



Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría
ISSN: 0211-5735
ISSN: 2340-2733
redaccion@RevistaAEN.es
Asociación Española de Neuropsiquiatría
España

García-Haro, Juan
La filosofía de Ortega y Gasset: una vía inexplorada para
una clínica y psicoterapia fenomenológico-existencial
Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría,
vol. 45, núm. 148, 2025, Julio-Diciembre, pp. 19-57
Asociación Española de Neuropsiquiatría
Madrid, España

DOI: <https://doi.org/10.4321/S0211-57352025000200002>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265083401016>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

La filosofía de Ortega y Gasset: una vía inexplorada para una clínica y psicoterapia fenomenológico-existencial

José Ortega y Gasset's Philosophy: An Unexplored Path Toward a Phenomenological–Existential Clinic and Psychotherapy

JUAN GARCÍA-HARO

Psicólogo Clínico

Servicio de Salud del Principado de Asturias. Asturias, España.

ORCID iD: 0000-0002-0250-1330

Correspondencia: juanmgarciaharo@yahoo.es

Recibido: 27/01/2025; aceptado con modificaciones: 10/10/2025

Los contenidos de este artículo están bajo una Licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 (Atribución-No Comercial-Compartir igual).



Resumen: Este trabajo examina las aportaciones y posibilidades que ofrece la filosofía de José Ortega y Gasset como marco para conceptualizar una clínica y una psicoterapia fenomenológico-existencial centrada en la vida humana en su concreción.

Frente al predominio de las tradiciones filosóficas centroeuropeas en el desarrollo de la psiquiatría y la psicología fenomenológico-existenciales a mediados del siglo XX, la obra de Ortega representa una contribución singular del ámbito hispánico, aún escasamente explorada en este terreno. Su concepción de la vida humana como “realidad radical”; su perspectivismo y la célebre fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” ofrecen categorías

filosóficas que permiten comprender al ser humano no como una entidad fija o natural, ni reducible a procesos biológicos o mentales individuales, sino como un proyecto vital abierto, situado e históricamente configurado. Estas nociones proporcionan herramientas conceptuales valiosas para abordar problemas clínicos contemporáneos, tales como el reduccionismo biomédico dominante, el dualismo implícito en la psicología cognitivo-conductual y la necesidad de una antropología que contemple el mundo vivido, la corporalidad, la intersubjetividad y el papel de la circunstancia social y de la narración en la configuración del yo.

Se sostiene que, aunque Ortega no elaboró una teoría clínica explícita, sus planteamientos antropológico-filosóficos constituyen un marco conceptual fecundo para repensar la clínica y la psicoterapia desde una orientación fenomenológico-existencial, más atenta al entramado vital, histórico y cultural en el que se inscribe el sufrimiento humano.

Palabras clave: Ortega y Gasset, filosofía, fenomenología, existencialismo, psicología clínica, psiquiatría, psicoterapia, psicopatología.

Abstract: This paper examines the contributions and potential of José Ortega y Gasset's philosophy as a framework for conceptualizing a phenomenological–existential clinic and psychotherapy centered on human life in its concreteness.

In contrast to the predominance of Central European philosophical traditions in the development of phenomenological–existential psychiatry and psychology during the mid-twentieth century, Ortega's work represents a distinctive contribution from the Hispanic intellectual sphere, still scarcely explored in this field. His conception of human life as a "radical reality," his perspectivism, and the celebrated formula "I am I and my circumstance" provide philosophical categories that make it possible to understand the human being not as a fixed or natural entity, nor as reducible to individual biological or mental processes, but rather as an open, situated, and historically constituted life-project. These notions offer valuable conceptual tools for addressing contemporary clinical issues such as dominant biomedical reductionism, the implicit dualism of cognitive-behavioral psychology, and the need for an anthropology that takes into account the lived world, corporeality, intersubjectivity, and the role of social circumstance and narration in the constitution of the self.

It is argued that, although Ortega did not develop an explicit clinical theory, his anthropological and philosophical insights constitute a fertile conceptual framework for rethinking clinical practice and psychotherapy from a phenomenological–existential orientation— one more attuned to the vital, historical, and cultural fabric in which human suffering is embedded.

Key words: Ortega y Gasset, philosophy, phenomenology, existentialism, clinical psychology, psychiatry, psychotherapy, psychopathology.

No vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir
Ortega y Gasset
(1, p. 543)

*No seamos paletos de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano;
pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible*
Ortega y Gasset
(2, p. 539)

INTRODUCCIÓN

SEGÚN VILLEGAS (3-6), EXISTEN DOS GRANDES TRADICIONES FILOSÓFICAS que sirvieron de fundamento a la terapia existencial en la primera mitad del siglo xx. Por un lado, la analítica existencial de Martin Heidegger, que inspiró el desarrollo del análisis antropológico-existencial o *Daseinsanalyse* por parte de los psiquiatras suizos Ludwig Binswanger y Medard Boss, quienes adaptaron los conceptos heideggerianos —como el ser-en-el-mundo, la facticidad y la existencia auténtica— al ámbito clínico. Por otro lado, la filosofía existencial de Jean-Paul Sartre, que, si bien no dio lugar a ninguna escuela formal de psicoterapia, influyó profundamente en propuestas terapéuticas posteriores, como la escuela inglesa de R. D. Laing y David Cooper, así como en la obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos en España, quien incorporó elementos del psicoanálisis existencial sartreano en su práctica y pensamiento clínico.

Frente a estas dos tradiciones, resulta pertinente recuperar la filosofía de José Ortega y Gasset como una tercera vía, de raíz mediterránea e hispánica, con proyecciones aplicables al ámbito clínico. Su pensamiento, todavía escasamente explorado en este campo, ofrece elementos fecundos para fundamentar una psicopatología y psicoterapia fenomenológico-existencial con sello propio en la tradición española. No sorprende, en este sentido, que autores como el psicólogo Rollo May (7) y el psiquiatra suizo Medard Boss (8), ya mencionado, reconocieran en las ideas del filósofo madrileño un notable potencial para el desarrollo de la psicología y la psiquiatría fenomenológico-existenciales.

Este trabajo examina las aportaciones y posibilidades de la filosofía de José Ortega y Gasset, especialmente desde una perspectiva fenomenológico-existencial, con el propósito de repensar la clínica y la práctica psicoterapéutica centradas en la vida humana en su concreción. El texto se organiza en tres apartados. En primer lugar, se presentan los rasgos fundamentales del pensamiento orteguiano, con especial atención a su vinculación con la fenomenología. En segundo lugar, se analizan las principales contribuciones de la filosofía de Ortega al ámbito de las disciplinas

clínicas, con énfasis en los campos de la psicopatología y la psicoterapia. En tercer lugar, se desarrollan seis ideas orteguianas que pueden resultar especialmente fecundas para conceptualizar la clínica y la psicoterapia desde una perspectiva fenomenológico-existencial, particularmente en el contexto contemporáneo de crisis de salud mental (9). Finalmente, se ofrece una síntesis de las conclusiones y se señalan los *desiderata* para futuras investigaciones.

I. ORTEGA Y GASSET: UNA FENOMENOLOGÍA PARA LA VIDA HUMANA

Ortega y Gasset fue un filósofo español, nacido en Madrid en 1883 y fallecido en la misma ciudad en 1955. Su obra filosófica puede agruparse en tres grandes ámbitos: la antropología filosófica y la metafísica de la vida humana; la reflexión axiológica y ética; y la filosofía social, histórica, política y estética.

Su pensamiento se desarrolla en tres etapas principales: una etapa inicial de formación neokantiana (1902-1913), influida por sus estudios en Alemania con Hermann Cohen y Paul Natorp; una etapa fenomenológica, denominada de la *razón vital* (1914-1929); y, desde 1929-1930, la etapa de la *razón histórica*, en la que la vida humana se comprende en su radical condición de ser histórico.

Siguiendo las propuestas de San Martín (10), Ortega conoció la fenomenología de Edmund Husserl en 1912 y, aunque no se adhirió plenamente a ella, la empleó como paradigma para el desarrollo de su propia filosofía posterior. Esta interpretación —aunque discutible, dado que la obra orteguiana admite otras lecturas: vitalista, hermenéutica, historicista o pragmatista— cuenta con un sólido respaldo en autores como San Martín y Expósito Roperio (10-13).

Ortega es conocido filosóficamente por el apotegma “Yo soy yo y mi circunstancia” (14, p. 757), que aparece en *Meditaciones del Quijote* (1914), su primera obra publicada. En él se condensa lo que más tarde, a partir de 1927, desarrollará como *vida radical*. Se refiere al hecho de que todo cuanto sucede aparece siempre en el contexto de *mi* vida. Esta vida humana se compone de dos ingredientes distintos pero indiscernibles: yo y circunstancia. La “y” de la fórmula orteguiana no es una mera conjunción yo-circunstancia, sino un nexo vital, ejecutivo, comportamental. No se trata de una juntura yo/circunstancia, sino de una interdependencia. No es que el yo esté dentro de una circunstancia (como una de sus partes) ni la circunstancia dentro del yo (en forma de representación mental), sino que el yo y la circunstancia son indisociables y ambos están dentro de mi “yo” o *mi vida*. Como señala Lasaga Medina, siguiendo a Rodríguez Huéscar, “no se trata de que nuestra vida sea «dos en uno», sino que es por el contrario, «uno en dos»” (15, p. 170). A esta interdependencia o coexistencia yo-circunstancia (o yo-mundo) Ortega la llama “*vivir*”, “*mi vida*”, “*nuestra vida*”, *la de cada cual* (16, p. 350). Se refiere a la articulación pragmática-ejecutiva-vital yo-mundo.

Su magisterio como filósofo se tradujo sobre un grupo de discípulos, posteriormente denominado por Julián Marías la “Escuela de Madrid”, desarrollado principalmente en los años 20 y 30. A través de estos discípulos, muchos de ellos exiliados a América tras la Guerra Civil española (1936-1939), su pensamiento alcanzó una notable proyección en Hispanoamérica. Entre sus alumnos y discípulos más destacados se encuentran Julián Marías, María Zambrano, José Gaos, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Rodríguez Huéscar y Manuel Granell, entre otros. Para una exposición sistemática de la Escuela de Madrid, véase Marías (17).

a) La fenomenología de Ortega

Aunque diversos autores han establecido ya conexiones significativas entre la filosofía de Ortega y la psicología y la psiquiatría (18-21), es posible identificar aportaciones nuevas y más fecundas si se aborda su obra desde una perspectiva fenomenológica. Por ello, en primer lugar, se defenderá esta posición.

Ortega fue uno de los primeros filósofos en difundir la fenomenología husserliana fuera de Alemania. En 1913 publica *Sobre el concepto de sensación* (14, pp. 624-638), considerado por algunos autores el primer texto de fenomenología en lengua española (22)¹, y pronuncia la conferencia “Sensación, construcción e intuición” (14, pp. 642-652), donde señala las limitaciones del neokantismo y resalta las ventajas de la intuición y de la fenomenología (22).

Posteriormente, entre 1915 y 1916, imparte el curso “Sistema de la Psicología” (23, pp. 427-534), cuyo estudio ha sido fundamental para reconocer la relevancia de la fenomenología en su pensamiento, al menos en esa época y, siguiendo a San Martín (10), también en etapas posteriores. Este autor incluso sostiene que, a pesar de las críticas y superaciones que Ortega dirigió a la fenomenología, gran parte de su obra filosófica permaneció anclada en este continente o paradigma filosófico.

Para comprender mejor esta tesis, conviene clarificar un conocido pasaje de su obra, según el cual él mismo habría abandonado la fenomenología en el mismo momento de recibirla.

La crítica de Ortega a la fenomenología y su (supuesto) abandono: la vida como ejecutividad o la vida desde dentro

Desde mediados de 1929, Ortega y Gasset anuncia la “superación” de la fenomenología husserliana. Su crítica se dirige a desmontar la tesis idealista-subjetivista según la cual nuestra relación primordial con el mundo es una relación de concien-

¹ Se recordará que Husserl publicó sus *Ideas I* en 1913. Por otro lado, en *Sobre el concepto de sensación* (14), Ortega traduce por primera vez al español el término *Erlebnis* como *vivencia*.

cia, es decir, de representaciones o esencias. Para el filósofo madrileño, esa postura —que interpreta presente en la fenomenología de Husserl, especialmente en *Ideas I*— reproduce el dualismo cartesiano y encierra al sujeto en un “yo-conciencia” aislado, mientras el mundo se convierte en mero contenido mental o paisaje espectral.

En lugar de ello, Ortega postula una relación ejecutiva o vital entre el sujeto y el mundo. No existe primero un sujeto puro que luego actúa en el mundo, sino un “yo-ejecutivo” que, de manera prerreflexiva, ya ve, siente y hace cosas en el mundo para forjar su propia vida. El mundo circundante se configura entonces como un conjunto de *prágmatas* —útiles o instrumentos que sirven para algo—, un sistema de facilidades y dificultades (asuntos o importancias) que orientan los proyectos vitales del individuo. La historia personal y colectiva del sujeto opera como un trasfondo de creencias estabilizadas que permite actuar sin mediación de la reflexión consciente.

Esta “superación” orteguiana de la fenomenología husserliana implica redefinir la *realidad radical* no como vivencia interior (*Erlebnis*), sino como una coexistencia operativa yo-mundo, siempre situada y cargada de significado práctico. La fenomenología deja así de entenderse como análisis de las estructuras de la conciencia para convertirse en una *razón vital*: una reflexión sobre cómo vivimos, actuamos y construimos sentido en nuestra circunstancia histórica y cultural (10,13,24).

Desde esta perspectiva, la realidad humana deja de concebirse como una cosa o sustancia dada de antemano, tal como la entiende la racionalidad categorial moderna, y se transforma en una actividad, en un acontecer cargado de dramatismo. Para Ortega, la vida humana no es un hecho consumado (*factum*), sino una tarea o proyecto por realizar (*faciendum*); no es un sustantivo, sino un gerundio. En otras palabras, vivir implica tener que hacer algo: para vivir, para sobrevivir o incluso para morir. Es un esfuerzo por ser, un acontecimiento, una misión, un drama (25, p. 539).

Esta concepción raciovitalista y gerundial de la vida humana como realidad radical precede, al menos en diez años —pues *Meditaciones del Quijote* (14) se publicó en 1914— al *Dasein* heideggeriano, el ser-ahí, y a su análisis existencial del ser-en-el-mundo. Según diversos autores, ofrece además una “anatomía” de la existencia humana potencialmente más fecunda que la de Heidegger para la reflexión sobre la psicopatología y la psicoterapia (26-28).

La objeción que Ortega formula a la fenomenología husserliana —asumida *ad pedem litterae* por algunos de sus discípulos más directos, como Julián Marías en *Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología*, escrito en 1956 (17)— consiste en sostener que la reducción fenomenológica suspende o elimina lo ejecutivo para atenerse exclusivamente al fenómeno. Sin embargo, a juicio de San Martín (10), esta crítica no sería del todo correcta. Ortega

incurriría aquí en un malentendido de corte idealista o intelectualista respecto al sentido de la fenomenología husserliana. En efecto, la reflexión o autoconciencia —ya sea perceptiva, afectiva o predicativa— no suspende ni anula la ejecutividad de los actos ni de la realidad radical, como le reprochaba Ortega a Husserl, sino que esta continúa operando (10, p. 156). Así, cuando pienso en mi dolor de muelas, no por ello deja de dolerme; cuando tomo conciencia de mi deseo de comprar libros clásicos, este no desaparece; cuando reflexiono sobre las extrañas causas de mi enamoramiento, no dejo de sentir amor.

Para Ortega, la ejecutividad vital es inescapable: incluso la reflexión constituye un modo de acción, pues al pensar seguimos viviendo y actuando. Sin embargo, siguiendo a San Martín, Ortega sostuvo erróneamente que la reducción fenomenológica suspendía esta ejecutividad.

En realidad, la reflexividad no elimina ni interrumpe la acción vital; no obstante, un exceso de autoconciencia puede modificar el *fluir* natural de la vida ejecutiva. En este sentido, la crítica orteguiana contiene un núcleo de verdad: la conciencia reflexiva, cuando se intensifica demasiado, puede bloquear la espontaneidad del vivir, enamoramiento incluido.

La célebre parábola del ciempiés —incapaz de caminar cuando, ante la pregunta de la cigarra, se detiene a pensar en cómo mueve sus patas— ilustra claramente esta posibilidad. Este efecto patógeno del exceso de reflexividad guarda analogía con el concepto de *hiperreflexividad*, entendido como una condición psicopatológica de carácter transdiagnóstico (9,29,30). Según este fenómeno, un exceso de reflexión (rumiación) y una conciencia intensificada de los propios procesos —una suerte de autopresencia exacerbada— pueden interferir en el curso espontáneo de la vida. La *hiperreflexividad*, en este contexto, alude precisamente a esa autopresencia de uno para sí mismo llevada al extremo, hasta el punto de interponerse entre el sujeto y el mundo, obstaculizando así el curso normal de la existencia. En palabras de Pérez Álvarez, “centrarse en sí mismo y descentrarse de la vida pone [al individuo] en el camino hacia el trastorno” (9, p. 185). De modo análogo, la distinción entre procesos controlados y automáticos en la psicología cognitiva ofrece una analogía contemporánea para comprender este fenómeno (31).

Cabe señalar que Husserl concebía la reducción fenomenológica no como una práctica psicológica, sino como un método filosófico destinado a acceder al modo de darse del fenómeno intencional, sin que ello implique alterar la vida psíquica ni la experiencia vital del sujeto.

Siguiendo a San Martín, más allá de las declaraciones críticas del propio Ortega en los años 1929-1930 contra la Fenomenología, y de su afirmación posterior de haberla superado en el mismo momento de conocerla —recordemos que esto último lo dice en 1947 (25, p. 1119)—, Ortega nunca habría abandonado el continente

fenomenológico y, hasta su última obra (*El hombre y la gente*), habría continuado trabajando desde ese paradigma u horizonte filosófico (10,11). Su fenomenología se evidenciaría en el empleo de conceptos como intuición (14, pp. 642-652); en la utilización de la detención del flujo ordinario de la vida para analizarlo, es decir, en la práctica de la *epojé*, como hace, por ejemplo, en *El Espectador*²; en la defensa de tesis epistemológicas y ontológicas, como el perspectivismo (se verá más adelante); y en el uso de pares duales, como ensimismamiento y alteración³, o ideas y creencias, entre otros.

En suma, la tesis de San Martín sostiene que Ortega fue, *malgré lui*, un fenomenólogo, y que lo fue desde que asumió la fenomenología en 1914 como crítica y superación del neokantismo hasta su muerte. Incluso la metafísica de la vida humana como realidad radical —entendida como la vida concreta, individual e histórica de cada ser humano— puede concebirse como una superación del psicologismo, equivalente en ciertos aspectos a la conciencia trascendental husserliana. La “vida radical” orteguiana, por tanto, no solo muestra afinidades con la conciencia trascendental husserliana, sino que cumple funciones semejantes, aunque con un marcado énfasis existencial y biográfico (33). El “ego” orteguiano no se presenta como un sujeto abstracto, sino como un yo encarnado e histórico, que se enfrenta activamente (ejecutivamente) a su circunstancia. Esta singularidad lo distingue del ego trascendental husserliano, aunque ambos operan como centros de sentido.

De este modo, la fenomenología de Ortega (10) se perfila como una alternativa profundamente distinta a la de Husserl, o al menos a lo que se ha denominado Husserl “convencional” (34). Exagerando las diferencias, podríamos caracterizar una como idealista-subjetivista o de esencias (Husserl), y la otra como realista, mundana, histórica, narrativa o vital (10,13,24), subrayando así cómo Ortega prolonga y transforma la fenomenología en diálogo con la existencia concreta de los individuos.

Esta discusión en torno a la ejecutividad vital y la crítica a la reducción fenomenológica prepara el terreno para comprender el giro decisivo que Ortega emprende hacia la *razón vital* y, posteriormente, hacia la *razón histórica*. Si en Husserl el punto de partida seguía siendo la conciencia intencional, en Ortega lo será la vida misma, entendida como realidad radical y ámbito originario de sen-

² Véase *Estética en el tranvía* (32, pp. 176-182) donde Ortega ejecuta el método fenomenológico como una vía para afiliarse estéticamente a las mujeres.

³ Véase *Ensimismamiento y alteración* publicado en 1939 (1, pp. 531-550) como capítulo introductorio al curso “El hombre y la gente” (curso de 1949-1950) (25, pp. 281-437) impartido en Buenos Aires. Cabe destacar la importancia del ensimismamiento en el proceso de reflexión sobre nuestra vida alterada, perdida o extraviada en la rutina cotidiana, como punto de partida para liberarnos del sonambulismo existencial y vislumbrar posibles soluciones a nuestros conflictos vitales.

tido. Con ello, la reflexión filosófica deja de orientarse hacia la descripción de las estructuras del conocimiento y se transforma en una interrogación por las formas concretas de existencia: cómo el ser humano vive, actúa, se comprende y configura su destino en un mundo compartido y situado históricamente.

Esta concepción, al desplazar el centro de gravedad de la conciencia al vivir, anticipa una orientación que la fenomenología clínica retomará décadas más tarde: pensar la experiencia humana no desde categorías teóricas o naturalistas, sino desde la textura misma de la vida cotidiana, con su dinamismo, su vulnerabilidad y su apertura de sentido.

b) El perspectivismo

El perspectivismo orteguiano⁴ sostiene que toda verdad se manifiesta desde una perspectiva determinada. Esta idea se alinea con la noción fenomenológica de que toda conciencia es conciencia de algo y que el mundo se nos da siempre desde un horizonte de circunstancias. El perspectivismo funciona como una epistemología que integra perspectivas individuales y colectivas, cada una ofreciendo un conocimiento parcial de la realidad. Ortega busca así salvar la noción de verdad, evitando tanto el dogmatismo racionalista —que postula verdades absolutas y plenamente accesibles— como el escepticismo o el relativismo subjetivista, que niegan toda verdad supraindividual.

Al mismo tiempo, el perspectivismo constituye también una teoría ontológica: la realidad misma posee una estructura perspectivística. La propuesta orteguiana sigue una vía intermedia: la verdad existe, es objetiva, pero solo puede ser conocida de manera fragmentaria y contextual. No se trata simplemente de que cada sujeto vea las cosas desde su propio punto de vista, sino de que la realidad misma se presenta de manera perspectivista. Como señala Pérez Álvarez: “La perspectiva no la pone el sujeto, sino que la impone el mundo. Es la realidad, son las cosas del mundo, lo que se nos presenta por un lado, si se quiere, por muchos lados, pero nunca se dejan ver en su integridad” (35, p. 13). En este marco, el sujeto —individual o colectivo— funciona como una retícula sensorial y conceptual que filtra la realidad sin deformarla, captando sus distintos aspectos según su situación y capacidades. Así, la verdad es accesible solo a través de la suma de perspectivas, algunas más precisas o adecuadas que otras, pero todas contribuyen al conocimiento del mundo.

⁴ Esta tesis la presenta con diferentes niveles de elaboración en *Verdad y perspectiva*, en *El Espectador I* (1916) (32, pp. 159-164), en su curso “Sistema de la Psicología” (1915-1916) (23, pp. 427-534), y en el capítulo 10 de *El tema de nuestro tiempo* (1923), titulado “La doctrina del punto de vista” (36, pp. 611-616).

2. ORTEGA Y LA CLÍNICA: FUNDAMENTOS PARA UNA PSICOPATOLOGÍA Y PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

La propuesta de desarrollar las potencialidades de la filosofía de Ortega para repensar la psicopatología y la psicoterapia en clave fenomenológico-existencial no es nueva. Ello no debería sorprender, pues el tema central de su pensamiento es la vida humana —en sus dimensiones individual y sociohistórica—, y ningún fenómeno clínico, por mínimo que sea, puede desligarse de ellas.

A lo largo del siglo xx, diversos psiquiatras y psicólogos han encontrado en la obra orteguiana elementos útiles para reflexionar sobre la práctica clínica. Sin embargo, en sentido estricto, no puede señalarse a ningún autor —quizás con la salvedad de Valenciano Gayá y Ricardo Aranovich— que haya aplicado de manera sistemática su pensamiento con fines clínicos. De ahí la importancia de subrayar la diferencia entre la aplicación directa de un sistema filosófico y el aprovechamiento puntual de determinadas ideas.

En el caso de Ortega, dichas ideas pueden extraerse de diversos ámbitos de su obra: la antropología filosófica, la ontología o metafísica, la epistemología y la ética-axiología. Lo que con mayor provecho se ha incorporado en las disciplinas clínicas —como se verá más adelante— es la metafísica de la vida humana y la antropología filosófica presentes en su obra, en particular su concepción renovada del ser humano y de la racionalidad, que Ortega denomina *razón vital* y *razón histórica*. Esta concepción evita reducir al sujeto humano a una sustancia fija y natural o a una mera colección de hechos empíricos, como ocurría en las filosofías naturalistas y en las ciencias positivistas de finales del siglo xix y comienzos del xx —incluidas las psicologías de Wundt, Titchener, Ebbinghaus, Külpe y Watson—, y lo define, en cambio, como proyecto, drama, vocación y biografía.

En efecto, como dice Ortega en *Historia como sistema* (1935), “el prodigio que la ciencia natural representa como conocimientos de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla” (37, p. 57). En este mismo sentido, en *Misión de la Universidad* (1930), Ortega critica el “terrorismo de los laboratorios”, expresión con la que denuncia la tiranía del especialismo científico-experimental que por entonces invadía —y continúa invadiendo— la vida académica, así como el cientificismo que la Universidad padece. Según Ortega, esta forma de racionalidad asfixiaba la vocación integradora de la institución universitaria, reduciéndola a una mera fábrica de datos y aparatos, y olvidando que el saber universitario debe estar al servicio del “hombre y de la gente” en su totalidad; esto es, debe ser un saber vital (2, pp. 531-568).

Esta crítica a la razón físico-matemática —que hoy podríamos denominar razón cientificista, ya sea en su versión biomédica o psicologista—, así como al pre-

dominio del especialismo científico-experimental sobre otros saberes y disciplinas, resulta plenamente actual. Equivale, en nuestros días, a la pretensión de extraer de un laboratorio o de las imágenes coloreadas del cerebro las explicaciones últimas de los asuntos humanos y de los fenómenos psico(pato)lógicos. En este sentido, se halla en clara sintonía conceptual con la formulada por Edmund Husserl en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1937) (38). Husserl sostiene que las ciencias modernas han generado una crisis cultural al abstraer al ser humano de su mundo vivido. Esta fragmentación provoca que las experiencias personales se vean progresivamente subsumidas en constructos científicos que, al operar en un plano teórico y formalizado, pierden contacto con la vivencia concreta y situada. Así, la objetividad degenera en objetivismo y la ciencia en científicismo, de modo que “puras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (38). Como señaló en una carta del 11 de marzo de 1935 al filósofo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, la ciencia positiva tiene la primera palabra en el conocimiento del ser humano, pero no la última. Husserl sugiere que la fenomenología, al centrarse en la conciencia humana y en la experiencia subjetiva, puede proporcionar una comprensión más profunda y completa de la realidad, complementando así los enfoques científicos tradicionales (39).

En conjunto, tanto Ortega como Husserl señalan las limitaciones de una ciencia que pretende comprender lo humano exclusivamente desde la abstracción, defendiendo la necesidad de situar el conocimiento en la vida individual concreta, en el proyecto y en la biografía del ser humano.

A continuación se presentan algunas de las aportaciones más relevantes que la filosofía de Ortega ha inspirado en el ámbito clínico. La exposición se organiza en torno a dos disciplinas —la psiquiatría y la psicología clínicas— y a dos campos transversales: la psicopatología y la psicoterapia.

a) Psiquiatría

En el ámbito de la psiquiatría española sobresalen dos figuras de especial relevancia: Valenciano Gayá y Cabaleiro Goás, entre otros (véase Román Alberca Lorente). Ambos autores realizan un uso explícito de la filosofía de Ortega, incorporando de manera directa sus ideas y referencias en sus escritos clínicos y teóricos.

Otros autores, como Castilla del Pino, recurren a Ortega de manera implícita, adoptando algunas de sus concepciones sobre la persona y la clínica sin citarlas textualmente, lo que refleja una influencia conceptual más sutil pero igualmente significativa. Sus aportaciones se abordarán en el apartado de psicopatología.

Posiblemente fue Luis Valenciano Gayá, fundador junto a Ramón Alberca Lorente de lo que más tarde se conocería como la “Escuela murciana de psiquiatría”,

el psiquiatra que, con mayor precocidad, vislumbró las posibilidades que ofrecía la antropología filosófica de Ortega y Gasset para repensar la clínica y la práctica psicoterapéutica. Cabe reconstruir su obra como un intento de realizar, con las ideas orteguianas, una tarea análoga a la emprendida por Ludwig Binswanger con la analítica existencial de Heidegger: desarrollar una aplicación clínica orientada a la comprensión del ser humano en su vida concreta, más allá del mero análisis de sus funciones psicológicas o de sus síntomas.

En diciembre de 1935, durante la VII Reunión Anual de la Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN) celebrada en Madrid, Valenciano Gayá presentó una ponencia titulada “El valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia”, publicada en *Archivos de Neurobiología* en 1936 (40), en la que, sin mencionar directamente a Ortega, abogaba por una antropología psiquiátrica como fundamento para una comprensión más profunda y situada del sufrimiento psíquico. El paciente debía ser comprendido como un “hombre total”, es decir, como un ser histórico, social y cultural, más allá de una mera psique fragmentada u organismo biológico disfuncional. De no asumir este enfoque, advertía, la psicoterapia corría el riesgo de quedar reducida a intervenciones sobre síntomas, comportamientos o vivencias aisladas, sin atender a la totalidad del existir del paciente. Con esta perspectiva, se alineaba con otros psiquiatras de la época, como Ludwig Binswanger o Jürg Zutt, quienes reclamaban una fundamentación antropológica y fenomenológica para la psiquiatría, en la línea de pensadores como Husserl, Scheler, Klages o el propio Heidegger.

Posteriormente, Valenciano Gayá continuó profundizando en la relevancia de las ideas antropológicas de Ortega para la clínica y la psicoterapia, escribiendo diversos trabajos entre los que destacan *Valor de las ideas antropológicas de Ortega y Gasset para la psicoterapia (Las bases del análisis vital proyectivo)*, publicado en 1957 (41), y *El delirio paranoide y la razón vital*, publicado en 1961 (42), ambos recogidos posteriormente en su libro *Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas* (21). En este último trabajo, *El delirio paranoide y la razón vital*, dice lo siguiente:

Mi ensayo de utilización de Ortega en la psiquiatría es ya antiguo. Lo intenté en alguna conferencia en 1932; luego en mi Ponencia al Congreso de Neuropsiquiatría de Madrid en 1935 [Al menos en la versión escrita en la ponencia, publicada en 1936, no consta ninguna referencia explícita a Ortega] y, más tarde, aparte de la comunicación de Zúrich, que aquí se amplía, en la que hice al Congreso Internacional de Psicoterapia de Barcelona (1958), integrada en un Symposium que organicé y dirigí centrado en Ortega (21, p. 27).

En la misma Reunión Anual de la AEN celebrada en Madrid en 1935, y siguiendo una línea similar a la de Valenciano Gayá, el psiquiatra barcelonés Ramón

Sarró, también sin mencionar a Ortega, presentó una ponencia con el título “Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia”, que fue publicada como artículo en *Archivos de Neurobiología* en 1936. En este trabajo, Sarró (43) incluía un apartado titulado “La crisis actual de la psicoterapia” en el que criticaba el naturalismo psicoanalítico y el positivismo clínico, abogando por la integración de una antropología filosófica en la praxis psicoterapéutica. Tres años antes, en la VI Reunión Anual de la AEN celebrada en Granada, había presentado la comunicación “Renovación del psicoanálisis por la nueva antropología”.

Como puede observarse, hacia mediados de la década de 1930 se configuró entre ciertos psiquiatras españoles un clima intelectual, o una sensibilidad vital, afín a la psiquiatría centroeuropea, que buscaba renovar la clínica sobre bases antropológicas.

Por su parte, Manuel Cabaleiro Goás, psiquiatra gallego, incorporó de forma explícita el pensamiento de Ortega a su reflexión psicopatológica, particularmente en torno a la esquizofrenia. Cabaleiro Goás propuso comprender al paciente psicótico no como portador de una disfunción mental aislada, sino como alguien que manifiesta una actitud vital específica, aunque profundamente alterada.

Esta perspectiva cristaliza en el ensayo *La actitud vital del hombre-esquizofrénico a través de las ideas antropológicas de Ortega*, incluido en *Psicosis esquizofrénicas. Concepto y delimitación de las psicosis esquizofrénicas* (44, pp. 106-119), fruto de los seminarios impartidos en el Sanatorio Psiquiátrico de Toén (Orense) durante el curso 1959-1960. Cabaleiro profundizó en esta línea en sus monumentales *Temas psiquiátricos* (26, p. 259), donde no solo expone con claridad la aplicación de las ideas orteguianas a la psiquiatría, sino que también ofrece reseñas del trabajo pionero de Valenciano Gayá, en especial en lo relativo a la interpretación del delirio paranoide. En este sentido, merece destacarse que, a juicio del propio Cabaleiro Goás, la vía abierta por Valenciano Gayá —referida al uso de la filosofía de Ortega para pensar la clínica del delirio paranoide— le resultaba “más sencilla y más clara” que la propuesta del análisis existencial (*Daseinsanalyse*) de Binswanger, sin que por ello perdiera profundidad clínica ni filosófica. Añadía además una observación de gran calado cultural y epistemológico: esta orientación tenía la virtud de partir de una concepción del ser humano formulada por una “mente también hispánica”, lo cual facilitaba una mayor resonancia expresiva y comprensiva para los clínicos de tradición hispánica. En sus propias palabras:

Con tal intento se abre una nueva vía de estudio, de orientación filosófica y antropológica, que tiene la ventaja sobre el *Daseinsanalyse* y otras orientaciones similares —que hemos estudiado en este capítulo— de ser más sencilla y más clara para el psiquiatra y con la cual se llega a unas conclusiones análogas y a veces hasta superiores, que las que se alcanzan con aquellas otras direcciones; y, sobre

todo, para los psiquiatras de raíz hispánica tiene la buena condición de arrancar de una visión del hombre por una mente también hispánica y, por ello, más acorde con la nuestra en su sentido y en su expresión (26, pp. 1083-4; cf. 27, p. 194).

La conexión de Ortega con la *Daseinsanalyse* también es subrayada por Medard Boss, uno de los fundadores del análisis existencial junto a Binswanger y amigo personal de Heidegger. En *Psicoanálisis y análisis existencial*, publicado en 1957, al abordar la relación yo-mundo, señala en una nota al pie:

Es inevitable aquí el recuerdo de nuestro Ortega y Gasset con su conocida fórmula de superación del subjetivismo: 'Yo soy yo y mi circunstancia'. Por lo demás, muchas de sus ideas filosóficas raciovitalistas presentan notables analogías con las existencialistas que iremos viendo en este libro: la vida como objeto propio de la Metafísica; la concepción de aquella como un 'llegar a ser' o continuo hacerse a sí mismo, en perpetua e irrenunciable elección; vida falsa y vida auténtica (8, p. 51).

b) Psicología clínica

Posiblemente sea Marino Pérez Álvarez (9,28,30,35,45), psicólogo clínico y catedrático de la Universidad de Oviedo, quien, dentro de la psicología académica española, identificó con mayor claridad, ya en 1994, a Ortega como “filósofo fundamental de la Fenomenología” (35, p. 3).

En el capítulo tercero de su monumental tratado *Tratamientos psicológicos* (1996), defiende la relevancia de la filosofía de Ortega para el estudio de la psicopatología y la psicoterapia, e incluye una bibliografía mínima —imprescindible para todo psicólogo— que comprende, además de *Meditaciones del Quijote*, *Unas gotas de fenomenología* (sección incluida en *La deshumanización del arte*) y *Qué es filosofía*, los siguientes títulos: *Investigaciones psicológicas*, *La rebelión de las masas* y el curso “El hombre y la gente” (28, p. 195).

Las aportaciones de Pérez Álvarez en relación con la fenomenología, y en particular con la fenomenología de Ortega, pueden sintetizarse en cinco aspectos: la fenomenológica como propedéutica de la ciencia; la vuelta a las cosas mismas en psiquiatría y psicología clínicas; la recuperación de las leyes estructurales del mundo de la vida; la aplicación de la fenomenología al estudio de la esquizofrenia; y el diálogo entre fenomenología y conductismo.

En primer lugar, Pérez Álvarez retoma la idea de la fenomenología de Husserl como propedéutica de la ciencia —empleada también por Ortega en su curso “Sistema de la Psicología” (1915–1916)— para afirmar que “antes de ponerse a estudiar

algo científicamente hay que saber qué hay que estudiar: con qué tipo de realidad tratamos, en qué campo nos movemos, qué método y qué ciencia le corresponde” (30, p. 266). Esto implica comprender qué tipo de fenómeno es aquel que se desea investigar científicamente.

Para que la psiquiatría y la psicología —y, en particular, la psicopatología— puedan aspirar a un estatuto científico riguroso, es necesario llevar a cabo previamente una reducción fenomenológica: un proceso de esclarecimiento del fenómeno clínico como objeto propio de investigación, que lo delimite con precisión por “sus junturas naturales” y determine cuáles métodos resultan más apropiados según su naturaleza.

Como advirtió Ortega y Gasset en “Sistema de la Psicología” (23), donde introdujo la fenomenología husserliana en el ámbito hispánico, toda investigación empírica debería estar precedida por una interrogación rigurosa acerca de cuáles son los fenómenos relevantes que merecen ser estudiados. En la lección II de dicho curso, Ortega aborda la definición del fenómeno psíquico y afirma lo siguiente:

Durante el último siglo fue fletado con todo pertrecho el navío psicológico: aparatos de exquisita precisión, laboratorios, asociaciones, encuestas, revistas, nada fue escatimado. Solo en una cosa se pensó muy poco, aunque ello parezca casi increíble: en el destino de la nave. Se había empleado todo rigor en la invención de los instrumentos y de los métodos para investigación: pero faltó por completo en el punto esencial y primario, que era fijar con alguna precisión cuál era la materia de la investigación. Así, hoy asistimos al fracaso de la psicología del siglo XIX, al naufragio de la magnificente nave (23, p. 440).

Y en palabras del psicólogo asturiano:

¿Qué clase de ciencia investigaría los polos terrestres sin preguntarse qué es un polo, y entonces acabara desnortada buscando polos por el este y el oeste? (9, p. 56).

Se precisa, pues, empezar por el principio: preguntarse qué es un fenómeno psíquico, lo cual no constituye una cuestión científica, sino filosófica.

Evidentemente, preguntarse y meditar sobre cuál sea el problema y, por tanto, el método de una ciencia es salirse de esa ciencia. Qué sea la matemática y lo matemático es cuestión que no se resuelve manejando números ni ángulos ni espacios ni conjuntos (23, p. 442).

Sin embargo, hace décadas la psiquiatría y la psicología decidieron arrojar por la borda a la filosofía. Pensando que navegarían más rápido por el mar de la ciencia,

hoy se encuentran dando vueltas sin saber hacia dónde van. Esta situación se observa con particular dramatismo en el ámbito de la clínica. Como señala Pérez Álvarez:

El fracaso de la psiquiatría biológica tiene que ver con la investigación des-nortada, como si fuera una especialidad orgánica. Tratando de convertir la psiquiatría en una ciencia del cerebro (neurociencia clínica), puede que termine por ser más especiosa que especializada. No por más neuroimágenes y pruebas de laboratorio es más científica. La psicología clínica en la medida en que se empeña en estudiar mecanismos y técnicas específicas puede incurrir, también, en una ciencia más aparente que real (30, p. 266).

En segundo lugar, se precisa ir “a las cosas mismas”, que en psiquiatría y psicología clínicas, siguiendo a Pérez Álvarez, son las personas ahí, situadas en su contexto, con sus conflictos, pérdidas, decepciones, agobios, etc., y no los cuadros clínicos, las funciones psicológicas alteradas, los constructos teóricos ni las neuroimágenes. No en vano, “el clínico no se encuentra en la consulta con genes, desequilibrios neuroquímicos o circuitos defectuosos, sino con personas «enredadas» en avatares de la vida” (30, p. 151).

Como ha reiterado en diversas ocasiones, “los psiquiatras harían mal en imitar a los médicos de otras especialidades, y los psicólogos en imitar a los psiquiatras” (9, p. 153); con más cabeza y menos cerebro, las disciplinas clínicas avanzarían con mayor sentido.

En tercer lugar, Pérez Álvarez, siguiendo a Ortega, recupera las “leyes estructurales” que definen el mundo de la vida y tejen nuestra experiencia. El mundo vital, según Ortega, posee profundidad y estructura: no se limita a lo inmediatamente presente, sino que se extiende hacia un horizonte de posibilidades configurado por lo visible y lo invisible, lo actual y lo latente. Esta concepción, de clara inspiración fenomenológica, ha sido sistematizada por Pérez Álvarez (28, pp. 194-195) en cuatro leyes que expresan lo que denomina la “anatomía del mundo humano”:

1. Ley de la presencia y la latencia (o de la copresencia): la realidad vital se compone de unas pocas cosas que aparecen y de muchas otras que, aunque ocultas, se saben presentes.
2. Ley del horizonte: todo fenómeno se da en un campo que lo contextualiza y le confiere sentido.
3. Ley de la perspectiva: cada sujeto percibe el mundo desde su situación existencial, desde un punto de vista irrepetible.
4. Ley de los campos pragmáticos: el mundo se articula en zonas de relevancia y significado determinadas por las tareas o proyectos que orientan la acción.

Pérez Álvarez recoge estas leyes de Ortega, tal como aparecen desarrolladas en el curso “El hombre y la gente” (1949-1950) (25), aunque sus líneas maestras ya se hallan anticipadas en *Meditaciones del Quijote* (14). En su conjunto, configuran una fenomenología de la vida cotidiana y una teoría implícita de la existencia que pueden resultar tan útiles, o incluso más, para la práctica clínica que la propuesta de Binswanger de los tres mundos existenciales (*Umwelt, Mitwelt y Eigenwelt*)⁵.

La aplicación de la fenomenología al estudio de la esquizofrenia se aborda en el siguiente apartado.

Finalmente, Pérez Álvarez y Sass (47,48) han señalado ciertas afinidades entre la fenomenología orteguiana y el conductismo radical de Skinner. Aunque estas tradiciones parten de supuestos distintos —la primera centrada en la experiencia vivida del sujeto y su mundo vital, y la segunda en la sistemática del análisis de la conducta—, ambos autores destacan que pueden complementarse de manera fructífera. La fenomenología y el conductismo pueden integrarse para ofrecer una comprensión más completa del ser humano. La primera aporta una visión profunda del sujeto en acción, situada en su contexto y temporalidad, mientras que el segundo brinda un marco riguroso para el análisis funcional de la conducta. Al combinar ambas perspectivas, se conjuga la riqueza experiencial y descriptiva de la fenomenología con la precisión analítica y empírica del conductismo, permitiendo estudiar tanto la conciencia subjetiva como el comportamiento observable en su contexto. Véase en la misma línea el trabajo de McGill (49).

Esta síntesis entre fenomenología y conductismo está en consonancia con la preocupación orteguiana por comprender al individuo en su existencia concreta y en relación con su mundo social, y permite que la psiquiatría y la psicología clínicas recuperen tanto la profundidad de la experiencia y del mundo vivido como la precisión científica en el abordaje de la conducta y de los fenómenos psíquicos.

c) Psicopatología

En cuanto a las aportaciones a la psicología patológica, pueden destacarse tres elementos principales: la interpretación de la psicopatología de la confianza, elaborada por Valenciano Gayá a partir de ideas antropológicas de Ortega; la aplicación de la fenomenología al estudio de la esquizofrenia, llevada a cabo en nuestro ámbito

⁵ Los conceptos de *Umwelt, Mitwelt y Eigenwelt* no fueron acuñados por Heidegger, aunque derivan de su ontología. Fue Ludwig Binswanger quien los sistematizó como las tres dimensiones estructurales del ser-en-el-mundo humano y los aplicó a la comprensión clínica del sufrimiento psíquico desde una perspectiva existencial. Binswanger fue quien articuló sistemáticamente los conceptos de *Umwelt, Mitwelt y Eigenwelt* como estructuras fundamentales de la existencia, en diálogo con la fenomenología, el psicoanálisis y la psiquiatría clínica. Una exposición de los “tres mundos” puede verse en el texto de May *Contribuciones de la psicoterapia existencial* (46).

por Pérez Álvarez y García Montes; y las propuestas psico(pato)lógicas desarrolladas por Castilla del Pino.

En el II Congreso Mundial de Psiquiatría, celebrado en Zúrich en 1957, Valenciano Gayá presentó, en un symposium, un estudio titulado “El síndrome paranoide a la luz de la concepción antropológica de Ortega y Gasset” (21). En él muestra cómo, a través de los conceptos orteguianos —de raíz fenomenológica— de ideas y creencias, surge la duda como fallo de la creencia, que él denomina “duda vital” (21, p. 20), la cual es previa a toda duda cognitiva o intelectual (21, p. 21)⁶.

Como desarrolla Ortega en su ensayo *Ideas y creencias*, publicado en 1940 (1, pp. 657-685), las creencias constituyen el suelo o continente sobre el que nos apoyamos para vivir. No son representaciones interiores encapsuladas ni esquemas cognitivos al estilo del mentalismo cartesiano, como suele asumirse en las terapias cognitivistas de corte racionalista. Ortega lo formula con claridad: “las ideas se tienen, en las creencias se está”. Es decir, las creencias no son objetos que poseemos, sino el trasfondo tácito desde el cual vivimos y actuamos.

Las creencias son estructuras vitales e históricas en las que se está; se sitúan en un nivel distinto al de las ideas explícitas, en un estrato más profundo, pues conforman el horizonte de sentido desde el que pensamos, decidimos y obramos. Una vez estabilizadas histórico-culturalmente, permiten a la vida humana orientarse con relativa certidumbre, sin excesivo esfuerzo, frente al carácter enigmático y radicalmente inseguro de la existencia. Su función es, por tanto, brindar una seguridad primaria frente a la inhóspita e indómita realidad del vivir.

Desde esta perspectiva, muchas crisis existenciales pueden entenderse como originadas en la quiebra del sistema de creencias que sostenía la vida de una persona. La queja psicológica o psiquiátrica puede concebirse como la expresión de un derrumbe del trasfondo de certezas tácitas que sostenían la existencia. No en vano, como insiste Pérez Álvarez en sus escritos, los problemas psicológicos o psiquiátricos son, ante todo, problemas existenciales más que meras condiciones clínicas (9, cap. 1).

Realizando una extrapolación a la clínica, y siguiendo a Valenciano Gayá, puede considerarse que en el síndrome paranoide lo que ha fallado es precisamente ese sistema de creencias que sostiene y orienta la relación del sujeto con el mundo y con los otros, dejándolo desprovisto de sus seguridades ordinarias y sumido en un universo de sospecha y desconfianza.

Valenciano Gayá (21) diferencia dos momentos en el proceso del delirio:

⁶ En el volumen de homenaje publicado en 1988 tras su fallecimiento, titulado *Luis Valenciano: la dimensión múltiple*, Castilla del Pino destaca la influencia del ensayo *Ideas y creencias* de Ortega en la configuración del pensamiento psiquiátrico de Valenciano Gayá (50, pp. 131-137).

1. El fallo, quiebra o crisis del sistema de creencias, que se manifiesta como caída en la duda vital y que corresponde al clima o atmósfera afectiva de extrañeza fundamental, lo que, a partir de Jaspers, se ha denominado “temple o humor delirante”.
2. La salida de esa duda vital mediante la rígida fijación de una perspectiva que cristaliza en la formación del delirio.

Es decir, el delirio no sería un exceso de creencia, según se piensa, sino una construcción compensatoria frente a la pérdida del suelo que brindaban las creencias previas y acostumbradas. Valenciano Gayá formula esta idea con nitidez: “Cuando nos falta la creencia no tenemos más remedio que ‘hacernos’ una idea” (21, pp. 20-21). Las ideas que surgen en este contexto tienen un carácter “ortopédico”, pues sellan los huecos dejados por la ruptura de las creencias: “actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado” (21, p. 21).

Ahora bien, dado que la idea es imaginación o fantasía, carece de la densidad ontológica y de la evidencia inmediata propia de la creencia; se trata, como señala el autor, de “cosas” construidas precisamente porque no se cree en ellas.

En esta línea, Cabaleiro Goás (27, p. 207) ya había señalado que el delirio responde a un fallo parcial —no global— del sistema de creencias, un fallo siempre ligado al proyecto vital de la persona.

Este planteamiento representa una inflexión en la comprensión clínica habitual del delirio. Mientras que la psiquiatría tradicional lo entendía como una hipertrofia de la función de creer o como una creencia patológica exacerbada —posición defendida, entre otros, por Matussek—, Valenciano Gayá propone lo contrario: en el origen del delirio no hay un exceso de creencia, sino una carencia, una ruptura, una caída de las creencias que sustentaban la vida cotidiana. El delirio aparece, entonces, como un intento de recomposición frente a la caída, al vacío y a la duda vital. Se trata de una concepción próxima, en ciertos aspectos, a la desarrollada por Castilla del Pino, y que inaugura un nuevo horizonte clínico en la psicopatología española al situar el delirio no en la hipertrofia de la creencia, sino en su quiebra.

En este sentido, cabe subrayar que el conocido libro de Blankenburg, *La pérdida de la evidencia natural* (51) —referente de la psiquiatría fenomenológica desde los años setenta—, escrito en 1967 y publicado como libro en 1971, se inspira en los conceptos de creencia y perspectiva de Ortega a través de los trabajos de Valenciano Gayá dedicados al síndrome paranoide (52,53).

Como ha señalado Ruiz Pérez, solo desde una lectura fenomenológica de la filosofía de Ortega puede situarse a Valenciano Gayá dentro de la tradición de la psiquiatría fenomenológica, siendo él el primer y único autor que asume y aprovecha en España —y en el mundo— las ideas de Ortega en clave fenomenológica ya a

finales de los años cincuenta (53, p. 379). En efecto, el psiquiatra murciano aplica la filosofía de Ortega a la psicopatología del síndrome paranoide desde una perspectiva fenomenológica, aunque nunca la denomine explícitamente como fenomenología (52, p. 293). Para profundizar en esta línea hermenéutica, puede consultarse la tesis doctoral de Ruiz Pérez titulada “Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega. Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg” (53).

Hace quince años, Pérez Álvarez y cols. (54) proponían que había llegado el momento de aplicar la fenomenología al estudio de la esquizofrenia. Se referían a la revitalización de la fenomenología estructural de la tradición centroeuropea —Jaspers, Minkowski, Binswanger, Blankenburg, entre otros—, aunque con una necesaria actualización.

En el capítulo “Evaluación fenomenológica más allá de los síntomas”, incluido en el manual *Evaluación de los trastornos del espectro psicótico*, Pérez Álvarez y García Montes (55) ofrecen una síntesis del estado de la cuestión sobre la evaluación de los trastornos psicóticos desde la fenomenología clínica, particularmente en su vertiente estructural. Por un lado, proponen una cartografía de la subjetividad que comprende dimensiones como la intencionalidad, el espacio vivido, el tiempo vivido, el cuerpo vivido, la intersubjetividad y la instalación metafísica. Por otro, defienden que el núcleo de la esquizofrenia, desde una perspectiva fenomenológica, residiría en una alteración del “yo básico” o *ipseidad* (56,57). Este término designa un nivel prerreflexivo, fundamental y constitutivo de la autoconciencia: el sentido implícito de “ser uno mismo” que acompaña toda vivencia intencional; esto es, lo que Zahavi denomina *minimal self* o *self-affection* (58).

La *ipseidad* constituye un “punto ciego” en la génesis de la experiencia, el pensamiento y la acción. Está siempre presente en el horizonte de toda vivencia intencional —perceptiva, cognitiva o afectiva—, pero su naturaleza tácita y prerreflexiva la vuelve difícil de captar y describir: intangible, aunque esencial. Paradójicamente, su irrupción en la conciencia suele señalar una alteración en la experiencia del sí mismo y del mundo, como sucede en la esquizofrenia (55, p. 344). No se trata de un contenido consciente, sino de la inmanente *mineness* de la experiencia: todo lo que vivo se me da como vivido por mí. Este núcleo aparece, según Sass y Parnas, alterado de diferentes maneras en la esquizofrenia bajo la forma de un “trastorno de la ipseidad” (*ipseity disturbance*).

Desde esta concepción, la esquizofrenia se caracterizaría por una atención excesiva a aspectos de la propia experiencia que normalmente permanecen tácitos o implícitos, un sentido disminuido del sí mismo como sujeto agente de experiencias y acciones, y una pérdida concomitante del contacto con la realidad (55,59).

Henriksen y cols. (60) reservan el término *ipseity* para este núcleo prerreflexivo, mientras que *selfhood* abarca tanto ese nivel mínimo como las formas más com-

plejas de identidad personal. Así, en su modelo se distingue entre el self prerreflexivo (*ipseidad*) y el self reflexivo y narrativo (identidad biográfica, historia, roles).

Finalmente, los autores presentan diversos instrumentos de evaluación fenomenológica, entre los cuales destaca la entrevista semiestructurada de orientación fenomenológico-hermenéutica, destinada a captar la alteración nuclear del yo y a hacer visible lo invisible. Entre ellos, el más relevante es el Examen de las Anomalías Subjetivas de la Experiencia (Examination of Anomalous Self-Experience, EASE), desarrollado por Parnas y cols. en Copenhague (61) y traducido al español por Otto Dörr y Leonor Irrarzával (62).

Si bien la obra psico(pat)ológica de Castilla del Pino (63-65) no está influida directamente por la filosofía de Ortega, dialoga críticamente con algunas de las ideas fundamentales del filósofo madrileño. Sin entrar en un análisis detallado, se destacan dos aspectos de la obra de Castilla del Pino que guardan afinidad con la filosofía de Ortega. Se refiere a su teoría del sujeto y a su teoría fenomenológica de la desconfianza.

En su teoría del sujeto (identidad, *self*), los *yoes* no dejarían de ser proyectos que elabora el sujeto (el primer yo del apotegma orteguiano: *Yo soy yo y mis circunstancias*) para lidiar con las demandas de la situación-circunstancia. Los tipos fundamentales del *self*, según su propuesta teórica: erótico, corporal (estético, energético y fisiológico), actitudinal (pático y ético) e intelectual, tienen, a mi parecer, una deuda razonable con la axiología formal de Scheler (valores y sentimientos sensibles, vitales, anímicos y religiosos) y/o con la ciencia estimativa de Ortega (valores útiles, vitales, espirituales y religiosos).

La teoría de Castilla del Pino sobre la fenomenología de la desconfianza — que distingue una línea continua que va desde la sospecha (normal y adaptativa, una forma de prudencia), pasando por la suspicacia (una actitud generalizada de desconfianza, problemática pero no necesariamente clínica), hasta la paranoia (patológica, una convicción delirante) (66,67)— puede ponerse en diálogo con la tesis orteguiana de la expresión desarrollada en el ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925) (32, pp. 680-695). Para Ortega, la expresión es inseparable de la forma: todo ser se da en su forma y ser es, en última instancia, expresarse. La forma no es apariencia superficial o engañosa, sino la manifestación visible de lo invisible, el modo en que lo profundo se abre y se hace presente. En este sentido, la expresión constituye un puente ontológico que rompe la dicotomía o dualismo entre interior y exterior, entre sujeto y objeto. Ahora bien, si la expresión, en tanto fenómeno ontológico, acontece siempre, lo que está en juego es la disposición del otro a acogerla. La confianza no es condición de posibilidad de la expresión misma, sino de su reconocimiento y recepción en la relación intersubjetiva. Allí donde hay confianza, la forma del otro se percibe como transparencia de su ser. En cambio, cuando se instala

la desconfianza esa forma se oscurece y se vuelve opaca, de modo que el gesto, la palabra o la conducta dejan de ser expresión del ser para convertirse en máscara. De este modo, lo que en Ortega aparece como posibilidad ontológica, Castilla del Pino lo tematiza como posibilidad bloqueada en la experiencia de la desconfianza: la sospecha, la suspicacia y la paranoia serían, en distintos grados, crisis de la expresión. La confianza, en cambio, se revela como condición relacional para que la expresión pueda desplegarse como revelación, comunicación y vínculo. Permitir que el otro se exprese sin reducirlo a sospecha constituye, en última instancia, una tarea ética de apertura y hospitalidad.

Una vez señaladas las afinidades entre Castilla del Pino y Ortega, es necesario destacar también sus diferencias. Una de las más relevantes se refiere al problema de la axiología. Frente a la axiología objetivista defendida por Ortega —según la cual el valor no es un mero estado afectivo, sino una estructura intencional que se vive como perteneciente al objeto—, Castilla del Pino (68) sostiene una concepción subjetivista y emotivista de los valores. Para Ortega, al menos en la primera etapa de su ética objetivista-axiológica, desarrollada entre 1915 y 1923⁷ y denominada “ciencia estimativa” o “ciencia general de los valores”, los valores son realidades objetivas (o transubjetivas) cuyas propiedades de positividad o negatividad, así como su jerarquía, no dependen ni del sujeto, ni de sus capacidades morales, ni de sus preferencias, ni de su historia biográfica. Al igual que en Scheler, los valores serían cualidades objetivas que residen en las cosas y que se captan mediante una intuición emocional. De ahí deriva, en la visión orteguiana, la fuerza de los valores para orientar la acción en una dirección u otra. En cambio, para el psiquiatra andaluz los valores no poseen una dimensión objetiva ni son realidades que se descubren mediante intuición fenomenológica; antes bien, constituyen atribuciones del sujeto construidas en el marco de su biografía (historia y cultura). El valor sería inseparable del sentimiento que lo acompaña, de modo que no habría valor sin afecto. En consecuencia, los valores serían relativos al contexto histórico y social, y carecerían de un fundamento último que los haga universales o necesarios. Su postura, por tanto, se aproxima al emotivismo ético y al relativismo axiológico.

d) Psicoterapia

Entre las aportaciones de la filosofía de Ortega a la psicoterapia pueden distinguirse dos líneas principales de estudio: por un lado, la de aquellos autores que han establecido vínculos entre el pensamiento orteguiano y distintas corrientes de la

⁷ Dos son las referencias fundamentales de esta axiología: 1) el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (1918) (23, pp. 703-738), inédito hasta 2007, y 2) *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (69, pp. 531-549), donde se presenta una síntesis de aquel primer texto articulada en seis puntos.

psicoterapia contemporánea; y, por otro, la de quienes han profundizado en su filosofía con el propósito de desarrollar una psicoterapia con un sello propio inspirado directamente en su obra.

Diversos autores han señalado afinidades entre la filosofía de Ortega y distintas tradiciones psicoterapéuticas contemporáneas. Entre ellas cabe mencionar la logoterapia (70), la psicología adleriana (71,72) y la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT, por sus siglas en inglés, Acceptance and Commitment Therapy) (30, 73-75). Aunque estas aproximaciones han puesto de relieve conexiones conceptuales significativas —por ejemplo, en torno a las nociones de proyecto vital, sentido, creatividad de la existencia y contextualización histórico-social del sujeto—, se trata aún de un campo incipiente que demanda un desarrollo más sistemático en futuras investigaciones.

Entre los autores que más han profundizado en la filosofía de Ortega con el propósito de desarrollar una psicoterapia de inspiración orteguiana destacan Valenciano Gayá y Aranovich.

Valenciano Gayá, como se ha señalado, fue el primero en emplear las ideas de Ortega y Gasset como fundamento para una reflexión psicoterapéutica. En su artículo “Valor de las ideas antropológicas de Ortega y Gasset para la psicoterapia (Las bases del análisis vital proyectivo)”, publicado en *Archivos de Neurobiología* en 1957 (41) y recogido posteriormente en *Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas* (21), el psiquiatra murciano formula el concepto de “análisis vital proyectivo”. Inspirándose en categorías orteguianas como soledad radical, ideas y creencias, duda vital, yo-circunstancia, perspectiva, vocación, autenticidad, ensimismamiento y alteración, propone una psicoterapia centrada en el esclarecimiento del proyecto vital.

La propuesta fue presentada oficialmente en el IV Congreso Internacional de Psicoterapia, celebrado en Barcelona en 1958, bajo la presidencia de Ramón Sarró y con un enfoque temático centrado en la psicoterapia y el análisis existencial (76). Según Valenciano Gayá, los trastornos psicológicos pueden concebirse como el resultado de una “dislocación”, término tomado de Ortega (1, p. 131), entre el proyecto vital que constituye a cada persona (yo-vocación) y la vida biográfica real (yo-biográfico). Desde esta perspectiva, la psicoterapia se entiende como una relación de ayuda orientada a clarificar, revisar y reconstruir el proyecto vocacional del individuo.

Acaso el problema más arduo —dice Valenciano Gayá— del proceso psicoterápico así entendido sea el descubrimiento del proyecto vital, que «como misteriosa raíz», según frase de Ortega, queda a la espalda de toda vida. Porque ese proyecto ya sabemos que no podrá buscarse en una autointrospección más o menos ayudada por el psicoterapeuta, sino que, fieles a la calidad de vital del proyecto, a la abertura radical del ser humano, habrá que descubrirlo en el proceso de la vida misma, en el modo como el proyecto oprime la circunstancia para alojarse en ella (21, p. 16).

En esta línea, Cabaleiro Goás (27, pp. 216-217) elaboró una tipología de fracasos del proyecto vital, distinguiendo tres modalidades: a) la elección de un proyecto inauténtico, b) la adopción de un proyecto fantástico o irreal, es decir, imposible de realizar, y c) la asunción de un proyecto auténtico pero inviable frente a las resistencias de la circunstancia.

En cuanto al lugar histórico del “análisis vital proyectivo” de Valenciano Gayá y su recepción —especialmente en contraste con la tradición existencial-fenomenológica europea—, puede concluirse que no alcanzó una difusión internacional. Su impacto permaneció limitado al ámbito español, donde constituyó un ensayo pionero por pensar la psicoterapia a la luz de la antropología filosófica de Ortega.

El autor que ha explorado con mayor profundidad la aplicación de las ideas de Ortega a la psicoterapia —aunque al margen de la influencia de Valenciano Gayá— es el argentino Ricardo Aranovich, quien ha desarrollado un enfoque psicoterapéutico inspirado directamente en el pensamiento orteguiano (18-20). Su propuesta se articula en torno a una serie de conceptos orteguianos que considera esenciales para una psicoterapia centrada en el sujeto, presentándolos como un mosaico o como “piezas de un rompecabezas sin armar” (20, p. 105). Entre estos conceptos destacan: yo y circunstancia, vida como realidad radical, proyecto de vida y vocación, ideas y creencias, ensimismamiento y alteración, razón vital, la palabra, coincidencia consigo mismo y con las cosas, vitalidad, alma y espíritu, y autenticidad y felicidad (18-20).

Valenciano Gayá y Aranovich coinciden en interpretar el sufrimiento psíquico como consecuencia de la desconexión o dislocación entre el yo que debemos llegar a ser (yo auténtico o yo-vocación) y el yo que efectivamente estamos siendo (yo-biográfico). Al igual que en Valenciano Gayá, la psicoterapia se concibe aquí como una relación de ayuda orientada a clarificar, revisar y reconstruir el proyecto vital en dirección a la vocación o vida auténtica, lo que implica un trabajo de integración o encaje de esta en la circunstancia.

Conviene subrayar que, para Ortega, la circunstancia no se limita al mundo exterior, sino que —especialmente a partir de su segunda navegación (véase *Pidiendo un Goethe desde dentro*, 1, p. 124)— incluye también el propio cuerpo y las características psicológicas individuales (inteligencia, personalidad, entre otras), más o menos dadas en cada persona.

Esta concepción de la ayuda psicoterapéutica guarda una notable afinidad con la ACT, que se sustenta en dos principios generales: por un lado, la aceptación de experiencias aversivas —pensamientos, emociones, imágenes, sensaciones, etc.— otorgándoles espacio sin resistencias ni lucha, especialmente cuando el intento de evitarlas o controlarlas atrapa al sujeto en un bucle contraproducente; y, por otro lado, el compromiso con acciones orientadas por valores (77-80). Este segundo principio puede ponerse en diálogo conceptual con el imperativo orteguiano de “acertar con

la vocación que somos”, entendiéndolo que, al comprometerse con valores personales y actuar en coherencia con ellos, el sujeto persigue una forma de autenticidad que refleja su propia singularidad y proyecto vital.

Todos estos intentos de vincular la filosofía de Ortega con tradiciones psicoterapéuticas, con la excepción del realizado en relación con ACT (73,74), preceden a la publicación de las nuevas Obras completas de Ortega (2004-2010). En consecuencia, dejan fuera numerosos aspectos menos conocidos de su pensamiento, incluyendo escritos póstumos e inéditos, así como su recepción fenomenológica, su antropología filosófica, su metafísica de la vida humana, su axiología-ética y su filosofía social, histórica y política, todos ellos potencialmente esenciales para vislumbrar un proyecto de clínica y psicoterapia fenomenológico-existencial inspirado en Ortega. Por ello, resulta necesario volver a Ortega desde una perspectiva actualizada, con especial atención a su fenomenología. La Tabla 1 presenta un esquema de las principales aportaciones de su filosofía a la clínica.

TABLA I

Aportaciones de la filosofía de Ortega desde disciplinas y campos clínicos

1. Psiquiatría

Valenciano Gayá: introducción de las ideas antropológicas de Ortega en la psiquiatría clínica

Cabaleiro Goás: reivindicación de Ortega frente a Heidegger en relación con la psiquiatría clínica

2. Psicología clínica

Pérez Álvarez: fenomenológica como propedéutica de la ciencia; retorno a las “cosas mismas” en psiquiatría y psicología clínicas; recuperación de las leyes estructurales del mundo de la vida y diálogo entre fenomenología y conductismo

3. Psicopatología

Valenciano Gayá: psicopatología de las creencias y del síndrome paranoide

Pérez Álvarez y García Montes: la esquizofrenia como trastorno de la *ipseidad* y evaluación fenomenológica de la esquizofrenia

Castilla del Pino: teoría del sujeto y fenomenología de la desconfianza

4. Psicoterapia

Conexiones con logoterapia, psicología individual de Adler y ACT

Valenciano Gayá: análisis del proyecto vital

Aranovich: psicoterapia de inspiración orteguiana

3. SEIS IDEAS ORTEGUIANAS PARA REPENSAR LA CLÍNICA Y LA PSICOTERAPIA EN CLAVE FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Entre las numerosas aportaciones que la filosofía de Ortega ofrece —o podría ofrecer— para repensar la clínica y la psicoterapia en clave fenomenológico-existencial, destacan seis especialmente relevantes. No se trata de las únicas posibles, y resultan, en todo caso, selectivas, por no decir sesgadas, reflejando la lectura particular que el autor realiza de Ortega. No obstante, se considera que pueden ser especialmente útiles en el contexto actual de crisis de salud mental (9). Estas se refieren a:

1. La metafísica raciovitalista de la vida humana como realidad radical, entendida como una antropología gerundial.
2. Las aplicaciones clínicas de la razón histórica, incluyendo el método de las generaciones, la distinción entre ideas y creencias y el método de la psicobiografía.
3. Las reflexiones éticas de Ortega como fundamento para repensar el malestar psicológico, tomando como lema el imperativo vital-biográfico de acertar con la persona-vocación que somos y la máxima de vivir con ilusión, esfuerzo deportivo y calma jovial.
4. La relevancia de la intuición fenomenológica y del perspectivismo como teorías del conocimiento y herramientas de comprensión clínica.
5. La crítica al idealismo de la fenomenología de Husserl y su reformulación en clave vital-mundana o de ejecutividad yo-mundo (fenomenología comportamental).
6. Las metáforas orteguianas como fuente de inspiración para la clínica y el quehacer psicoterapéutico.

Por razones de extensión, las aportaciones se presentan de manera programática, a modo de esbozo, dado que cada una posee la densidad suficiente para ser desarrollada en un artículo independiente.

En primer lugar, conviene subrayar que la metafísica de la vida humana, concebida como realidad radical, proporciona una descripción tanto estructural como dinámica de la existencia. Un resumen de las categorías de la vida humana según la metafísica de Ortega puede consultarse en (74).

Esta perspectiva incorpora una antropología gerundial que concibe al ser humano como un ente sin esencia fija, en constante construcción en el drama de sus circunstancias: un continuo estar decidiendo el ser que según su vocación tiene que ser, articulado con la libertad circunstanciada y con la vulnerabilidad constitutiva de lo humano. Esta perspectiva proporciona un marco particularmente fértil para

el desarrollo de una fenomenología clínica (por ejemplo, la psicopatología de las creencias y del síndrome paranoide) y de una terapia fenomenológico-existencial (como el análisis vital proyectivo) enraizadas en la vida concreta, ambas con un sello netamente español. Siguiendo a Cabaleiro Goás, podría afirmarse que esta antropología se muestra más clara y operativa que la analítica existencial heideggeriana basada en el *Dasein*⁸.

Esta antropología estaría atravesada por una doble dimensión: la corporalidad (en su doble dimensión: cuerpo vivido y cuerpo objeto) y la intersubjetividad (el sujeto es siempre, antes que un *yo* autooriginario, un *alter tú*; es decir, alguien que deviene sí mismo en el seno de una relación constitutiva con los otros). Sería esta naturaleza social constitutiva del yo por las circunstancias y los otros la que posibilita a la psicoterapia como un tipo de relación interpersonal conmensurable (35, p. 24). En *Vitalidad, alma, espíritu* (1925), Ortega expone una teoría de la personalidad o tectónica de la intimidad donde introduce nociones centrales para su antropología filosófica: el término “intracuerpo”, el “cuerpo visto desde dentro” (el marco íntimo desde el cual todo aparece) y la idea de un “alma corporal” (32, pp. 566-592). Conceptualmente, se trata de conceptos próximos a la distinción husserliana entre *Körper* y *Leib* —el *Leib* entendido como el “cuerpo vivido” en primera persona—, de modo que el “intracuerpo” orteguiano puede leerse como una formulación afín (y en clave española) de la problemática fenomenológica del cuerpo vivido.

Asimismo, esta formulación orteguiana anticipa, en aspectos significativos, la posterior revalorización de la corporalidad en la fenomenología francesa: la “carne” y la primacía de la percepción, desarrolladas por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945) (81)⁹, obra en la que la corporalidad se presenta como fundamento pre-reflexivo de la vida perceptiva y de la acción.

Gutiérrez Simón (82) distingue cuatro dimensiones del cuerpo en la filosofía de Ortega:

- (1) Cuerpo como circunstancia: una cosa en el mundo que puede facilitar u obstaculizar el cumplimiento del proyecto-vocación. Por ejemplo, si la vocación es ser pintor, perder una mano en un accidente supondría un obstáculo, salvo que fuera la “mala”, como en el caso de Cervantes. Cabe

⁸ Esta idea sobre la utilidad y la superioridad de la filosofía-antropología de Ortega frente a la antropología existencial de Binswanger —a su vez basada en la analítica existencial de Heidegger— para pensar y comprender la estructura de la actitud existencial de la persona esquizofrénica aparece también en Cabaleiro Goás, quien subraya que la aplicación de las ideas antropológicas de Ortega resulta especialmente fructífera para la psicopatología y la psiquiatría clínica (27, p. 194).

⁹ Dos textos en los que Ortega desarrolla esta fenomenología del cuerpo son: 1) *Sobre la expresión como fenómeno cósmico*, en el que diferencia dos clases de cuerpo: el mineral y la carne (32, p. 680); y 2) *Vitalidad, alma y espíritu*, donde presenta su concepto de “intracuerpo” (32, p. 569). Ambos corresponden a mediados de la década de 1920.

pensar que, desde esta perspectiva, la vocación se presenta como previa y relativamente cerrada al azar; sin embargo, también es posible considerar que el azar se integra en la vocación, como sugiere Lasaga.

- (2) Cuerpo circunstancial: el cuerpo que se enfrenta al azar y a las contingencias externas.
- (3) Cuerpo circunstanciado: el cuerpo alojado en un mundo que ejerce funciones de estímulo, moldeando la acción y la percepción.
- (4) Cuerpo circunstanciador: el cuerpo creador o hacedor de la realidad circundante, capaz de influir activamente en el mundo y en las circunstancias que lo rodean.

Para profundizar en la concepción del cuerpo en Ortega, puede consultarse Orringer (83).

La frase que mejor condensa esta *razón histórica* —y que con frecuencia ha sido malinterpretada— es, sin duda, aquella en la que Ortega afirma que el ser humano no tiene naturaleza, sino que tiene historia (1, p. 375). Como ha señalado Lasaga, sostener que lo humano carece de naturaleza no implica negar las determinaciones biológicas, sino afirmar que estas resultan poco decisivas para la configuración de la existencia y para la comprensión de los asuntos propiamente humanos. En efecto, “¿qué tienen que decir nuestros genes a nuestros proyectos de vida, a nuestras esperanzas y sueños?” (84, p. 72).

La *razón histórica* ofrece al menos tres aplicaciones fundamentales para la clínica y la terapia, entendidas como desarrollos posibles de la filosofía de Ortega en contextos clínicos.

1. Concepto y método de las generaciones. Introduce una perspectiva dinámica y relacional para comprender la existencia humana. Desde esta óptica, se puede cuestionar si la adolescencia —con sus tareas evolutivas, crisis y desafíos— debe concebirse únicamente como un fenómeno ligado a la edad biológica o, más bien, como una configuración histórico-generacional: el modo específico en que un grupo comparte una determinada sensibilidad vital, un horizonte de posibilidades y una circunstancia cultural que lo marca. Desde un punto de vista clínico, este enfoque permite considerar que muchas experiencias de malestar juvenil no se explican por una mera inmadurez psíquica, sino por el conflicto entre el proyecto vital de una generación y las condiciones históricas que lo limitan o lo frustran.
2. Dialéctica entre ideas y creencias. Se trata de una distinción fundamental para comprender tanto las crisis sociales e históricas como las crisis individuales y existenciales. Ortega distingue las ideas —que se tienen y pueden

modificarse— de las creencias —en las que se está y que constituyen el suelo prerreflexivo desde el que el ser humano actúa y comprende el mundo—. Esta distinción resulta especialmente fecunda para la clínica, pues permite interpretar muchos cuadros de sufrimiento psíquico —crisis de sentido, depresiones existenciales, quiebras identitarias o rupturas biográficas— como el efecto de una fisura en el sistema de creencias vitales que sostenía la existencia del sujeto. Cuando las creencias fundamentales —acerca del mundo, de los otros o de uno mismo— se tambalean o colapsan, la persona queda suspendida en un vacío ontológico que las ideas racionales no pueden llenar, abriendo así el espacio de la experiencia clínica como lugar de reconfiguración del sentido.

3. Método de la psicobiografía. Para Ortega la psicobiografía articula tres elementos básicos (vocación, circunstancia y azar), lo cual ofrece, desde un punto de vista psicológico, un instrumento especialmente valioso para la elaboración de la historia clínica y para la comprensión de los problemas de una persona en su contexto vital y biográfico. Este enfoque permite situar los síntomas y conflictos no como hechos aislados, sino como momentos de una trayectoria en la que el individuo busca realizar su proyecto de vida en diálogo —a menudo tenso— con las condiciones de su mundo y su destino.

En tercer lugar, conviene destacar la triple concepción de la ética en Ortega (axiológica, vitalista y existencial) y sus posibles aportaciones a la clínica y a la psicoterapia. Estas pueden sintetizarse en cuatro puntos:

1. Una ciencia de los valores, concebidos como realidades objetivas y jerárquicamente organizadas, que orientan nuestras preferencias y decisiones-acciones en el mundo social.
2. La propuesta de un nuevo *ethos* para afrontar las dificultades de la vida, basado en un sentido alciónico¹⁰ (no trágico) de la existencia, caracterizado por la calma jovial, la alegría y la aceptación. El proyecto vital es una flecha lanzada al futuro: una aventura, un viaje o tarea en la que, si bien puede acabar en fracaso, el acierto también es posible. La vida humana es un drama que puede concluir en tragedia, pero igualmente en acierto.

Frente al espíritu utópico de la psicología positiva y al temple pesimista de gran parte de las filosofías existencialistas —véase Unamuno (sentimiento trágico), Sartre (nada-náusea), Heidegger (angustia y ser-para-la-muerte) y Camus (absurdo), entre otros—, la ética orteguiana se distingue por su espíritu jovial y sentido alciónico.

¹⁰ El alción es el ave que anida en los días de tormenta porque confía en la calma (85, p. 219).

Una vida que se regule más por lo importante y valioso de su propio ejercicio que por sus finalidades, metas o resultados adquirirá un aire jovial, alegre y deportivo, que ayudará a transitar con menor drama y menos sinsabores las dificultades inherentes a la existencia.

En clave clínica, se trataría de una ética útil para transitar por una vida que se presenta como problema —en sentido metafísico y biográfico—, en la que la incertidumbre, la ambigüedad, la contingencia, la angustia, la culpa o la tristeza forman parte inseparable, junto con la ilusión, la alegría, el acierto, la serenidad, el juego, el descanso, el bienestar y la felicidad. Se trata, en definitiva, de reivindicar un temple alciónico de afirmación de la vida (86).

3. La propuesta del esfuerzo deportivo como nuevo canon de salud, la vida en plena forma (32, pp. 415-418), se contrapone al imperativo del deber: la moral del héroe realista frente a la del héroe idealista, cuyo esfuerzo puro solo conduce a la melancolía. El héroe idealista se sacrifica por ideales abstractos y metas absolutas; el héroe realista, en cambio, se esfuerza dentro de su circunstancia, aceptando sus límites como condiciones de posibilidad y jugando con ellos. Cuando la circunstancia es favorable, el barco de la existencia navega a toda vela; pero, ante las dificultades, es preciso echar mano de los remos deportivos para continuar el viaje. En efecto, cuando la ilusión falta, conviene recurrir al esfuerzo deportivo: un esfuerzo sin trascendentalismo ni penitencia, sostenido en la vitalidad misma del acto de esforzarse.
4. Una ética de la vocación o de la autenticidad, particularmente útil para comprender los problemas psicológicos como una “dislocación” (1, p. 131) entre el yo que estamos llamados a ser (yo auténtico o yo-vocación) y el yo que efectivamente se realiza en la biografía (yo-biográfico). Desde esta perspectiva, parte del malestar psicológico puede entenderse como consecuencia del alejamiento del yo auténtico. La psicoterapia, en este marco, se concibe como una relación de ayuda orientada a clarificar, revisar y reconstruir el proyecto vital, promoviendo la integración de la vocación en la circunstancia y, en última instancia, favoreciendo la vida auténtica.

En cuarto lugar, frente a las dos corrientes fundamentales de la epistemología finisecular —el empirismo positivista y el neokantismo idealista, resumidos como sensación y construcción según las tres posibilidades de la teoría del conocimiento que Ortega presenta en su texto de 1913 *Sensación, construcción e intuición* (14)— y tras optar por la intuición fenomenológica, Ortega formula su conocida tesis del “perspectivismo”. Esta concepción epistemológica y ontológica sostiene que la perspectiva no es una deformación subjetiva introducida por el yo, sino un componente

estructural de la realidad. Para ilustrar esta idea, Ortega recurre a la metáfora de varias personas que observan un mismo paisaje: cada perspectiva aporta un conocimiento parcial, pero genuino, de la totalidad. Lo decisivo es que la perspectiva forma parte de la estructura misma de la realidad y no constituye una mera distorsión psicológica del sujeto. En palabras de Ortega:

La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resulta siempre idéntica es un concepto absurdo (69, p. 613).

Esta doctrina, basada en la integración de perspectivas parciales, constituye un recurso conceptual especialmente valioso para la clínica y la psicoterapia, al enfatizar la necesidad de comprender al sujeto desde múltiples dimensiones y contextos, integrando sus experiencias, creencias y circunstancias en la comprensión de su vida concreta. Así, por ejemplo, en el trabajo con parejas, familias o equipos terapéuticos, resulta esencial integrar las narrativas fragmentarias de todos sus miembros, entendiendo que cada relato aporta un ángulo legítimo y complementario de la realidad compartida. Para una exposición más plástica de esta teoría puede consultarse el capítulo *Unas gotas de fenomenología*, incluido en *La deshumanización del arte* (69, pp. 854-856).

En quinto lugar, la crítica orteguiana a la fenomenología trascendental de Husserl conduce a una filosofía pragmática centrada en la acción situada en la circunstancia y en la intencionalidad práctica del yo en el mundo. Esta orientación se distancia claramente del esencialismo —ya sea del diagnóstico o del yo—, del cognitivismo representacionalista, especialmente en la teoría del procesamiento computacional de la información, y del dualismo cartesiano. Por el contrario, muestra afinidades conceptuales con lecturas contemporáneas que reinterpretan fenomenológicamente el conductismo radical de Skinner (87,88), con el contextualismo funcional (89) y con ACT (30, 73-75). Cabe señalar que estas afinidades son de carácter conceptual e interpretativo: Ortega no influyó directamente en estas tradiciones ni en sus terapias, pero su filosofía proporciona un marco teórico compatible con sus principios.

Finalmente, algunas metáforas orteguianas resultan particularmente sugerentes para pensar la clínica e inspirar la práctica psicoterapéutica desde una perspectiva fenomenológico-existencial. Entre ellas destacan: la vida como drama, con el yo concebido como actor arrojado a un mundo-teatro en marcha, en el que debe situarse y actuar; la vida como búsqueda de acierto, con el yo como arquero que proyecta su biografía hacia la diana de su vocación; la vida como naufragio, con el yo como náufrago en la circunstancia en que ha sido arrojado, braceando para mantenerse a flote; y la vida como creación artística, con el yo como narrador que construye su propia historia e identidad (véase la sintonía con la poética del sí mismo (90)). De

manera sintética, la vida puede concebirse como aventura y esfuerzo, con el yo concebido como deportista que enfrenta la existencia como un juego serio: una empresa arriesgada, llena de desafíos, pero cargada de significado. Estas metáforas encuentran resonancia en movimientos contemporáneos como la terapia existencial, la terapia narrativa, la terapia de constructos personales, las terapias contextuales, así como en la psiquiatría hermenéutica y la atención centrada en la persona.

La Tabla 2 presenta un esquema de las seis ideas orteguianas que se han expuesto.

TABLA 2

Seis ideas orteguianas para fundamentar una clínica y psicoterapia en clave fenomenológico-existencial

1. Metafísica de la vida humana y antropología filosófica: constituyen un fundamento para una fenomenología clínica y una terapia existencial con sello propio en la tradición española
2. Razón histórica y método de las generaciones: ofrecen herramientas para la clínica y la terapia a través de la dialéctica entre ideas y creencias, así como mediante el uso de la psicobiografía como vía para comprender la trayectoria vital
3. Ética y teoría de los valores: promueven un sentido teleológico de la vida basado en la alegría y la aceptación; conciben el esfuerzo deportivo como canon de salud frente al imperativo del deber; plantean la estimativa o ciencia de los valores como realidades objetivas y jerárquicamente organizadas que orientan la existencia; y desarrollan una teoría de la vocación, del sí mismo y de la autenticidad como clave para comprender el malestar psíquico y el horizonte de la psicoterapia
4. Perspectivismo: proporciona una epistemología capaz de integrar perspectivas parciales —sin reducirlas a lo meramente subjetivo o mentalista—, útil para evaluar la veracidad de narrativas en disputa en contextos clínicos, de pareja, familiares o grupales
5. Crítica a la fenomenología trascendental de Husserl: constituye un punto de partida para una filosofía de la acción en la circunstancia y de la intencionalidad práctica yo-mundo, sirviendo así como base para cuestionar el esencialismo diagnóstico, el cognitivismo representacionista y el dualismo cartesiano
6. Metáforas vitales: imágenes de la vida como drama, naufragio, búsqueda de acierto, creación artística o aventura y esfuerzo, que ofrecen recursos de inspiración y orientación para repensar la clínica y el trabajo psicoterapéutico

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo ha sido explorar las aportaciones y posibilidades de la filosofía de José Ortega y Gasset con el propósito de repensar una clínica y una psicoterapia fenomenológico-existencial centrada en la vida humana en su concreción.

Tras una presentación introductoria de su pensamiento, con especial atención a su dimensión fenomenológica, se analizaron las principales contribuciones de su filosofía desde diversas disciplinas y campos clínicos. Asimismo, se destacaron seis ideas orteguianas especialmente relevantes para repensar, en clave fenomenológico-existencial, tanto la clínica como la práctica psicoterapéutica.

La filosofía de José Ortega y Gasset ofrece un marco conceptual idóneo para reorientar la clínica hacia una psicopatología de carácter fenomenológico, centrada en el mundo vivido, así como hacia una psicoterapia orientada a la persona y a su proyecto vital. Frente a modelos reduccionistas, mentalistas y dualistas —como los basados en teorías biomédicas de la enfermedad mental, los sistemas clasificatorios convencionales (CIE/DSM), la psicología computacional del procesamiento de la información o las neurociencias—, la perspectiva orteguiana propone un enfoque holista, histórico y existencial: una clínica fenomenológico-contextual-conductual, sensible al sentido, al mundo vivido, a la corporalidad, a la intersubjetividad, a la narrativa del yo y al entramado histórico-cultural, todo ello concebido desde una fenomenología de la vida en concreción.

Si bien Ortega no tuvo la intención de pensar la clínica ni de fundar una psicoterapia, su filosofía contiene elementos fecundos para desarrollar una clínica y una terapia del vivir humano con sello propio en la tradición española.

La perspectiva orteguiana inspira enfoques que interpretan el sufrimiento psíquico como expresión de sentido, ya sea como desajuste entre el yo y su circunstancia, dislocación entre vocación y biografía, o ruptura del sistema de creencias que sostenía el modo ordinario de vivir, y no como una mera disfunción neurobiológica o mental-cognitiva situada dentro de los individuos. Esta fenomenología vital, centrada en la situación existencial concreta, resulta potencialmente más fecunda para la psiquiatría y la psicología clínicas contemporáneas que una fenomenología estrictamente trascendental o una analítica existencial heideggeriana, pues reubica el objeto de estudio en la persona concreta situada en su circunstancia, cuyo sufrimiento puede entenderse como expresión de la vida en su realidad radical.

Avanzar hacia una antropología de la vida humana en clave orteguiana contribuye a desarrollar una actitud (*ethos*) más sana y vital para enfrentar las adversidades y desafíos inherentes a la existencia humana y, en última instancia, a moldear una sociedad más resiliente, menos proclive a etiquetar el malestar psicológico en términos de síntomas y enfermedad, como es habitual en nuestro tiempo.

En definitiva, una lectura fenomenológica de Ortega invita a recuperar la visión del ser humano como sujeto viviente, situado y constructor de sentido. Su pensamiento, no esencialista ni mentalista, trasciende la modernidad cartesiana y sitúa al sujeto como ser vital y concreto, un “sujeto de carne y hueso” —en expresión de Unamuno— cuya existencia es corporal, histórica, ejecutiva y narrativa. Esta perspectiva abre la posibilidad de una psiquiatría y una psicología clínicas más fieles a la vida humana en su complejidad, pero también en su concreción.

En este sentido, puede concluirse que la filosofía y la fenomenología de Ortega constituyen una tercera vía, mediterránea e hispánica: una suerte de Sierra Nevada en la cordillera europea del pensamiento fenomenológico-existencial del siglo xx. Su incorporación como raíz filosófica complementaria al eje germano-francés de la psiquiatría y la psicología fenomenológico-existenciales resulta particularmente valiosa y todavía insuficientemente explorada.

Para futuros trabajos permanecen abiertas diversas líneas de investigación. En primer lugar, resulta necesario examinar con mayor detenimiento la relevancia de la fenomenología de Ortega en la comprensión de la esquizofrenia, así como la presencia de sus ideas antropológicas y fenomenológicas en la obra de psiquiatras fenomenológico-existenciales alemanes, como Blankenburg, siguiendo la línea de investigación de Ruiz Pérez. En segundo lugar, conviene profundizar en la recepción —ya sea favorable o crítica— de las ideas filosóficas y antropológicas de Ortega en la obra psiquiátrica de Castilla del Pino.

Finalmente, frente a las dos principales raíces filosóficas europeas que han nutrido la psiquiatría y la psicología clínicas fenomenológico-existenciales —Heidegger y Sartre—, resulta pertinente analizar con mayor detalle cada una de las seis ideas orteguianas presentadas, a fin de evaluar su potencial como tercera vía —de raíz mediterránea e hispánica— capaz de sustentar una clínica y una psicoterapia fenomenológico-existencial con sello español y a la altura de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- (1) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo V. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2006.
- (2) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo IV. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2005.
- (3) Villegas M. Ellen West: análisis de una existencia frustrada. *Rev Psicot.* 1988; 25:71-93.
- (4) Villegas M. Análisis existencial y psicoterapia. En: Garrido M, García J (eds.). *Psicoterapia. Modelos contemporáneos y aplicaciones.* Valencia: Promolibro, 1994; pp. 207-240.

- (5) Villegas M. Los valores: análisis existencial. En: Rojí B, Sául LA (coord.). Introducción a las psicoterapias experienciales y constructivistas. Madrid: UNED, 2005; pp. 69-118.
- (6) Villegas M. Prólogo. En: Martín-Santos L. Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Obras completas II. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2024; pp. 7-24.
- (7) May R. Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología. En: May R, Angel E, Ellenberger HF (eds.). Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Madrid: Gredos, 1967; pp. 19-57.
- (8) Boss M. Psicoanálisis y analítica existencial. Madrid: Editorial Científico Médica, 1958.
- (9) Pérez Álvarez M. La sociedad vulnerable. Un ensayo sobre la crisis de salud mental. Barcelona: Ned ediciones, 2025.
- (10) San Martín J. La fenomenología de Ortega y Gasset. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012.
- (11) San Martín J. La trascendencia de la lectura fenomenológica de Ortega. En: Expósito Ropero N, Moratalla TD (eds.). Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín. Madrid: UNED/Dykinson, 2022; pp. 21-36.
- (12) Expósito Ropero N. La ética de Ortega. Del deber al imperativo biográfico. Madrid: UNED, 2021.
- (13) San Martín J, Expósito Ropero N. Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín. Madrid: Dykinson, 2022.
- (14) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo I. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004.
- (15) Lasaga Medina J. Sobre la condición contingente de nuestras vidas: una reflexión de Antonio Rodríguez Huéscar. Rev Estud Orteguianos. 2024; 49:167-73.
- (16) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo VIII. Obra póstuma. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2008.
- (17) Marías J. La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española. Buenos Aires: Emecé Editores, 1959.
- (18) Aranovich R. Psicoterapia y razón vital. Un enfoque psicoterapéutico inspirado en el pensamiento de Ortega y Gasset. [s.l.]: Edición del Autor, 2000.
- (19) Aranovich R. Recepción en el futuro: el pensar orteguiano como fundamento de la psicoterapia. En: Lasaga J, Márquez M, Navarro JM, San Martín J (eds.). Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después (Comunicaciones - Ortega Medio siglo después 1955-2005: La recepción de su obra). Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- (20) Aranovich R. Una filosofía del vivir y la «cura»: hacia una pragmática de Ortega y Gasset. AdVersuS: Rev Semiótica. 2014; (25):103-25.
- (21) Valenciano Gayá L. Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas. Murcia: Academia Alfonso X El Sabio, 1978.
- (22) San Martín J. Ensayos sobre Ortega. Madrid: UNED, 1994.
- (23) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo VII. Obra póstuma. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2007.
- (24) Silver PW. Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset. Madrid: Alianza Universidad, 1978.

- (25) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo IX. Obra póstuma. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2009.
- (26) Cabaleiro Goás M. Temas psiquiátricos. Cuestiones generales y direcciones de investigación. Madrid: Editorial Paz Montalvo, 1959.
- (27) Cabaleiro Goás M. Temas psiquiátricos. Algunas cuestiones psicopatológicas generales. Madrid: Editorial Paz Montalvo, 1966.
- (28) Pérez Álvarez M. Tratamientos psicológicos. Madrid: Editorial Universitas, 1996.
- (29) Pérez Álvarez M. Las raíces de la psicopatología moderna. La melancolía y la esquizofrenia. Madrid: Ediciones Pirámide, 2012.
- (30) Pérez Álvarez M. Las terapias de tercera generación como terapias contextuales. Madrid: Síntesis, 2014.
- (31) Kahneman D. Pensar rápido, pensar despacio. Madrid: Debate, 2012.
- (32) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo II. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004.
- (33) San Martín J. La vida radical como conciencia trascendental. *Rev Humanidades*. 2013;(28):229-45.
- (34) San Martín J. La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato. Madrid: Trotta, 2015.
- (35) Pérez Álvarez M. Proyecto docente e investigador. Vol I. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1994.
- (36) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo III. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2006.
- (37) Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo VI. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2006.
- (38) Husserl E. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona: Crítica, 1991.
- (39) Husserl E. Carta a Lévy-Bruhl. *ER: Rev Filosofía*. 1994;19:171-5.
- (40) Valenciano Gayá L. Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia. *Arch Neurobiol*. 1936; 16(3):403-33.
- (41) Valenciano Gayá L. Valor de las ideas antropológicas de Ortega y Gasset para la psicoterapia (Las bases del análisis vital proyectivo). *Arch Neurobiol*. 1957; 22(3):192-202.
- (42) Valenciano Gayá L. El delirio paranoide y la razón vital. *Arch Neurobiol*. 1961; 24(2):115-44.
- (43) Sarró R. Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia. In: *Archivos de Neurobiología en la Guerra Civil*. Edición facsímil 60º aniversario, suplemento 1. Madrid: Fundación Archivos de Neurobiología, 1997; pp. 405-33.
- (44) Cabaleiro Goás M. Psicosis esquizofrénicas. Concepto y delimitación de las psicosis esquizofrénicas. Lugo: Asociación Gallega de Psiquiatría, 1998.
- (45) Pérez-Álvarez M. Psychology as a science of subject and comportment, beyond the mind and behavior. *Integr Psychol Behav Sci*. 2018; 52(1):25-51.
- (46) May R. Contribuciones de la psicoterapia existencial. En: May R, Angel E, Ellenberger HF (eds.). *Existencia*. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Madrid: Gredos, 1967; pp. 58-122.
- (47) Pérez-Álvarez M, Sass LA. Phenomenology, behaviorism and the nature of the mental disorders: voices from Spain. *Philos Psychiatry Psychol*. 2008; 15(3):195-198.

- (48) Pérez Álvarez M, Sass LA. Phenomenology and behaviorism: a mutual readjustment. *Philos Psychiatry Psychol.* 2008; 15(3):199-210.
- (49) McGill VJ. Behaviorism and phenomenology. *Philos Phenomenol Res.* 1966; 26(4):578-88.
- (50) Castilla del Pino C. La patología de la confianza en la obra de Valenciano. En: *Consejería de Cultura, Educación y Turismo de la Región de Murcia. Luis Valenciano: la dimensión múltiple.* Murcia: Consejería de Cultura, Educación y Turismo de la Región de Murcia, 1988; pp. 131-7.
- (51) Blankenburg W. La pérdida de la evidencia natural. Una contribución a la psicopatología de la esquizofrenia. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2013.
- (52) Ruiz Pérez G. Delirio como creencia: un análisis filosófico. *Rev Cult Científicas.* 2022; 3(2):78-108.
- (53) Ruiz Pérez G. Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega: Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2025.
- (54) Pérez-Álvarez M, García-Montes JM, Sass L. La hora de la fenomenología en la esquizofrenia. *Clínica y Salud.* 2010; 21(3):221-33.
- (55) Pérez-Álvarez M, García Montes JM. Evaluación fenomenológica más allá de los síntomas. En: Fonseca Pedrero E (coord). *Evaluación de los trastornos del espectro psicótico.* Madrid: Pirámide, 2018; pp. 331-63.
- (56) Sass LA, Parnas J. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophr Bull.* 2003; 29(3):427-44.
- (57) Parnas J, Sandsten KE. The phenomenological nature of schizophrenia and disorder of selfhood. *Schizophr Res.* 2024; 270:197-201.
- (58) Zahavi D. *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation.* Evanston: Northwestern University Press, 2020.
- (59) García-Montes JM, Pérez-Álvarez M, Perona-Garcelán S. Affinities in the phenomenological perspectives of schizophrenia and recent cognitive research: Towards mutual enrichment. *Theory Psychol.* 2012; 22:756-70.
- (60) Henriksen MG, Parnas J, Zahavi D. Thought insertion and disturbed for-me-ness (minimal selfhood) in schizophrenia. *Conscious Cogn.* 2019; 74:102770.
- (61) Parnas J, Møller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, et al. EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. *Psychopathology* 2005; 38(5):236-58.
- (62) Parnas J, Møller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, Zahavi D. EASE: Examen de anomalías subjetivas de la experiencia (desórdenes del self) [translated by Dörr O, Irarrázaval L]. *Gac Psiquiatr Univ.* 2011; 7(4):439-67.
- (63) Castilla del Pino C. *Cuarenta años de psiquiatría.* Madrid: Alianza, 1987.
- (64) Castilla del Pino C. *Obras Completas VI. Introducción a la psiquiatría 1.* Córdoba: Fundación Castilla del Pino/Universidad de Córdoba, 2010.
- (65) Castilla del Pino C. *Obras Completas VII. Introducción a la psiquiatría 2.* Córdoba: Fundación Castilla del Pino/Universidad de Córdoba, 2010.
- (66) Castilla del Pino C. *La sospecha.* Barcelona: Tusquets Editores, 1998.
- (67) Castilla del Pino C. *Conductas y actitudes.* Barcelona: Tusquets Editores, 2009.
- (68) Castilla del Pino C. *Teoría de los sentimientos.* Barcelona: Tusquets Editores, 2000.

- (69) Ortega y Gasset J. *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2005.
- (70) Bastida Freidejo A. Razón vital de la logoterapia. Un diálogo entre Ortega y Viktor Frankl. En: Lasaga J, Márquez M, Navarro JM, San Matín J (eds.). *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después (Comunicaciones -Ortega Medio siglo después 1955-2005: La recepción de su obra)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- (71) Stern A. Further considerations on Alfred Adler and Ortega y Gasset. *J Individ Psychol*. 1971; 27(2):139-43.
- (72) Waldman RD. Convergence of concepts of Adler and Ortega y Gasset. *J Individ Psychol*. 1971; 27(2):135-8.
- (73) García-Haro J. La terapia de aceptación y compromiso como terapia existencial a la luz de la filosofía de Ortega. *Eikasía Rev Filos*. 2022; (107):299-316.
- (74) García-Haro J, Aranguren Rico P, Yago White-Friedrichs D, Magdaleno-Flórez A, Rodríguez-Muñoz C. Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset. *Apuntes Psicol*. 2024; 42(3):237-49.
- (75) García Montes JM, Pérez Álvarez M. Terapia de Aceptación y Compromiso aplicada a la esquizofrenia. Estado actual y direcciones futuras. *Análisis Modif Conducta*. 2016; 42(165-166):99-119.
- (76) *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas*. IV Congreso Internacional de Psicoterapia: Del 1 al 7 de septiembre de 1958, Barcelona. Ponencias y comunicaciones. Scientia. 1958.
- (77) Hayes SC, Strosahl KD, Wilson KG. *Acceptance and Commitment Therapy. An experiential approach to behavior change*. New York: Guilford Press, 1999.
- (78) Hayes SC, Strosahl K, Wilson KG. *Terapia de Aceptación y Compromiso. Proceso y práctica del cambio consciente (mindfulness)*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2015.
- (79) Hayes SC, Strosahl KD. *Una Guía Práctica a la Terapia de Aceptación y Compromiso*. En: Valero Aguayo L, Virués Ortega J. Madrid: ABA España, 2022.
- (80) Wilson KG, Luciano MC. *Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT). Un tratamiento orientado a los valores*. Madrid: Ediciones Pirámide, 2021.
- (81) Merleau-Ponty M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- (82) Gutiérrez Simón R. Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset. *Azafa Rev Filos*. 2016; 18(1):227-44.
- (83) Orringer NR. *La corporalidad en Ortega y Gasset*. Cuad Anu Filos. Serie Filosofía Española. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- (84) Lasaga Medina J. Actualidad de Ortega. Escenarios del siglo XX para el siglo XXI. *Rev Occidente*. 2023; 506-507:67-85.
- (85) Cerezo Galán P. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011.
- (86) García-Montes JM, Pérez Álvarez M, Moreno Fernández AJ, García-Haro J, Eisenbeck N, Carreno DF. The jovial spirit: a positive existential approach inspired by Spanish philosopher Ortega y Gasset. *J Posit Psychol*. 2025:1-11.
- (87) Robles Rodríguez FJ. *Para aprehender la psicología. Un análisis histórico-epistemológico del campo psicológico*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

- (88) Pérez Álvarez M. Contingencia y drama. La psicología según el conductismo. Madrid: Minerva Ediciones, 2004.
- (89) Biglan A, Hayes SC. Should the behavioral sciences become more pragmatic? The case from functional contextualism in research on human behavior. *Appl Prev Psychol.* 1996; 5(1):47-57.
- (90) Begué MF. Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo. Buenos Aires: Biblos, 2003.