

¿Un “nuevo” Perspectivismo? Delirio y verdad desde el punto de vista del Nuevo Realismo

A “New” Perspectivism? Delusion and Truth from the Point of View of the New Realism

GUILLERMO RUIZ PÉREZ

*Programa Internacional de Doctorado en Filosofía, UNED.
Hochschulklinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik.
Universitätsklinikum der Medizinischen Hochschule Brandenburg. Rüdersdorf bei Berlin, Alemania.
ORCID iD: 0000-0003-3753-0796.*

Correspondencia: gruiz209@alumno.uned.es; guillermo.perez@mhb-fontane.de

Recibido: 01/11/2021; aceptado con modificaciones: 03/09/2023

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



Resumen: El concepto de delirio ha sido tematizado ampliamente por la psiquiatría fenomenológica a lo largo del siglo XX. Por el contrario, su relación con la verdad aparece en su desarrollo filosófico un tanto volátil. Ya Jaspers advirtió de la futilidad de esta a la hora de definir el delirio. En la práctica, en cambio, sí que adquiere cierta significación y efectividad a la hora de un diagnóstico. En el presente ensayo se trata de emprender una exploración de la relación entre el delirio y la verdad a la luz de los principios filosóficos del Nuevo Realismo representado por Markus Gabriel y del perspectivismo orteguiano. Se intentará concluir que la relación entre ambos conceptos se decidirá en su valor para la vida.

Palabras clave: delirio, nuevo realismo, fenomenología, perspectivismo.

Abstract: The concept of delusion was widely discussed in the Psychiatry and Phenomenology of the 20th century. In contrast, its relation to truth in its philosophical development appears to be quite elusive. Jaspers warned about its futility in the definition of delusion. Nevertheless, from a practical perspective seems to play a meaningful, efficient role as a diagnostic indication. We pursue an investigation about delusion and truth in the light of Markus Gabriel's New Realism and Ortega y Gasset's Perspectivism. Finally, their relation will be decided in its value for life.

Key words: delusion, new realism, phenomenology, perspectivism.

A PESAR DE LAS DIVERSAS CONSIDERACIONES antropológicas y fenomenológicas que ha producido la historia de la psicopatología desde Karl Jaspers sobre delirio, la cuestión acerca de si de lo que se trata en el delirio es de que no se corresponda con la realidad sigue teniendo relevancia. Esa suele ser la impresión inicial del observador. A partir de ahí vendrían sucesivas descripciones acerca del grado de convencimiento patológico, del contenido del delirio y su incapacidad de ser justificado en base a la biografía de la persona, de las circunstancias históricas del momento, de una anamnesis con terceras personas que contradice la narración, del aislamiento del tema delirante o su estructuración sistemática, etc. En la literatura se encuentran las características definitorias de ello, como pueden ser la falta de lógica del conjunto, la imposibilidad del contenido, el convencimiento patológico subjetivo o la rigidez de la perspectiva. Tales criterios parecen chocar con la misma problemática: ¿qué papel juega la veracidad o falsedad del contenido delirante? En este ensayo se defenderá la tesis de que la categoría de delirio no depende desde el punto de vista lógico de su valor de verdad entendida como *adequatio* con la realidad. Si bien este es un hecho bien conocido en psicopatología, nuestra propuesta trata de presentar una aproximación a través de una interpretación del Nuevo Realismo de Markus Gabriel, lanzando ciertas correspondencias posibles con el perspectivismo de raíz orteguiana. Esta propuesta no deja de ser un esbozo que se presenta como posible aplicación de algunas de las tesis del Nuevo Realismo en psicopatología. El objetivo final será establecer una argumentación filosófica que nos proporcione las herramientas necesarias para poder afirmar que, a pesar de su utilidad práctica, el valor de verdad es fútil en la asignación categórica del delirio.

En los últimos años ha habido una gran discusión en el estudio del delirio, especialmente desde el punto de vista fenomenológico (1-8). En ella se ha tratado intensamente de devolver la legitimidad de la significación o la dación de sentido en el delirio al sujeto y de comprender su aparición dentro del marco de la constitución intersubjetiva del mundo, siendo solo posible desde ahí una definición de aquel. Por otro lado, la discusión filosófica se ha centrado también en la categoría de delirio como creencia, lo que se ha llamado aproximación doxástica, sobre la cual ya hablamos en otro lugar y Lisa Bortolotti, entre otras autoras, defiende (9,10). Si bien las disquisiciones actuales parecen encuadrarse en la comprensión del delirio, tanto de su caracterización como de su significación, ya sea tanto desde las investigaciones neurocientíficas como fenomenológicas, y no siéndonos ajenas tales aproximaciones, nosotros nos hemos abstenido aquí de ello para atajar la cuestión de su valor de verdad, la cual apenas aparece en tales investigaciones y parece darse, en cierto modo, por supuesta o ser directamente irrelevante.

El delirio ha sido tradicionalmente definido como “un convencimiento privado y privativo de una persona acerca de sí y de su mundo” (11). El punto central de la descripción reside en el concepto de *convicción*. Ya en Jaspers se puede ver que tal sustantivo irá acompañado del adjetivo *excepcional o fuera de la norma*, es decir, que traspasa los límites de lo normal. Además, se amplía su definición a través de “la incapacidad de ser influenciado a través de la experiencia ni por conclusiones apremiantes” (12). Con estos rasgos se alcanza una definición del delirio, la cual en cierto modo parece incompleta. El mismo Jaspers confesó que se trata de algo que tiene mucho que ver con una impresión, con un conocimiento oscuro¹.

En tanto que convicción, en el delirio se está sobre una determinada configuración de la realidad, de la misma manera que la persona no-delirante lo está. Una convicción de ese tipo es una postura existencial, y no exclusivamente una opinión limitada y particular acerca de un estado de cosas. Ella atañe a la base de todas las demás convicciones de la persona, las cuales suponen a la primera. El delirio es una convicción en sentido absoluto, a la que queremos llamar de tipo ontológico, y aunque la persona no-delirante también vive en determinadas convicciones fundamentales, se diferencia de estas otras no tanto en su forma epistémica —doxástica, asumiendo este paradigma—, sino en su transversalidad vital: en qué medida

¹ Nos movemos en una consideración descontextualizada del delirio, ya que queremos contemplar el fenómeno de forma aislada. El delirio es a fin de cuentas un síntoma y como tal queremos tratarlo aquí. La diversidad de su presentación depende en gran medida de la situación concreta en la que se da y del trastorno de fondo, así como de la persona concreta que lo vive. Aquí renunciamos de inicio a una exposición casuística de ello.

acapara prácticamente todo el espectro circunstancial de la persona y del yo. Tales convicciones o creencias ontológica y vitalmente transversales, tanto sanas como delirantes, contienen determinados presupuestos que son básicos y evidentes, que funcionan a modo de estructura sobre la que se incorporan creencias de rangos subsiguientes, y que pueden resumirse del siguiente modo: hay una y una sola realidad, a saber, el mundo, al cual pertenecemos; tal realidad consiste en un continuo del cual resaltan las unidades entitativas discretas; su conocimiento se ajusta a la causalidad, en base a la cual elaboramos nuestros juicios acerca de ella. Todas las demás convicciones acerca del mundo y del yo tienen a estas como precursoras. Cuando veamos la propuesta de Markus Gabriel trataremos de entenderla también de esta manera.

Más allá de ello pueden derivarse seguidamente los demás aspectos de la definición de Scharfetter. Primeramente, hace referencia a lo *privado* y *privativo* del delirio. Así, indica que la realidad, la cual es contenido de la convicción delirante, no es la realidad generalmente válida sino una de tipo exclusivo de esa persona concreta. Esa realidad privada no es solo *de facto* no compartida por las demás personas, sino que no posee siquiera de potencialidad para ser transmitida socialmente, a saber, intersubjetivamente. Ella está encerrada en sí misma por principio, y así la persona que delira pese a que emprenda intentos de encuentro (*Begegnung*) con el otro que en definitiva son solo aparentes (*Scheinbegegnung*), como indica von Baeyer (13). Ese aislamiento estará anudado a un incremento de la actividad del pensamiento o *hiperreflexividad*, como se ha llamado en los últimos años a un fenómeno que en lenguaje orteguiano podíamos designar como ‘ensimismamiento’ (14). Además, se resaltará cómo el delirio determina cualitativamente la vida de la persona, lo cual es comprensible debido a su carácter de realidad: si tal es la convicción fundamental que determina la realidad y el ser-con-otros, entonces la vida queda a ella subordinada. Nos unimos al pensamiento de Ortega y Gasset en su consideración del concepto de vida: la vida es aquello que nos ocurre y que hacemos; es la realidad *radical*, en la cual radican todas las demás realidades (15). Sin embargo, necesitamos en nuestra vida una determinada cartografía del mundo y de nosotros que nos sea útil y práctica: un mapa con el justo equilibrio entre detalle y concisión, el cual solo así sirve como tal. Esa necesidad de orientarse en el mundo, la cual parece servirse mucho más de presupuestos y creencias que de saberes predicativos, ya la encontramos formulada de tal manera en Kant (16). La forma y el contenido que toman los tres rasgos que hemos indicado de este tipo de convicción nos permiten vivir, a saber, hacer algo sobre la base de firmes cimientos².

² Contenido que toma siempre un cariz personal, que es dependiente en gran medida del contexto social, histórico y biográfico, pero que *nosotros* hacemos *nuestro*. No estoy convencido de que dos y dos sean cuatro por un influjo social o las circunstancias históricas en las que vivo, sino por una convicción personal acerca de su carácter de realidad.

En sintonía con esta exposición conceptual —una concepción de la realidad convalidable intersubjetiva, histórica y socialmente— podrá anotarse que tanto la persona que explora un delirio como la delirante se considera a sí misma como la representante de la *verdadera realidad o realidad real* {sic}, de la lógica, de la asignación de la categoría de realidad a los fenómenos. Es debido a estos motivos que, desde el punto de vista del observador, del lado de cual parece caer la convalidación intersubjetiva de la asignación de realidad, puede argumentarse que el delirio es una creencia errónea y abiertamente improbable e inexplicable³. A esto se refiere realmente cuando se habla de la falsedad del delirio. A pesar de ello no se dispondría nunca de motivos suficientes para demostrar en la situación dada que aquello que se está teniendo por pensamiento delirante es absolutamente falso en el sentido de que tal hecho no se dé o haya dado. Verdad y falsedad son propiedades del juicio, no de los entes. Lo que interesa a ese punto en el delirio es la vía por la que se ha llegado a una afirmación semejante. Que la convicción delirante le resulte al explorador tan improbable se debe a su ruptura con cierto consenso silogístico: su derivación alterada de premisas a conclusiones. Eso quería decir Jaspers cuando indicaba que el delirio no se asienta sobre razones (12). Es a ese nivel donde se puede comprar la convicción *sana* {sic} de la *delirante*: “su requisito, al igual que el de la percepción delirante, es el proceso psicológico ya no comprensible, el cual solo da a esas vivencias motivo, dirección y conexión” (17). Eso quiere decir también Gruhle cuando señala que el delirio es “relación sin motivo” (*Beziehung ohne Anlass*), a saber, sin motivo epistemológicamente accesible para quienes participan de una determinada concepción del mundo que pretende ser intersubjetivamente fundada.

Por tales motivos no se ha de analizar el valor de verdad del contenido aislado de una idea delirante (“Mi pareja me es infiel”), sino el valor de verdad del juicio completo (“Sé que mi pareja me es infiel porque cada mañana toma café descafeinado”). Siguiendo a Jaspers, tras haber aterrizado en la idea delirante, la persona emprende un segundo paso: en primer lugar, arranca la idea delirante de su experiencia del mundo y, a continuación, le asigna el valor de verdad —de realidad, desde un punto de vista actualista—, es decir, la toma por verdadera (12). Cabría señalar aquí que no es infrecuente que la conclusión de ese juicio se independice absolutamente de la argumentación que inicialmente lo sostenía: si bien al inicio el delirante se encuentra en una duda vital (Valenciano) para la cual requiere algún salvavidas, es decir, trata de salvar los fenómenos a vida o muerte, llega un momento que el tema delirante se independiza de su motivación inicial y del silogismo (Blankenburg), llegando a ese estado apofántico (Conrad) donde se reconoce a sí mismo en un saber inamovible que ya parece no tener acceso a su genealogía argumental (18-20). Se podría decir que en ese segundo peldaño asigna la conciencia el correlato de realidad

³ Y por tanto y en el fondo, también, no comunicable.

a la intención, a saber, asigna existencia al objeto intencionado, y por ello se tiene por verdadero. Para la persona delirante, su juicio sobre la realidad le es obviamente verdadero y por ello se trata aquí no del valor de verdad de sus expresiones sino del marco de esos juicios, puesto que dos juicios opuestos acerca de la realidad entran en conflicto. Habrá siempre, en cambio, la posibilidad de que la conclusión silogística a la que llega la persona delirante sea realmente *verdadera* en sentido clásico, es decir, que efectivamente se ajuste a los hechos, y que, sin embargo, la realidad del hecho no cambie nada en su categoría de delirio. El hecho de que alguien pudiera tener verdaderamente buenos motivos para creer que su pareja le es infiel no excluye en modo alguno la posibilidad de que tal persona sea *delirantemente* celosa: dice Jaspers que “el delirio no deja de ser delirio incluso cuando la esposa del enfermo le ha sido infiel” (12). La convicción acerca de la realidad es obviamente también una convicción acerca de las relaciones o conexiones que se establecen en ella, las cuales sirven a su conocimiento. Otra composición de la realidad implicaría inevitablemente otra causalidad: otras reglas que gobiernen la derivación de premisas a conclusiones acerca del mundo. Entonces se presentarían los entes del mundo con tipos particulares, incluso raros, de relaciones.

PORQUE EL MUNDO NO EXISTE

Hasta aquí se ha introducido una concepción en la cual el delirio es esencialmente —y al margen de sucesivas determinaciones accesorias— una convicción acerca de la realidad, a saber, del mundo y del yo, y que la categorización de un pensamiento como delirante no se sigue de su valor de verdad como correspondencia, sino de su pura estructura formal. Trataremos de fundamentar esta postura.

En primer lugar, se ha de volver al concepto de mundo. Hemos apuntado previamente que asumimos una convicción básica de que el mundo *es*. Las más diversas tradiciones filosóficas han tratado tal cuestión a modo de formalidad, al modo kantiano, según el cual el mundo sería una idea regulativa (21), con la cual funcionamos y la cual necesitamos a la hora de disponer de una cierta orientación que nos permita establecer un trasfondo que sustente la aparición fenoménica de los entes. El mundo es un requisito sin el cual no podemos emitir juicios, pues supone el suelo, ese trasfondo, el marco de cualquier actuación teórica y práctica. Un buen ejemplo de ello lo da la psiquiatría fenomenológico-antropológica al haber acogido frecuentemente en su seno los conceptos husserlianos de *Urdoxa* y *Weltglaube*, además de otros derivados de ellos como los de *natürliche Einstellung* y *Epoché*. Tales conceptos han sido ampliamente tratados en la llamada *psicopatología del sentido común*, concretamente en la comprensión de las psicosis endógenas (20,22,23) y también desde un punto de vista psiquiátrico-social (24). Una parte de esas consideraciones pueden encontrarse

originalmente en Wolfgang Blankenburg y en su tesis de la *pérdida de la obvedad natural* (25). Cabe decir que, pese a que su traducción castellana emplea el sustantivo ‘evidencia’ para *Selbstverständlichkeit*, nosotros escribimos ‘obvedad’ pues destaca mucho mejor su sentido. A fin de cuentas, se supone como premisa la existencia del mundo, concretamente de una manera *obvia*, sin tener que pensar en ello de manera activa. Tal concepto de mundo es abarcado por Husserl en *Erfabrund und Urteil*:

“Ese suelo universal de la creencia del mundo es el que toda praxis supone, tanto la praxis de la vida como la teórica del conocimiento. El ser del mundo en general es la obvedad que nunca es puesta en duda y que nunca se adquiere a través del ejercicio del juicio sino que es la premisa de todos los juicios. [...] Así se mueve todo ente que nos afecta sobre el suelo del mundo; se da como presunto ente; y nuestra actividad del juicio acude a comprobar si eso que se da, así como ha sido supuesto, es verdadero. [...] El mundo en tanto mundo ente es lo dado pasiva y universalmente en toda actividad del juicio. [...] El mundo en tanto *todo* es siempre una certeza pasiva dada, y genéticamente más original que la direccionalidad a su conocimiento en tanto que todo lo es a su conocimiento en tanto que ente” (26).

Husserl no descarta la posibilidad de conocer el mundo en tanto *todo*, pero le asigna un estatus *prepredicativo*, el cual es esencial para la adscripción de existencia a los demás entes. El mundo es el horizonte a partir del cual aparece el ente y este adquiere sentido. Husserl se une a esa idea en la *Crisis* con el concepto de *mundo de la vida* y su crítica a la concepción científicista del mundo, en la cual este sería el ámbito de los objetos físicos y medibles. Para Husserl, ese mundo del cual hablan las ciencias supone el suelo de intencionalidades y sentidos: el mundo de la vida. Con el concepto de *Urglaube* o *creencia originaria* defiende Husserl la tesis de que en la intención va incluida o presupuesta de modo inmediato la existencia del correlato intencional antes siquiera de haber realizado un juicio acerca del ente intencionado. Esa *inmediatez* habría de ser cuestionada por la *epojé*. Tal premisa está unida de modo inadvertido con la intención; en ello consiste la *natürliche Einstellung*. Como también postula Frege, la existencia es la premisa más obvia (27). Desde ese punto de vista, todo juicio reposa en la presuposición de que el mundo existe, a saber, el recinto de todos los entes, el cual es el trasfondo o el horizonte sobre el que se proyectan nuestras intenciones y el suelo que constituye nuestra experiencia en la realidad a modo de cartografía de sentidos, sin los cuales no podemos sostener nuestra estructura retentivo-intuitivo-protentiva.

Así, se plantea ahora la pregunta acerca de en qué sentido existe el mundo, siendo su existencia, como se viene diciendo, una premisa de nuestro juicio para la asignación de las existencias de los entes en él contenidos. De tratar de responder

a esa pregunta se ha ocupado el filósofo de Bonn Markus Gabriel en los últimos diez años: “Pues antes de hacerse la pregunta de para qué el *todo*, parece razonable primero preguntarse qué es realmente el *todo*” (28). Gabriel descarta la idea de que el mundo sea el conjunto de todos los conjuntos, el objeto de todos los objetos, ni tan siquiera el pensamiento de todos los pensamientos —como él lo llama, el *Super-gedanke*—. La aceptación de tal compromiso llevaría a una regresión infinita, en la cual nos veríamos obligados a suponer sin pausa la existencia del siguiente conjunto para así poder sostener la cadena de existencia de todos entes. Es por ello que Gabriel defiende que *el mundo no existe*⁴. En realidad, existe todo salvo el mundo. La defensa de tal tesis se apoya sobre el conocido como Nuevo Realismo, el cual se acoge dentro de un pluralismo ontológico: existen mesas, perros, seguros de vida y esperanzas; el mundo, no.

Si para Gabriel el mundo no existe, entonces la existencia de los entes no puede consistir en su aparición en la realidad en tanto que *todo*, y es por ello que el criterio de verdad no puede ser derivado de que nuestro intelecto esté en consonancia con la realidad de la cosa, es decir, de la *adequatio*. La existencia es para Gabriel la dación no en la realidad, en el todo o en el mundo, sino en un *campo de sentido* (*Sinnfeld*): “La existencia es la circunstancia de que algo aparezca en un campo de sentido” (28). Los campos de sentido existen, por tanto, también en la medida en que aparecen en otro, sin por ello tener que aceptar el compromiso de que haya un campo de sentido en el cual se contienen todos los demás.

“Siempre que queremos decir que hemos alcanzado a concebir el mundo tenemos realmente solo una copia o una imagen de él. El mundo mismo no podemos concebirlo, puesto que no hay ningún campo de sentido al que él pertenezca. El mundo no aparece en el escenario del mundo, no surge ni se presenta a nosotros” (28).

Aunque no es nuestro objetivo aquí introducirnos en las profundidades de la filosofía de Gabriel, parece necesario detenerse en tres cuestiones. En primer lugar, podría preguntarse cómo se define un campo de sentido. La respuesta parece ser que un campo de sentido “queda determinado por los objetos que en él aparecen”. Esos objetos están relacionados entre sí y con el campo de sentido, y por ello, “para que siquiera el objeto pueda existir, no puede estar aislado”. Tampoco pueden estar aislados los campos de sentido, en tanto que también existen, sino que forman

⁴ Hemos de anotar que Markus Gabriel utiliza en alemán una formulación que en castellano sería sinónima de la forma *haber*: “no hay el mundo”. Por motivos, a nuestro juicio, de limpieza en el trabajo lingüístico se ha traducido en castellano hasta ahora como “el mundo no existe”, a pesar de que podría discutirse en el campo de la filosofía en nuestra lengua acerca de las diferencias entre *haber* y *existir*. Renunciamos a tal discusión en nuestro texto aun conscientes de su importancia, pues supera los objetivos de este.

entre ellos determinadas relaciones. Ahora bien, ¿cuántos campos de sentido hay entonces? Infinitos, dice Gabriel, puesto que de lo contrario habría de suponerse un campo de campos al que habríamos de asignarle *quasi* una *causa sui*, en contra de lo cual se dirige el argumento de Gabriel de que no existe el mundo. Cualquier carácter autodeterminativo del mundo o de algún ente queda en Gabriel también excluido. La última pregunta sería: ¿cómo se relacionan los distintos campos de sentido? De modos diversos, infinitos, pero, a la vez, estructurados. Gabriel deriva esa idea de la inexistencia del mundo: no hay un campo de sentido de todos los campos de sentido, donde todos los entes estuvieran conectados o relacionados con todos. Es decir, la causalidad que puede derivarse de la matriz de relaciones entre los campos de sentido choca en determinados puntos contra barreras inquebrantables. Aquí toca Gabriel un aspecto que ya aparece en Platón y que puede tener gran importancia en la visión del delirio que queremos presentar. Para Gabriel, es imposible que todo esté en relación con todo:

“Precisamente en ese sentido debe ser comprendida mi afirmación de que no existe el mundo. Es simplemente falso que todo está relacionado con todo. La afirmación tan popular de que el batido de alas de una mariposa en Brasil puede generar un tornado en Texas es sencillamente falsa. Muchas cosas se relacionan con otras muchas, pero es falso (¡más exactamente dicho: imposible!) que todo esté en relación con todo. Naturalmente fundamos cada uno de nosotros continuamente relaciones. Nos creamos imágenes de nosotros y de nuestro mundo, instanciamos nuestros intereses en nuestro entorno” (28).

Tal consideración tiene una traducción epistemológica directa que ya se encuentra en el *Sofista* y se ha aplicado en el ámbito español en la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno (29). Platón presenta en el *Sofista* el concepto de *sym-ploké*, el cual aparecerá a lo largo de sus obras de maneras diversas. El equivalente castellano del término sería entretrejimiento o entrecruzamiento. Platón introduce la problemática epistemológica cuando en el diálogo ataja la pregunta por qué es acaso posible conocer si las ideas se encuentran separadas unas de las otras en tanto que perfectas, unas e idénticas. Ese es el núcleo del problema de la comunicabilidad entre las ideas. Entonces, argumenta del siguiente modo: si ninguna idea estuviera en algún tipo de relación o conexión con otras ideas, a saber, si se encontraran perfectamente aisladas, separadas unas de otras y en unidades perfectas, entonces no podríamos saber nada, ya que no habría modo de realizar el paso de una a otra en el proceso de conocimiento. Es por ello que no estando nada en relación con nada, no sería posible el conocimiento. Otra posibilidad sería que todas las ideas estuvieran en relación con todas; tampoco sería posible en tal caso el conocimiento, puesto que, al estar todo relacionado con todo, entonces del mismo modo podríamos concluir que

mi dolor de estómago se debe a la distancia de Marte a Saturno como a la carne en mal estado que almorcé ayer. No sería posible llegar a ningún tipo de conocimiento firme sobre la cuestión. Esta es la razón por la que Platón plantea la posibilidad de la *symploké*, según la cual unas ideas están en relación con otras tantas, y otras con otras. A saber, que se daría un entrecruzamiento entre ideas, de manera que habría algún tipo de comunicación entre unas ideas, pero no entre otras. Relaciones, además, que son cambiantes, a veces efímeras, que conectan y desconectan. En ello consiste la *symploké*.

De tal manera puede entenderse la ontología de los campos de sentido de Gabriel: el mundo no existe; aquello que existe aparece en un campo de sentido; hay infinitos campos de sentido; algunos campos de sentido están en relación con algunos otros. El conocimiento de la realidad —en la cual nosotros mismos nos encontramos— es posible gracias a tales entrecruzamientos no-totales entre campos de sentidos. Y todo, excepto el mundo, existe, inclusive objetos ficcionales o mentales, como recientemente ha postulado Gabriel (30): la realidad no solo contiene los entes independientes de nosotros, sino también los hechos. No hay huida posible de la realidad. ¿Qué importancia podrían tener las ideas hasta aquí expuestas para el concepto teórico de delirio? Se intentará una respuesta a tal pregunta sobre la base del perspectivismo orteguiano.

EL SER ES PERSPECTIVA

Como indicamos previamente, los conceptos de “creencia primitiva”, “creencia” o “convencimiento” en el sentido de obvio postulado de existencia han sido tratados por numerosos autores a lo largo de los dos últimos siglos, entre otros, por Dilthey, James, Husserl, Heidegger, Frege o el propio Ortega y Gasset (9). De ellos se deja entrever un pensamiento que no solo se inscribe en lo metafísico sino también en lo epistemológico y práctico-vital: nuestra vida se sustenta en presuposiciones sobre la existencia del mundo, de cuya certeza y objetividad estamos convencidos a través de regularidades positivas de la realidad que están de alguna manera intersubjetivamente contrastadas (31). Partiendo de similares premisas se intentará emprender un posterior desarrollo teórico de tales ideas en el caso del delirio y sustentándonos tanto en el perspectivismo orteguiano como en su preeminente concepto de vida.

Ortega concedió una importante preferencia al concepto de *creencia* o *convicción*, el cual desempeñará un papel fundamental a lo largo de su obra. El desarrollo de este concepto se desplegará de diversos modos y en variados campos de su pensamiento filosófico, resaltando especialmente en el plano histórico-sociológico, ontológico y epistemológico. Por un lado, intenta Ortega un planteamiento en línea metafísico-lógica: una *convicción* es en ese sentido la referencia a la posición de exis-

tencia de los entes del mundo, del correlato trascendente de nuestras intenciones. En la intención originaria —previa a toda *epojé*— va implícita o presupuesta la existencia de su correlato; *contamos con* su existencia en nuestro pensar, percibir y juzgar (32). Por consiguiente, es tal creencia o convicción el suelo de nuestra existencia. Ortega hace una indicación vitalista que es crucial a este punto y que diferencia su aproximación de otras similares: no *tenemos* creencias o convicciones, sino que *vivimos* en ellas. Ellas son “ingrediente principalísimo de la circunstancia” (15), aunque no tengamos un acceso epistemológico consciente a ellas: aunque nada sepamos de ellas. Su significado fundamental se aprecia al remarcar el vitalismo ontológico orteguiano: la vida es la realidad radical, en la cual están enraizadas todas las realidades particulares. Por otro lado, Ortega amplía el concepto de creencia o convicción hacia consideraciones históricas de carácter intersubjetivo: “en todo momento el hombre vive en un mundo de convicciones, la mayor parte de las cuales son convicciones comunes a todos los hombres que conviven en su época: es el espíritu del tiempo” (15). Para Ortega, cada generación vive en unas convicciones determinadas, las cuales sujetan su particular concepción del mundo, de la verdad y de sí misma. Aquí anticipa Ortega el pensamiento tardío de Husserl en la *Crisis*, para quien nuestra generación *vive* en la convicción de la ciencia, la cual circunscribe nuestra idea de verdad y sostiene la provincia de la cultura.

En Ortega, las creencias de una generación se encuentran en relación de dependencia con el momento sociohistórico dado. A su vez, lo que es inevitable es el hecho de que nos encontramos viviendo en determinadas creencias, sin las cuales el hombre se ahoga en un *mar de dudas*. La caída de la creencia, el mar de dudas, desmenuza un trozo de esa confianza: de alguna manera el conjunto de creencias sobre el que vivimos ha dejado de operar. Pero con la duda no muere el anhelo de verdad ni la necesidad de confianza: el hombre se sigue empeñando en pisar suelo firme, en encontrar un sentido. La ‘firmeza del suelo’ se tratará ahora de encontrar a través del ejercicio racional, del ensimismamiento del que Ortega habla y nosotros apuntábamos anteriormente (15): el hombre se retira por un momento de la realidad, la cual ya se le presentaba extraña, alterada, desacreditada, toda vez que su sistema de convicciones parece haber decaído en su función. Pero ese hombre sigue necesitando la seguridad —la confianza— de la verdad, sigue creyendo en ella para poder vivir. Entonces se ensimisma, es decir, piensa, para luego “volver a la realidad, pero ahora mirándola como un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias” (15).

El empleo y la amplitud del concepto de creencia en Ortega se despliega de tal forma que pisa los más variados campos filosóficos; aquí se atajará en el aspecto epistemológico. Las convicciones, en las cuales vivimos, constituyen un *prejuicio* acerca del mundo, el cual nos sirve para orientarnos en él sin tener que considerar

continuamente su totalidad. Son algo con lo que contamos en nuestro pensar y hacer, y contienen las directrices de una determinada estructura del mundo, la cual anticipamos en nuestro quehacer constituyendo de alguna manera el marco sobre el que se desarrolla nuestra circunstancia. Gracias a las creencias sabemos a qué atenernos de cara al mundo: apacigua la angustia que proviene de la inseguridad acerca de lo que podemos esperar de él. A través de ellas ganamos una cierta familiaridad con respecto al mundo y a los demás sujetos, en tanto que podemos *confiar* en ellos gracias a esa estructura de la realidad a la vez íntima e intersubjetiva. Sin ella no nos es posible vivir en su pleno significado. Ortega lo escenifica en un ejemplo muy gráfico: si estamos en casa y nos decidimos a salir, no hemos de pararnos a pensar si la calle está o no ahí fuera, sino que simplemente contamos con ello. ¿Qué sería de nosotros si hubiéramos de corroborar lógicamente y empíricamente todas y cada una de las veces tales presupuestos de nuestro hacer y pensar? Tales presupuestos o prejuicios sobre el mundo y los demás sujetos son parte integrante de nuestro yo en sentido orteguiano, y es por ello que podemos calificarlos de *obviaciones*, en un sentido muy similar al que usará posteriormente el psiquiatra alemán Wolfgang Blankenburg (25).

Husserl reunió tales entidades bajo la categoría de lo *prepredicativo*, puesto que estos tendrían preferencia no solo lógica sino también ontológica sobre lo predicativo, a saber, las ideas que poseemos (26). Nuestras creencias son parte integrante de nuestra perspectiva, de la circunstancia en la que vivimos y que nos viene dada, pero que es a la vez nuestra. Ellas referencian no solo nuestra postura respecto al mundo, sino el estatuto entitativo mismo de la realidad: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva” (33). La perspectiva es la forma en la cual se nos da la realidad: el modo en que extraemos o recortamos del continuo del ser cada una de las unidades entitativas. Es el sentido, la dirección de la mirada con la cual nos enfrentamos con la realidad.

A la luz del perspectivismo orteguiano, queremos proponer la cuestión acerca de si acaso es posible comprender la ontología de los campos de sentido que propone Gabriel como un tipo de perspectivismo. A saber, que la estructuración de los campos de sentido y su *symploké* nos permiten entender las regiones ontológicas como entrelazadas o no según un principio de perspectiva. Según él, cabría argumentar que las relaciones que se establecen entre las cosas cobrarían sentidos concretos según estén estructurados los campos de sentido, lo cual dependería de la posición del sujeto. Un ejemplo de ello pueden ser las relaciones de analogía, las cuales son posibles en función de saltos o puentes que suponen estructuras de sentido que han de ser evidentes para los sujetos involucrados: si nos referimos al ‘presidente’ como ‘la cabeza del gobierno’, estamos suponiendo una comunicabilidad entre las ideas ‘cabe-

za' y 'presidente'. Y esta puede ser de muchos tipos: cabeza como guía intelectual del cuerpo, como punto anatómico más alto, etc. Sabemos bien cómo el fenómeno psicopatológico del concretismo, característico de sujetos psicóticos, supone una limitación de esa capacidad simbólico-analógica en pro de una tendencia univocista. De esta manera, podríamos comprender esta fijación del delirante por un tema no solo como una estructuración distinta de las intersecciones entre los campos de sentido, sino de una limitación de estas en favor de la monotonía o el monopolio del delirio. Es por ello por lo que tratábamos de presentar esta comprensión del perspectivismo y del realismo de Gabriel a la luz del delirio, tomando por bandera la afirmación de que su entidad no depende de forma esencial de su valor de verdad en tanto que realidad, sino de la estructura de entrecruzamientos, de comunicabilidad entre ideas, de relaciones de perspectiva, en definitiva, de qué manera están parceladas y entretrejidas las cosas. Partimos de que los valores de verdad se emiten no en la entidad existente aislada, sino en el juicio, es decir, en la relación: unir y separar.

Entender los entrecruzamientos de los campos de sentido desde el perspectivismo permite analizarlos desde sus jerarquías, que es en lo que consiste la perspectiva, como veíamos en Ortega. A su vez, tanto la perspectiva orteguiana como la ontología de los campos de sentido de Gabriel recogen en sí la cuestión del sentido como aspecto primordial, no habiendo así que defender el sentido de los delirios en segundo término, sino partiendo en su definición precisamente de la premisa de la constitución de sentidos y solo subsiguientemente distinguirlo de otras creencias en su cuestión formal y de transversalidad vital.

Con la intención de aclarar la relación entre el Nuevo Realismo o Realismo Especulativo y el paradigma fenomenológico orteguiano queremos apuntar ciertos aspectos de este debate actual. En los últimos años se ha producido una discusión respecto a la relación entre la fenomenología y el Realismo Especulativo a través de la cual los defensores de este último han tratado de exponer su propuesta como una superación de aquella, viéndola a su vez como una fase previa de la ontología especulativa (34,35). En el caso concreto de Ortega, Graham Harman ha tratado de defender que la consideración de este como fenomenólogo no está adecuadamente fundamentada, tratando de abrir la veda a una interpretación del madrileño como precursor del Nuevo Realismo (36). Estas reflexiones han sido discutidas detalladamente por Noé Expósito Roperó, quien no termina de ver de qué manera Ortega puede quedar incrustado en la genealogía histórica del realismo de Harman y achaca a este una lectura tanto de Ortega como de Husserl demasiado anclada en el paradigma 'antiguo' antes de las publicaciones póstumas de ambos (37). Sin entrar en detalles, pese a la defensa que ha pretendido ejercer Harman, tanto Expósito Roperó como San Martín han argumentado de forma meticulosa en qué yerra Harman y por qué no es posible forzar la interpretación de Ortega como precursor de una ontolo-

gía que no deja de ser un idealismo, mal que le pese a sus autores (concretamente, a Graham Harman) (38,39). Nosotros no queremos entrar en estas disquisiciones filosóficas directamente, sino solo reconocerlas aquí, para así no levantar dudas acerca de la interpretación de Ortega en la que nos encontramos: en la de San Martín y Expósito Ropero, a saber, Ortega como fenomenólogo. El camino que queremos mostrar es no tanto el que ha pretendido esbozar Harman, sino el opuesto: no ver en Ortega un precursor del Realismo Especulativo, sino más bien ver a un ‘perspectivista orteguiano’ en el caso concreto de Markus Gabriel y su ontología de los campos de sentido. De esta manera, no caería tanto el acento en la adscripción del madrileño a esta nueva corriente filosófica, sino en el hecho de que puede haber aspectos del trabajo de Gabriel que asimismo se dejen comprender desde la filosofía orteguiana. Hemos usado el caso del delirio para tratar de ilustrarlo. Por último, creemos que una ventaja de la ontología de Gabriel respecto de la propuesta hartmaniana se da en lo referido al sentido, algo que precisamente Expósito Ropero y San Martín le critican al autor americano, tratando de rescatar la imagen de Ortega como fenomenólogo y “nuevo Husserl”. En Gabriel sí que encontramos atención a la cuestión del sentido y por ello nos ha sido útil de cara al concepto de delirio.

CONCLUSIÓN

El objetivo del ensayo era resaltar, aun en forma de intento, la cuestión del valor de verdad en la teoría del delirio y su importancia a la hora de caracterizarlo. La argumentación se ha apoyado sobre la base del Nuevo Realismo de Markus Gabriel y del perspectivismo orteguiano, todo ello con incursiones lógicas de cierto carácter pragmático. Primeramente, se puso el foco sobre la crítica de Gabriel a la idea de mundo en la medida en que este se entiende como la absoluta unidad de todos los entes y hechos: para Gabriel, el mundo no existe, puesto que no hay un campo de sentido en el que él aparezca. Acierta Gabriel en su indicación de que tal postura teórica no es una *Weltanschauung*⁵. En cambio, cabría añadir que, si bien tal hecho mismo de que el mundo no aparezca en un campo de sentido no es una *Weltanschauung*, lo que sí lo parece ser es la estructura espacio-temporal de los campos de sentido y sus entrelazamientos (*symploké*). Si se sigue el razonamiento llevado hasta aquí en línea del perspectivismo, la *symploké* de los campos de sentido es una *Weltanschauung* y se configura en forma de creencia o convicción para el sujeto epistemológico, tanto sano como delirante. Concretamente en ese punto se encuentra la intersección con la filosofía de Ortega. Con esta aproximación teórica se toma una postura de cara al delirio y la causalidad: si el entrelazamiento de los campos de sentido adopta la

⁵ *Visión del mundo o cosmovisión*, en castellano. Empleamos el término en alemán por una cuestión de exactitud en la utilización del concepto, la cual no llega a alcanzar la traducción castellana.

forma epistemológica doxástica, entonces la referencia de realidad del delirio solo puede tratarse de una organización de tal entrelazamiento distinta, no intersubjetivamente validable. Aun así, coincidimos con Expósito Ropero y San Martín en que Ortega no es un precursor del Realismo Especulativo. Nuestro intento es más bien el inverso: ver si acaso cabe rascar algunos matices heredados del paradigma fenomenológico orteguiano en el aspecto concreto de la ontología de Gabriel en lo referido a los campos de sentido y sus relaciones.

Por último, nada más lejos de nuestra intención que reducir el fenómeno del delirio a la estructura ontológica de campos de sentido que aquí hemos presentado; la literatura actual da buena cuenta de la amplitud que toma la cuestión. El delirio no es irreal ni falso: es perspectiva, sin la cual la persona delirante no puede vivir. Nietzsche anotó que “la verdad es un tipo de error sin el cual un determinado grupo de seres vivos no podría vivir. Lo que decide en último término es el valor para la vida” (40). La convicción del no-delirante es igualmente ‘errónea’. A eso apunta Castilla del Pino cuando habla del delirio como “error necesario” (41). Necesitamos determinadas convicciones o creencias que mantengan nuestra existencia y sin las cuales no podríamos vivir, lo cual está más allá de su valor de verdad. Luis Valenciano Gayá será el primero que hará una clara referencia a ello tomando como base la filosofía de Ortega. Tanto la verdad como el delirio serían entonces *errores necesarios* debido a su necesidad vital.

BIBLIOGRAFÍA

- 1 Bove P, Parnas J. Schizophrenic delusions: A phenomenological approach. *Schizophr Bull* 1993; 19(3): 579-97.
- 2 Feyaerts J, Henriksen MG, Vanheule S, Myin-Germeys I, Sass LA. Delusions beyond beliefs: a critical overview of diagnostic, aetiological, and therapeutic schizophrenia research from a clinical-phenomenological perspective. *Lancet Psychiatry* 2021; 8(3): 237-49.
- 3 Bortolotti L. *Delusions and other irrational beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 4 Bortolotti L. Are delusions pathological beliefs? *Asian Journal of Philosophy* 2022;1(1). Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1007/s44204-022-00033-3>
- 5 Schwitzgebel E. Mad Belief. *Neuroethics* 2011; 5(1): 13-17.
- 6 Fuchs T. Delusion, reality, and intersubjectivity: a phenomenological and enactive analysis. *Philos Psychiatr Psychol*. 2020; 27(1):61-79.
- 7 Miyazono K. Delusions as harmful malfunctioning beliefs. *Conscious Cogn*. 2015; 33: 561-73.
- 8 Ritunnano R, Bortolotti L. Do delusions have and give meaning? *Phenomenol Cogn Sci*. 2022; 21(4): 949-68.

- 9 Ruiz-Pérez G. Delirio como creencia. *Culturas Científicas* 2022; 3(2): 78-108.
- 10 Bortolotti L. In defence of modest doxasticism about delusions. *Neuroethics*. 2012; 5(1): 39-53.
- 11 Scharfetter C. *Allgemeine Psychopathologie. Eine Einführung*. Stuttgart - New York: Georg Thieme Verlag, 2017.
- 12 Jaspers K. *Allgemeine Psychopathologie*. Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag, 1953.
- 13 Blankenburg W (ed.). *Wahn und Perspektivität: Störungen im Realitätsbezug des Menschen und ihre Therapie*. Stuttgart: Enke, 1991.
- 14 Fuchs T. Psychopathologie der Hyperreflexivität. *Dtsch Z Philos*. 2011; 59(4): 565-76.
- 15 Ortega y Gasset J. *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- 16 Kant I. Was heißt: sich im Denken orientieren? [Internet]. [Consultado en febrero de 2023] Disponible en: <https://www.gutenberg.org/files/38754/38754-h/38754-h.htm>
- 17 Schmidt G. Der Wahn im deutschsprachigen Schrifttum der letzten 25 Jahre (1914–1939). *Zbl Neur*. 1940; 97(113).
- 18 Valenciano Gayá L. El delirio paranoide y la razón vital. *Arch Neurobiol (Madr)*. 1961; 24(2): 115-144.
- 19 Blankenburg W. *Psychopathologie des Unscheinbaren*. Berlín: Parodos Verlag, 2007.
- 20 Conrad K. *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*. Stuttgart: Thieme, 1958.
- 21 Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.
- 22 Stanghellini G. At issue: Vulnerability to schizophrenia and lack of common sense. *Schizophr Bull*. 2000; 26(4): 775-87.
- 23 Summa M. Is this self-evident? The phenomenological method and the psychopathology of common sense. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 2012; 3: 191-207.
- 24 Thoma S. *Common Sense und Verrücktheit im sozialen Raum*. Köln: Psychiatrie Verlag, 2018.
- 25 Blankenburg W. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke, 1971.
- 26 Husserl E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- 27 Frege G. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- 28 Gabriel M. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlín: Ullstein Taschenbuch, 2015.
- 29 Bueno G. *Teoría del cierre categorial*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1993.
- 30 Gabriel M. *Fiktionen*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2020.
- 31 Dilthey W. *Die geistige Welt*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2014.
- 32 Ortega y Gasset J. *Obras completas. Tomo VII (1948-1958)*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- 33 Ortega y Gasset J. *Obras completas. Tomo I (1902-1916)*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- 34 Sparrow T. *Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

- 35 Zahavi D. The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. *Int J Philos Stud.* 2016; 24(3): 289-309.
- 36 Harman G. La estética como cosmología. En: *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.* Buenos Aires: Caja Negra, 2015; pp. 105-24.
- 37 Expósito Ropero N. La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Graham. *Estudios Filosóficos* 2022; 69(200): 183-97.
- 38 Harman G, Hernández Marcelo J. Respuesta a Noé Expósito Ropero. *Investigaciones Fenomenológicas* 2021; 17: 369-384.
- 39 Expósito Ropero N, San Martín J. Respuesta a Graham Harman (II): Fenomenología y realismo especulativo. *Investigaciones Fenomenológicas* 2021; 17: 385-425.
- 40 Nietzsche F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände.* En: Montinari GC und M (ed.). *Wille zur Macht.* Berlín: De Gruyter, 1999.
- 41 Castilla del Pino C. *El delirio, un error necesario.* Oviedo: Ediciones Nobel, 1998.