



UNIVERSIDAD
DE SANTIAGO
DE CHILE

Artículo de Investigación
<https://doi.org/10.35588/cc.v3i2.5685>

Delirio como creencia: un análisis filosófico

Delusions As Belief: A Philosophical Analysis



Guillermo Ruiz-Pérez

guillermo.perez@mhb-fontane.de

<https://orcid.org/0000-0003-3753-0796>

¹Clínica de Psiquiatría, Psicoterapia y Medicina Psicosomática del Hospital Universitario de Rüdersdorf bei Berlin, Universidad Médica de Brandenburgo (MHB), Alemania.

²Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política.

Facultad de Filosofía.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Resumen

A lo largo de la tradición psicopatológica, incluso de la pre-fenomenológica, se encuentra la categorización del delirio como creencia. Jaspers asumió ese uso y lo fundó fenomenológico-existencialmente, definiendo su carácter de convicción. El concepto de creencia ha tenido un largo recorrido dentro de la historia del pensamiento, aunque recientemente se ha intensificado el debate acerca de la visión doxástica del delirio. En virtud de lo ya mencionado, en el presente artículo presentamos un análisis conceptual de la creencia, con el objetivo de identificar de manera precisa los aspectos esenciales que permiten al delirio definirse según ella. De esta manera, se discutirán algunas de las principales incursiones realizadas en el concepto desde la antigüedad periplatónica hasta José Ortega y Gasset, remarcando en cada pensador las directrices esenciales de su aproximación a la creencia. A su vez, introducir al filósofo español al debate psicopatológico permitirá incluir en la discusión dos aspectos importantes que creemos pueden ser fructíferos para la discusión filosófica sobre el delirio: la diferencia entre ideas y creencias, y la vitalidad de estas últimas. Finalmente, hacemos referencia al actual debate pro- y antidoxástico, haciendo hincapié en la necesidad de considerar la amplitud del concepto de creencia en su genealogía histórica. Con base en ello estaríamos en condición de acercarnos a la visión doxástica moderada que han defendido autoras como Lisa Bortolotti.

Palabras clave: Psicopatología, Doxa, Realidad, Psicosis, Vitalidad.

Abstract

Throughout the psychopathological tradition, even the pre-phenomenological one, there is the categorization of delusion as a belief. Jaspers assumed the aforementioned categorization and founded it phenomenologically-existentially, defining its character of conviction. The concept of belief has had a long journey in the history of thought, although the debate about the doxastic vision of delusion has recently intensified. By virtue of what has already been mentioned, in this article we present a conceptual analysis of belief, with the aim of identify the essential aspects that allow delusion to be defined according to it. In this way, some of the main incursions made into the concept—from periplatonic antiquity to José Ortega y Gasset—will be discussed, highlighting in each thinker the essential guidelines of his approach to belief. In turn, introducing the Spanish philosopher to the psychopathological debate will allow the inclusion in the discussion of two important aspects that we believe may be fruitful for the philosophical discussion on delusion: the difference between ideas and beliefs, and the vitality of the latter. Finally, we refer to the current pro- and anti-doxastic debate, emphasizing the need to consider the breadth of the concept of belief in its historical genealogy. Based on this, we would be able to approach the moderate doxastic vision that authors such as Lisa Bortolotti have defended.

Keywords: Psychopathology, Doxa, Reality, Psychosis, Vitality.

Artículo recibido: 22 de agosto de 2022

Artículo aceptado: 23 de noviembre de 2022

Artículo publicado: 31 de diciembre de 2022



[CC BY, Guillermo Ruiz-Pérez, 2022]

1. Introducción

Si acaso existe en psicopatología un fenómeno que despierte tan perennemente la atención de los estudiosos del campo, ese es el delirio. Inicialmente, su análisis se ciñó muy específicamente a lo que podemos entender como mental en el marco de una psicología explicativa o genética. Ya más cercano a nuestros días, y tras la larga tradición del siglo XX, nos encontramos en el campo de la filosofía de la psiquiatría con aproximaciones al concepto de delirio mucho más fundadas en las corrientes fenomenológicas, a saber, mucho más hermanadas con la ciencia descriptiva y trascendental, aunque también por el cognitivismo y filosofía de la mente. Principalmente es la de Karl Jaspers la que resuena con mayor eco en la bibliografía al respecto. Jaspers escribe en *Allgemeine Psychopathologie*: “el delirio se transmite en el juicio. Sólo allí donde se piensa y se juzga puede surgir una idea delirante. Por tanto, se llama idea delirante al juicio patológico falso” (Jaspers, 1953, p.80). Ahí se presenta de manera preminente un emplazamiento de tal entidad. Con ello alcanza Jaspers un logro determinante en la teoría del delirio: lo separa de las demás funciones psíquicas y lo coloca de lleno en el campo del juicio. A continuación, cabe preguntar por qué características ha de tener semejante juicio para ser catalogado de ‘patológicamente falso’ y, a su vez, de cómo un tal juicio se nos presenta fenomenológicamente hablando: la extraordinaria *convicción* con la que a él se aferra el sujeto y su *certeza* subjetiva, la *ininfluenciabilidad* a través de la experiencia y contraargumentos y la *imposibilidad* de su contenido. Si bien se ha criticado que, a diferencia de Kraepelin, Jaspers no identifica directamente el delirio con la creencia (Brückner y Thoma, 2017), sí es cierto que lo perfila cada vez más en la línea de la *convicción*. Para Jaspers, el segundo paso en el trabajo delirante es el decisivo: ese en el cual el sujeto “fija” como *verdadera* la idea (delirante) (Jaspers, 1953, p.87). Si bien desde la perspectiva meramente psicologista podemos reconocer el delirio en el juicio, fenomenológicamente se nos presenta una *convicción*.

Jaspers utiliza el término *convicción* [Überzeugung], y cree que tal fenómeno “tiene su raíz en el hecho de que todos lo creen”. Por ello tratamos aquí con un tipo de juicio más allá del esquema deductivo al uso. Sigue: “(Su) corrección no sucede a través de motivos sino por medio de un cambio histórico” (Jaspers, 1953, p.87). Su lugar es más cercano a la historia que a la actividad intelectual¹. A la luz de lo expuesto, nos encontramos en condiciones de señalar el punto de disputa: con base en Karl Jaspers se ha defendido eminentemente la tesis de que el delirio es una creencia, especialmente en lengua inglesa [belief]. Uno de los pocos estudios histórico-conceptuales más interesantes que existen en el campo es el de Germán Berríos (1991), en el cual el psiquiatra peruano rescata las raíces de la comprensión del delirio como creencia errónea muy anteriores a la formulación de Jaspers².

Nuestro estudio se enfocará del siguiente modo. En la actualidad se sucede una discusión sobre el delirio desde diversos enfoques en lo que respecta a su naturaleza (o no) de creencia, principalmente doxástico, antidoxástico y, un tanto más transversal, fenomenológico. Sin embargo,

¹ Vale la pena mencionar que Christian Scharfetter también emprende también una definición del delirio pivotada sobre el concepto de convicción (Scharfetter, 2017).

² En el texto citado, Berríos defiende que la asunción del delirio como creencia ya es bibliográficamente constatable en el siglo XIX.

en tales argumentaciones parece no tomarse el concepto de creencia en la amplitud teórico-histórica suficiente. Debido a ello, se acentúan diferentes aspectos sin pretender una aproximación holística, la cual creemos que requiere un estudio de la tradición. Una vez analizado el concepto de creencia cabrá preguntarse su relación con el delirio. En ello se verá cómo muchas de las propuestas que, de un modo u otro, parecen disentir del enfoque doxástico, en cambio, pueden integrarse en él. Con ello, se intentará estudiar la naturaleza formal de la creencia, independientemente de la actualización que tome, de la materia de la que se componga, revisando su esencia, su forma, no su contenido. Lo crucial que queremos proponer a debate no es si el delirio puede o no definirse como “creencia falsa”, sino como “creencia” en absoluto. Esto es, a nuestro modo de ver, el núcleo problemático de la cuestión. Para dar aquel paso se debe andar primero este camino. No se persigue aquí nada más que un intento de clarificación conceptual.

2. Genealogía del concepto de creencia

2.1. Formulación de la doxa en la Antigüedad

A lo largo de la historia de la filosofía, el concepto de creencia ha tenido diferentes fases. La estela de la filosofía platónica ha dejado tras sí un encasillamiento de ésta, en tanto que no-conocimiento, a saber, opinión o vislumbre infantil, lejos de escalas superiores de saber verdadero. No obstante, este hecho responde mucho más a un prejuicio que a la realidad concreta del asunto. A lo largo de los diálogos, el empleo de tal término remite a numerosas entidades que Platón trabaja en profundidad. El estudio exhaustivo de Elfriede Tielsch (1970) da buena cuenta de ello. El término griego que es la semilla de lo que en castellano llamamos creencia, opinión o convicción, es el de *doxa* [δόξα]. El empleo platónico de la doxa en tanto que peldaño inferior al de la episteme hace hincapié en la referencia de aquella a un carácter insuficiente de firmeza, estabilidad, verdad. La doxa se opone conceptualmente al conocimiento: “no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo” apunta Glaucón en la República, apostillando Sócrates que “por lo tanto, si lo que es es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es” (Platón, República, p.290). Por tanto, la doxa no pertenece al campo del ser verdadero, sino del mundo sensible, de la experiencia. Sin embargo, en el ascenso dialéctico hacia la episteme no se la aniquila, sino que se trata de un proceso dialéctico autorreflexivo o podríamos decir, con ayuda de una terminología más actual, de *autoconciencia*. Como dice Ebert (1974, p.21), no es que los prisioneros de la caverna, en su ascenso, desechen las sombras en favor del conocimiento conocimiento de lo que las producen, sino que se vuelven conscientes de que las sombras eran —y son— sombras. Esta reflexión nos da a entender que, en tanto mantengamos un abismo entre los dos mundos, entre la experiencia y el saber, entre la creencia y la ciencia verdadera, es decir, mientras consideremos al segundo como aniquilación del primero, no se salvará jamás la dicotomía impresa en la filosofía platónica: el hiato entre la realidad sensible y la idea (Ebert, 1974, p.19).

La doxa, y a ello se dirigen los intentos del último siglo en este campo, ya en la Antigüedad contenía algo mucho más notorio que un simple creer infantil, una ‘mera opinión’ o *superstitio*. En cambio, la creencia habría pasado a la tradición en tanto que ‘mera creencia’, es decir, simple ilusión de saber. Javier San Martín (2020) advierte de ello haciendo referencia a la ascensión por parte del cristianismo primitivo del término doxa —principalmente por las influencias neoplatónicas— en

tanto que creencia “en lo que no se ve”, perdiendo así muchos de los sentidos que incluía tanto en período presocrático como helenístico. Reducir, por tanto, la doxa al campo de la ilusión o del error en contraposición con la episteme es obviar aspectos esenciales de ella, de los cuales depende esencialmente el hombre:

Distinto a querer presentar una identificación llana e ‘ilustrada’ del hombre con su simple razón cognoscente, desde Platón hasta Szczesny, vemos en determinadas situaciones intelectuales al hombre dependiente de una forma credencial. Pues él la necesita en el seno de toda su organización y depende de ella para poder hacer y vivir (Tielsch, 1973, p.160).

Dentro de la doxa platónica encontramos a su vez la *eikasia* y la *pistis*, siendo ésta última la que más se asemeja a lo que damos a entender hoy por *creencia*. En la tradición posterior cristiana, *pistis* será el término que se traducirá en *fides* latina. La *pistis-fide* contendrá en sí, por un lado, tanto la creencia en ‘aquello que no vemos’ como en tanto que *confianza* o *fidelidad*. Este aspecto quedó muy bien recogido en la Biblia bajo el hebreo *emûnah*, de la misma raíz que *amman* —amén—, que refiere a esa confianza firme, segura, fiable o a un suelo firme. Paradójicamente, con la creencia se alcanzaría de una manera muy particular lo que, según veníamos diciendo, parecía garantizar la episteme: firmeza, estabilidad, verdad. Ahí es donde queda, a juicio de Joseph Ratzinger (1970) en un escrito muy anterior a su ministerio papal, la herencia que contiene la creencia hermanada con la razón. En estas consideraciones se encuentra cómo los significados de creencia, razón y sentido apenas distan si se realiza un estudio etimológico lo suficientemente amplio³. Ratzinger cree, en línea diltheyana, que el hombre se acerca a la verdad hermenéuticamente, por vía de la comprensión y no de la explicación. En la doxa queda así contenida también la razón; el alcance de la episteme no aniquila la doxa, sino que la incluye.

Hemos dicho que estos otros sentidos de la doxa más allá del reduccionismo acometido por la tradición periplatónica estaban recogidos en otros pensadores que, como en el caso de Epicuro, quedaron silenciados durante largos siglos y que desde finales de la Edad Media han vuelto a tener gran relevancia⁴. En la línea del fragmento 21a de Anaxágoras —“la vislumbre de lo oculto se nos da en los fenómenos” [ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα]—, del que Tielsch dice ser la primera formulación de la ley de la creencia, se desarrolla esta otra faceta de la doxa, contraria a la de la escuela eleática-platónica-aristotélica, la cual la relegaba al campo del no-ser. Epicuro sí que le presta mayor atención, concretamente en lo referido a su lógica en el marco de su teoría de los signos. En sentido similar al de Anaxágoras, encaja la doxa dentro del esquema epistemológico del ser: gracias a ella pasamos del signo a lo significado o mentado, del fenómeno a lo que él nos oculta. Y tal salto, que no es sino un ‘acto de fe’, no es uno temerario, sino con fundamento en la experiencia y la razón. Se trata de una creencia, podría decirse, *cum fundamento in re*.

³ “La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada tanto en la palabra hebrea ‘amén’ como en la griega ‘logos’, supone toda una concepción del mundo” (Ratzinger, 1970)

⁴ Fundamentalmente, la recuperación de *De rerum natura* de Lucrecio (Greenblatt, 2011) y, siglos después, el hallazgo arqueológico de la villa de los papiros y los escritos de Filodemo de Gadara (Gigante, 2002).

Con Filodemo queda mucho más clara la tendencia lógico-inductiva de esta semántica. Su propuesta es una cabalgada en solitario contra el reinado del silogismo deductivo aristotélico⁵. Su texto *De signis* es prueba de la firme apuesta epicúrea por la inducción en la semiótica sobre la base del principio de analogía. Sería, de hecho, su lectura la que llevará a Peirce a fundar a la semiótica como ciencia independiente⁶. Un ejemplo de ello podría ser: si vemos humo, habrá fuego. El ‘humo’ *significa* el ‘fuego’. Si bien deductivamente podríamos partir del conocimiento físico-químico del fuego y el humo, la posición epicúrea nos remite a la presente experiencia del humo. En este contexto se sucede *De signis*, en el cual se conversa críticamente con los estoicos; para la lógica epicúrea se trata de la forma lógica ‘dado p, q’, mientras que los estoicos enraízan su postura en la forma ‘si p, q’. La diferencia es que en la fórmula estoica no hay manera de asumir la verdad de p, mientras que la epicúrea sí que implica la verdad de p (Burnyeat, 2012). Su motivo es el fundamento en la experiencia inductiva.

Manetti (2002, p.285) nos indica que Filodemo empleó diferentes términos para hablar del signo: *to phainómenon* ‘lo que nos aparece’, *tó phanerón* ‘aquello que es claro’, *to enarghés* ‘aquello que es evidente’. Sin embargo, cita a Jonathan Barnes para resaltar que la forma más correcta —y también la que más emplea Filodemo— es *to par’hemin* [το παρ’ ἡμῖν], que viene a decir ‘lo que es por nosotros’ y que alude a ‘aquello que nos es presente’ o ‘lo que es en nuestra experiencia’. La ventaja de esta formulación es que no sólo incluye la experiencia personal [πεῖρα], sino también la de otras personas [ἱστορία]⁷ (Barnes, 1988, p.96). Por tanto, la inducción semiótica no se ciñe exclusivamente a lo que nosotros experimentamos o percibimos activamente, sino también alcanza las experiencias compartidas por otros. La ejecutividad del signo proviene de su similitud con tales experiencias propias y compartidas que, por analogía, trasvasamos al fenómeno concreto inmediato. De ese modo, ejecutamos el siguiente paso hacia lo mentado.

En cualquier caso, podemos rematar el hilo suelto que ha de conectar tal disquisición sobre lógica epicúrea con el concepto de creencia. Si bien por experiencia, al ver el humo (i.e. lo fenoménico, lo que se nos da) asumimos la realidad del fuego (i.e. lo oculto), con base en la analogía trasladamos tal unidad o coexistencia humo-fuego a otras situaciones. En cierto modo realizamos una anticipación, adquirimos una preconcepción de lo que a tal humo ha de seguir, sea, el fuego. El signo nos abre cierta puerta a un acontecimiento epistemológico futuro. Para ello, requerimos de una preconcepción del propio fuego, sin la cual no podremos inducir nada. La preconcepción o anticipación, con en base a la cual podemos orientarnos hacia ese futuro epistemológico inmediato que será el fuego, a saber, pasar del signo a lo significado, se recoge en el epicureísmo bajo el nombre de *prolepsis*. La *prolepsis* es esencial para realizar ese ‘salto de fe’ y, lejos de apuntar a

⁵ Es interesante remarcar, en cambio, que Aristóteles no excluye la inducción de la génesis de aquello que creemos —como vemos en *Analíticos Primeros* 68b: “en todo aquello que creemos, creemos bien a través del silogismo o de la inducción” (Aristóteles, 2006, p.288)—. Sin embargo, Elfriede Tielsch cree en para él ésta sólo adquiere un segundo plano en por de la *apodeixis* silogística (Tielsch, 1973, p.165).

⁶ Esta tesis la defiende G. Manetti (Manetti, 2002, p.282) sobre la base de los propios escritos de Peirce (1982).

⁷ Del que deriva etimológicamente nuestra palabra castellana ‘historia’.

prototipos innatos e ideales (i.e. Platón), Epicuro la funda en la experiencia y, por consiguiente, en la memoria⁸.

Con el signo alcanzamos el conocimiento de aquello que no vemos, que nos queda oculto, no-evidente [ἀδηλον], a través de la experiencia propia y de los demás y por analogía con ella. Así, tras haber revisado brevemente a Epicuro y la semiótica de Filodemo en los papiros de Herculano, recuperamos la importancia de ese sentido experimental, social y anticipador de la doxa como modo de acceso a lo no-fenoménico a través de lo fenoménico. La prolepsis es la condición de posibilidad de la vislumbre de lo oculto, de lo futuro. La *prosdokia* [προσδοκία] —expectativa, predicción, esperanza— se funda en la doxa. Todo ello da buena cuenta de que, efectivamente, en la antigüedad una hubo una “cultura credencial científica” (Tielsch, 1973, p.168) que incluso se estructuró como una lógica, que preparó fructíferamente el terreno para la instalación de la *fides* religiosa cristiana y que fue causa probable del monopolio teológico del concepto hasta bien entrado el siglo XVII.

2.2. *Belief* en el empirismo británico

Será con John Locke y David Hume cuando el concepto de creencia [*belief*] vuelva a recibir una importancia central en la discusión filosófica. En el seno del empirismo, vemos de nuevo que una recuperación de la *belief* ocurre bajo una tendencia general de vuelta a la experiencia, a lo sensible como aquello que el sujeto conoce partiendo de las sensaciones. Abordar ambos autores en paralelo nos permitirá ver sus similitudes y diferencias. Locke estudiará el término, pero será Hume el que le conceda una categoría primordial dentro de su pensamiento. Locke advierte en el capítulo XIV de su *Essay concerning human understanding* que sería de gran pobreza para el hombre si sólo poseyera de la capacidad de conocimiento [knowledge], puesto que este es ‘corto y escaso’, y apenas podría habérselas con su vida si sólo de él dispusiera: “Quien no quiera comer hasta que se le demuestre que los alimentos lo nutren; quien no se quiera mover hasta que no sepa infaliblemente que el negocio que trata tendrá éxito, le quedará bien poco que hacer, salvo quedar en reposo y morir” (Locke, 1999, p.655). Sólo con el conocimiento, el hombre apenas estaría condenado a la quietud; necesita de otra cosa que lo lleve al movimiento, a lo dinámico, que tenga mucho más que ver con su acción y volición. Para Locke, sabiendo Dios que el hombre por sí no está en condiciones de un conocimiento absolutamente claro y cierto de todo, concedió a éste, para completar esa falta, la capacidad de *juicio* [judgement]. Según Locke, su fundamento no es otro que la probabilidad, a saber, la presunción. Tanto el conocimiento como el juicio tienen su objeto en la concordancia o discordancia entre ideas, el primero “por el cual la mente percibe con certeza y queda indubitablemente satisfecha acerca del acuerdo o del desacuerdo entre cualesquiera ideas”, el segundo consiste, en cambio, en “reunir o separar ideas en la mente, cuando su acuerdo o desacuerdo seguro no es percibido, sino meramente presumido, o sea, según lo indica la palabra, cuando se asume que así es, antes de que se sepa seguramente.” (Locke, 1999, p. 657). Suponer o asumir es para Locke tomar algo por tal o cual modo previamente a que ello nos aparezca. La seguridad nos la da la percepción; la presunción, base del juicio, sólo nos da probabilidad. Esta probabilidad puede ser más o menos certera en función de las pruebas para que nos ofrezca la experiencia. Sin embargo,

⁸ Véase (Manetti, 2011, p.119)

tal mayor o menor certeza es vivida por la mente de una manera muy concreta, sea, en tanto que “*creencia, asentimiento u opinión*” (Locke, 1999, p.659). Por ello, sin profundizar en subsiguientes aspectos lockeanos de la creencia, puede resumirse que para Locke la *belief* es el “El tratamiento que la mente otorga a esa clase de proposiciones” procedentes del juicio, las cuales se soportan por probabilidad basada en la experiencia (Locke, 1999, p.659). Creemos, por tanto, como método para cubrir nuestra incapacidad de conocer —es decir, percibir— de manera absoluta y certera.

Hume irá más allá de Locke, especialmente en una consideración. En líneas anteriores se expuso la íntima relación que hay en Locke entre la probabilidad, la creencia y el juicio. Sin embargo, Locke no establece diferenciación alguna entre emitir un juicio y asentirlo, ya que toma tal creencia en la probabilidad de éste como el asentimiento [assent] mismo. Así, emitir un juicio es acordar o no con él, tomarlo binariamente por verdadero o falso. Como indica David Owen, es muy difícil para un post-russelliano concebir que tal diferencia no se haya tenido en cuenta (Owen, 2003). Hume sí tendrá encuentra la distinción entre emitir una proposición y asentirla con motivo del concepto de existencia, para él central en la cuestión de la creencia, ya que su análisis preferente de ésta se centra en la creencia en aquello que *no* es presente a los sentidos o a la memoria. Para Hume, decir “Dios existe” es exactamente lo mismo que decir “Dios”; la existencia no es un predicado, no es idea alguna que en un acto judicativo se una o separe de otras. Si la existencia, por tanto, no es materia de juicio, habremos de ver a qué nivel de la actividad del entendimiento humano debemos localizarla. Tiene que haber algo más, “un modo diferente de concebir un objeto” (Hume, 2011, p.653)⁹.

Crear, para Hume, es creer en la existencia de aquello de lo que no tenemos impresión sensorial o memorística directa. Pero la existencia parece tener algo oscuro que, según Hume reconoce, no había sido advertido hasta entonces: al no ser un predicado, la existencia merece otro tratamiento referido a un tipo de actividad del entendimiento que no es el juicio. Tal existencia no es sino creída, esta es la novedad de su pensamiento. Si, con motivo de la impresión actual o de memoria de un objeto, inferimos credencialmente la existencia de otro del que no tenemos experiencia actual o de memoria, entonces habremos de investigar de qué manera se produjo ese salto. ¿Cuál es la idea intermedia de la inferencia? Diremos que la idea de conexión necesaria o principio de uniformidad. Pero, para no hacernos olvidar su empirismo, Hume advierte que tal idea intermedia no existe en nosotros en modo alguno previamente a su experiencia, y que si creemos en ella no es por motivo de razón sino de la costumbre o hábito. Se trata, como en Locke, de probabilidad, pero en este caso no es ningún sustituto del conocimiento, sino de otro modo de concebir los objetos. En el siguiente pasaje vemos recogidos todos estos aspectos claramente:

E incluso después de haber experimentado esos efectos, es la *sola costumbre, no la razón*, la que nos determina a hacer de ella el estándar de nuestros *juicios futuros*. Cuando se presenta la causa, la mente, desde el hábito, pasa inmediatamente a la concepción y la creencia del efecto habitual. Esta creencia es algo *distinto de la concepción*. No le añade, en cambio, *ninguna idea nueva*. Sólo hace que sea sentida

⁹ En el presente artículo todas las traducciones al castellano son mías, a excepción de que se esté citando una traducción.

de forma distinta, y la reproduce de forma más fuerte y vivaz. (Hume, 2011, pp.655-656)¹⁰.

La última frase de la cita nos servirá para rematar la incursión en Hume. Lo que la costumbre hace es que la idea de la existencia del efecto se sienta de manera distinta. La creencia es, de este modo, un tipo concreto de sensación. Es algo mucho más corporal que las simples ideas de la razón. “De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación.” (Hume, 1992, p.171). Concretamente, una sensación ‘más fuerte y vivaz’. Si la creencia es una sensación con ‘mayor fuerza y vivacidad’ que la idea, siendo como es que de ella no tenemos experiencia sensorial —es decir, no tenemos una impresión de la existencia del objeto al que se orienta—, entonces cabe preguntarse de dónde proceden tal fuerza y vivacidad. La respuesta es la definición formal más concentrada que Hume da de creencia: “podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es una idea [vivaz] relacionada o asociada con una impresión presente” (Hume, 1992, p.157). Es decir, el punto de apoyo arquimédico de la creencia es una impresión actual, la cual transmite una parte de su fuerza y vivacidad al otro objeto haciendo que su mera concepción —o idea— pase a ser una creencia en su existencia. El movimiento consecutivo de una bola de billar puedo concebirlo en mi imaginación perfectamente: puedo tener una idea clara y distinta de la ley de conservación del movimiento; sin embargo, su verdadera creencia, la sensación fuerte y viva de su movimiento futuro sólo la siento al tener la impresión de esa otra bola dirigiéndose firmemente hacia aquella.

La fuerza y vivacidad de la creencia y su esencial modo de sensación motivan el último aspecto que queremos comentar en Hume, a saber, que gracias a ellos la creencia, a diferencia de las meras ideas, tienen una influencia mucho más potente sobre nuestra acción. Con ello resalta de nuevo el aspecto sensorial de ésta. Nuestro principio de acción queda así mucho más a merced de la creencia que del conocimiento eidético:

Es posible que este sea el destino de todo lo aquí expuesto sobre la creencia, de modo que, a pesar de que los argumentos presentados me parecen totalmente concluyentes, no espero ganar muchos prosélitos. Es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia puedan derivarse de principios tan insignificantes en apariencia, y de que la mayor parte de nuestros razonamientos —junto con todas nuestras acciones y pasiones— se deriven únicamente del hábito y la costumbre. (Hume, 1992, p.190)

El motivo de esta influencia de la creencia sobre la acción y la pasión es su similitud en fuerza y vivacidad con las impresiones actuales, siendo esta, como hemos visto, su mayor diferencia con las ideas¹¹.

¹⁰ Es únicamente el hábito, y no la razón, el motivo de tal creencia. La creencia, al igual que veíamos previamente en los clásicos, está orientada fundamentalmente al futuro, a la anticipación del efecto con motivo del signo o causa. Ella es algo diferente de lo conceptual eidético y, en tanto que eminentemente se trata de *creencia en la existencia*, no añade ninguna idea nueva a la inferencia, en sintonía con la crítica que hemos comentado a la existencia como predicado.

¹¹ Véase (Hume, 1992, pp.191-192)

2.3. El papel de la *belief* en la escuela pragmática

El impulso que dará el empirismo al posterior desarrollo de las ciencias de la mente y, formalmente, de la psicología, también impresiona la reflexión sobre el concepto de creencia. Esencialmente, será el pragmatismo la corriente que más decididamente apoye su desarrollo sobre el concepto de creencia. Muchos autores reconocerán a Alexander Bain como uno de los precursores del pragmatismo. El propio Peirce, quien como él mismo cuenta supo de Bain por vez primera de la mano de Nicholas St. John Green en el seno del *The Metaphysical Club* en Cambridge (Massachusetts), llega a decir que podría incluso considerársele el ‘abuelo’ de tal escuela (Peirce, 1934)¹². Bain tematiza la creencia en diversos escritos, siendo de gran interés el capítulo dedicado específicamente al tema en su obra de 1859 *The Emotions and the Will*, la entrada que escribe para la *Chamber's Encyclopaedia* en 1861 y sus notas al pie en la reedición de la obra *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* de James Mill realizada por su hijo John Stuart Mill (Fisch, 1954). Trataremos de exponer los principales aspectos de su concepto de creencia para ver, primero, cómo germinará en William James y Charles S. Peirce y, en segundo lugar, qué influencia tendrán en la fenomenología de Husserl.

Bain tiene una localización clara para la *belief*: la voluntad (Bain, 1865, p.524)¹³. Acepta que tanto el sentimiento como el intelecto jueguen un papel importante en su constitución o mantenimiento, pero ninguno de ellos se acerca a su esencia. Ese emplazamiento a lo volitivo refiere también a la naturalidad de la creencia en nosotros, en el sentido de que es una “fuerte manifestación primitiva”. La creencia nace en nuestra propia actividad volitiva, que es el principio motor natural del hombre, de ahí su esencialidad y profundidad. Creer es un estado volitivo más que una concepción eidética o una sensación¹⁴. Al inicio del capítulo *Belief*, reconoce que no es el primero que asigna un componente de acción o volición a la creencia, pero reconoce ir más lejos en tanto que para él ‘la creencia sólo tiene sentido en tanto que en referencia a nuestras acciones’ (Bain, 1865, p.524). En esa íntima influencia sobre la acción, la creencia toma la forma de expectativa, concretamente de una anticipación de un hecho futuro: la consecución de un placer. Del mismo modo que un animal sediento *crea* que la vislumbre de una charca le saciará su sed, nosotros tenemos una confianza natural “en la continuidad del estado de cosas presente (...)” —ello con respecto al mundo— “(...) o la disposición a seguir actuando tal y como una vez empezamos a hacerlo”—con relación a nuestro principio de acción— (Bain, 1865, p.537)

Vemos así que Bain concibe la creencia como intrínseca a nuestra naturaleza: “Todo hombre, hasta que es convencido de lo contrario, cree en la permanencia del estado de cosas en el que ha nacido” (Bain, 1865, p.538). En el hombre existe un ‘instinto de credulidad’, que hace que “empecemos a creer que todo aquello que es, es verdadero” (Bain, 1865, p.511). No olvida, en

¹² Esta idea la defiende igualmente Fisch (1954) en su artículo, asumiendo que todos los miembros del *Club* conocían ‘de primera mano’ la filosofía de Bain, especialmente su concepto de creencia.

¹³ Las citas originales de Alexander Bain se refieren a la edición en inglés, que aquí traducimos nosotros al castellano, debido a la inexistencia de una traducción castellana canónica.

¹⁴ Berrios escribe en un artículo que, en palabras de Anthony Quinton, en sus años finales Bain se deshace del ‘componente volitivo’ de la creencia, lo cual a nosotros no nos consta tras la lectura de tal artículo y de la literatura comparada llevada a cabo para nuestro texto. (Berrios, 1991; Quinton, 1967).

cambio, la labor de lo intelectual en ella, como se aprecia en posteriores matizaciones de su teoría. La cuestión es que la creencia, ese estado volitivo, se orienta hacia un evento u objeto futuro, sea una disposición a una determinada acción nuestra o la sucesión de los fenómenos del mundo como hasta ahora se han dado. La primera se enfocará a la consecución del placer y a evitar el dolor, algo que se desarrolla en consonancia con un utilitarismo moral, no ajeno, por otra parte, a la filosofía británica del momento. La segunda va cercana a la experiencia pretérita de la realidad, al hecho de que en ésta se seguirán sucediendo los eventos como hasta ahora. La función anticipatoria de la creencia es ineludible para poder realizar cualquier acción volitiva (Bain, 1865, p.560), pero la creencia no es fruto de tales continuidades conductuales o sucesiones enlazadas de eventos del mundo ni tampoco de las emociones que de ello se deriven. Tanto la experiencia inductiva como las emociones modelan nuestra creencia, que de por sí es una fuerza mucho más primaria. Tal expectación confiada es para Bain una cuestión actitudinal de cara al mundo y a los otros, la cual no queda en modo alguno fuera de los confines de la voluntad. Se trata de una actitud premonitoria o preparatoria. El futuro inmediato es siempre una incógnita, pero la potencia credencial permite adoptar una postura determinada, segura, fiable sobre él: “además de hacer algo realmente, sabemos qué es estar en una actitud o disposición de preparación para actuar antes de que surja la emergencia o mientras la emergencia es aún distante e incierta” (Bain, 1865, p.551). Fisch dice, anotando a Bain, que es esa preparación, la actitud, la disposición, lo que constituye la creencia y no el sentimiento que ella conlleva (Fisch, 1954, p.420).

Finalmente, cabe comentar un aspecto verdaderamente interesante al que Bain hace referencia explícita. A lo largo de la tradición parece haberse establecido una oposición entre creencia y conocimiento. Ya en Platón, y con motivo de otros pensadores clásicos, vimos que tal separación no era clara y que ambos conceptos quedaban relacionados dentro del proceso epistémico. En cambio, aunque podría parecer que el opuesto de la creencia fuera la incredulidad o no-creencia, Bain replica que creer algo es lo mismo que no creer su contrario. Si creo que Pegaso existe, en el mismo movimiento no creo que Pegaso no exista: creencia e incredulidad no son opuestos, sino momentos distintos de un mismo movimiento volitivo del alma (Bain, 1865, p.530). Bain dice, “primero creemos y, posteriormente, probamos o refutamos” (Bain, 1865, p.560), sin embargo, no probamos o desaprobamos a menos que tengamos motivo para ello, a saber, que en el fluir de los eventos en los que creemos surja una oposición u obstáculo a nuestra voluntad o consecución de placer (i.e. dolor). Hasta que ello no ocurra, no se quiebra la creencia y se alza su verdadera oposición o contradicción, que no es la incredulidad sino la duda. Tan pronto como ella se instala, ya no hay creencia; ocupa su lugar y obliga a ‘buscar soluciones’, ya que la ‘duda es dolorosa’. El objetivo será volver a reemplazar la duda por la creencia (Zimmerman, 2022).

Charles S. Peirce dará más importancia que Bain al aspecto habitual e inferencial de la creencia. En él, ese principio de credulidad primitiva del que hablaba Bain será realmente un principio de inferencia que guía nuestra acción. Tal principio consiste simplemente en que “lo que es verdad de un disco de cobre lo es también de otro” (Peirce, 1877, II)¹⁵. Por consiguiente, el hecho de establecer

¹⁵ Aquí se vislumbra un aspecto esencial que deberíamos tener en cuenta nuevamente, a saber, que la potencia de la creencia reside sobre el principio de analogía. Esto ocurre, con mayor o menor claridad, en casi todas las formulaciones del concepto de creencia. La creencia funciona por medio de tal movimiento de trasvase desde lo efectivo dado hacia lo análogo. También en Bain (Bain, 1865, p.538) encontramos esta reminiscencia.

inferencias es para Peirce algo primigenio en el hombre. Sin embargo, no valdría establecer cualquier inferencia, sino que, de alguna manera, tendemos a decidimos por determinadas inferencias en vez de por otras. Peirce cree que tal tendencia procede del hábito de la mente a tomar tal camino inferencial y no otro. Ese hábito puede ser constitutivo (e.g. por ejemplo, los reflejos del recién nacido) o adquiridos (i.e. a través de la experiencia en el mundo). La conexión con la voluntad queda recogida también en Peirce: tal hábito de la mente que se constituye como creencia “guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones” (Peirce, 1877, III). Pero, al igual que en Bain, la creencia no nos lleva de modo inmediato a actuar, sino que se trata mucho más de una condición o disposición a actuar de un modo determinado dada una ocasión concreta¹⁶.

Por su parte, la duda no tiene esa influencia sobre la conformación de nuestras acciones y voliciones. Peirce sigue aquí la concepción de Bain de la oposición entre creencia y duda. La duda, que es “un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos” (Peirce, 1877, III), una vez se instala por decaimiento de la creencia, pese a no tener influencia directa sobre la acción, sí que tiene una indirecta, a saber, a través de la acción intelectual. La incomodidad e irritación que lleva consigo empuja al hombre a tratar de restituir la creencia, es decir, a pensar. “De ahí que el solo objeto de la indagación sea el establecer la opinión” (Peirce, 1877, IV). La duda es el motor de arranque de la investigación, con el objetivo de restituir el placer frente a la irritación. Restituir la creencia será, por tanto, reestablecer el hábito o regla de acción (Peirce, 1878, p.289-290). La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito con el cual desaparece la irritación de la duda y se recupera la funcionalidad del principio de acción y volición. Y tal restitución de la creencia es para Peirce únicamente función del intelecto.

En William James encontramos algo similar. La creencia es la exclusión de la mente de ideas contradictorias, a través de la cual se garantiza la ‘estabilidad interna’ de ésta. Creencia, consentimiento, voluntad o disposición son tratados por James como modos distintos de manifestarse nuestra ‘naturaleza activa’ (James, 1918, p.913). Considera a la duda su opuesta, al igual que en Bain y Peirce¹⁷. Esta última surge por la imposibilidad de concebir una idea libre de contradicciones. La contradicción cuestiona la categoría de realidad del objeto pensado, ya que la creencia en ella la tenemos por defecto. Y es interesante ver cómo James cita a este punto a Franz Brentano, haciendo hincapié en un aspecto que desarrollará posteriormente la fenomenología, a saber, que hay una diferencia entre el objeto concebido y el modo en que le atribuimos o no realidad¹⁸. Asignarle realidad al objeto que concebimos es para Brentano un acto distinto, a saber, un juicio, aunque James (James, 1918, p.917) preferirá llamarlo creencia¹⁹. Ella es el cuarto

¹⁶ “La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que nos sitúa en condiciones de actuar de determinada manera, dada cierta ocasión.” (Peirce, 1877, III)

¹⁷ “Vistas así las cosas, la no creencia es una complicación incidental de la creencia, por cuya razón no debe ser considerada en sí misma” (James, 1994, p.785).

¹⁸ Tampoco James creará que la realidad o real existencia de algo, lo cual es el objeto de la creencia, sea un predicado como otro cualquier de una proposición. Como creía Hume, no es un predicado en tanto que no añade nada a la idea misma del objeto. James lo aclara en unas líneas en las cuales incluye una cita de Kant. (James, 1918, p.925)

¹⁹ No queda ello lejos del propio Brentano, quien utiliza juicio (*Urteil*) y creencia (*Glaube*) indistintamente, como puede verse claramente en su obra *Psychologie* (por ejemplo, en las páginas XXXI y LXXV) (Brentano, 1973)

elemento de una proposición: la disposición de la mente con respecto a la realidad de la proposición²⁰.

La cuestión importante a este punto sería de qué manera se asiente o consiente la realidad de la proposición, es decir, se cree en ella. Esto tiene que ver con el componente afectivo que James asigna a la creencia, puesto que “*En su naturaleza interna la creencia, o el sentido de la realidad, es un tipo de sensación que está más vinculado a las emociones que ninguna otra cosa*” (James, 1994, p.785)²¹. Diremos que es real en la medida en que tal objeto “excita y estimula nuestro interés”, es decir, “la realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa” (James, 1994, p.794). Aquí, en el hecho de que la realidad no sea sino una relación con el sujeto que emite la proposición, se vislumbra la interesante propuesta de que, verdaderamente, es el sujeto —a través de su voluntad o principio de acción, pero también de su afecto— el origen de la realidad²². La realidad o existencia efectiva no es un predicado sino un modo asentir el juicio de realidad sobre un ente, enraizado en nuestra voluntad, el cual tiene su origen en la subjetividad. Esta es una formulación crucial, en la cual se incluyen muchos planteamientos anteriores y que, junto con el siguiente aspecto, arma el desarrollo posterior del concepto de creencia.

Como señala San Martín (2020, pp.14-15), si la doxa se hereda subsiguientemente —como *fides*— en la tradición cristiana en tanto que ‘creencia en lo que no se ve’, será porque hay, por tanto, una creencia ‘en lo que *se ve*’. Esta cuestión ha sido evitada hasta ahora por muchos autores, como Owen achaca, por ejemplo, a Hume (Owen, 2003, p.21). James ataja el concepto de creencia bajo el capítulo *La percepción de la realidad* y defiende que la ‘vivacidad sensible’ de la percepción, su agitación de nuestra emoción y voluntad es la que motiva la dación inferencial de realidad del objeto de la proposición (James, 1994, pp.785-819). San Martín cree que aquí James resalta un aspecto esencial de la creencia, que es precisamente el que a él como fenomenólogo más interesa, a saber, el *modo dóxico de la percepción actual*. No se trata ya ahí de que la percepción actual o impresión transmitan su potencia a lo no observado para inferir su existencia al modo humeano, o que lo fenoménico-patente nos dé la realidad de lo latente. La cuestión capital aquí es que la creencia más pura es el modo dóxico que adopta la propia percepción actual. Hay, por tanto, una creencia en lo que veo o toco²³.

Dos serán los últimos aspectos que nos interesan del concepto de creencia en William James, principalmente por la resonancia que tendrán en Ortega y Gasset, y que aquí sólo apuntamos para un posterior desarrollo. En primer lugar, su propuesta de que la creencia principal es la de nuestra propia vida, “Llegamos de este modo a la importante conclusión de que nuestra propia realidad, ese

²⁰ Los otros tres elementos son el sujeto, el objeto y la relación entre ellos. (James, 1918, p.917)

²¹ Cursivas en original.

²² “Lo cual significa que *el fons et origo* de toda realidad, sea desde un punto de vista absoluto o práctico, es subjetivo, es nosotros mismos” (James, 1994, p.796).

²³ James da primacía al sentido del tacto, ya que es el único que es estable en el tiempo y entre múltiples sujetos, además de que es el sentido que más precisamente vive la resistencia o el obstáculo que ofrecen los objetos, en base a la cual adoptamos el modo dóxico de su existencia (James, 1918, p.934). Cabe también comentar que la relación entre el ofrecimiento de resistencia física por parte de un objeto y la creencia en o la suposición de su realidad también es defendida por Dilthey y, posteriormente, Jaspers. (Dilthey, 1974, pp.98-105; Jaspers, 1953, p.79)

sentido de nuestra propia vida que poseemos en todo momento, es el esencial de los esenciales de nuestra creencia” (James, 1994, p.796). Finalmente, la consideración de que en la creencia se vive: “¡Esta es la verdad! Esto es lo que he estado creyendo, en lo que he estado viviendo todo este tiempo pero para lo que nunca antes pude encontrar las palabras” (James, 1898, p.288). No se pueden encontrar palabras para ella puesto que estamos en ella: que vivíamos en ella sólo se nos presenta con claridad cuando se ha quebrado y la duda, a través de la indagación [inquiry], trata de reconstruirla. No era la creencia un producto cognitivo cualquiera más de nuestra mente; *vivíamos* en ella.

2.4. La creencia fenomenológica

En esta breve introducción al concepto filosófico de creencia, comentaremos finalmente el desarrollo teórico que experimenta el término en la corriente fenomenológica, dentro de la cual incluiremos a Ortega y Gasset²⁴. No necesitamos comentar la influencia de la fenomenología en la ciencia psicopatológica del siglo XX. Conviene decir que la extensión que suponen los escritos de Husserl y la diseminación de conceptos de los que están salpicados hacen muy difícil un tratamiento unitario y breve de la cuestión. Husserl tematiza pronto el concepto de creencia en las *Investigaciones Lógicas* a cuenta del tratamiento de la *belief* en J.S. Mill y el papel de ésta en los principios lógicos apodícticos. Con motivo del principio de no contradicción, Husserl sigue a Mill en la fundamentación de éste dentro del modo credencial lógico, algo que no queda realmente alejado de lo que propuso originalmente Aristóteles²⁵. A este punto, Husserl considera abiertamente la creencia dentro de los dominios del juicio: son los actos de juicio, a saber, credenciales, los que pueden designarse verdaderos o falsos, y el principio de no contradicción refiere a la imposibilidad de la coexistencia de dos creencias o juicios contradictorios (Husserl, 1975, pp.90-91). Para Husserl, el ámbito de esta evidencia es el de lo *obvio* [Selbstverständliches], de aquello de lo que la persona racional, “con una constitución normal del pensamiento”, no duda (Husserl, 1975, p.98).

Con ello ofrece Husserl muy tempranamente una conceptualización del juicio sobre la base de un principio originario previo a la emisión predicativa y que pertenece eminentemente al terreno de la doxa. Esa estructura del ser consciente es la que Husserl denominará *prepredicativa*, donde queda emplazada la síntesis pasiva, la cual refiere a campo de la sensualidad y que, por ello, está *incorporada* [verkörpert]. En la síntesis pasiva se configura nuestro entorno de entes como una realidad preconstituida que se encuentra ahí como horizonte que se da continuamente en el trasfondo de toda actividad de conciencia temática. Husserl tematiza inicialmente su concepto de horizonte en referencia a James, donde indica que la unidad no se nos presenta nunca de forma aislada, sino que resalta desde un fondo, del cual pende el contenido de la percepción (Husserl, 1979, p.278)²⁶. Tal horizonte es una apertura de posibilidades, de potencialidades preconstituidas de la conciencia, que

²⁴ Sin pretender una disquisición específica sobre ello, nos encontramos dentro del paradigma fenomenológico para la comprensión de Ortega (San Martín, 2013).

²⁵ En la descripción del principio de no contradicción en el libro cuarto de *Metafísica*, Aristóteles acaba definiéndolo con el término *doxa*, aclarando que todas las demostraciones se apoyan en ella como principio último, sostén de los demás axiomas (Aristóteles, 2014, p.178). Tomás Calvo Martínez traduce *doxa* por ‘convencimiento’, mientras que Valentín García Yebra opta por ‘creencia’.

²⁶ Véase la influencia de la teoría de la percepción de James y su concepto de ‘*fringe*’ en Husserl (Broniak, 1996)

se actualizan como objetos conscientes en tanto que el yo *las atiende o se vuelve* [zuwenden] hacia ellas. En otras palabras, en tanto que funciona como fondo u horizonte, gracias a la síntesis pasiva, se configura como una homogeneidad sobre la cual peralta toda *formación de unidades* [Einheitsbildung] y todo contexto experiencial (Husserl, 1966, p.185). Gracias a la síntesis pasiva, al horizonte sobre el que se ejecuta cualquier *vuelta del yo al objeto* [Ich-Zuwendung] tenemos una garantía de la continuidad de la experiencia, que de otro modo, en el modo intencional, se presenta de manera discreta. Con ella se alcanza una coherencia perceptual, una armonía en el proceso de percepción, por el que ésta *cumple* [erfüllen] nuestra expectativa (Yoshimi, 2009). De esta manera, tal horizonte es también un continuo de anticipaciones, en el cual las partes de las unidades que se nos dan como coexistentes se esperan como tal unidad. De nuevo sobre la base de la analogía, adquirimos a través de la experiencia una seguridad [empirische Sicherheit] gracias a la cual podemos anticipar, con motivo de una parte, la unidad de manera evidente para nosotros (Husserl, 1966, pp.187-190). La creencia anticipatoria [antizipatorischer Glaube] aumenta, asimismo, cuanto mayor sea la frecuencia de aparición de tales partes como unidad. Ese horizonte es así también un *horizonte de anticipaciones* (Husserl, 2008, p.231).

Cómo es que tal horizonte se integra dentro de la fenomenología trascendental intersubjetiva lo veremos posteriormente, pues hasta aquí Husserl no había alcanzado tal formulación. La íntima relación de la síntesis pasiva con la percepción nos lleva no sólo al análisis de la configuración pre-predicativa de tal horizonte de *con-daciones* [Mitgegebenheiten], sino también a un estrato reflexivo temporalmente previo, a saber, el de la percepción objetual misma. La potencia de la doxa husserliana alcanza su máximo en la consideración de realidad o existencia. El interés aquí se encuentra en la concepción de la creencia como *posición de realidad o ser* [Seinssetzung]. Husserl diferencia entre actos no objetivantes y objetivantes. Dentro de los últimos, introduce dos diferenciaciones: entre actos nominales [Nominalakten] y enunciados o juicios [Aussagen] según la materia del acto, y los actos ponentes [setzend] y no-ponentes [nicht-setzend] según su cualidad (Husserl, 1984, pp.650-651). Esa diferencia cualitativa será lo que Husserl llame ‘modificación cualitativa’ [qualitative Modifikation]²⁷. Al acto objetivante cualitativamente ponente corresponde la posición de realidad o ser del correlato intencional. En la posición natural [natürliche Einstellung], el contenido de la percepción o intención de conciencia se pone como siendo. Tal posición de ser de la percepción conlleva una atención o vuelta del yo al objeto. Con ello vemos que la creencia, *der Glaube* o *belief* en Husserl, se constituye, por lo pronto, como modo cualitativo intencional del ser consciente en la percepción y que su estado primario es el de la creencia de realidad de lo percibido.

La recién mencionada será, sin embargo, una *segunda creencia*, según el tratamiento que Husserl hará de ella a partir de 1912, a saber, la creencia en *el carácter de realidad de lo percibido*, mientras que la *primera creencia*, la cual también define como ‘certeza primitiva u originaria’ [Urgewissheit], consiste en la creencia en el *carácter de realidad de cada vivencia*. Dicho de otro modo, la primera creencia es para Husserl no-temática [unthematise Selbstgewissheit], sino inmanente (Husserl, 1980, p.338); de ella no cabe dudar, mientras que la segunda *belief* sí que puede ponerse en duda o

²⁷ Liangkang advierte de la confusión que genera Husserl al referirse a tales actos no-ponentes-de-ser (a saber, los modificados) como *actos cualificados o modificados* (qualifizierte oder modifizierte Akten), en vez de como *actos modificados cualitativamente* (qualitativ modifizierte Akten), que es lo que *realmente son*: para Husserl, el paso de un acto ponente a uno no-ponente es una modificación cualitativa (NI, 1999, p.8).

entre paréntesis (Husserl, 1950b, pp.96-99). Del modo que reconocemos que tal ponencia de realidad es algo dependiente del ser consciente, podemos, a través de la *epojé*, anular tal creencia para así volver a la intención ahora sin juicio de realidad al respecto. A saber, acometemos una *modificación de neutralidad* [Neutralitätsmodifikation], a través de la cual nos abstenemos del juicio de realidad o ponencia de ser que estaba asumida en la intención previa a la *epojé* (Husserl, 1950b, pp.247-249). Se alcanza así el acto de conciencia a las afueras de la esfera de la creencia.

La creencia originaria o *Urglaube* tendrá por su parte una segunda vertiente. Hemos comentado que tal certeza primitiva se refiere al carácter de realidad de la vivencia. A su vez, Husserl tratará a ese horizonte de *con-daciones*, que constituye el trasfondo continuo de cada una de las intenciones, también como creencia originaria. La primera [Urgewisheit] es una *certeza de sí* [Selbstgewisheit], del ego, que se emite con motivo de la propia vivencia de este; la segunda, *certeza del mundo* [Weltgewisheit], es la *creencia pasiva del ser* [passiver Seinsglaube]. Ambas se sitúan previas tanto a la conciencia del yo (ego) y de los objetos (cogito), por tanto, en un plano prerreflexivo, no-temático.

Husserl se mueve así en dos planos bien diferenciados de la creencia. Por un lado, en el modo natural, la dirección del yo al objeto en la percepción lleva consigo la posición de realidad —a saber, la creencia— del objeto intencional. Esta es una creencia activa, que se da en un acto temático intencional del ser consciente. Por otro lado, como veíamos arriba, como trasfondo de toda percepción se encuentra un horizonte indiscreto que supone una *con-dación pasiva*, cuya realidad también ponemos no por concreta relación del yo con tales entidades en sí, pues aquí la conciencia no tematiza, sino por su estatuto de *con-presencia* con la intención actual. Esta creencia es de tipo secundaria, *suelo credencial* [Glaubensboden], o *doxa pasiva*. Veíamos que esta última pertenecía a la creencia originaria, al igual que la *certeza de sí* [Selbstgewisheit] o conciencia originaria [Urbewusstsein]. A través de la *epojé* podemos realizar una *abstención credencial* [Glaubensenthaltung], lo que inicialmente Husserl llamó *modificación de neutralidad*, tanto en el caso de la intención como del mundo/horizonte, lo cual significa no tomar postura con respecto a su ser y, posteriormente, la *reducción trascendental*, a través de la cual se ejecuta la tematización de la subjetividad trascendental. Para el fenomenólogo en el modo trascendental, que realiza tal abstención y reducción, la ausencia del mundo en tanto que *suelo credencial* o de juicio [Urteilsboden] no supone una desaparición de éste, sino el descubrimiento de que el ser de este se constituye en el ser consciente (Husserl, 1950a, p.61)²⁸. Esta es la labor de la fenomenología: tematizar el ser de la realidad y aclararlo (Zahavi, 2009, p.46).

El ser es, por tanto, una evidencia o apodicticidad mientras nos encontramos en el modo natural: es algo presupuesto, presuntivo, que es previo a la reflexión, prepredicativo, obvio, que supone el *suelo último* de todo juicio (Husserl, 1939, pp.53-60). Pero que, en el proceso de *epojé* y *reducción trascendental*, se descubre como dependiente de la subjetividad, del ser consciente. Aquí no trataremos de agotar la amplitud de su concepto de creencia, pero en lo referido a la horizontalidad o horizonte de sentidos cabe finalmente apuntar que, pese a las críticas de idealismo, hoy sabemos

²⁸ Por ello escribirá Husserl en *Ideen I* que hablar de una realidad absoluta en tanto que independiente del ser consciente es tan absurdo como hablar de un cuadrado redondo (Husserl, 1950b, p.120)

que Husserl enriqueció su incursión a través de la introducción de la intersubjetividad y la historicidad del mundo de la vida. La idea del “nuevo Husserl” hace referencia eminente a ello (Welton, 2003). Con el estudio de sus escritos del *Nachlass* se amplía la visión que tenemos de Husserl de la fenomenología trascendental en tanto que en ella queda integrada la constitución intersubjetiva del mundo. El mundo de la vida es así tal horizonte de sentidos que descubre como *intersubjetividad* trascendental, conformado por los sujetos constituyentes, que son a su vez históricos, culturales: “La historicidad del mundo proviene de la historicidad de la subjetividad trascendental que es histórica en el seno de la intersubjetividad” (San Martín, 2015, p.54). Ese mundo u horizonte de pre-daciones [Vorgegebenheiten] tiene, por tanto, una historicidad intrínseca. El sujeto constituyente se encuentra igualmente en una vida que en su cotidianidad es igualmente histórica (Husserl, 2008, pp.138-139). La integración credencial del sujeto en el mundo toma forma en su propia carne [Leib]: para Husserl, el sujeto trascendental es *encarnado*, lo cual supone un distanciamiento total de la filosofía trascendental kantiana (Zahavi, 2009, p.112). Esa constitución carnal, mundana, establece al sujeto en una perspectiva determinada, a través de la cual se nos da el mundo (Husserl, 1954, p.220). A través de la reducción trascendental intersubjetiva se nos descubre nuestra perspectiva como una en el marco horizontal de la totalidad de perspectivas. Con la integración de la historicidad, intersubjetividad y perspectiva, Husserl presenta una línea de investigación fenomenológica muy pareja a la que a continuación veremos en Ortega.

El último filósofo que presentaremos en esta introducción a la filosofía de la creencia será José Ortega y Gasset²⁹. Su teoría de la creencia ha sido tardíamente resaltada y ha acaparado en las últimas décadas una atención importante de sus estudiosos (Lasaga Medina, 1994; Lorenzo Alquézar, 1999, 2007; Milagro Pinto, 2015; San Martín, 1994, 2020). Ese olvido se debió, entre otros motivos, tanto a la publicación póstuma de escritos esenciales al respecto como a la tendencia de sus discípulos de alejar al maestro de la corriente fenomenológica, como es el caso de Julián Marías. La cuestión es hoy bien clara, después de fructíferos intentos de instalarle dentro del paradigma fenomenológico, prisma desde el que, en este caso específico, mejor puede afrontarse la labor de estudio de su concepto de creencia. La dificultad al respecto reside también en la estructura que toman usualmente los textos orteguianos, a lo largo de los cuales se diseminan los conceptos de forma transversal. Igualmente, el concepto de creencia aparecerá en una gran cantidad de escritos, sin por ello tomar a cada vez un tratamiento específico.

El punto de partida serán las líneas que Ortega escribe para un curso que imparte en el Centro de Estudios Históricos entre 1915 y 1916. Aquí se encuentra la primera formulación orteguiana al respecto (Lorenzo Alquézar, 2007). Su publicación es de 1982 por Paulino Garagorri bajo el nombre de *Investigaciones psicológicas*, aunque en la reedición de sus obras completas más recientes se recogió con la rúbrica *Sistema de la psicología* (Ortega y Gasset, 1982, 2007b). Aquí encontramos a un Ortega enmarcado indudablemente en la propuesta husserliana: una crítica al subjetivismo, la conciencia como ser consciente de algo, la cuestión de la epojé, etc. La exposición que hará Ortega aquí de la creencia está igualmente en la línea husserliana: “Creer es creer que a mi conciencia

²⁹ Por motivos evidentes de extensión, nos hemos limitado a aquellos pensadores cuyas teorías de la creencia mejor pueden reflejar lo que en sí contiene el concepto de delirio como creencia. Somos conscientes, a este punto, que autores como Thomas Reid, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-Ponty o el propio Wilhelm Dilthey podrían haberse incluido.

corresponde un ser”, es decir, “la creencia, en suma, es la conciencia de que algo es —es independiente de esta mi conciencia.” (Ortega y Gasset, 2007b, p.514). Con ello tenemos la formulación más simple: creencia como ponencia de realidad. Se refiere, por tanto, al modo *noético*, al cómo nos relacionamos con el objeto y no a este en sí. Ortega hablará de *actitud*³⁰, la cual, si bien cambien los contenidos (noemas), no varía: siempre se cree igual³¹. Tampoco se aleja de Husserl al considerarla también dentro de la percepción, al menos en ese período intelectual de su obra. Tal actitud también está en la percepción como paradigma de establecimiento de contacto con las cosas. Ortega lo refleja en una línea bellísima y también hartamente citada: “como el color es el correlato del ver, es el ser correlato del creer; en cierto modo, es lo que ve el creer. El color lo ve el ojo; pero que ese color es, este ser lo ve el creer” (Ortega y Gasset, 2007b, p.514)

Esta es una función básica del hombre, que Ortega entiende como un ser crédulo en el que anida un anhelo de verdad, a la que siempre aspira pero que en ese mismo anhelo ya la *supone*. Pero esa verdad no es la verdad intelectual de las ciencias. El hecho de que, en el caso ejemplar de las ciencias, se anuncie algo como verdadero no agota en sí la verdad, pues para anunciar tal cosa se ha de asumir, en primera instancia, que la verdad es, que existe. Y para Ortega, este hecho no es algo que en modo alguno quede dentro del material de trabajo de ninguna otra ciencia más que de la filosofía, pues es una pregunta por el principio último. Es por ello que la ciencia moderna no agota el campo del saber y el ser. La verdad es, por tanto, un supuesto necesario: “La verdad es el sentimiento de evidencia —la creencia, James, la reacción emocional del hombre entero. —La customary conexión de Hume. —Nietzsche: la verdad es aquella clase de error sin la cual no puede vivir una especie determinada” (Ortega y Gasset, 2007b, pp.501-502).

La creencia se encuentra en un plano previo al del juicio, como base afectiva constitutiva de éste, como tesis de realidad. Su anclaje en el hombre, como ser crédulo, es de lo más primitivo. En un texto de pocos años después —las conferencias de Buenos Aires—, Ortega resalta este hecho de modo nítido: “No es pues algo verdad porque sea un hecho sino al revés, algo es un hecho porque hemos aceptado previamente, en virtud de un razonamiento pre-biológico que afirmar la existencia de lo que estamos percibiendo por ojos, oído, tacto, es siempre verdad.” (Ortega y Gasset, 2007a)³². Que la verdad o tesis de realidad sea un supuesto es algo que ya habíamos encontrado en Husserl, sin embargo, el pensador español introduce un matiz que no es baladí y que supone el núcleo de su filosofía. Para Ortega no es ese plano pre-predicativo de la creencia como asunción o supuesto prístino de consiguientes actos de conciencia o judicativos, el cual, al igual que Husserl, *incorpora* carnalmente en la propia percepción; tal creencia no se tiene, sino que se *vive*. La inclusión de la creencia en la vida, que es la realidad radical, es un aspecto que en Ortega es primario y que como

³⁰ “Significación tornasolada del es —en el objeto «realidad» o ser en efecto en el sujeto creencia. Nuestro referirnos es una actitud” (Ortega y Gasset, 2007b, p.494).

³¹ «En una novela de Pío Baroja, donde se cuenta de vagabundos y revolucionarios como es uso en este escritor, dice un personaje hablando de otro ausente: Fulano cree en la anarquía como si fuese la Virgen del Pilar; a lo que un tercero responde: En todo lo que se cree se cree lo mismo» (Ortega y Gasset, 2007b, p.464).

³² La obra consultada en versión digital, por lo que la paginación no nos es posible.

tal no encontrábamos en otros filósofos³³. La cita de Nietzsche anotada también aparece en las conferencias de Buenos Aires y da prueba de su influencia. Conviene aquí rematarla con la frase siguiente, que Ortega omite: “Lo que decide en último término es el valor para la vida” (Nietzsche, 1999). El hombre vive “embarcado en esos supuestos” y su ejecutividad depende exactamente de su irreflexión, de *vivir en ellos*: “tratar de fundarlos es ponerlos ya en crisis”. La radicalidad de esta propuesta queda clara: “La filosofía es lo contrario de la vida” (Ortega y Gasset, 2007b, p.499).

Al contrario que Bain o Peirce, Ortega no comparte que el opuesto de la creencia sea la duda. No es posible no creer: siempre se está en una creencia. La falta absoluta de pavimento último sobre el que recostar nuestro yo y el mundo es, sencillamente, una ilusión. Dudar es creer en el carácter absolutamente dudoso de algo, creer “indubitablemente que algo es dudoso”, al modo del escéptico, el cual no deja de creer sino que cree en la imposibilidad de un conocimiento verdaderamente certero. La duda “respira certeza”, dice Ortega (Ortega y Gasset, 2007b, p.497). No es ella sino una modificación de la actitud credencial. Asimismo, la duda refleja claramente ese anhelo de verdad. “La duda, en efecto, hace a la creencia paralítica, la deja como en suspenso e inerte sin matarla. Sólo queda a la creencia un remedio: que llegue otra más fuerte y la levante, le preste su vigor contra la duda”. Si la creencia es lo supuesto, lo más “espontáneo vital como el andar o respirar”, la duda peralta su contenido en el modo dubitativo, hace al ser consciente de ella, pero en ese movimiento pierde ejecutividad: ya no nos es posible vivir en ella. Entonces, “la conciencia empieza a cavilar, y eso es la sorpresa, es la maravilla.” (Ortega y Gasset, 2007a).

Podemos introducir aquí las otras obras principales, más tardías, respecto al concepto de creencia con motivo de la duda, especialmente *En torno a Galileo* (1933) e *Ideas y creencias* (1940). Encontramos en estas obras, y en general en la segunda navegación orteguiana, un segundo nivel de creencias, que incluye al primero —ponencia de realidad—, y que se dirime en el plano de interpretación: creencias como interpretaciones del mundo, con las que ‘absolutamente contamos’. Se vive, por tanto, en determinadas convicciones o creencias, las cuales garantizan nuestra afección de seguridad; se sitúan al margen de nuestro saber de ellas, sin lo cual no serían funcionales. Pero “en la duda también se está”, sin embargo, de modo inestable, naufrago, de modo “terrible”, “como en un abismo, es decir, cayendo” (Ortega y Gasset, 1964b, p.392). El hombre, por tanto, trata de ‘salir de la duda’, a saber, ‘se pone a pensar’, pues su intelecto, su imaginación es el instrumento del que dispone para hacerse cargo de esa inseguridad absoluta. Al “caer en la duda se agarra a él [intelecto] como a un salvavidas” (Ortega y Gasset, 1964b, p.394). Ortega cree que haber contemplado la duda como no-tética o no-ponente-de-realidad ha supuesto un malentendido en la filosofía. Naturalmente que la duda —en tanto que creencia modificada— pone realidad; el problema reside, como vemos, en la radical inestabilidad, inconsistencia, inseguridad de tal realidad que nos pone. Frente a esa realidad que nos pone la duda “no sabemos a qué atenernos ni qué hacer” (Ortega y Gasset, 1964a, p.393). Y este punto remite a la esencialidad de la creencia, pues para Ortega la vida es, primeramente, quehacer, hacerse cargo de la circunstancia, de la cual hemos de saber a qué atenernos. “No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros” (Ortega y Gasset, 1964b, p.396). Esto es lo importante: Ortega dice que no se puede

³³ Sí encontramos trazas en James, pero la radicalidad del concepto de vida orteguiano supera la propuesta del americano a este respecto.

vivir y este es el punto decisivo. Pero esto puede decirlo Ortega porque no olvida la vida; tiene a la vida como realidad radical, en la que todo se nos da. Sin creencias lo que no se puede es vivir: se puede sentir, pensar, mas no vivir.

En el intento de restituir una creencia, de salir de la duda, no arribará el hombre a una nueva creencia, sino a lo que para Ortega es realmente lo opuesto, a una idea. Ella viene a cubrir el hueco dejado por una creencia que ha dejado de serlo. Las ideas tienen un ‘carácter ortopédico’ y, por tanto, necesariamente disfuncional o deficiente en comparación con las creencias. Estas últimas son —o eran— nuestra realidad; “lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica” (Ortega y Gasset, 1964b, p.398). Con las creencias *contamos*, ideas tenemos. Mientras que las creencias —ahora en ese segundo sentido que decíamos y no exclusivamente en el ponente— son fruto de la tradición, dependientes de una generación determinada, de una *Weltanschauung* particular, de una perspectiva histórica, transubjetiva. Las ideas son privadas, particulares, productos del intelecto. Con ello amplía Ortega la creencia más allá del campo de la razón vital y la comprende de modo racionohistórico. Como Rafael Lorenzo anota:

“la transmisión en forma de creencias de las experiencias y ocurrencias de tantos hombres que nos precedieron, en una palabra la tradición, está presente en la concreción de nuestras creencias y hace posible nuestra vida cotidiana (...). En realidad es lo que nos permite establecer una relación de confianza con nuestro mundo” (Lorenzo Alquézar, 1999, p.281).

Las diferencias entre ideas y estas creencias de segundo rango que resume José Lasaga las recogemos aquí en la forma que las encuadra Noé Expósito (Expósito Roper, 2020; Lasaga Medina, 2003):

Creencias	Ideas
“contar con”	“reparar en”
Carácter de realidad	Carácter revocable: fantasías
Continente de la vida humana	Contenidos del yo-conciencia
Latentes (o inconscientes)	Patentes a la conciencia
Tienen vigencia social	Sin vigencia
Son colectivas	Son individuales
Son heredadas	Son creadas

Tomamos prestado el cuadro para discutir un último aspecto de las creencias, que al igual que en otros autores, tiene resonancia en Ortega. A nuestro juicio, podría incluirse en el cuadro un reglón más del siguiente modo: Sirven a la anticipación / No anticipan (o son estáticos temporales). Con ello emplazamos la discusión en la estructura temporal del ser consciente. Esta distinción tiene que ver con la potencialidad anticipatoria de las creencias. Para Ortega, la vida es proyecto, un esbozo

de nosotros y del mundo proyectado hacia adelante. Tener que habérsela con nuestra vida y circunstancia es saber qué esperar de ella en el instante siguiente, a saber, anticiparla. Esa es la manera de gobernarla: “El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser” (Ortega y Gasset, 1964a, p.23). “El vivir, pues, es no poder dar un paso sin anticipar la dirección o sentido general de cuantos va a dar en su existencia.” (Ortega y Gasset, 1964a, p.137). Las ideas sólo pueden hacerlo de manera deficiente, son las creencias lo garantizan:

El hombre que conserva la fe en el pasado no se asusta del porvenir, porque está seguro de encontrar en aquél la táctica, la vía, el método para sostenerse en el problemático mañana. El futuro es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo nuestros pies. Piense usted, querido amigo, la terrible situación del hombre a quien de pronto el pasado, lo firme, se le vuelve problemático, se le vuelve abismo. Antes, lo peligroso parecía estar sólo delante de él en el azaroso futuro; ahora lo encuentra también a su espalda y bajo sus pies (Ortega y Gasset, 1966, p.396).

La racionalidad de las creencias es su anclaje histórico, su apoyo en la experiencia, su carácter transubjetivo; en definitiva, su objetividad. Su *vitalidad* o *raciovitalidad*, su enraizamiento histórico, su valor último para la vida, es el exclusivo marco teórico que ofrece Ortega a la reflexión filosófica del concepto de creencia.

3. ¿Delirio como creencia? Un comentario respecto del debate contemporáneo

Hasta aquí hemos presentado una revisión histórica del concepto filosófico de creencia; cabe ahora un emplazamiento en el debate contemporáneo del delirio. Trataremos de tomar postura en las dos direcciones que han tendido a hacer una crítica de la visión doxástica del delirio. En su reciente artículo en *The Lancet*, Jasper Feyaerts practica una crítica a la teoría clásica del delirio — la de tipo doxástico— en vistas a distinguir la visión fenomenológica tanto de ésta como de la antidoxástica (Feyaerts et al., 2021). La intención de Feyaerts será remarcar lo que ya Sass había estado defendiendo anteriormente, a saber, que la propuesta fenomenológica deja mayor amplitud de desarrollo a la significación individual de la experiencia delirante, recortando así importancia a su categorización como falsa creencia (Sass y Byrom, 2015). Si bien no se advierte en el artículo un rechazo pleno de lo doxástico, sí queda nítida la crítica a esta corriente y se tratan de ofrecer alternativas con un marcado acento sobre la vertiente experiencial y la vivencia personal del delirio.

Puede parecer que nuestro intento aquí es de naturaleza similar, pero hemos de establecer ciertos puntos donde se muestran divergencias no sólo de contenido, sino también a nivel de los propios objetivos de investigación. La incursión de Feyaerts no pretende una clarificación conceptual, a diferencia de la nuestra. Más bien, rechaza una aspiración tal. En la suya se plantea el estado contemporáneo de la cuestión y se ataca críticamente la visión doxástica del delirio, la cual él considera como aquella que “concibe el delirio como una creencia falsa” (Feyaerts et al., 2021, p.1). Sin embargo, a lo largo del texto no queda resuelta la incógnita de si la crítica fenomenológica se

dirige a la esencia credencial del delirio, a su falsedad o, si bien, al binomio ‘creencia falsa’. Lo más cercano que se encuentra a una definición es el postulado de que los delirios son “intentos de enmarcar y expresar una complejidad desconcertante de transformaciones experienciales” (Feyaerts *et al.*, 2021, p.9), los cuales son ‘modos de experiencia’ a los cuales se tiene un acceso “más empático” desde la recolocación del foco en la experiencia de la persona que en su reclusión categorial desde la ‘realidad cotidiana’. Es por ello que marcar aquí una línea divisoria con nuestra investigación resulta relevante: no pretendemos ni una crítica ni una guía de ‘recomendaciones fenomenológicas’ a la hora de vérselas con el delirio, nuestro objetivo es meramente conceptual e historiográfico, a saber, realizar una genealogía del concepto para poder revisar verdaderamente qué recovecos teóricos se esconden tras la creencia de modo general. Intentos recientes de tematizar esta cuestión plantean la problemática, pero caminan sobre la ‘creencia’ de un modo que apenas profundiza en la tradición (Bortolotti y Miyazono, 2015; Connors y Halligan, 2020; Miyazono, 2015). Curiosamente, es esa una de las carencias que le criticaron a Feyaerts poco después de su publicación y que con nuestro texto tratamos de abarcar (Connors y Halligan, 2021).

Además de una revisión teórico-histórica, hemos querido introducir un punto de vista hasta ahora poco considerado en la literatura psiquiátrica, pero que creemos puede suponer una interesante contribución: la filosofía de la creencia de Ortega y Gasset. Dos son las aportaciones que hemos destacado y que pueden ser más fructíferas a la reflexión del delirio: la distinción entre idea y creencia, y la vitalidad de la última. La primera es una crítica que podemos aplicar tanto a la corriente doxástica como antidoxástica y fenomenológica-experiencial: no trabajan con una distinción conceptual estricta entre idea y creencia. De ello se deriva un uso a menudo indiferenciado de ambos significantes y de ejemplos de lo que serían, por así decir, creencias al margen de la delirante³⁴ sin poder distinguirse en ello si de lo que se habla realmente es de una idea o una creencia en sentido estricto. Hablar indistintamente de idea o creencia delirante embarra inconmensurablemente cualquier atisbo de claridad conceptual a este respecto. Todo el intento de Feyaerts y Sass (Feyaerts *et al.*, 2021; Sass y Byrom, 2015) de derivar la atención hacia la experiencia del sujeto no tendría necesariamente que disentir de lo doxástico si se tuviera en cuenta tal diferencia: en las creencias vivimos, no las tenemos.

Si bien decíamos que se han dado intentos en la fenomenología de distanciarse de la corriente doxástica del delirio, igualmente se han sucedido de la mano de la filosofía de la mente. La defensa de Lisa Bortolotti de la visión doxástica dio pie a una serie de respuestas por parte de representantes de esta corriente para precisamente cuestionar si el delirio verdaderamente encaja dentro de la ‘caja de creencias’ [belief box] (Bortolotti, 2013). Cabe resaltar el intento de Bortolotti de ‘divorciar’ los términos ‘creencia’ e ‘irracional’, con el que nos hermanamos, como bien se ha apuntado arriba, del mismo modo que lo acepta Schwitzgebel al final de su respuesta a esta. Nos centraremos, por motivos de extensión, en la crítica que le hace Eric Schwitzgebel para presentar la principal propuesta de la visión antidoxástica del delirio (Schwitzgebel, 2011). Para el autor americano, el punto clave que previene al delirio de caer en el dominio conceptual de la creencia es su deficiente determinación sobre la acción. En otras palabras, no siempre *funciona* como una creencia. Defiende que sí es posible que una creencia tenga un origen extraño o poco común, pero para ser tal tiene que

³⁴ Un caso que frecuentemente se menciona es el de la creencia política, o creer ‘que las perlas son blancas’.

traducirse en efectos característicos de una creencia (Schwitzgebel, 2002). Este es el disposicionalismo que él predica con relación a la creencia (Schwitzgebel, 2022). Siguiendo a la propia Bortolotti, argumentará que los delirios fallan frecuentemente a la hora de integrarse con otras funciones de la vida mental del sujeto y su acción: podría decirse, no son creencias del todo. Schwitzgebel cree que muchos delirios se entienden más adecuadamente como ‘casos intermedios’ [in-between cases], como él lo define en su artículo de 2001 (Schwitzgebel, 2001), y apela a que la propuesta de Bortolotti, en realidad, encaja en tal visión en tanto que ella defiende una ‘escala proporcional’ [sliding scale] en las creencias, es decir, el reconocimiento no discrecional sino continuo de estas. Aun así, conviene apuntar que el mismo Schwitzgebel (2011) confiesa que su teoría aplica al menos a algunos casos de delirios. En otras palabras, podemos entender que su aproximación deja todavía un hueco para otros delirios que él sí cree que encajarían sin reparos dentro de la casilla de creencias. Bortolotti, a su vez, pretenderá en su respuesta hacer fuerte su visión de que tanto las visiones cognitivistas como fenomenológicas no tienen necesariamente que apartarse de una postura doxástica ‘modesta’, cosa que nosotros compartimos si se toma el espectro amplio del concepto.

Nuestra postura frente a las corrientes antidoxásticas del delirio irá igualmente en esa línea. El primer punto es el acento que colocan en el contenido de la creencia, haciendo un tratamiento de este a nivel cognitivo, para lo que debemos apuntar de nuevo la distinción entre idea y creencia. Acordamos con Schwitzgebel en la importancia de la conexión entre la creencia y la acción o disposición del sujeto, pero no creemos ni que ésta última sea el criterio patognomónico para su categorización ni que la conexión con la acción sea de tipo necesario-condicionante. Schwitzgebel parece sobreestimar el componente de necesidad entre la creencia y la acción. Naturalmente que, en el caso del delirio de Capgras al que tanto él como Bortolotti hacen referencia, no es la acción la que nos determina si se trata de un delirio o no: Schwitzgebel dice que tal persona podría no ejecutar acciones que seguramente ‘parecerían normales’—por ejemplo, esforzarse en encontrar a la pareja verdadera en vez de seguir viviendo con el impostor (Schwitzgebel, 2011, p.5)— y que por ello habríamos de considerarlo como un ‘caso intermedio’ más que como una creencia. Sin embargo, esto no deja de ser una aproximación que radica de una férrea suposición de lo que es normal para él, a saber, de la estructura credencial del propio Schwitzgebel o de lo que él cree que puede denominarse normal respecto de un comportamiento. Esta crítica podría equipararse a la que hace la fenomenología que propugna Feyaerts: más allá de partir de una concepción estanca de normalidad desde la que comparar el delirio y confrontarlo, tratar de acercarse a la experiencia de esa persona de forma empática. O, también, entender tal delirio como un evento portador de significado para ese sujeto (Ritunnano y Bortolotti, 2021).

Por otra parte, se ha de remarcar aquí un aspecto esencial del delirio, que además hemos ido viendo transversalmente en nuestra revisión: el delirio es un hecho judicativo y no nominal. En el ejemplo del delirio de envenenamiento, que también es citado por Schwitzgebel, lo delirante no es la proposición ‘la enfermera envenena mi comida’, sino la estructura judicativa general, a saber, el trasfondo que sustenta el silogismo. El hecho mismo del envenenamiento, es decir, el contenido de la predicación, no deja de ser algo que puede pertenecer al nivel cognitivo en forma de idea, pero eso no es el delirio. Lo delirante es la estructura de ese juicio, cómo se deriva la conclusión de las premisas; es la forma lo que nos da su esencia, no su contenido. Sólo se podrá determinar si delira

o no preguntando por razones, analizando el caso en toda la significatividad que para el sujeto concreto tiene la ‘idea’ de que la enfermera le envenena la comida, estudiando la *vitalidad* del fenómeno en la circunstancia particular de ese sujeto. Schwitzgebel parece vislumbrar este hecho al hablar de cómo se origina una creencia, como veremos en el siguiente párrafo, pero a la hora de usar ejemplos parece no reconocer su peso específico. Al descontextualizar la proposición se cae en lo que Bortolotti advierte como el peligro de ‘idealizar’ el delirio. Como veíamos en Ortega, ideas se tienen, pero en la creencia *se vive*. Y si bien el aspecto disposicional es importante, no lo es menos el afectivo o el del sentido del delirio, por lo que decíamos que no puede reducirse su categorización a lo actitudinal-disposicional. Naturalmente que hay un espectro de desarrollo del delirio, no siendo tal en sentido estricto aún en fases iniciáticas. El propio Blankenburg ya advierte en su estudio de cómo se independiza un tema en delirio qué fases va tomando este, viéndose también en ese espectro qué tan o tan poca influencia tenga sobre la acción del sujeto (Blankenburg, 2007, pp.25-68). Recalcar el aspecto judicativo —que es el que más puramente pertenece al ámbito credencial, como ha podido verse anteriormente— permite reenfocar la discusión nuevamente sobre un plano previo al ideal-nominal; se trata del suelo, de la base formal sobre la que se edifica el contenido delirante, y no éste en sí mismo lo que designamos como delirio. En el lenguaje lógico que tiende a emplear Schwitzgebel, no es *p* lo delirante, sino la estructura del silogismo del que forma parte *p* y, finalmente, el asentimiento de que “*p* es”.

En segundo lugar, decíamos que a menudo surge la cuestión de cómo diferenciar una creencia delirante de una creencia errónea no-delirante. Schwitzgebel apela como ejemplo a la creencia de que alguien crea que “la mayoría de las perlas son blancas”, y que haya llegado a tal creencia no por “no por medios normales”, sino “pasando cuatro segundos mirando la puesta de sol sobre el Océano Pacífico” (Schwitzgebel, 2011, p.4). En ello sí que se recoge el aspecto judicativo, pero se olvida otro que se debe recoger igualmente a la hora de analizarlo en términos de delirio: su egocentrismo. En el centro de la creencia delirante —nuevamente, de éste en tanto que su estructura formal pre-predicativa— se encuentra el propio sujeto no como espectador de un fenómeno, sino como actor referencial de él. En el día a día vemos creencias erróneas del tipo que ahí ejemplifica Schwitzgebel, las cuales se originan de modo ‘no normal’, como pueda ser la planitud de la Tierra. Un rasgo diferencial del delirio es el papel que juega el sujeto en ella: el sentido de la referencialidad personal egocéntrica (como lo es el delirio persecutorio, en la que la persona es el centro significativo de la narración), que se ha expresado a menudo como una ‘inversión de la intencionalidad’ (Dörr-Zegers y Dörr-Álamos, 2018; Fuchs, 2020). El egocentrismo [self-centricity] o la pérdida de la posición excéntrica [Plessner] nos da una nota clave, pues da cuenta del derrumbamiento del horizonte de intersubjetividad y de la ‘rigidez de la perspectiva’ (Fuchs, 2015, 2019; Valenciano Gaya, 1961) o de la capacidad de transposición (Conrad, 1958).

En cualquier caso, podemos resumir este apartado alineándonos en la postura de Lisa Bortolotti de que tanto las posiciones fenomenológicas como disposicionalistas no son tan antidoxásticas como ellas mismas se presentan si se toma una postura doxástica moderada y se advierte la profundidad histórica que tiene el concepto de creencia. Este último incluye tanto la importancia experiencial personal de ésta como su componente disposicional y su espectro de desarrollo desde formas latentes a delirios manifiestos. Este es también el intento reciente de McCormick, cuando dice que hay que revisar la visión común de la creencia para así poder incluir en ella tales estados credenciales —se

refiere aquí a casos como el de las perlas blancas, en el que la creencia no surge a través de ‘medios normales’— y hacer distinciones normativas entre ellas (McCormick, 2022). En este artículo propone considerar la creencia como un tipo de emoción, como un ‘acto de lo sensible’ [act of the sensitive], recuperando el pensamiento de David Hume al respecto, pero que también hemos visto en James, en el cual la relación entre la realidad y el afecto es estrechísima. Es decir, resaltando de nuevo un aspecto formal de esta más allá de su contenido ‘idealizado’. No se sale, por tanto, del marco de nuestra revisión del concepto: lo afectivo queda dentro del ámbito de la creencia. En nuestro caso, acentuamos la *vitalidad* de ésta bajo la rúbrica orteguiana.

4. Conclusión

Nuestro texto trata de presentar una revisión teórica del concepto de creencia con el objetivo de ofrecer una visión amplia de éste. Al introducir la filosofía de Ortega en el debate somos deudores del camino iniciado por Luis Valenciano, intentando en ello rescatar al filósofo español para la Psiquiatría, como también pretendió Cabaleiro Goás (Cabaleiro Goás, 1959, 1966; Valenciano Gaya, 1961). Tras revisar el concepto, hemos discutido brevemente algunas de las propuestas y críticas que están presentes en el debate actual sobre el delirio en tanto que creencia. Se afirma que en el concepto de creencia se incluyen muchas de las características que en la investigación actual filosófica del delirio se trabajan bien de forma aislada, bien sin ser relacionadas directamente con lo doxástico o incluso contrapuestas a ello. Con estas aproximaciones podemos recoger los aspectos esenciales de la creencia con ayuda de los cuales disponemos de una cartografía conceptual para abarcar una comprensión filosófica amplia. Entendemos por creencia la *modalidad epistemológica pasiva más radical de encuentro consigo mismo y con las cosas*, la cual:

1. Se asienta en un plano *afectivo-corporal*, y con ello espacial y actitudinal.
2. Cuya vía de formación es la *inducción*, de base así experiencial, sea, *histórica*, no sólo individual, sino también imprescindible *intersubjetiva*.
3. Que es *ponente de realidad*.
4. Que configura el suelo de la actividad judicativa del intelecto, es previa a ella, *pre-predicativa*.
5. De la que *el ser no es consciente* —no se trata de contenido intelectual alguno— y la conciencia de ella elimina su ejecutividad.
6. En cuyo modo se estructura nuestra interpretación más primigenia del yo y el mundo, a saber, es *perspectiva*.
7. Garantiza *confianza*, fiabilidad, se *cuenta con ella*.
8. Sirve a la *anticipación*, a una protención segura, de ahí su integración en la estructura temporal del ser consciente.
9. Y que, por su *vitalidad* o valor para la vida —que es futuro, inseguridad, problematicidad— es imprescindible.

A lo largo del texto hemos intentado evitar una equiparación de los términos delirio y creencia, optando por la formulación delirio *como* creencia, puesto que lo problemático es si éste puede

entenderse análogamente como una creencia, y no si lo es. Esto se debe a que una inclusión absoluta bajo la categoría de creencia no haría justicia ni a la una ni al otro. La creencia es más que el delirio, y el delirio posee características que le hacen sobrepasar los límites de aquella de un modo muy particular. Por ello, no siendo el delirio exactamente creencia, la duda es *en qué medida se estructura como tal* y, a su vez, en qué rasgos disiente de ella. Sobrepasando esto la intención de este texto —meramente doxográfica—, podemos aproximarnos brevemente tomando por bandera la creencia orteguiana.

Como ya defendió Valenciano, al delirio precede una transformación radical de la estructura credencial o sistema de creencias de la persona que es motivada por una *duda vital* (y no meramente cognitiva o científica). La diferencia con cualquier otra duda es su radicalidad: afecta a la dación de realidad de modo radicalísimo. Si las creencias nos *son* la realidad, la duda vital nos será una realidad radicalmente dudosa, como decía James: simultaneidad de contradictorios y, con ello, pérdida de estabilidad de la realidad. Pero el problema es que en tal radical ‘dudosidad’ no se puede vivir: vivir en la duda es vivir cayendo en un abismo, escribe Ortega, del mismo modo que el paciente de Conrad se aferra a su delirio: “¡No vuelva a arrojarme otra vez a esa duda terrible!” (Conrad, 1994, p.324). La etiología de esa duda nos queda aún velada. Para recuperar la seguridad que otorgaba la creencia, el hombre se pone a pensar, pero el resultado no será una idea más, como la que surge de la duda científica, sino forzosamente una idea que deba garantizar la integridad y estabilidad de la realidad del mismo modo que lo hacía el sistema de creencias. En ello entran ya a funcionar mecanismos que comienzan a definir la formación delirante o independización del tema delirante: la pérdida progresiva de la flexibilidad de la perspectiva (e.g. Valenciano, Blankenburg, entre otros) o de la capacidad de transposición (e.g. Conrad); la pérdida de la posición excéntrica (e.g. Plessner), el egocentrismo, la autoreferencialidad o inversión de la flecha intencional; y la independización respecto del horizonte intersubjetivo, de la historia común de sentidos. Con ello, la idea que ortopédicamente viene a ocupar el lugar de la duda radical no será una creencia como tal, pues esos aspectos distan mucho de lo que ésta es, pero lo que sí es cierto es que pretenderá funcionar o se estructurará como tal, si bien de forma deficiente. Decir que se estructura como tal es remarcar su naturaleza disposicional, actitudinal, predictiva, afectiva, de sentido y vital: pese a su carácter ortopédico, se intenta por todos los medios vivir en ella.

El hombre, finalmente, fijará el contenido delirante como idea sobre la base credencial transformada. Por eso no se trata de una creencia o idea cualesquiera, sino que le subyace una transformación del sistema credencial que le es realidad radical. Esa radicalidad hace referencia precisamente a su experiencia, a cómo se le dan las cosas: “su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí” (Ortega y Gasset, 1964, p.405). Precisamente por esto, si tomamos la propuesta de Bortolotti, un doxacismo moderado puede acoger en sí tanto las críticas antidoxásticas como fenomenológicas. En Ortega vemos que la experiencia personal, biográfica de la realidad es la clave para comprender la importancia y significatividad de las creencias, pero análogamente también del delirio en tanto que este se estructura como tal. Caído en la duda vital, el hombre vive en un naufragio absoluto, pues no es *una* creencia la que le ha fallado, sino su “estructura credencial normal” (Valenciano Gaya, 1961, p.33). Esto es lo decisivo: restituir la creencia porque sin ella *no se puede vivir*. Como el paciente de Conrad, en el delirio se vive más preferiblemente que en la duda. Al delirante le va la vida en ello.

Referencias

- Aristóteles. (2006). Analíticos Primeros. En *Tratados de lógica : (Organon) / II* (1ª ed., 2ª reimp.) (pp.85-287). Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Gredos.
- Bain, A. (1865). *The Emotions and the Will*. Longmans, Green, and Co.
- Barnes, J. (1988). *Epicurean signs*. Oxford Studies in Ancient Philosophy.
- Berrios, G. E. (1991). Delusions as “Wrong Beliefs”: A Conceptual History. *British Journal of Psychiatry*, 159(S14), 6-13. <https://doi.org/10.1192/S0007125000296414>
- Blankenburg, W. (2007). *Psychopathologie des Unscheinbaren* (M. Heinze, Ed.). Parodos Verlag.
- Bortolotti, L. (2013). *Delusions and Other Irrational Beliefs*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199206162.001.1>
- Bortolotti, L., y Miyazono, K. (2015). Recent Work on the Nature and Development of Delusions. *Philosophy Compass*, 10(9), 636-645. <https://doi.org/10.1111/phc3.12249>
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band* (O. Kraus, Ed.). Meiner.
- Broniak, C. J. (1996). James’s Theory of Fringes. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32(3), 443-468. <http://www.jstor.org/stable/40320611>
- Thoma, Samuel - Brückner (2017). Wahn, Weltanschauung und Habitus. Zur sozialwissenschaftlichen Kritik der Theorie des Wahns im Werk von Karl Jaspers. *Discipline filosofiche*, 27(1), 223-247. <https://doi.org/10.1400/250775>
- Burnyeat, M. F. (2012). The origins of non-deductive inference. En *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Vol. 1, pp. 112-151). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.008>
- Cabaleiro Goás, M. (1959). *Temas psiquiátricos I. Cuestiones generales y direcciones de investigación*. Paz Montalvo.
- Cabaleiro Goás, M. (1966). *Temas psiquiátricos II. Algunas cuestiones psicopatológicas generales*. Paz Montalvo.
- Connors, M. H. y Halligan, P. W. (2020). Delusions and theories of belief. En *Consciousness and Cognition*, 81, 102935. Academic Press Inc. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2020.102935>
- Connors, M. H., y Halligan, P. W. (2021). Phenomenology, delusions, and belief. *The Lancet Psychiatry*, 8(4), 272-273. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(21\)00027-4](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(21)00027-4)
- Conrad, K. (1958). *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*. Thieme.

- Conrad, K. (1994). La esquizofrenia incipiente (1958). *Revista de La Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 14(49), 319-325.
- Dilthey, W. (1974). Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. En *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften V. Band* (pp. 90-138). Teubner Verlagsgesellschaft.
- Doerr-Zegers, O. y Dörr-Álamos, A. (2018). Perturbaciones de la intencionalidad en la esquizofrenia y en la depresión. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 46(6), 234-241.
- Ebert, T. (1974). *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110834826>
- Expósito Ropero, N. (2020). Para una revisión de la teoría orteguiana de la creencia. Dos notas de Manuel Granell. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 15, 137-154.
- Feyaerts, J., Henriksen, M. G., Vanheule, S., Myin-Germeys, I., y Sass, L. A. (2021). Delusions beyond beliefs: a critical overview of diagnostic, aetiological, and therapeutic schizophrenia research from a clinical-phenomenological perspective. *The Lancet Psychiatry*, 8(3), 237-249. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30460-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30460-0)
- Fisch, M. H. (1954). Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism. *Source: Journal of the History of Ideas*, 15(3), 413-444. <https://www.jstor.org/stable/2707763>
- Fuchs, T. (2015). The intersubjectivity of delusions. *World Psychiatry*, 14(2), 178-179. <https://doi.org/10.1002/wps.20209>
- Fuchs, T. (2019). Delusion , reality and intersubjectivity : A phenomenological and enactive analysis. *Phenomenology and Mind*, (8), 120-143. <http://www.doi.org/10.17454/pam-1810>
- Fuchs, T. (2020). Delusion, reality, and intersubjectivity a phenomenological and enactive analysis. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 27(1), 61-79. <https://doi.org/10.1353/ppp.2020.0009>
- Gigante, M. (2002). *Philodemus in Italy: the books from Herculaneum*. University of Michigan Press ; University Presses Marketing. <http://dx.doi.org/10.3998/mpub.13820>
- Greenblatt, S. (2011). *The Swerve: how the world became modern*. W.W. Norton.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana; Autobiografía*. Tecnos.
- Hume, D. (2011). *A Treatise of Human Nature*. Clarendon. <http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.00046221>
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie zur Genealogie der Logik* (L. Landgrebe, Ed.). Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Nijhoff.

- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff. <http://dx.doi.org/10.28937/978-3-7873-3905-1>
- Husserl, E. (1954). *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana Band VI)* (W. Biemel, Ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (E. Holenstein, Ed.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen: (1890-1910)* (R. Bernhard, Ed.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* (R. Sowa, Ed.; Vol. 39). Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6477-7>
- James, W. (1898). *Philosophical Conceptions and Practical Results*. University Chronicle; Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctvcn4fzv.7>
- James, W. (1918). *The Principles of Psychology* (Vol. 1). Henry Holt and Co.
- James, W. (1994). *Principios de Psicología*. FCE.
- Jaspers, K. (1953). *Allgemeine Psychopathologie* (6.^a ed.). Springer Verlag.
- Lasaga Medina, J. (1994). Las creencias en la vida humana (una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias). *Endoxa*, 1(4), 205-232. <https://doi.org/10.5944/endoxa.4.1994.4825>
- Lasaga Medina, J. (2003). *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Biblioteca Nueva: Fundación José Ortega y Gasset.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE.
- Lorenzo Alquézar, R. (1999). *El concepto de creencia en Ortega*. UNED.
- Lorenzo Alquézar, R. (2007). Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset. *Studium: Revista de Humanidades*, 13(13), 141-170.
- Manetti, G. (2002). Philodemus De signis: An important ancient semiotic debate. *Semiotica*, 2002, (138), 279-297. <https://doi.org/10.1515/semi.2002.008>
- Manetti, G. (2011). *Theories of the sign in classical antiquity*. Indiana Univ. Press.

- McCormick, M. S. (2022). Belief as emotion. *Philosophical Issues*, 32(1), 104-119. <https://doi.org/10.1111/phis.12232>
- Milagro Pinto, A. (2015). *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega*. UNED.
- Miyazono, K. (2015). Delusions as harmful malfunctioning beliefs. *Consciousness and Cognition*, 33, 561-573. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.10.008>
- NI, L. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Vol. 153). Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-4693-7>
- Nietzsche, F. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*. En G. C. und M. Montinari (Ed.), *Wille zur Macht*. De Gruyter.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). En torno a Galileo. En *Obras completas. Tomo V (1933-1941)* (6.^a ed., pp. 12-165). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b). Ideas y creencias. En *Obras completas. Tomo V (1933-1941)* (6.^a ed.). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964c). ¿Qué es Filosofía? En *Obras completas. Tomo VII (1948-1958)* (2., pp. 274-439). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). Goethe desde dentro. En *Obras completas. Tomo IV (1929-1933)* (6., pp. 382-543). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Investigaciones psicológicas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2007a). Introducción a los problemas actuales de la filosofía (Conferencias de Buenos Aires). En *Obras completas. Tomo VII (1902-1925). Obra póstuma*. Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007b). Sistema de la psicología. En *Obras completas. Tomo VII (1902-1925). Obra póstuma*. Taurus.
- Owen, D. (2003). Locke and Hume on belief, judgment and assent. *Topoi*, 22(1), 15-28. <https://doi.org/10.1023/A:1022155914522>
- Peirce, C. S. (1877). *The Fixation of Belief*. *Popular Science Monthly*. https://www.unav.es/gep/FixationBelief.html#nota*
- Peirce, C. S. (1878). How to Make our Ideas Clear. *Popular Science Monthly*, 12, 286-302.
- Peirce, C. S. (1934). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. V: Pragmatism and Pragmaticism*. Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1982). *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition*. (Vol. 1). Indiana University Press.
- Platón (1988). *Diálogos. Volumen IV: La República*. Madrid: Editorial Gredos

- Quinton, A. (1967). Knowledge and belief. En P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan.
- Ratzinger, J. (1970). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Ritunnano, R. y Bortolotti, L. (2021). Do delusions have and give meaning? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 21, 949-968. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09764-9>
- San Martín, J. (1994). Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega. En *Estudios sobre la creencia en Ortega*. Fundación Ortega y Gasset.
- San Martín, J. (2013). Why Declaring Ortega To Be A Phenomenologist Is Important. Reasons And Difficulties. *Investigaciones Fenomenológicas*, 4(1), 297-312. <https://doi.org/10.5944/rif.4-I.2013.29750>
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl*. Trotta, S.A.
- San Martín, J. (2020). Creencia, razón y mundo de la vida. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 15, 11-32.
- Sass, L. y Byrom, G. (2015). Phenomenological and neurocognitive perspectives on delusions: A critical overview. *World Psychiatry*, 14(2), 164-173. <https://doi.org/10.1002/wps.20205>
- Scharfetter, C. (2017). *Allgemeine Psychopathologie. Eine Einführung*. Georg Thieme Verlag.
- Schwitzgebel, E. (2001). In-Between Believing. *The Philosophical Quarterly*, 51(202), 76-82. <https://www.jstor.org/stable/2660522>
- Schwitzgebel, E. (2002). A phenomenal, dispositional account of belief. *Nous*, 36(2), 249-275. <https://doi.org/10.1111/1468-0068.00370>
- Schwitzgebel, E. (2011). Mad Belief?, *Neuroethics*, 5, 13–17. <https://doi.org/10.1007/s12152-011-9127-3>
- Schwitzgebel, E. (2022). The Nature of Belief From a Philosophical Perspective, With Theoretical and Methodological Implications for Psychology and Cognitive Science. *Frontiers in Psychology*, 13, 947664. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.947664>
- Tielsch, E. (1970). *Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre: ein philosophisches Lexicon mit Kommentar*. Anton Hain.
- Tielsch, E. (1973). Die Wende vom antiken zum christlichen Glaubensbegriff. *Kant-Studien*, 64(1-4). <https://doi.org/10.1515/kant.1973.64.1-4.159>
- Valenciano Gaya, L. (1961). El delirio paranoide y la razón vital. *Archivos de Neurobiología*, 24(2), 115-144.
- Welton, D. (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press.
- Yoshimi, J. (2009). Husserl's theory of belief and the Heideggerean critique. *Husserl Studies*, 25(2), 121-140. <https://doi.org/10.1007/s10743-008-9046-2>

Zahavi, D. (2009). Husserls Phänomenologie. utb. <https://doi.org/10.36198/9783838532394>

Zimmerman, A. (2022). Bain's Theory of Belief and the Genesis of Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 57(3), 319-340. <https://www.muse.jhu.edu/article/845173>.