su ser la capacidad de *autoexpandirse*. Este rasgo ontológico, que fue sucintamente explicitado desde la hermenéutica existencial de Heidegger, es importante que lo volvamos a colocar en el centro de nuestro análisis. Pues, justamente, ello nos permitirá comprender eficazmente de qué modo la *sociedad estacionaria*, así como las *fuerzas ciegas* sobre las que ésta se sostiene, ha logrado entumecer dicha capacidad y generar unas nuevas *subjetividades agenésicas* que serían, como veremos a continuación, la antesala de las *patologías de civilización*.

En su obra *Ser errático* (2009), Sáez Rueda realiza un lúcido análisis sobre la naturaleza ontológica del ser humano. Próximo a determinadas tesis mantenidas por Heidegger, Deleuze y Simondon, allí sostiene que el hombre es un ente que posee un particular modo de ser que lo convierte en *errático*. Pudiera parecer que con dicho concepto Sáez intenta resaltar alguna característica peyorativa del ente que somos en cada caso. Sin embargo, su fi-

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 22ss.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 30-31.

³² Cfr. Heidegger, M.: *Construir Habitar Pensar*. Edición bilingüe y traducción de Arturo Leyte y Jesús Adrián Escudero. 1ª edic. Barcelona: Editorial LaOficina, 2015.

³³ El término “*engranaje*” es empleado por Jesús Adrián Escudero para traducir al castellano el concepto de *Gestell* utilizado por Heidegger.

³⁴ Cfr. Sáez, L.: *Tierra y Destino*, op. cit., 71.

³⁵ *Ibid.*, 63.

³⁶ Cfr. Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia V. Iribarne. 1ª edic. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

³⁷ Cfr. Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta», op. cit.

³⁸ Cfr. Sáez, L.: *Ser errático*, op. cit., 43.

³⁹ Cfr. Sáez, L.: «El poder gesto-técnico y el vacío». Ponencia presentada en el *Club Mundial de la Filosofía*. Argentina, enero 2022.

⁴⁰ Cfr. Sáez, L.: *Tierra y Destino*, op. cit., 153ss.

⁴¹ De modo sucinto, mientras en *Ser errático* (2009) Sáez dedica su reflexión a la naturaleza ontológica del ser humano, en *El ocaso de Occidente* (2015) continuaría ampliando el espacio de su investigación y se centraría en el *mundo*. En este segundo caso, y en coherencia y semejanza con lo alcanzado en su *Ser errático*, el autor comprendería al *mundo* –espacio en el que siempre habitamos en cada caso– como una moneda con dos caras: la *comunidad* y el *pueblo*. Y entre ambas subyacería la *cultura* como sustrato primigenio autopoietico. Y esta última es la que permite, al igual que ocurre en el hombre, dicha *autoexpansión creativa*.

⁴² Cfr. Sáez, L.: *Ser errático*, op. cit.

⁴³ Cfr. Sáez, L.: «Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga»: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, vol. 23, n° 80 (2018).

⁴⁴ Cfr. Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. 1ª edic. Argentina: Siglo XXI Editores, 1968, 373.

nalidad es bien distinta. Frente a toda postura cartesiana que identificase al *ego cogito* como principio elemental del sujeto en relación con la adquisición de la experiencia, Sáez invierte tales consideraciones y propone, en lugar de un principio *activo*, uno de carácter *pasivo*⁴⁵. Pues, ciertamente, plantea una fundación del *sujeto* que estribaría en un “yo me extraño”. Mas aún, y en tanto principio último, este extrañamiento de carácter pasivo sería la condición de posibilidad de un “yo pienso”. En su *Crítica de la Razón Pura*, Kant presentó la *apercepción trascendental* como la suprema condición de toda experiencia, admitiendo con ello el vínculo necesario entre el *ego cogito* y toda representación que el propio sujeto elabora de la realidad⁴⁶. De este modo, para el de Königsberg todo experimentar presupone siempre lo dado en él más el propio acto que lo aprehendería. Pues bien, y en coherencia con la transformación efectuada por Sáez Rueda, esta *apercepción trascendental* vendría a ser sustituida por una anterior y más elemental. Una que vinculase no al *cogito* con las representaciones, sino al extrañamiento como elemento primigenio y propio del ser humano: la *apercepción sub-representativa*⁴⁷. Por tanto, a ojos de Sáez, el existente, cuyo elemento originario radicaría en esta *otra apercepción* fundamentada en dicho acto pasivo, compondría una sola unidad con dos caras: la *excentricidad*, como elemental capacidad de extrañarse; y, a su misma vez, la *centricidad*, como facultad de incorporarse a un mundo concreto y delimitado.

El extrañamiento nos hace, a un tiempo y en el mismo acto, *céntricos* y *excéntricos* respecto al mundo concreto en el que existimos. Céntricos, porque nos sitúa en él, en su facticidad limitada, de tal forma que lo *habitamos*. Excéntricos, porque nos coloca en la frontera de cualquier *mundo de sentido* en particular, como testigos perplejos. Aunque no podamos derogar el estar en un *ahí* preciso, comprendemos que no nos vincula a él ningún lazo de esencia, que podríamos ser en todos los *otros* de dicho *ahí*, es decir, que existiendo, no pertenecemos enteramente a ningún lugar y que semejante *ser-en-ningún-lugar-particular* es también, aporemáticamente, lo que nos instala en un lugar. La centricidad y la excentricidad son dos caras de una misma moneda, haz y envés de la existencia [...] En esa medida, el ser humano es devenir creativo e incierto, sin una identidad sustancial. Es devenir proteico y siempre desgarrado [...] En cuanto habita un mundo, se halla en la tesitura que lo empuja a escuchar la interpelación que de este emerge. En cuanto excéntrico, está lanzado, como un arco tendido, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia y saltando hacia una nueva tierra, aún *por-venir*. El ser humano es esa *brecha*, entre una tierra a la que pertenece y de la que se siente salir y otra tierra que *adviene* pero que

no es todavía [...] Que diésemos a esta condición el nombre de “ser errático” se debe a que implica *sostenerse* en semejante hiato, en el que todo arraigo lo es justo porque se desborda a sí mismo. Y, por ello, la erraticidad no significa primariamente *estar desorientado*, sino *ser-no-radicalado-en-la-radicalación*, estar *in-curso* en el *trans-curso*⁴⁸.

De este modo, este *ser errático* que somos en cada caso tendría como principal rasgo ontológico la capacidad de aspirar a ser más de lo que es, es decir, que en el núcleo de su ser radicaría una *auto-poiesis o génesis creativa*. Esta elemental capacidad de extrañarse, la cual pone en marcha la *autotrascendencia*, es la que hace de nosotros unos entes para los que el mero hecho de subsistir resulta del todo insuficiente. En otros términos, somos unos seres que por nuestra propia constitución ontológica ansiamos «una vida más intensa, más rica, creciente en cualidad»⁴⁹. Empero, con la llegada del más inquietante de los huéspedes y el dominio de las *fuerzas ciegas* se habría autoconstituido una *sociedad estacionaria* y, por ende, un tipo de *cultura* capaz de favorecer en los individuos una *centricidad* inhabilitadora de la otra cara de la moneda: de la *excentricidad*. Por ello, el sujeto de la *sociedad estacionaria* es uno incapaz de activar su fundamental *apercepción trascendental sub-representativa*, quedando en una *centricidad* encapsulada y, por tanto, en un estado aletargado con enormes dificultades para lograr experimentar, en palabras de Heidegger, «*la maravilla de las maravillas*»⁵⁰. Unos sujetos disueltos, cual pastilla efervescente, en una *organización del vacío*, en una *fictionalización del movimiento* en mitad de un espacio-tiempo donde nada acontecería. Es un *espacio epocal* en el que, en virtud del dominio de los *poderes ciegos*, todo quedaría cosificado y reducido a un mero hecho, imposibilitando con ello esa aventura propia de nuestro ser: merecer el *acontecimiento*. Recordemos de nuevo al Estagirita: si las condiciones no son las propicias, lo otro primero no podrá darse. Y esto, en efecto, tiene nefastas consecuencias, por cuanto el hombre comienza a conformarse en una pieza más de todo este gran *engranaje* que compondría un gran desierto repleto de configuraciones de *hechos*, pero vacío de *acontecimientos*. Y ahí es justamente donde radica según Heidegger el mayor de los peligros⁵¹, pues la vida acabaría presentándose no ya como una *carga*, sino como un fenómeno carente de valor y de sentido. Esta *sociedad estacionaria* propicia, en definitiva, una profunda insatisfacción por la vida misma. El *patógeno fúngico* y sus brazos ejecutores han colonizado con tal éxito nuestro *espacio epocal* que han posibilitado erigir un nuevo tipo de *subjetividades agénicas*, es decir, unas subjetividades incapaces de generar o crear *nada*. Y esta enorme pérdida de aquello que nos constituye en lo más profundo de

⁴⁵ Cfr. Sáez, L.: «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *op. cit.*

⁴⁶ Cfr. Sáez, L.: *Ser errático*, *op. cit.*, 205ss.

⁴⁷ Cfr. Sáez, L.: *El ocaso de Occidente*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2015, 29ss.

⁴⁸ Sáez, L.: «Totalitarismo y agenesia cultural»; en Luis Fernando Cardona Suárez (ed.): *Totalitarismos y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. 1ª edic. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2016, 240.

⁴⁹ *Ibid.*, 228.

⁵⁰ Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2009, 53.

⁵¹ Cfr. Heidegger, M.: *La pregunta por la técnica*, *op. cit.*, 36.

nuestro ser, propiciando que nuestra relación con la vida misma sea indolente, impasible, desganada, desidiosa y ateleológica, repercute en una suerte de *muerte en vida*⁵² y, por tanto, en un gran malestar. Un malestar con una sintomatología que Sáez, con buen criterio, ha llamado *patologías de civilización*⁵³. No obstante, conviene que tengamos en cuenta, antes de adentrarnos en estas *patologías*, otro elemento esencial.

Si reunimos en cercanía todo lo anterior, aún quedaría pendiente un fenómeno esencial para lograr comprender con mayor exactitud el origen y la profundidad de estas *patologías civilizatorias*. Pues a dicha *subjetividad agenésica* le acompaña, según Sáez Rueda, el fenómeno de la *continuidad fatídica*⁵⁴. Inspirado en las tesis de la escuela del *análisis existencial* –Binswanger, Minkowski, Boss o May, entre otros–, nuestro autor advierte que esta inhabilitación de la *génesis autocreativa*, elemento cardinal de nuestro ser, conlleva un vivir en un *continuo presente*. Sin capacidad de autoproyectarse, los nudos que enlazan los tres éxtasis del tiempo –pasado, presente y futuro– quedarían rotos, propiciando con ello que el ser humano quede atrapado en un *presentismo*⁵⁵. Recordemos el *análisis existencial* de Heidegger: el sentido del ser del Dasein es la *temporalidad*⁵⁶. De modo y manera, para el existente «todo queda reducido a un presente continuo, vacío, monótono, experimentado como fatídico, en el sentido de que el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría»⁵⁷. En esta *ficcionalización del movimiento*, el ser humano perdería toda referencia espacio-temporal, convirtiéndose en un individuo que transita siempre por el borde de un profundo acantilado. Pues cualquier *factum* imprevisto, propio del devenir de la vida, supondrían para él toda una experiencia fatídica, convirtiéndole, a la postre, en un ente extremadamente temeroso ante la propia vida. Un ente al que le perseguiría en todo momento *lo súbito aterrador*⁵⁸. Y este pavor, semejante al de vivir bajo el yugo de un sistema totalitarista y en constante vigilancia, puede llegar a convertir al sujeto de la *sociedad estacionaria* en alguien profundamente paranoico.

La continuidad fatídica [...] encierra al ser humano en la pertinaz repetición de un presente desnudo, uniforme y experimentado como inexorable [...] Clausurados en ella, los individuos se hacen víctimas de un pánico a que, si se rompe la continuidad que los esclaviza pero a la que se aferran para subsistir, ocurra algo catastrófico [...] Este envés paranoico [...] se muestra como lo que llamaríamos *agenesia ensoñadora* y *antitrágica*. Un individuo al que no se le ha secuestrado su lucidez debería sentirse bajo la presión totalitaria en

situación trágica, pues, por un lado, se halla espoleado por el anhelo a autocrearse y, por otro, es consciente de que el mundo que lo rodea se lo impide por completo. Lo trágico contiene siempre una tensión irresoluble entre dos fuerzas, pero de ningún modo ha de ser concebido como un pathos decadente y destructivo. Por el contrario, la tensión misma es productiva, conduce a la invención heroica de caminos intransitados [...] El empuje trágico del que lo padece y sufre debería suscitar fortaleza para superar el vacío existencial que aquel, como se ha señalado, provoca. “Para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse en serlo todo”, sentenciaba agudamente Unamuno. Entre la imposibilidad del todo al que se aspira y la tentación de abandonarse a la nada, el pensador salmantino no veía forma más digna de comportamiento que la creación desesperada. Desde este punto de vista, el desahucio de la pasión trágica evidencia su carácter agenésico⁵⁹.

Por tanto, y en coherencia con las tesis de Sáez Rueda, la paranoia, como modo de *estar-en-el-mundo*, resultaría para el *individuo agenésico* una suerte de defensa contra el dolor de una vida vacía, trágica y pavorosa. Ahora bien, esta idea resulta sumamente interesante para nuestro desarrollo, por cuanto la esquizofrenia –uno de los polos de la psicosis– empezó a acontecer en el ocaso de la Modernidad, es decir, en los albores del nihilismo.

4. La esquizofrenia o las voces del nihilismo

La hipótesis de que la esquizofrenia tuvo origen en el crepúsculo de la Modernidad ha sido planteada por Fernando Colina y José María Álvarez, psiquiatra y psicólogo respectivamente, en su obra *Las voces de la locura* (2016). Allí ambos autores sostienen, de un modo muy escrupuloso, que aunque es cierto que en los anales de la historia de la psicopatología se recogen ciertos casos de individuos que decían oír voces, el contenido de éstas es sustancialmente distinto al de las voces que empezaron a brotar con el ocaso de la Modernidad. En efecto, «hasta el siglo XIX, no existen registros clínicos claros de sujetos trastornados que oyeran voces en ausencia de alucinaciones visuales»⁶⁰. Más aun, eran voces capaces de ser comprendidas, por cuanto transmitían algún tipo de mensaje claro y conciso, generalmente de carácter religioso o filantrópico. Empero, este tipo de xenopatía que hoy conocemos como *esquizofrenia* es una patología bien distinta y reciente.

Hace poco más de un siglo, en la *Île de la Cité* de París, el psiquiatra Clérambault comenzó a toparse con ciertos individuos cuyos síntomas eran, hasta el momento, del todo desconocidos por el doctor. Su gran asombro y preocupación le llevaron a tomar nota de todo cuanto estos pacientes le relataban, logrando conformar una de las primeras y más importantes descripciones fenomenológicas de este tipo de *sujeto hablado*. Un sujeto cuya “enfermedad”

⁵² Cfr. Sáez, L.: *Tierra y Destino*, op. cit., 79.

⁵³ Cfr. Sáez, L.: «Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre Filosofía y Psicopatología»; en Luis Sáez, Pablo Pérez e Inmaculada Hoyos (eds.): *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. München: GRIN Verlag GmbH, 2011, 71ss.

⁵⁴ Cfr. Sáez, L.: «Totalitarismo y agenesia cultural», op. cit.

⁵⁵ Cfr. Sáez, L.: «Totalitarismo y agenesia cultural», op. cit., 231.

⁵⁶ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, op. cit., 245ss.

⁵⁷ Sáez, L.: «Totalitarismo y agenesia cultural», op. cit., 232.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 234.

⁵⁹ *Ibid.*, 234-235.

⁶⁰ Álvarez, J.M & Colina, F.: *Las voces de la locura*. 1ª edic. Barcelona: Xoroi Edicions, 2016, 87.

fue bautizada por Clérambault como *automatismo mental* –*Petit Automatisme Mental*–⁶¹. Al psiquiatra de París le siguieron otros como Jules Baillarger, quien se refirió a estos *sujetos hablados* con la metáfora de *marionetas en manos de un ventrílocuo*, o Jules Séglas, quien fue más allá y, atento a la importancia de esta nueva dolencia, sugirió desechar las llamadas *percepciones sin objeto* de los psiquiatras Esquirol y J.-P. Falret en favor de una nueva conceptualización que se incluyera dentro de la *patología del lenguaje interior*⁶². Sea como fuere, estos psiquiatras coincidieron en un mismo punto: que la humanidad estaba siendo víctima de un nuevo tipo de “dolencia mental”.

Hasta finales del siglo XVIII, las referencias a sujetos con alucinaciones no solo eran escasas, sino que todas ellas los describían como una suerte de visionarios, pues relataban ver cosas inexistentes⁶³. Cosas que aunque eran mudas, siembre iban acompañadas de algún mensaje que ellos mismos debían encargarse, en tanto elegidos, de interpretar. De este modo, las voces de la antigüedad, acompañadas o precedidas siempre de un contenido visual, eran un tipo de alucinaciones *psicosensoriales* cuyo principal elemento estribaba en un mensaje claro y teleológico. *Alucinación* y *visión* no solo no habían mostrado a lo largo de la historia ningún tipo de pugna, sino que siempre iban de la mano en una perfecta armonía⁶⁴. Empero, el ya mencionado psiquiatra Esquirol fue uno de los primeros en percibir unas pequeñas variaciones en esta clásica patología mental. Unos cambios que comenzaron a quebrar esa perfecta comunión entre visión y voz. Pues, justamente, el psiquiatra empezó a toparse con *sujetos hablados* donde el mensaje de las voces que escuchaban contenía, a veces, pequeñas y siniestras partes del todo desconcertantes. En otros términos, Esquirol comenzó a encontrarse con los primeros síntomas de una nueva “enfermedad” provocada, como veremos más adelante, por una transformación ontológica en ciernes. Estas voces del *hombre moderno*, propias de lo que hoy se conoce como *alucinaciones verbales*, se presentaban sustancialmente distintas a las anteriores. Pues frente a una voz con un mensaje clarividente y con un emisor presumiblemente identificable, estas otras no solo procedían de un lugar desconocido, sino que eran difamatorias, insultantes, impertinentes, inefables, imperativas y acusatorias: eran las voces de un nuevo demonio del lenguaje⁶⁵. Las voces de la esquizofrenia agreden al sujeto, lo desgarran y atormentan incesantemente. Su actividad es tan intensa que en ciertas ocasiones el sufriente, en un acto desesperado por intentar acallarlas, emite gritos o se refugia en un ruido externo de gran volumen. Pero nada las detiene, pues no cesan de rebotar en su cabeza. Lo manipulan, lo hieren. Generan en su mente una conversación sin sonido, a veces del todo incomprensible. Y lo más angustiante no es ya el contenido que emiten estas voces, sino que la mayor de las veces

no pueden identificar de dónde proceden. Voces que, en efecto, terminan ahogando al *sujeto hablado* en una profunda locura, llegando a convertir su vida en un auténtico infierno del todo insoportable. Séglas, en sus anotaciones sobre este fenómeno, dejó constancia de la experiencia de muchos de sus pacientes. La Sra. R, uno de ellos, afirmaba ser víctima de la persecución de unas voces insultantes y amenazantes que le susurraban incesantemente al oído «vaca asquerosa, puta, arrastraremos a tu hijo por el barro; te rajaremos la panza con un cuchillo. Estas voces provenían del suelo, de las paredes, de la chimenea, etc. Eran voces de hombres, de mujeres, de niños»⁶⁶, y aunque eran tan claras que podía oír las por ambos oídos, sus emisores eran invisibles.

Colina y Álvarez plantean la interesante hipótesis de que este tipo de patología empezó a germinar en virtud de unas nuevas condiciones ontológicas que coincidirían, justamente, con las propias del nihilismo.

En nuestra opinión, la aparición de las voces propiamente psicóticas constituyó la manifestación más conspicua de esa transmutación subjetiva. De ahí que propusiéramos, con cierta osadía, el origen histórico de la esquizofrenia y viéramos en el hombre hablado la caricatura del sujeto moderno. Cuando se sigue con tiento el hilo de la historia, de pronto aparece una especie de nudo, una densidad ensortijada, al aproximarse a los albores de la Modernidad. Da la impresión de que el sujeto acometió por entonces ciertas vivencias inauditas, sobrevenidas sobre todo a consecuencia de los límites del lenguaje, y de la angustia y soledad que eso generó. De pronto las representaciones no alcanzaban a revestir el territorio existente y lo real se adueñaba de una parte de la experiencia. Es ahí donde situamos la emergencia de las voces esquizofrénicas, en ese nuevo mundo terrible y mudo, descoyuntado entre la ciencia y el Romanticismo. Un mundo del que han desaparecido aquellos seres intermedios (ángeles, *daimones*, etc.) que hacían de lo sobrenatural algo cercano y amigable. En definitiva, un mundo sin Dios que empuja a experiencias inéditas [...] Las voces se nos muestran tanto en su dimensión de injuria como en la de saludable compañía. Desde un punto de vista psicopatológico, las voces *dicen* sin decir lo que nadie acierta a entender. Si las analizamos según un enfoque histórico, las voces se nos antojan como la respuesta inteligente de la locura a la soledad del hombre moderno, ese hombre perplejo que se disuelve en un universo imposible de simbolizar⁶⁷.

Si reunimos el análisis de Sáez con el de Colina y Álvarez, sería legítimo sostener que la *sociedad estacionaria*, dominada por el *agente patógeno del nihilismo* y las *fuerzas ciegas*, ha generado un tipo de *subjetividad agnésica* en la que el individuo ante

⁶¹ Cfr. Álvarez, J.M: *La invención de las enfermedades mentales*. 1ª edic. Barcelona: Editorial Gredos, 2021, 357ss.

⁶² Cfr. Álvarez, J.M & Colina, F.: *Las voces de la locura*, op. cit., 55.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, 87.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 88.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 89.

⁶⁶ Séglas, J.: *Alucinados y Perseguidos. Lecciones clínicas sobre las enfermedades mentales y nerviosas*. Traducción de Ramón Esteban, Sara Vega y Susana González. 1ª edic. Madrid: Editorial Ergon, 2012, 181.

⁶⁷ Álvarez, J.M & Colina, F.: *Las voces de la locura*, op. cit., 9.

una vida profundamente vacía se defendería en los casos más extremos con este tipo de construcción. De hecho, esta defensa, propiciada por el sufrimiento de una vida que ha perdido su rasgo principal de ser, se presentaría como una suerte de compañía con la que combatir la soledad existencial que genera nuestro *espacio epocal*. Ciertamente, nadie es capaz de soportar la inquina de esas voces, por lo que el *sujeto hablado* mediante alguna maniobra subjetiva puede llegar a compensar las amenazas, insultos y vejaciones con halagos y consuelos. Y es entonces, cuando «el trabajo del loco con sus voces resulta fructífero y las injurias iniciales se acaban transformando en soportable compañía, a menudo la única compañía»⁶⁸. Estas voces, *síntoma revelador de una época*, provienen de una fragmentación del sujeto, de una pérdida absoluta de identidad y de una transformación radical de la relación vital entre el ser humano y el lenguaje –«la casa del ser»⁶⁹. La positivización del lenguaje, el dominio científico, la muerte de toda divinidad, la inhabilitación de nuestra capacidad elemental de autoexpandirnos creativamente, una *centricidad* capaz de anular nuestra *excentricidad*, la imposibilidad de extrañarnos, la pérdida de todo valor por el capital, la tecnificación de todo cuanto nos rodea, la imposibilidad de proyectarnos al futuro, la *continuidad fatídica*, la *ficcionalización del movimiento*, la *organización del vacío*, la pérdida de todo sentido y fin, la racionalización científica de la vida, la *anecdotalización del ser humano*... Todo ello compondría una *sociedad estacionaria* donde la *cultura*, suelo nutricio de nuestro ser, ha perdido en virtud de una invasión silenciosa y ciega su *génesis autoengendradora*, y ha sido sustituida por una *génesis autófaga* que está logrando que nos devoremos poco a poco a nosotros mismos⁷⁰. Unas condiciones propicias para que, en efecto, germinen multitud de *patologías de civilización*. Ansiedades, fobias, depresiones, apatías, cansancios, fatigas, angustias y, en los casos más extremos, el suicidio o *las voces del nihilismo*. Porque más allá de sufrir cualquier *patología civilizatoria*, propiciada por el suelo ontológico en el que habitamos, el existente contemporáneo no deja de ser un *sujeto agénésico* o, como sugieren Colina y Álvarez, un *sujeto psitacista*. Uno hueco que meramente repite, como un loro, lo que el resto habla. Uno que, aunque no cesa de hablar, no diría nada propio porque justamente nada propio tiene⁷¹. «Su precariedad simbólica se pone de relieve en la pobreza de su discurso, tomado de los otros por mimesis. Con cuatro palabras desgastadas y ambiguas puede hablar durante horas y no decir nada»⁷². El *psitacista*, al igual que el *agénésico*, carece de pasión y de vitalidad. Es un existente que, dada las condiciones del *espacio epocal*, ha fracasado –como indican Álvarez y Colina– en la construcción de una novela familiar con la que lograr refugiarse al calor del deseo del Otro.

Va y viene de aquí para allá, errático, a menudo solo, sin otra razón que seguir la estela de los de al lado. No tiene ninguna guía para conducirse por la vida. Y cuando se ve abocado a enfrentarse con un compromiso de los verdaderamente humanos, de poco le sirve echar mano de las identificaciones con los otros, y es ahí cuando suele desequilibrarse. Su locura es normal, discreta, desapasionada, de las que pasan desapercibidas salvo por la hipernormalidad que aparentan y el aburrimiento que despiertan. Más que un ventrílocuo, el hombre hueco es como un loro que repite lo que dicen los otros, en los que no cree y a los que considera ajenos. Mientras el xenópata soporta en sus entrañas al Otro del lenguaje, el psitacista vive sin el Otro y de ahí su oquedad tan característica⁷³.

5. Conclusión

Resulta sorprendente hasta qué punto Nietzsche, hace ya más de un siglo, pudo advertir con tanto acierto las nefastas consecuencias de este nuevo espacio-tiempo que se abría y para el que la humanidad, ciertamente, no estaba preparada. Pero lo grave del asunto, a nuestro modo de ver, estriba en que el *sujeto agénésico o psitacista*, infectado por el *patógeno fúngico*, no tendría escapatoria alguna. Con esta idea podríamos parecer partidarios de una suerte de *quietismo derrotista*, pero siendo lo más objetivos posibles hemos de admitir que no hay cura alguna con la que combatir a este patógeno. No porque aún no hayamos descubierto algún tipo de vacuna o tratamiento, sino porque ciertos hongos, como es el caso, son resistentes a cualquier tipo de remedio. Por lo que de este modo, meramente nos cabría esperar a que, en tanto organismo vivo, el patógeno acabara autofagocitándose y muera. Algo que el propio Heidegger, en aquella carta a Ernst Jünger, ya sugirió afirmando que no solo no habría ningún tipo de perspectiva de curación, sino que ni siquiera resultaría razonable esperarla⁷⁴. Por ello, el alemán sostuvo que ante las funestas consecuencias de este proceso planetario, de esta crisis ontológica que ya «es en todo el derredor del globo terráqueo»⁷⁵, meramente nos quedaría la urgente necesidad de conocer y reconocer a este patógeno, es decir, de pensar la esencia del nihilismo y sus continuos cambios con los que seguiría adaptándose al medio que ha invadido. Pero este pensar, como defendió Heidegger a lo largo de toda su obra, debe ser un pensar *otro*. Uno, justamente, no metafísico. Un pensar contracorriente y revolucionario, pues se efectuaría en el espacio epocal de la técnica: época de la total consumación de la metafísica de la presencia. Y eso, en efecto, no solo supone una ardua tarea, sino que conlleva infinidad de enfrentamientos y resistencias.

Pero ¿qué nos cabe esperar?, ¿hasta qué límite nos puede llevar esta situación?, ¿podría el patógeno y los *poderes ciegos* terminar definitivamente con nuestra vida?, ¿qué futuro incierto nos acecha? Porque el organismo está más vivo que nunca y su

⁶⁸ *Ibid.*, 107.

⁶⁹ Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2006, 43.

⁷⁰ Cfr. Sáez, L.: *El ocaso de Occidente*, op. cit., 198.

⁷¹ Cfr. Álvarez, J.M & Colina, F.: *Las voces de la locura*, op. cit., 119.

⁷² *Ibid.*, 119.

⁷³ *Cfr. Ibid.*, 120.

⁷⁴ Cfr. Heidegger, M.: *Hitos*, op. cit., 315.

⁷⁵ Heidegger, M.: *Tiempo y Ser*, op. cit., 20.

dominio jamás ha sido tan fructífero como hoy. ¿Ven- drán nuevas *patologías de civilización*? ¿estamos en una fase terminal de esta “enfermedad” que deviene de su acción? ¿de qué manera podríamos combatir algo que, aun siendo autónomo a nuestra voluntad, está tan incorporado en nuestros tejidos que ya es una extensión más de nuestro ser?

Se necesita tiempo para escribir sobre la histo- ria de la subjetividad del hombre de hoy, un tiempo necesario para averiguar cuál es su locura por excelencia. Si la línea argumen- tal aquí desarrollada no incurre en desatino, averiguar ese tipo de locura nos pondrá en la buena pista que habrá de conducirnos hasta el corazón del sujeto contemporáneo, proce- so homólogo al que desempeñó el *automatis- mo mental* en la caracterización del sujeto del final de la Modernidad⁷⁶.

6. Referencias bibliográficas

- Álvarez, José María & Colina, Fernando: *Las voces de la locura*. 1ª edic. Barcelona: Xoroi Edicions, 2016.
- Álvarez, José María: *La invención de las enfermedades mentales*. 1ª edic. Barcelona: Editorial Gre- dos, 2021.
- Aristóteles: *Metafísica*. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gre- dos, 2018.
- Deleuze, Gilles: *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. 1ª edic. Barcelona: Editorial Paidós, 1994.
- Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas. Una ar- queología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. 1ª edic. Argentina: Siglo XXI Editores, 1968.
- Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Tra- ducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin: *Hitos*. Traducción de Helena Cor- tés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Edito- rial, 2001.
- Heidegger, Martin: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Traducción de Dina V. Picotti. 1ª edic. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- Heidegger, Martin: *Introducción a la Metafísica*. Tra- ducción de Angela Ackermann Pilári. 1ª edic. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.
- Heidegger, Martin: *Tiempo y Ser*. Traducción de Ma- nuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. 4ª edic. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Heidegger, Martin: *Construir Habitar Pensar*. Edición bilingüe y traducción de Arturo Leyte y Jesús Adrián Escudero. 1ª edic. Barcelona: Editorial LaOficina, 2015.
- Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*. Traducción de Jor- ge Eduardo Rivera. 3ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. Tra- ducción de Jesús Adrián Escudero. 1ª edic. Bar- celona: Herder Editorial, 2021.
- Husserl, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia V. Iribarne. 1ª edic. Buenos Aires: Pro- meteo Libros, 2008.
- Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Tra- ducción de Andrés Sánchez Pascual. 1ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. 1ª edic. Madrid: Alianza Edito- rial, 2003.
- Nietzsche, Friedrich: *La Voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)*. Tra- ducción de Aníbal Froufe. 1ª edic. Madrid: Biblio- teca EDAF, 2006.
- Ordóñez, José: «La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención te- rapéutica»; en Juan José Garrido, Cristián De Bravo y José Ordóñez (coords.): *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos fi- losóficos de nuestro tiempo*. 1ª edic. Sevilla: Fe- nix Editora, 2016, 109-126.
- Romero, Francisco: «Síntesis de una ontología de la diferencia: otro modo de comprender la Metafí- sica de Aristóteles»; en Teresa Oñate y Francis- co Romero; Alberto Morán (ed.): *Lecciones Ac- tuales de Ontología Griega, Arcaica y Clásica*. 1ª edic. Madrid: Editorial Dykinson, 2022, 231-278.
- Sáez, Luis: *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Sáez, Luis: «Enfermedades de Occidente. Patolo- gías actuales del vacío desde el nexo entre Fi- losofía y Psicopatología»; en Luis Sáez, Pablo Pérez e Inmaculada Hoyos (eds.): *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. 1ª edic. München: GRIN Verlag GmbH, 2011, 71-92
- Sáez, Luis: *El ocaso de Occidente*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2015.
- Sáez, Luis: «Totalitarismo y agenesia cultural»; en Luis Fernando Cardona Suárez (ed.): *Totalitaris- mos y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. 1ª edic. Bogotá: Universidad Javeriana, 2016, 228-248.
- Sáez, Luis: «Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga»: *Utopía y Praxis Latinoameri- cana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, vol. 23, n° 80 (2018), 17-41.
- Sáez, Luis: *Tierra y Destino*. 1ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2021.
- Sáez, Luis: «El poder gesto-técnico y el vacío». Ponencia presentada en el *Club Mundial de la Fi- losofía*. Argentina, enero 2022. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IHFe2a69Vc&t=2062s>.
- Sáez, Luis: «El acontecimiento como erraticidad y gesta». Ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Ontología: Acontecimiento a tres tiempos*. México: Universidad de Guana- juato, octubre 2022. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>.
- Séglas, Jules: *Alucinados y Perseguidos. Lecciones clínicas sobre las enfermedades mentales y nerviosas*. Traducción de Ramón Esteban, Sara Vega y Susana González. 1ª edic. Madrid: Edito- rial Ergon, 2012.

⁷⁶ Álvarez, J.M & Colina, F.: *Las voces de la locura*, op. cit., 120.