

# FENOMENOLOGIA DE LA CREENCIA. LA PRIMERA REFLEXIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE CREENCIA EN ORTEGA Y GASSET

*Phenomenology of Belief.  
Ortega y Gasset's first Reflection about the Concept of Belief*

Rafael LORENZO ALQUÉZAR<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

## **Resumen**

Ortega va a establecer en fecha tan temprana como los años 1915 y 1916 una importante teorización sobre el concepto de creencia. Y lo hace en dos obras que por distintas razones no han visto la luz más que en tiempo reciente: las *Investigaciones Fenomenológicas* y las *Conferencias de Buenos Aires* de 1916. En ellas, según voy a mostrar, se establece una amplia reflexión sobre el concepto basada en sus estudios fenomenológicos y, en menor medida, en el pragmatismo. Esta primera reflexión que es bastante completa, y que no ha podido ser analizada hasta el momento, será, como también mostraré, la base inevitable para la posterior utilización del concepto en la etapa de madurez.

*Palabras clave:* Ortega y Gasset, creencia (concepto), fenomenología de la creencia.

## **Abstract**

Ortega is going to establish as early as 1915 and 16, an important work in the concept of belief. He does this in two important titles which, for different reasons, haven't appeared (been published) until recently: *Las Investigaciones Psicológicas* and *las conferencias de Buenos Aires, 1916*. In this paper I'm going to show that in both works a wide reflection is established concerning the concept based on their phenomenological studies and, to a lesser extend, on the pragmatism. This first reflection, which is quite detailed and which has not been analysed so far, will be, as I'm going to show (demonstrate, probe) as well, the inevitable foundation for a subsequent use of the concept in his maturity stage.

*Key words:* Ortega y Gasset, belief (concept), phenomenology of belief.

---

1. Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Correo electrónico: raloren@unizar.es

## 1. LOS TEXTOS

El texto de las *Investigaciones psicológicas* es relativamente extenso y ha aparecido en una fecha relativamente reciente<sup>2</sup>. Este hecho explica que buena parte de la crítica no haya tenido en cuenta esta publicación en sus consideraciones. El texto corresponde a un curso dado en otoño de 1915 y en enero, febrero y marzo de 1916 en el Centro de Estudios Históricos.

En la introducción que el profesor Paulino Garagorri antepone a la publicación del texto ya advierte algo que, aunque en su general alcance también suscribimos, es especialmente patente en el desarrollo de esta obra: «...pues su relación con Husserl es un dato capital para el estudio del pensamiento de Ortega»<sup>3</sup>. También el profesor Pedro Cerezo se hace eco de esta cita y cree que la intencionalidad del discípulo de Ortega al publicar el texto es precisamente llamar la atención sobre la influencia de Husserl en Ortega y expresar la necesidad de que esa influencia sea estudiada. Refiriéndose concretamente a esta obra dice Cerezo que «Husserl está realmente omnipresente, y que, en su conjunto, constituye un valioso documento para la génesis de la posición original de Ortega en clave fenomenológica»<sup>4</sup>. No es preciso añadir que en los comentarios más recientes<sup>5</sup> es mucho más frecuente conceder y subrayar la influencia husserliana. Especialmente importantes para el objeto de mi trabajo son aquellas aportaciones de los miembros de la Sociedad Española de Fenomenología que han apuntado que en esta obra se da la primera conceptualización orteguiana de «creencia» y que ésta tiene una filiación fenomenológica<sup>6</sup>.

2. La primera edición aparece en Alianza Editorial en el año 1981. P. Cerezo en su obra *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 192, dice que la edición es de 1979, pero cita la de 1981 de Alianza. Las citas que de esta obra se harán a continuación no pertenecen a esa edición primera sino a su inclusión posterior en el vol. XII de las *Obras completas* editadas por Alianza Editorial y la Revista de Occidente en Madrid en 1983.

3. P. Garagorri, «Nota preliminar» a J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, en *Obras completas*, vol. XII, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983, p. 334.

4. Cerezo 1984: 192

5. Rockwell Gray, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994: «Ningún otro escrito orteguiano muestra tan claramente como esta serie de conferencias, su deuda con el fundador de la fenomenología», p. 125. Es curioso que unas páginas más adelante el propio autor, siguiendo en todo a Silver, ha dicho que Ortega había completado una crítica a la fenomenología de Husserl en 1914 o incluso antes, p. 118. El detalle es que Silver no tiene en cuenta las *Investigaciones Psicológicas*.

6. Véase, por ejemplo, el artículo de Miguel García Baro, «De la soledad radical», en J. San Martín, *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992. El autor afirma al principio

Las conferencias de Buenos Aires<sup>7</sup> han sido editadas en 1996 por el profesor J. L. Molinuevo y contienen las intervenciones de Ortega en esta ciudad en 1916 y 1928. Molinuevo describe la situación teórica de Ortega en los dos viajes como recapitulación de lo ya hecho y punto de partida de lo que va a realizar en el futuro. En ambas ocasiones Ortega está en «un período de gran efervescencia creadora, con el punto de partida de *Meditaciones del Quijote* y las *Investigaciones psicológicas*, por un lado y con ¿*Qué es filosofía?* o la *Rebelión de las masas* por otro»<sup>8</sup>.

Insiste Molinuevo que el antecedente más inmediato de estos cursos de Buenos Aires, son los cursos sobre el «Sistema de Psicología» de 1915-16 en Madrid y no es preciso más que ver los textos para comprender que, no sólo es la proximidad temporal lo que los une, sino que existe una identidad conceptual e incluso en muchos casos textual. Es cierto también que el público de Buenos Aires condiciona el nivel técnico de la exposición de Ortega y que los temas se ofrecieron allí mas redondeados y fáciles que en las sesiones más académicas y técnicas de las lecciones de Madrid.

De entre los diversos temas tratados, Molinuevo plantea como fundamental la oposición entre el positivismo del XIX y la nueva sensibilidad del siglo XX que Ortega viene a dar a conocer a la Argentina. Esa nueva sensibilidad, ese espíritu del siglo XX opuesto a la modernidad, se va a concretar principalmente en la exposición de algunos aspectos de las doctrinas filosóficas y psicológicas de Husserl, Brentano y sus discípulos; de hecho, esa es la novedad filosófica que Ortega anuncia a su expectante público argentino.

El tema de las creencias aparece aquí también, pero desarrollando lo que en las «Lecciones de Psicología» se había dicho, y que después va a tener un protagonismo fundamental: el papel de las creencias en el devenir histórico y la dialéctica de las creencias con las ideas,

---

que cree que Ortega ve al movimiento fenomenológico como una unidad sin fisuras, y que el se ve a sí mismo como un miembro de ese grupo de fenomenólogos que estaban alrededor de Husserl como Scheler, Pfänder y Reinach. Ortega tiene esta concepción cuando redacta su curso de *Investigaciones psicológicas* en 1915-16. «La idea misma de un sistema de la razón vital surge justamente en ese contexto como la de una disciplina fenomenológicamente derivada, en la que Ortega está más interesado que en otras», p. 67. Y mas adelante cuando se dice de Ortega que en esta obra «el joven Ortega era un fidelísimo fenomenólogo», p. 75.

7. J. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, edición de J. L. Molinuevo, Madrid, F.C.E., 1996.

8. *Ibid.*, p. 11. Para una contextualización de la primera visita de Ortega a la Argentina puede verse Rockwell Gray, 1994, p. 134 ss. También *Ortega y la Argentina*, Madrid, FCE, 1997.

[...] la parte sumergida de las mismas, su refuerzo y sostén. Y dentro de ellas no la creencia ciega sino la creencia racional. En ella, ya no se trata del pensar de la razón, sino de la razón del pensar, de haber encontrado sus fundamentos de asentimiento. Esto es lo más opuesto al hábito, la costumbre, que Ortega identifica con lo ciego e irracional, y de lo que ya se ha ocupado en su crítica a la «España negra». Este punto, el destacar la importancia de las creencias para una comprensión de la historia y de nuestro tiempo, es uno de los más importantes del curso, y enlaza el análisis de Ortega con los trabajos de los años cuarenta, en que se explica, ya a mediados de nuestro tiempo, la crisis no como una crisis de ideas, sino de creencias<sup>9</sup>.

Es importante este texto de Molinuevo porque destaca la relevancia de la teorización temprana de Ortega sobre las creencias y la vincula con su teorización posterior, esbozándose la teoría de que hay una continuidad temática entre el Ortega de estos años y el Ortega de la madurez<sup>10</sup>. Por otra parte también me interesa porque se da la presentación de dos formas de creencia: la tradicional y acrítica y la racional y evidente, vinculada con el asentimiento a los principios de la ciencia y a los fundamentos de la sociedad y de las diversas identidades culturales. Estas cuestiones encajan claramente en lo que voy a expresar en mi análisis.

## 2. ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LA CREENCIA

La cuestión de la creencia aparece en las *Investigaciones Psicológicas* al hilo de la reflexión sobre la verdad y la necesidad de plantearse este problema antes de embocar cualquier ciencia y por lo tanto la ciencia de la psicología. La lógica es propedéutica de las ciencias, y al análisis del juicio, como elemento central de la lógica, va a recurrir Ortega para mostrar el fundamento de ellas.

Pero antes introduce una leve pincelada sobre una cuestión importante: cada época ha tenido una base de creencias concretas que la ha caracterizado como tal época, pero esa base creencial ha existido siempre, y como actividad ha sido siempre la misma. Ortega equipara aquí la creencia en el anarquismo con la de la Virgen del Pilar (citando un ejemplo de Pío

---

9. J. L. Molinuevo, «Introducción», en Ortega y Gasset, *op. cit.* 1996, pp. 14-15.

10. Molinuevo expresa también esta opinión en el prólogo a la edición de Ortega de *Epílogo...: notas de trabajo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. En ese prólogo el profesor de Salamanca expresa la continuidad temática respecto a lo dicho por Ortega en 1914 y la presencia de Husserl también esa obra tardía.

Baroja) o la creencia en los concilios como característica de la edad media y en la ciencia como característica de nuestro tiempo: «el tema de la creencia ha variado, pero el modo de la creencia es el mismo»<sup>11</sup>.

Ortega cuenta esto para poner en evidencia que la creencia de nuestra época es la creencia en la ciencia, de tal modo que sus conclusiones se convierten en artículos e fe, pero anuncia al mismo tiempo que para él «tiene la fe una función mucho más honda y perdurable de lo que el mundo contemporáneo suele reconocerle»<sup>12</sup>.

Es importante esa anotación de Ortega, en un contexto de pregunta sobre lo pre-filosófico, sobre la verdad sin supuestos y los supuestos de la verdad. Ortega se plantea el problema de la creencia, y al hacerlo se da cuenta de que, en su formulación habitual, se debe distinguir entre la función de la creencia o la fe y sus contenidos. Los contenidos son diversos, incluso epistemológicamente (la ciencia y la Virgen del Pilar, las resoluciones de los concilios y lo que sale de los laboratorios), pero la función de creencia es la misma: aceptación de la realidad de lo que se dice, de la realidad como supuesto.

Es importante resaltar que en el momento en que Ortega se dispone a conceptualizar la creencia y a abordarla desde el análisis lógico ya está también expresando su papel y su importancia en el ámbito histórico y cultural, es decir, las dos vertientes de la creencia, la conceptual y la histórica están presentes desde el primer momento en sus reflexiones.

En las conferencias de Buenos Aires de 1916, insiste en la misma afirmación de que cuando se cree se cree siempre del mismo modo, y por lo tanto es la misma fe la que se tiene en los milagros que la fe en los princi-

---

11. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 374. Javier San Martín resalta el ejemplo de Baroja que cita aquí Ortega «Creía en la anarquía como en la Virgen del Pilar» y lo hace comentando *Ideas y creencias* y poniendo énfasis en la unidad que existe entre estos dos textos (a pesar de las fechas) en lo que respecta «a la verdadera naturaleza de lo que Ortega entiende por creencia», cf. en J. San Martín «Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega» incluido en *Estudios sobre la creencia en Ortega*. Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1994, p. 79. Véase también el ejemplo en *¿Qué es filosofía?* en *Obras completas*, VII, p. 346 y su comentario en J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, donde, comentando estos ejemplos de Ortega, se dice «No es ni mucho menos casual que aparezca en este lugar la frase de Pío Baroja, de que en todo lo que se cree se cree igual. Esa frase resume mucho de la teoría fenomenológica orteguiana», p. 170.

12. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 374.

pios de las ciencias<sup>13</sup>. Sin embargo, Ortega dice en Buenos Aires, que esa actitud debe ser renovada y debe mover a los científicos a que pongan en cuestión los fundamentos de sus propias ciencias. La reflexión sobre las creencias supuestas en las ciencias y en definitiva sobre el trasfondo del pensamiento será una tarea constante en la obra de Ortega. Heredará con ello una preocupación fundamental del constructivismo neokantiano, pero vista ahora desde una nueva perspectiva.

### 3. HECHOS SIMPLES Y COMPLEJOS, LA REMISIÓN, LA ATENCIÓN

Como se ha apuntado, Ortega aborda la cuestión de las creencias al hilo de su reflexión sobre la fundamentación de las ciencias y, particularmente, sobre el juicio como elemento central de la lógica.

En las *Investigaciones Psicológicas*, Ortega distingue entre los hechos simples (p. e. la rosa) y los hechos estructurales o compuestos («la rosa es blanca»), en los que hay dos partes al menos. Dice Ortega que también los hechos simples son compuestos y que la rosa tiene sus partes y puede ser descompuesta. Que incluso, nuestra percepción es siempre en escorzo y sólo podemos percibir una parte de cualquier realidad. Pero enseguida añade: «La percepción es una conciencia simple: o de otro modo el objeto dado en la percepción es siempre un sólo objeto sin distinciones. En la percepción hay una percepción simple, una tesis sin pluralidad: es un acto simplemente positivo o tético»<sup>14</sup>.

Frente a estos hechos simples existen otro tipo de hechos, los estructurales o compuestos; se expresan mediante un juicio y la percepción o imaginación de esta clase de actos es sintética<sup>15</sup>. Más directamente se preguntará después Ortega sobre la realidad de los juicios como «instrumentos capitales del conocimiento»<sup>16</sup>. Los juicios son instrumentos de conocimiento pues con ellos se puede afirmar o negar una cosa e incluso establecer la realidad de algo. Las percepciones de los hechos simples pueden ser adecuadas o inadecuadas, pero no expresan una elaboración cognoscitiva. Es en el juicio donde se encuentran los problemas y donde se pueden dar

13. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 50.

14. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 379.

15. Al hilo de estas consideraciones cita Ortega las obras de Meinong *Über Annahmen* (1902) y Reinach *Zur Theorie des negativen Urteils* (1911), en *Obras completas*, XII, p. 380.

16. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 395.

la verdad y el error en el conocimiento. Ortega afirma: «Si «Dios existe o no existe», «si el organismo vivo es una máquina o no es una máquina», «si la democracia es competente o no es competente», he ahí problemas que a toda costa nos acosan y hostigan. Ahora bien, todos ellos son parejas de juicios antitéticos. Los juicios son quienes excluyen, no las estructuras a que ellos se refieren o que ellos juzgan»<sup>17</sup>. Es decir que el juicio establece verdad o falsedad concreta sobre una estructura previa a la que se refiere.

Pero Ortega ya se había ocupado anteriormente de la cuestión del juicio y de sus relaciones con sus elementos constitutivos. Lo hizo en la serie de artículos *Sobre el concepto de sensación* de 1913<sup>18</sup>. Allí pone de manifiesto la diferencia entre los actos presentativos que nos dan de forma inmediata y simple objetos, y los juicios que son actos de segundo grado que se fundan en esos actos presentativos o de primer grado. Naturalmente esa gradación establece una relación de remisión entre unos actos y otros y además una diversificación del foco de la atención, pues enunciando un juicio estamos atendiendo a él pero de hecho estamos suponiendo una actividad cognitiva que en este momento no es objeto de nuestra atención. Aquí marca Ortega una dualidad en el hecho sintético del juicio: dualidad entre la predicación y una cognición prepredicativa que es precisamente la que se juzga y que es simplemente propuesta a juicio y dispuesta a recibir sentencia. Y sin embargo esta estructura pre-predicativa no es objeto actual de atención. Simplemente se supone.

Javier San Martín dice que los §§ 18 y 19 de la V Investigación —en las *Investigaciones lógicas* de Husserl—, influyen de manera importante en Ortega en estos temas<sup>19</sup>. Parte allí Husserl de la consideración de actos simples y compuestos, y enseguida explica que no todas las vivencias que estén compuestas de actos dejan de ser vivencias unitarias. Pone el ejemplo de una máquina que puede ser a su vez un conjunto de máquinas sin dejar de ser una máquina si tiene una función bien definida: «Cada acto parcial tiene su particular referencia intencional; cada uno tiene su objeto unitario y su modo de referirse a él. Pero esos actos parciales se integran en un sólo acto

17. O.C. XII, p. 395.

18. J. Ortega y Gasset, «Sobre el concepto de sensación» en *Obras Completas*, I, pp. 244-260. Sobre este importante artículo de Ortega existe una reflexión de Javier San Martín, «El primer texto de fenomenología en español. comentario al texto «Sobre el concepto de sensación» en J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

19. J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, pp. 218 ss.

total, cuya función total consiste en la unitariedad de su referencia intencional»<sup>20</sup>. Cuando se habla de un acto compuesto estamos hablando, pues, de un sólo acto, y no de una yuxtaposición de actos simples.

El ejemplo mas importante que pone Husserl y que nos interesa especialmente es el de la predicación o juicio. El juicio es un acto compuesto (sujeto predicado cópula, condicionales etc...) sin embargo la vivencia es única, «...es notoriamente un sólo acto, es un sólo juicio con un sólo objeto total: a saber una sola situación objetiva»<sup>21</sup>.

Husserl ha dicho al final del § 8 que son posibles muchas combinaciones de juicios y de relaciones de conceptos con juicios (*v. gr.* alegría por encontrarme con mi padre etc.), para los que se aplica la misma fórmula de un sólo acto con elementos fundantes y fundados en ellos, sin embargo hay diferencias respecto a la actividad con que se manifiestan los distintos actos en una complejión y correlativamente el nivel de atención que les es concedido. Husserl pasa a analizar el hecho de que cualquier expresión puede ser considerada como un significante físico (oral o escrito) que es material y un sentido o significado. Dice que lo normal es que nuestra atención esté centrada en el significado y obviemos el significante y por ello pase a segundo plano. Pero no por esto el significante deja de estar presente, es importante y puede ser objeto de atención primordial. Es fundamental pensar que en el juicio o en cualquier expresión no puede considerarse de forma yuxtapuesta o concomitante un aspecto del otro, sino que deben entenderse como una unidad de vivencia o de acto, aunque mediante la reflexión puedan considerarse aisladamente y pensar que es esencial el significado e inesencial el significante.

Para Husserl la atención es una función selectiva propia de los actos (vivencias intencionales): «Es menester que existan actos para que podamos vivir en ellos, para que podamos eventualmente «sumirnos» en su ejecución, y haciendo esto (en un modo de ejecución que habría que describir con más detalles) atender a los objetos de dichos actos, volvernos hacia ellos accesoria o primariamente, ocuparnos temáticamente con los mismos, según las ocasiones»<sup>22</sup>.

Algo debe ser objeto intencional nuestro, para poder ser a su vez foco de atención respecto a los demás objetos intencionales. Husserl dice que

---

20. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, vol. II, p. 515.

21. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, p. 516.

22. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, p. 518.



en esto el lenguaje vulgar tiene razón. Supongo que se refiere a cuando decimos que fijamos la atención sobre algo estamos presuponiendo que ese «algo» está ahí, es una realidad (un objeto intencional). Enseguida Husserl va a ampliar el espectro diciendo que «...es menester que sirva de base un acto en que se torne para nosotros objetivo o representado —en el sentido más amplio de la palabra— aquello a que debemos atender»<sup>23</sup>.

De todo esto toma Ortega nota y establece con claridad que esos actos presentativos básicos que componen el acto complejo del juicio los estoy realizando sin ningún género de dudas «y constituyen en ese instante mi conciencia, como pueda hacerlo el acto superior», por lo tanto mi conciencia supone determinados actos primarios cuando atiende a determinados objetos complejos o secundarios. Ortega generaliza y expresa: «diríase que la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención: como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algos sin darse cuenta de ellos», y ya en el siguiente capítulo concreta esta generalización con una ley de tipo fenomenológico transcendental, es decir, necesaria, universal e independiente de la experiencia: «Todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos»<sup>24</sup>.

En la séptima conferencia, pronunciada en Buenos Aires el 23 de septiembre de 1916 aborda Ortega el tema de la atención y la desatención como dinámica propia de la conciencia: zonas de atención suponen zonas de desatención, y la posibilidad de atender algo sólo se da en cuanto desatendemos otros temas que no por ello dejan de estar presentes y ser activos para nuestra percepción. Ortega pone varios ejemplos muy sugerentes como el del vidrio o el aire a través de los cuales y por su transparencia positiva podemos ver y de hecho vemos las cosas sin atender a su presencia. También recupera Ortega el ejemplo husserliano del lenguaje: la palabra «...no nos sirve sino como punto de apoyo donde nuestra conciencia hinc sus plantas para referirse o dirigirse a los objetos en que está pensando, hasta el punto de que sólo podemos dejar de pensar en la palabra cuando dejamos de pensar en el objeto»<sup>25</sup>. También aquí retoma el tema de las sensaciones como actos presentativos básicos y «base y soporte» en el cual se constituye la forma de la conciencia. En definitiva, existe un tipo de realidades simples que son generalmente desatendidas por la conciencia, pero que constituyen una base y un fundamento activo de esas otras

---

23. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, p. 520.

24. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, pp. 248-49.

25. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p.134.

realidades más complejas que centran nuestra atención y que de hecho las suponen. Señala Ortega de manera un tanto dispersa pero interesante que es una característica de estas realidades el resistirse a ser objeto primario de nuestra percepción, de tal modo que debemos hacer un importante esfuerzo para atenderlas a ellas mismas, porque, por su carácter de generalidad, de abstracción de intimidad o de transparencia, no se dejan ver fácilmente por la mirada habitual sino que, lo que hacen es posibilitarla.

La dinámica de atención y desatención propia de la conciencia no tiene en Ortega una aplicación solamente psicológica y cognitiva, sino que, desde el principio, la aplica al ámbito de lo social y cultural. En efecto, señala Ortega que cada época, cada nación, cada individuo o incluso cada profesión se caracterizan fundamentalmente por conceder mayor atención a determinados temas y correlativamente descuidar otros. Propone incluso un nombre musical para designar esa realidad: *tesitura*. La tesitura es la altura propia de cada voz o instrumento, una porción o campo de la serie sonora y es una especial zona de atención propia de cada individuo época o profesión; sobre tesituras concretas se ejecutan notas particulares en música y acciones concretas en la vida ordinaria. Ortega, que no profundiza en el especial acierto del nombre, quiere expresar que la tesitura es un trasfondo, un supuesto, un campo inatendido, sobre el cual cobra significado la particularidad de la superficie sonora. También debe considerarse que la tesitura sólo se entiende por la presencia desatendida del conjunto sinfónico que es, a su vez, su trasfondo.

#### 4. EL JUICIO. ESCEPTICISMO, DUDA Y VERDAD

En la Lección VIII<sup>26</sup> de las *Investigaciones Psicológicas* Ortega hace una revisión de las principales teorías del juicio de su tiempo. Ortega cita a Brentano a Lask, a Sigwart, Cohen y Natorp. Al analizar el cuarto tipo de juicios, en la división que plantea, introduce el concepto de intencionalidad, con una expresa referencia a Husserl. Se pregunta sobre el hecho noemático correlativo al acto de conciencia llamado juicio y, citando a Lipps, concluye que lo específico del juicio es establecer un plano de validez genérica en el que se afirma o niega algo, en el que se asiente o disiente algo.

En la página 408 aparece por primera vez una referencia conceptual al término «creencia» entrecomillado y referido a la cópula «es» como elemento fundamental en el juicio.

---

26. Cerezo llama la atención sobre ello en *La voluntad de aventura*, 1984, p. 248.

Significación tornasolada de *es* –en el objeto «realidad» o ser en efecto en el sujeto «creencia»<sup>27</sup>.

Según parece claro faltaría una coma después de «efecto», y el sentido de la frase vendría a coincidir con «Los caracteres de creencia y los caracteres de ser» de los que habla Husserl en el § 103 de *Ideas*. Efectivamente, como ya hemos explicado<sup>27b</sup>, del lado noemático contempla el autor alemán igual que el español, los caracteres de realidad, y del lado noético los caracteres de doxa o creencia.

Como vemos Ortega introduce el tema de la creencia al hilo del tema del juicio y colocándose explícitamente en un ámbito fenomenológico. Ya hemos presentado la posición husserliana en *Ideas*, donde parece que Ortega se inspira, pero también puede ser relevante para comprender lo que Ortega dice la aportación de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*.

En el § 28 de la V Investigación Lógica Husserl aplica sus reflexiones sobre la intuición a la cuestión del juicio:

«En el juicio se nos “aparece” o digámoslo más claramente, nos es objetiva intencionalmente una situación existente, pero una situación objetiva, aun cuando se refiere a algo percibido sensiblemente no es un objeto que pueda aparecernos en el modo de un objeto percibido sensiblemente [...] En la percepción se nos da un objeto como presente en persona. Lo llamamos presente en persona, en cuanto que, fundándonos en esa percepción, pronunciamos el juicio de que él existe. En este juicio, que puede subsistir como esencialmente el mismo aun cuando la percepción termine, lo “aparente” lo intencionalmente consciente no es el objeto sensible existente, sino el hecho de que existe»<sup>28</sup>.

Como ya se ha dicho el juicio, como cualquier acto complejo, presupone un plano previo y diverso al suyo propio: al plano lógico y predicativo. Al decidir algo sobre una cosa debe presuponerse aun de forma general la cosa misma, mejor «la situación objetiva» sobre la que estamos diciendo algo, y lo que decimos es que existe realmente, y eso es lo primario y específico de la función de creencia. Como dice Husserl: «Al objeto del creer judicativo le llamamos *situación objetiva juzgada*»<sup>29</sup>.

27. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 408.

27b. R. Lorenzo Alquézar, «Apuntes en retrospectiva orteguiana sobre “creencia” y “actitud natural” en las *Ideas* de E. Husserl». En *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, PUZ/JFC, 2004.

28. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, vol. II, p. 544.

29. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1985, p. 544.

En este mismo contexto y aplicando lo establecido en «Sobre el concepto de sensación», define Ortega telegráficamente:

El juicio: la tesis de creencia o convicción o afirmación.—Cuestión secundaria de sujeto y predicado. —Predicar como afirmar; Afirmar no opuesto a negar, sino a mero tener presente. —Sentencia y sentenciar.

Pregunta y respuesta.

¿Qué ocurre al objeto primero presentado y luego creído?. O, ¿Cuál es el correlato de la creencia o afirmación?

Mundo de objetos —y mundo del *ser*. La *firmeza* del objeto —su ejecutividad [...]

Cómo la creencia arroja fuera del sujeto aquello en relación con lo cual está<sup>30</sup>.

Párrafo que considero muy importante en diversos sentidos. En primer lugar establece Ortega que el correlato de la creencia es la realidad, pero constituida en una realidad compleja, en una situación objetiva. Retorna Ortega a la distinción husserliana de la creencia como nósis correlato del ser como realidad. La creencia pone objetividades en un mundo real y por ello la creencia es intencional en cuanto determina el ser reales las cosas.

Ortega sigue teniendo presente la dualidad a la que nos hemos referido anteriormente. En efecto, es necesario tener presente algo para poder afirmarlo (después veremos que también para poder negarlo y para poder dudar sobre su verdad). La afirmación sobre algo esta suponiendo la posición de ese algo. Por lo tanto la creencia es prepredicativa; antes de la determinación concreta abre un plano de realidad en el que las cosas son tales o cuales individuos. La sentencia requiere y supone un estado de cosas previo sobre las que se juzga, y la pregunta abre un campo de realidad en el que se sustancia la respuesta. Como se explicaba anteriormente, no es la posición de creencia el elemento primario de la atención, queda siempre en segundo plano, pero es el suelo sobre el que se mantiene la determinación concreta y el que la hace posible.

También es importante el mencionado párrafo anterior, para establecer la filiación del concepto de ejecutividad y ejecutivo, que es un concepto fundamental en Ortega. En efecto, la creencia pone realidad y por ello hace que las cosas sean efectivamente lo que son. El concepto aparece también

---

30. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 411.

en el artículo *Sobre el concepto de sensación* y es central en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* y en otras obras. Más adelante se hablará de esta cuestión, simplemente mencionaré ahora la importancia de ese término y su temprana aparición vinculado a la creencia, en la obra orteguiana.

La última frase del párrafo comentado parece remitir al objetivismo de la actitud natural. En efecto la creencia en una cosa nos hace concebirla como realidad exterior a la propia conciencia e independiente de ella (independiente del sujeto). En realidad Ortega ha asumido la función tética del juicio, en cuanto pone realidad. El juicio es un acto complejo que, como ha dicho Husserl, pone existencia, realidad. Por eso puede decir Ortega que la creencia arroja fuera del sujeto a aquello en relación con lo cual está.

La exposición orteguiana de estos temas en *Investigaciones Psicológicas* es muy telegráfica y a veces poco definida. Por lo tanto no hay un discurso elaborado, pero sí hay propuestas interesantes y que mantienen la suficiente coherencia entre sí, como para pensar que hay posición definida en este tema.

Más tarde, y al hilo del problema del escepticismo y su refutación, Ortega vuelve a tratar la cuestión de la creencia asociada al juicio: «Nuestro análisis del juicio nos había llevado a aislar como su elemento esencial, la creencia: juzgar que a es b, es creer que en efecto a es b ¿y qué quiere decir ese *en efecto?*»<sup>31</sup>.

Para contestar trata el tema de las «asumpciones», dentro de los diversos planos de aserción que existen en el lenguaje. Como ya hemos visto, también Husserl en *Ideas* trata del asumir (das Annehmen)<sup>32</sup>. El tratamiento husserliano se hace al hilo de la conciencia neutralizada y el sin sentido de su legitimación por la razón, porque no supone tesis de realidad, contrariamente a la nóesis habitual no-neutralizada que realiza una tesis de realidad, es decir una creencia y por lo tanto esta sujeta a la legitimación por la razón. Aunque Ortega no entra aquí en cuestiones de legitimación, el sentido de la «asumpcion», que él toma de Meinong es también el de Husserl. Así concluye su comparación entre el juicio y la asumpción:

El mismo contenido de objetos en uno y en otra; ambos pueden ser afirmaciones o negaciones, y sin embargo, falta a la asumpción aquél género de eficacia última, de ejecutividad, de sentencia, en suma, que el juicio posee. La asumpción viene a ser la sombra de un juicio, el hueco de un juicio, un juicio neutra-

31. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 429.

32. *Ideen*, § 110, «Neutralisiertes Bewusstsein und Rechtsprechung der Vernunft. Das Annehmen», p. 266 (259). Véase también R. Lorenzo Alquézar, *op. cit.*, pp. 478 ss.

lizado, desvirtuado. Eso que sobre aquélla tiene éste, ya lo sabemos de sobra, es la tesis de convicción, de creencia<sup>33</sup>.

A destacar de este texto la equiparación que hace Ortega de las asumpciones con los juicios neutralizados, y la aparición de nuevo de la ejecutividad como lo propio del carácter de un juicio que pone realidad, en definitiva como decir que el carácter de creencia confiere ejecutividad a lo puesto. La creencia es básicamente la correspondencia entre la actividad de la conciencia y el ser de las cosas. Ortega coloca claramente la creencia en la nóesis cuando dice que no se cree en las cosas sino en nuestro pensar sobre las cosas. En efecto Ortega se preocupa por despejar claramente el fenómeno de nuestra creencia y considerarlo con independencia de lo creído y de la justificación o no de ésa creencia. La creencia confiere ser real a las cosas que son su objeto, y por ello las hace transcendentales a nuestra conciencia:

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, ese ser lo ve el creer<sup>34</sup>.

Estamos manejando las verdades donde flotan todas las demás; y no sólo las demás verdades sino también donde vive inmerso nuestro corazón; nuestra ciencia y nuestro arte, nuestra economía y nuestro derecho, nuestra ética y nuestro dios respirarán aquella atmósfera que ahora le preparemos<sup>35</sup>.

Ortega está hablando conscientemente de un fondo de conocimiento como campo en el que están todos los conocimientos posibles de todas las ciencias, moralidad, ética estética y aún teología; es la atmósfera en la que están, el suelo con el que cuentan. Desde un punto de vista estructural parece claro que aquí se anuncia la futura aplicación de las creencias.

Una vez alcanzada la creencia como el elemento posicional esencial del juicio, se comprende claramente que la creencia es previa a cualquier afirmación o negación concreta: que la posición de creencia es siempre posición de realidad. Y Ortega sigue, parafraseando a Husserl:

No hay creencia negativa.

---

33. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 430.

34. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 431. Este texto es citado por Javier San Martín en su artículo «Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega» en la obra colectiva *Estudios sobre la creencia en Ortega*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1994, vol. 1, p. 82. En esa misma página pone de relevancia las relaciones de esas teorías de la creencia en Ortega con el § 103 de *Ideen I* de Husserl.

35. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 432.

No hay un no creer que sea creer. La duda no es la negación de la creencia. La duda no es un modo originario de la creencia (...) la duda respira certeza, si no se ahogaría<sup>36</sup>.

También coinciden las posiciones de Husserl y Ortega respecto a la cuestión de la duda que en ambos casos es supeditada a la creencia. Todo dudar supone un creer, siquiera en el «objeto» dudoso en cuanto tal, pero además parece claro que bajo la duda hay una aspiración y una certeza de que existe la verdad, si dudo es porque desconfío de una verdad, pero esa desconfianza presupone una confianza más básica en la propia verdad.

En el lenguaje más popular de las conferencias de Buenos Aires, Ortega insiste en el mismo punto de vista: podemos desconfiar de una suposición o de una creencia concreta, podemos detener su eficacia credencial, buscando una convicción superior, pero mantenemos a pesar de todo una confianza en que esa realidad existe, sea o no adecuada a la opinión concreta de la que dudamos: «El no creer es tan creer como el sí creer (...) La duda en efecto, hace a la creencia parálitica, la deja como en suspenso e inerte sin matarla»<sup>37</sup>.

Esa creencia básica es la que permite progresar al conocimiento a través de la duda. Dudar es, en este plano, plantear un problema. Un problema se plantea cuando mi creencia u opinión ingenua queda desacreditada por la realidad o cuando aparece otra opinión contradictoria que no permite que me acomode a ninguna de ellas. Pero un problema bien planteado está suponiendo la existencia de una solución. De hecho plantear bien un problema es ya avanzar hacia su solución. El problema destruye la creencia ingenua pero supone la creencia básica en la realidad: «Pensar, ciencia, teoría no es sino la reacción de nuestra mente provocada por el problema, el esfuerzo que el intelecto se yergue para dominar el nuevo problema indócil»<sup>38</sup>.

La aplicación del intelecto en la resolución del problema hace que se pase en las ciencias de un conocimiento creencial ingenuo a «una convic-

36. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 412. Puede compararse ese texto con el más explícito de Husserl ya citado anteriormente: «Jede Verneinung ist Verneinung von Etwas und dieses Etwas weist uns auf irgendeine Glaubensmodalität zurück.. Noetisch ist also die Negation «Modifikation» irgendeiner «Position»; das sagt nicht einer Affirmation, sondern einer «Setzung» im erweiterten Sinn irgendwelcher Glaubensmodalität», *Ideen* p. 260 (254).

37. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 71.

38. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 57.

ción o creencia probada». Ortega hace notar que en la duda y en la problematización de la ingenuidad, late una pre-tensión de verdad. Precisamente esa pretensión de verdad es la que nunca va a abandonar el proceso de conocimiento, aun en el tránsito de la duda; después veremos que ni siquiera en el tránsito del escepticismo. Pero esa pretensión de verdad, esa suposición, ese suelo de verdad no es más que eso, un suelo, una base. Las afirmaciones concretas ingenuas deben ser sometidas a la razón crítica, y las nuevas verdades adquiridas son creaciones y construcciones nuestras, son en realidad ideas. «Esta pretensión que tenía (la creencia ingenua) de reflejar la verdad es ahora reconocida por nuestra mente, pero notad que esa creencia notada y reflexiva, no sólo está en nosotros como la creencia ingenua, sino que además ha sido creada, construida por nosotros»<sup>39</sup>.

De nuevo bascula aquí Ortega entre la dualidad de creencia como opinión más o menos fundada y creencia como suelo de verdad previo a toda afirmación concreta. Ambos conceptos están presentes en el proceso de conocimiento. Pero la metáfora del suelo, de la tierra firme sobre la que descansan los conocimientos habituales y aún científicos es muy recurrente en Ortega: «Flotan todas las ciencias en la inmensa suposición de la verdad»<sup>40</sup>.

Ortega constata que las ciencias tienen necesidad de la creencia en la verdad. Pero debe haber una ciencia que busque la verdad sin supuestos, la verdad en sí misma, sin que se apoye en ningún tipo de creencia. Ese puesto le corresponde a la filosofía. La posición de Ortega en este punto será explícita en muchas ocasiones<sup>41</sup>. No conformes con la verdad de la creencia y empeñados en encontrar la verdad autoexplicada y auto-evidente, el filósofo debe enfrentar el calvario del escepticismo. Ortega como Hegel y como el mismo Husserl razona que el escepticismo es un escollo que debe ser afrontado y superado por el que pretende hacer filosofía. Un escollo que al mismo tiempo que es impedimento resulta ser necesidad

---

39. *Meditación de nuestro tiempo...*, p. 72.

40. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII p. 413. Véase también en *Meditación de nuestro tiempo...* pp. 72-73, la metáfora de la tierra firme referida a las creencias como suelo donde se afirma que los principios verdad, belleza, bien y Dios serían el apoyo de la vida cotidiana y aún del pensamiento científico. Para Ortega serían «...un residuo de creencia ingenua, de pensamiento espontáneo que expulsado del resto de nuestra conciencia culta, ha venido a recogerse en estos últimos supuestos», p. 73.

41. Entre otras, véase la conferencia *Sensación construcción e intuición* pronunciada en junio del año 1913 (*Obras completas*, XII pp. 487 ss.) donde se repite el mismo razonamiento respecto a las ciencias y a la filosofía. Una argumentación más elaborada se encontrará en *Qué es filosofía* (1929), en *Obras completas*, VII, p. 320 ss., hasta llegar a *Sobre la Razón Histórica*, (1940-42), en *obras completas*, XII, p. 160 ss.



para la labor propuesta: «A la verdad por el escepticismo»<sup>42</sup>, este es, según Ortega, el lema de la filosofía.

En efecto, el escepticismo surge de la «disonancia de las opiniones» o creencias; lo que llevaría a la relatividad de todas las verdades y por lo tanto a la imposibilidad de la verdad; para mostrar la pertinencia de la objeción escéptica Ortega se acerca al problema habitual de la historia de la filosofía que se encuentra siempre con multitud de opiniones sobre un mismo asunto, introduciendo un tema que posteriormente será muy atendido cual es el de la relatividad histórica y correlativamente el de la razón histórica.

Como digo aquí, Ortega ha retomado de la tradición filosófica la idea de la «doxa» como opinión o como creencia variable. Todas opiniones se tienen a sí mismas como legítimas en la historia del pensamiento. De hecho también apunta Ortega una unidad psicológica en la creencia y hace una referencia psicológica a la verdad: «la verdad es el sentimiento de evidencia – la creencia»<sup>43</sup>.

Reducir la creencia y la evidencia a un sentimiento, por lo tanto a algo variable, que puede ser de un modo o de otro es algo que puede parecer problemático, pero, por otra parte, marca una de las grandes ambigüedades del término y de su interpretación. En efecto, la creencia no es garantía de verdad y por lo tanto pertenece a un estadio precrítico y pre-reflexivo de nuestro conocimiento. Sin embargo no desaparece, según mi tesis, en el propio pensamiento crítico y complejo. Las creencias y la propia creencia no se analizan, sino que se tienen. Según Husserl la creencia es un carácter de nuestra nóesis por el que damos carácter de ser al nóema. Como ya ha dicho Ortega, conforme en esto a Husserl, las creencias pueden ser verdaderas o falsas y en ello no queda para nada afectado su carácter de creencias. Sin embargo eso no debería llevar a decir que las creencias son sólo un sentimiento, y por lo tanto reducirlas a un plano meramente psicológico. La creencia en cuanto pone el ser es un carácter estructural de nuestro conocimiento y por lo tanto es anterior e independiente de su verdad o falsedad. Lo propio pasaría en el plano del pensamiento crítico con la intuición. Sin embargo la justificación de la afirmación de Ortega puede venir de que las creencias, que no son sólo un sentimiento, no se ve como pueden concretarse sin sentimiento. Citando a James Ortega afirmará que la creencia es emocional, y si Ortega ha mostrado claramente que sus miras

---

42. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 103.

43. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 417.

van más allá, es posible que no deba y no pueda perderse ese carácter como propio de la creencia en su realidad existencial<sup>44</sup>.

En cualquier caso la cuestión de la divergencia de opiniones y su plasmación histórica en las diversas doctrinas e ideas opuestas y contradictorias es siempre una objeción escéptica a tener en cuenta: una opinión vale igual que otra opinión y un sentimiento justifica por igual que otro sentimiento. La solución que plantea Ortega pasa por lo que hemos llamado la concepción estructural de la creencia, que supone una verdad precisamente en el escándalo y aun la propia consideración de la diversidad de las opiniones. El campo de verdad que pone la creencia es lo que hace que las distintas opiniones aparezcan como divergencias de una suposición previa unitaria, siempre irrealizada, pero al tiempo siempre activa o vigente aun teleológicamente como entelequia. Así lo expresa Ortega: «Por lo tanto, no de la divergencia de opiniones se sigue que no haya verdad, sino al revés: la evidencia que tenemos de que sea la verdad es lo único que nos hace extraño, y tomar cariz de problema al hecho de la diversidad de opiniones»<sup>45</sup>.

La otra objeción relativista a la posibilidad de conocer la verdad que considera Ortega es la subjetivista y sería una objeción a la propia tarea filosófica. La verdad es siempre relativa a un sujeto y eso que a Ortega le parece una objeción «perenne y esencial», es lo que permite de nuevo psicologizar la creencia y por lo tanto relativizar la verdad:

¿Cómo distinguir el acento de la certidumbre que acierta de la que yerra? No tenemos quien nos guíe desde fuera: carecemos de un maestro transcendente que nos corrija: estamos solos, terriblemente solos dentro de nosotros mismos y todo, para pasar a este recinto interior, tienen que transformarse en nuestra pro-

44. J. San Martín, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920» publicado en el libro del autor *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, 1994, Capítulo IX, pp. 279-333. En ese artículo Javier San Martín muestra que supone un frecuente error considerar sólo desde un punto de vista teórico el conocimiento «puro» en Husserl y que por el contrario una adecuada comprensión del conocimiento puro debe incluir los elementos valorativos, emotivos y del sentimiento. pp. 292 ss. De todos modos, la ambigüedad de Ortega puede estar justificada, además de por la referencia directa a James, por la propia imprecisión del tema en las *Ideas* de Husserl, donde a veces no queda muy claro cuál es el plano psicológico y el plano de la reducción transcendental. Como ya hemos puesto de manifiesto en Husserl aparece la cuestión de la creencia una vez se ha realizado la epojé y la reducción, y por lo tanto se mantienen los caracteres de creencia como elementos necesarios del conocimiento transcendental, cuando antes se había suspendido toda creencia en el mundo cuando se describía el proceso de epojé.

45. *Meditación de nuestro tiempo...*, p. 107.

pia sustancia. Recurrimos de una creencia a otra creencia nuestra y, en irrompible círculo, hacemos de nuestro sueño de ayer juez a nuestro sueño de hoy<sup>46</sup>.

El relativismo subjetivista sería propio de la edad moderna y en sus últimas formulaciones se concretaría en biologismo o psicologismo. Cuando trata Ortega el psicologismo cita como representantes a J. Stuart Mill y a Lipps, lo mismo que Husserl en *Las investigaciones lógicas*, donde los cita también como dos de los más genuinos representantes del psicologismo. Ortega cita las mismas páginas que Husserl de la obra de Lipps *Die Aufgaben der Erkenntnis theorie* (1880)<sup>47</sup>.

En las conferencias de Buenos Aires repite Ortega la caracterización relativista del biologismo y el psicologismo<sup>48</sup>. Ambos relativismos hacen depender la verdad del sujeto en cuanto ser vivo y del sujeto en cuanto ser psíquico. La verdad vendría así siempre producida por las condiciones propias de su construcción y el individuo se convertiría así en prisionero de sí mismo.

Ortega va a conceder sus derechos al individuo corporal y psíquico en el hecho del conocimiento, pero esta concesión necesaria al individuo y a cada sujeto no puede nunca desembocar en relativismo: «El intento (...) fue presentar ante ustedes en amplísima anticipación la teoría positiva de la influencia del sujeto en la verdad desde un punto de vista exento de relativismo»<sup>49</sup>.

En efecto, Ortega concede la necesidad de que el acto de conocimiento concreto sea realizado por un sujeto con capacidades orgánicas, perceptivas, psíquicas y cognitivas determinadas, e incluso que la especie condicione nuestros actos concretos de conocer. No sólo es así sino que la percepción individual está necesariamente limitada por nuestra necesaria percepción en

---

46. *Obras completas*, XII, 419. La misma cita se hace en *Meditación de nuestro tiempo...* p. 107.

47. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1985, vol. I, cap. 3: «El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales», p. 67 ss. La cita de Lipps corresponde a la pág. 530 del libro citado. El párrafo citado por ambos autores es el siguiente: «Por lo tanto, las reglas según las cuales es preciso proceder para pensar acertadamente no son más que las reglas según las cuales es preciso proceder para pensar tal y como la peculiaridad de nuestro intelecto, su constitución exige o dicho en menos palabras, son idénticas con las leyes naturales del intelecto. La lógica es la física del pensar o no es nada en absoluto» en *Obras completas*, XII, p. 421 y en Husserl, *op. cit.*, p. 70. La traducción varía ligeramente de un lugar a otro. La que se ofrece aquí es la de Ortega. En las conferencias de Buenos Aires torna Ortega a citar el mismo texto, véase *Meditación de nuestro tiempo...* p. 112.

48. En *Investigaciones psicológicas*, en *Obras completas*, XII, p. 419, y en *Meditación de nuestro tiempo...* p. 89 ss.

49. *Obras completas*, XII, p. 442.

perspectiva<sup>50</sup> y por los intereses atencionales individuales de comunidad o época histórica. Esto es un paso previo, una obviedad necesaria, que es preciso considerar pero que, en su propio desarrollo, muestra su limitación.

Husserl había ocupado los primeros capítulos de sus *Investigaciones lógicas* en refutar el relativismo; la brillante refutación husserliana del relativismo late tras estas consideraciones de Ortega. Para Husserl, todo tipo de verdad se da en forma de un hecho: se profiere en un acto concreto. Pero no se puede confundir el hecho de proferir una verdad con la verdad misma que trasciende todo hecho concreto: «El acto en que juzgo que  $2 * 2 = 4$  está sin duda determinado causalmente; pero no la verdad « $2 * 2 = 4$ »<sup>51</sup>.

Esta afirmación de Husserl recogida y ampliada por Ortega va a jugar un papel importante y profundo en toda la obra del filósofo español: el perspectivismo, la teoría de las generaciones, la razón histórica etc., pueden tener aquí uno de sus anclajes importantes. Ortega, en efecto, retoma esta idea husserliana y la va a amplificar y a aplicar a contextos más amplios que los del análisis lógico-matemático del que surgen. Esta va a ser en general la labor orteguiana respecto a muchas cuestiones de la fenomenología.

La primera resistencia que Ortega opone al relativismo subjetivista es la cuestión del sentido. Explica que bajo la afirmación concreta de cualquier verdad, falsedad o duda, existe una base previa, una afirmación y premisa imprescindibles para que esas afirmaciones, negaciones o dudas concretas tengan sentido: «la duda misma, pues, para serlo tiene que tener sentido, supone, exige, implica como previo a ella un aire, un elemento del que respirar para no ahogarse»<sup>52</sup>. Ortega considera que el tema del sentido es «la primera conquista específica del siglo XX»<sup>53</sup> y profetiza, en 1916, que será uno de los temas que se convertirán en tópicos en nuestro tiempo.

La cuestión del sentido resiste al relativismo subjetivista, pues es un plano previo a la diversidad de sus afirmaciones que necesariamente deben aceptar como válido los que hablan, si es que pretenden hablar sobre algo, si es que pretenden entender de lo que hablan y en definitiva si es que pretenden decir algo con sentido. El sentido es posición primaria, plano de entendimiento, previo a cualquier afirmación negación o duda; por lo

50. «Los cuerpos —cúbicos— se dan en una perspectiva. Pues bien, si para Dios existen existirán así», *Obras completas*, XII, p. 438.

51. Husserl, *Investigaciones lógicas...* I, p. 115.

52. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 117.

53. *Obras completas*, XII, p. 424.

tanto el sentido de las cosas se supone, sin afirmar realmente en qué consiste, pero esa suposición sostiene y posibilita cualquier afirmación y cualquier polémica, entonces tiene un carácter próximo a lo creencial, de hecho Ortega deriva de aquí una nueva discusión sobre las creencias implícitas en el juicio.

Pero también el sentido, si se reflexiona y profundiza sobre él, nos conduce necesariamente al campo de lo eidético, en el que se ve con precisión cómo supera cualquier relativismo subjetivista. En la Sexta conferencia del ciclo de Buenos Aires realiza Ortega una exposición del proceso de *epojé* y *reducción* fenomenológicas a partir del concepto de sentido y como superación del relativismo subjetivista. No voy a reproducir el razonamiento que está ahí bastante claro: a partir de la constatación del sentido como algo previo y necesario en la comunicación y el entendimiento de las cosas, se busca, a través del análisis de la significación intersubjetiva y de los actos de la vida solitaria del alma, una posición segura de verdad. Esa posición la va a encontrar no en los objetos exteriores que siempre me pueden aparecer como mediados, sino en la inmediatez de los actos de conciencia en cuanto tales: «De que es seguro, de que es positivo, de que es real lo que mi percepción veía, sí puedo dudar; de que yo tenía esa percepción, de que creía ver eso realmente, de eso no puedo dudar»<sup>54</sup>.

Es decir que sólo en la inmediatez de la conciencia con respecto a sus propia actividad (nóesis: creencia) (nóema: realidad), sólo ahí se puede romper precisamente el relativismo subjetivista que Ortega ha caracterizado como propio de su tiempo. Y Ortega pone ejemplos: sabemos que el auténtico significado de Napoleón es uno, independientemente de las diversas personas que lo hayan pensado, como sabemos que nos referimos al mismo objeto cuando vemos e indicamos la mesa desde diversos ángulos. Y en general expresa: «Cuando ante mí tengo un objeto que por medio de la vista llega a mi conciencia, este acto en el cual yo lo percibo dura un instante y muere. La cosa que yo he visto es consumida por el tiempo y desaparece; pero aquello que yo entendía cuando veía, el sentido de aquella visión no muere nunca»<sup>55</sup>.

El sentido no puede ser realidad material alguna ni siquiera acto mental ninguno. La expresión inmediata y evidencial del sentido de las cosas son las ideas. Pero es importante ahora matizar que las ideas ni se dicen en

---

54. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 123.

55. *Meditación de nuestro tiempo...* p. 122 y 125-126.

el sentido platónico ni en el empirista. No son meras abstracciones ni representaciones, ni meras ocurrencias, ni constructos. Se ha llegado a ellas buscando no las cosas concretas, sino su sentido y por lo tanto no pertenecen al plano de las cosas concretas sino al del sentido de las cosas: «(el sentido)... no es cosa que padezca las mudanzas del tiempo ni los roces del espacio. Esto son las ideas»<sup>56</sup>.

El sentido es algo que resiste al escepticismo subjetivista, precisamente porque es un supuesto previo a esta misma posición.

De esta argumentación de Ortega contra el relativismo subjetivista me interesa reseñar otra cuestión de las expresadas en el texto anteriormente citado. Cuando empujado por el escepticismo relativista debo poner en duda e incluso prescindir de la realidad de los objetos exteriores estoy prescindiendo del carácter de realidad objetiva que la actitud natural confiere a las cosas. Ortega sigue en esto las posiciones de Husserl. Pero en este acto de *epojé* en el que prescindimos del carácter de la realidad del mundo objetivo no podemos prescindir del carácter noético de creencia. Aun suponiendo, como apunta Ortega, que todas nuestras creencias sean ilusorias e incluso falsas, si siguen siendo creencias, nuestra actividad creyente será verdadera como nóesis. La creencia es una actividad primaria y propia de la conciencia que pone realidad. Decir que la conciencia es ponente, supone haber rechazado la visión objetivista de la realidad en la que las cosas son por sí mismas independientes del sujeto que las percibe, y en ese sentido, prescindir de esa falsa creencia. Sin embargo, la persistencia de la actividad creencial en la conciencia me hace que no pueda prescindir de un nuevo campo de realidad, precisamente del campo de realidad que pone la conciencia que, ahora ya, es consciente de su actividad ponente, y por ello, regana, de manera más crítica y depurada, la propia conciencia y su función como actividad credencial<sup>57</sup>.

56. *Meditación de nuestro tiempo...*, p. 126.

57. Muchos textos de Husserl están tras esas consideraciones orteguianas. La superación del escepticismo psicologista es punto de partida de las *Investigaciones lógicas* y ocupa sus primeros capítulos. Especialmente interesante me parece este texto en el que expresa que el núcleo de todas las objeciones al relativismo antropologista está en que contradice «...a la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva, esto es con la evidencia de la «percepción interna» en el sentido legítimo, pero indispensable de ésta. La evidencia de los juicios fundados en la intuición es discutible con razón por cuanto rebasan intencionalmente el contenido de los datos efectivos de la conciencia. Pero son realmente evidentes cuando su intención se atiende a ese contenido, encontrando su cumplimiento en él tal como es. A lo cual no se opone la vaguedad de todos estos juicios: piénsese tan sólo

La actitud natural es objetivista y, en ese sentido, *la epojé* debe prescindir de la tesis de la actitud natural. Pero la creencia en cuanto nóesis permanece inatacada por la epojé y resiste a todo relativismo. Es por ello por lo que también en la conciencia trascendental encontramos caracteres de creencia. Pero la actividad creencial necesariamente es posición de realidad, posición de ser. Por lo tanto es actividad noética con sus nóemas correspondientes, pertenece esencialmente a nuestra conciencia y determina esencialmente una nueva concepción de realidad que ahora ya ha superado el objetivismo. La cuestión que se puede plantear ahora y que será decisiva para entender las consideraciones orteguianas sobre la fenomenología es si realmente se ha superado la actitud natural, al superar la tesis objetivista. Ortega, que realiza esa crítica, no deja por eso de reivindicar la primacía de lo espontáneo ¿no será que Ortega se percata independientemente de Husserl de que el mundo de la vida no se entiende sólo desde la posición objetivista?, ¿y que se puede y se debe renunciar al objetivismo sin por ello invalidar la conciencia primaria que no es sólo objetivista?, ¿no se da Ortega cuenta de que en esa conciencia primaria están ya y para siempre los componentes del mundo vital?, ¿y que por lo tanto esa conciencia primaria es insuperable?. La reflexión sobre estos interrogantes puede dar nueva luz a las relaciones de Ortega y la fenomenología desbrozando el itinerario apuntado por Javier San Martín cuando dice que hay un camino que va desde Ortega hasta Husserl<sup>58</sup>.

## 5. REFLEXIÓN SOBRE LAS CREENCIAS. SENTIMIENTOS Y PRINCIPIOS

Enseguida Ortega observa que el mero poner que realiza la creencia no es conocer, pero para que el acto del conocimiento quede explicado es necesaria una cierta reflexión sobre las creencias. El procedimiento es simple: enfrenta la creencia que supone «A es B», donde se pone una realidad, la de A en B, y la creencia de grado superior (que más tarde llamará idea) en la que se hace una consideración secundaria, una afirmación, sobre esa creencia. Es decir, se reflexiona sobre ella. A esta creencia de segundo grado le llama conocimiento de modo general.

---

en la vaguedad de la localización en el tiempo y eventualmente en el espacio que para ningún juicio de intuición inmediata puede anularse» p. 117. La cuestión del sentido también aparece en la misma obra *Investigación primera*, capítulo primero, § 9.

58. J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, sobre todo los artículos «Ortega, política y fenomenología», pp. 285-315 y «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», pp. 111-133.

Pedro Cerezo<sup>59</sup> comenta esta cuestión en su análisis de la intuición en Ortega como influencia de Husserl. Ortega señala aquí que su concepción de la verdad es la clásica «adaequatio intellectus et rei»; sin embargo, esa adecuación «descansa en la conciencia reflexiva de la misma, mediante la verificación del estado de cosas, sostenido por la creencia»<sup>60</sup>.

Por lo tanto se deben reconocer dos planos de verdad. El primero el explícito reconocimiento de que las cosas son lo que son o son así o de otra manera o son una cosa o la otra, etc., y por otro el implícito, antepredicativo, básico y fundamental que marca un horizonte de realidad previo en el que se adecuan las cosas que yo afirmo en el juicio<sup>61</sup>.

Todas estas cuestiones de la creencia y la reflexión sobre ella serán fundamentales para la exploración de las bases del conocimiento. Todo tipo de conocimiento se basa en creencias supuestas y no cuestionadas y por ello susceptibles, desde una posición crítica, de una explicitación y una reflexión sobre aquello que se ha supuesto. El mero poner el ser que es el acto de creencia no constituye para Ortega acto de conocimiento, es mero acto de posición. Entonces es cuando va a definir que un acto de conocimiento supone una creencia sobre otra creencia. Naturalmente en este punto tropieza con la cuestión de la transcendencia de la conciencia, la posibilidad de la conciencia de llegar a las cosas en sí. Dice que es un típico problema moderno y decimonónico, y ajeno a él que es un pensador del siglo XX. Pero realmente la solución que apunta retrotrae a la creencia como única posición de transcendencia. Cualquiera que sea el grado de certeza o de exactitud que posea lo que la conciencia pone en la realidad lo pone efectivamente en la realidad. Es decir la conciencia pone lo cierto, y lo dudoso, lo probable y lo infundado. Todo ello en sus diversos grados de certeza es puesto como tal realidad por la conciencia, y eso se me parece así como real es decir como cierto, dudoso, probable, fundado o infundado. Ortega confiesa que debe a Husserl estas cosas<sup>62</sup> y explica la proto-*doxa* husserliana y sus diversas modificaciones.

59. P. Cerezo, *La voluntad de aventura...*, 1984, pp. 248-249.

60. P. Cerezo, *La voluntad de aventura...*, p. 249.

61. Pedro Cerezo hace una interpretación de este párrafo al hilo del concepto de intuición y de verificación; Relacionando estos textos con los de *Meditaciones del Quijote*, hace de ese plano antepredicativo, originario y fundacional «la revelación de las cosas en su ser o ipseidad, su des-cubrimiento o estado de patencia», esta interpretación la relaciona con Heidegger. Cf. *La voluntad de aventura...*, p. 249. Sin embargo debe llamarse la atención sobre las fechas a las que pertenecen los escritos comentados en las que es imposible que hubiera influencia del pensador de la Selva Negra.

62. «Husserl —a quien tanto debemos en estos asuntos—», *Obras completas*, XII, p. 434.



Desde mi punto de vista Ortega interpreta, en estos textos, de forma restrictiva la Urdoxa husserliana, haciéndola simplemente un carácter de afirmación de realidad que se da en cualquiera de sus modificaciones. Es decir, si dudo estoy afirmando como algo real aquello en cuanto dudoso, o sea, a lo dudoso también le doy el carácter de ser inmodificado y primario. Pero, como he explicado más arriba, ese carácter inmodificado de la creencia y del ser debe ser algo más que el carácter que tiene el nóema en cuanto modificado. Si, como dice Husserl, yo veo algo que parece un hombre (y por lo tanto es un hombre aparente), luego sospecho que mejor que un hombre puede ser un árbol, (y por lo tanto creo que es un algo sospechoso de ser un árbol), para al final ver con claridad y afirmar que es un árbol real. Si ese proceso es cierto, la protodoxa, y el carácter inmodificado de ser no sólo se da en la afirmación del árbol sospechoso o del hombre aparente, sino que también está supuesta en esa apariencia, o esa sospecha la creencia en el ser primario e inmodificado de árbol y hombre. Y esta segunda modalidad de la protodoxa es obviada aquí por Ortega<sup>63</sup>.

También repite Ortega la advertencia de Husserl de la falsedad de considerar la igualación de la creencia con la certeza, la sospecha, la duda etc.:

No hay tal: analícese atentamente el sentido de aquellos y se verá cómo por todos pasa como un nervio esencial que los vitaliza, esta creencia cierta que es, por tanto, su modo originario y que en ellos persiste<sup>64</sup>.

- 
63. Véase sin embargo, en otro contexto, el ejemplo que pone Ortega del «color desteñido» en *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, I, p. 336. También en la *Estética en el tránsito*, muestra Ortega cómo la experiencia no parte de cero. No nos acercamos a un objeto bello como una tabula rasa que debe simplemente dejarse impresionar por lo que ve. Al contemplar un objeto bello, estamos presuponiendo la belleza en el objeto. Qué tipo de belleza y como se realice ella misma quedan pendientes de la experiencia estética, de la demostración, pero la posición, la suposición, la creencia en la belleza va por delante como el elemento primordial oscuro, prepredicativo y predemostrativo, pero fundamental para la percepción. Ortega lo expresa de forma que efectivamente parece un frívolo giro galante o incluso algo hortera y machista «toda mujer es guapa mientras no se demuestre lo contrario», en *Obras completas*, II, p. 36 o en general en toda realidad estética se supone en principio la belleza, se crea un campo de percepción y expectativa de belleza. Esa es la creencia pre-reflexiva y pre-predicativa, que pone realidad, en este caso realidad bella, antes de la consideración estética y de la correspondiente reflexión. Esta suposición es genérica pero también es específica, la belleza que buscamos no será la belleza en abstracto, sino la belleza en la cosa misma. Ortega va describiendo como en la percepción del rostro se nos dibujan dos siluetas, una la real que percibimos y otra la ideal que le correspondería y que podría ser. No una idealidad abstracta, sino una idealidad perteneciente a esa realidad concreta. Una perfección que le es propia y que no puede estar en absoluto prevista.
64. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XII, p. 434. Véase para la misma afirmación *Ideen*, p. 259 (252). Esta idea del nervio esencial como modo originario que persiste en todas las modificaciones, me parece una importante idea expresada con belleza y precisión y que me ofrece una indicación inapreciable para la interpretación de posteriores obras de Ortega.

De estas consideraciones paralelas a las de Husserl deduce Ortega el contrasentido que hay en una concepción relativista de la verdad. Más arriba hemos analizado el tema, aquí sólo nos queda insistir en la presencia de la verdad bajo toda afirmación relativista. En toda afirmación, por muy errónea que esta sea, hay una aspiración a poner realidad, de una forma u otra, de forma directa o modificada, y, por supuesto, de forma verdadera o errónea. Lo importante es, en expresión husserliana, la posición de ser de la conciencia en sus actos, es decir la creencia. En este sentido Ortega, al modo hegeliano, hace coincidir la verdad para mí y la verdad en sí. Porque, aunque estemos equivocados, creemos en la verdad, porque nos es necesaria esa creencia, mejor, nos es constitutiva. La creencia es, pues, un elemento constitutivo de nuestro pensar que nos es preciso para constatar la verdad. Pero también para constatar el error. El descubrimiento de los errores sólo es posible desde una conciencia de creencia en la verdad; no sólo de los errores actuales, sino de los errores posibles: «Si no creemos que es verdad sin más lo que pensamos, no habrá ocasión para el error»<sup>65</sup>.

Es decir la creencia subyace al error y a la verdad, es algo anterior a ellas, al mismo tiempo que algo imprescindible en nuestro pensar. Curiosamente Ortega da pasos peligrosos asimilando este concepto de creencia con algo psicológico: un «sentimiento de seguridad» y más adelante con «un sentimiento de evidencia». Ya hemos tratado más arriba la cuestión del sentimiento en relación a la creencia y su origen pragmatista.

Ortega, sin embargo, no se deja llevar por el psicologismo, pues lo que está pretendiendo en buena parte de la obra es, precisamente, vencer el relativismo que éste conlleva. La intervención del sujeto en la constitución de la verdad, dice Ortega con terminología y fondo husserliano, no debe llevar ni mucho menos a un relativismo subjetivista ni psicologista. Por lo tanto la utilización que se hace de los conceptos psicológicos no tiene que ver nada con el relativismo. De hecho cuando Ortega quiere citar al modelo renovador de la psicología actual dice:

No hay duda de que la repentina primavera que en estos últimos años ha venido para la Psicología se debe a la publicación que en 1900 hizo Edmund Husserl de sus Investigaciones lógicas<sup>66</sup>.

En este horizonte de renovación psicológica se presentan también las reflexiones sobre las creencias en las conferencias de Buenos Aires de 1916.

---

65. *Obras completas*, XII, p. 436.

66. *Obras completas*, XII, p. 444.

Allí, citando expresamente a Husserl y a Brentano, coloca a la intencionalidad como el centro de la filosofía y la psicología de nuestro tiempo y caracteriza a la conciencia como una actividad que comprende diversas acciones o estados de conciencia que tiene el común denominador de la intencionalidad<sup>67</sup>. Una de estas actividades es la de creer.

Y la caracteriza, en principio, de la siguiente manera: «...creencias son estados psíquicos donde afirmamos, donde prestamos adhesión a un conjunto de nuestras imágenes que pretende reflejar el mundo exterior»<sup>68</sup>. Ortega distingue los dos elementos de la definición: las imágenes y su aserción creencial. Creemos, dice Ortega, en la estrella de Canopas que brilla en el cielo del sur, y no creemos en el centauro o en la quimera, lo primero lo consideramos como real y lo último como una fantasmagoría.

Establece que se puede considerar dos clases de creencia, o dos modos en que la creencia se adhiere al pensamiento. Hay una creencia que es una simple aserción sin más de lo que aparece en nuestra mente, es la *belief* (como dice la psicología inglesa); «creencia y pensamiento aparecen yuxtapuestos sin más»<sup>69</sup>.

Otro tipo de creencias se dan por un motivo: hay la imagen en la que creemos, nuestro acto de creer y una razón o motivo por el que damos nuestra aserción creencial. La primera es creer *en* algo, y la segunda creer *por* algo. Ortega se pregunta si siquiera deben llevar siquiera el mismo nombre. La primera creencia es irracional irresponsable, ciega. La segunda tiene conciencia de su propio fundamento, es motivada, es una creencia racional.

La racionalidad es el signo diferencial de la cultura y sus funciones. Ortega coloca la racionalidad así entendida como presentación evidente de las cosas mismas como presentación de credenciales de las cosas, en el origen de la génesis de la ciencia, de la moralidad y del arte. La racionalidad así entendida, exige la no aceptación de esas creencias ciegas formadas por el hábito o la tradición. Ortega plantea aquí la razón como una lucha contra lo primario en el hombre, e incluso, aunque a veces duda, contra lo espontáneo. Pienso que es un retroceso sobre lo planteado en *Meditaciones del Quijote* y en *Vieja y nueva política* donde la racionalidad ayuda a mejor descubrir lo espontáneo y lo propio frente a lo espúreo y construido.

---

67. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 147.

68. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 41.

69. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 43.

También expresa Ortega su deuda con James en cuanto al concepto de creencia. Y parece claro que en estos conceptos de creencia que aquí se manejan está presente la influencia del pragmatismo<sup>70</sup>.

Repasando el origen de la Filosofía Ortega dice que fue Tales de Mileto el primero en hacer de la creencia —«creer por sus ojos, por su mente»<sup>71</sup>— algo racional. Al hilo del mismo análisis del surgimiento de la filosofía Ortega dice que las ciencias al modo aristotélico parten de unos principios supuestos que no cuestionan «son sus principios, sus supuestos, en los cuales cree»<sup>72</sup>. Por lo tanto las ciencias y la física no son totalmente racionales ni totalmente justificadas. No son ciencias de principios sino que son ciencias que parten de los principios. Ortega constata la realidad credencial de los principios de la ciencia, si bien como creencias razonables o razonadas y anima a los científicos a cuestionar y a depurar esos fundamentos de su propia ciencia, presentando además a la filosofía como ciencia sin supuestos.

## 6. PRIMERAS CONCLUSIONES

Tras esta primera aproximación al concepto de creencia en *Investigaciones psicológicas* y en los discursos de Buenos Aires de 1916, se puede sintetizar lo alcanzado por Ortega respecto a este concepto en este momento de su reflexión:

1. La creencia tiene un carácter noético fundamental: es posición o tesis de realidad.
2. La nóesis de creencia es intencional (creencia en) y prepredicativa.
3. La creencia es ejecutiva, ponente de realidad y ponente de sentido. Anterior a todo tipo de reflexión, es primaria y espontánea, y expresa autenticidad (como nóesis de creencia no tiene mediaciones).
4. Hay una forma primaria de creencia, como posición previa de sentido que suponen todas las ciencias y toda la filosofía. Esta protocreencia se alcanza mediante el enfrentamiento radical con el escepticismo el psicologismo y todo género de duda a los que subyace y resiste.
5. Existen también actos noéticos concretos que ponen realidades concretas que como tales pueden ser objeto de reflexión y por lo tanto

70. El editor subraya el hecho de que Ortega consultara *La voluntad de creer* en la edición alemana que cita en la nota de la página 45, sin embargo en el texto de Ortega no queda claro si se cita a James como apoyo o como contraposición.

71. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 47.

72. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo...* p. 50.

de reafirmación o negación predicativa. El resultado de esas reflexiones lo llama Ortega creencias racionales o creencias justificadas.

La reflexión sobre las creencias concretas va a ser un elemento fundamental del trabajo filosófico de Ortega. En varios sentidos fundamentales.

- Una reflexión sobre las creencias como labor crítica que permita desbrozar lo inauténtico, lo falseado, lo que no responde a lo propio de las cosas mismas y se admite por herencia, por costumbre y por pereza mental. En este sentido Ortega hace una constante crítica a la tradición al prejuicio, a lo aceptado sin mayor reflexión.
- Pero al propio tiempo y fruto de esa labor de desbrozamiento Ortega busca en todos sus análisis sociales, históricos, políticos y artísticos, los principios creenciales que afirman las realidades propias, auténticas y espontáneas, la propia ejecutividad realizándose de las culturas, las épocas o los artistas. Cada realidad cultural analizada por Ortega tiene dentro de sí una fuente originaria de sentido que yace latente a sus expresiones patentes (que en muchos casos la desfiguran y en otros la sugieren y la suponen). Esta fuente de sentido es para dicha época su protocreencia o realidad básica puesto que es la que establece el campo y la posibilidad de todas las realidades que la constituyen.
- Por último, Ortega realizará la reflexión sobre las creencias para establecer unos principios básicos formales y autoevidentes que constituyen realidad para toda vida humana que los están presuponiendo. Estos principios ponen efectivamente realidad y están tras toda la historia y tras toda vida humana, si bien son principios vacíos de contenido histórico concreto, y cada época, cada pueblo, cada artista se encargará de rellenarlos, aunque Ortega es consciente de que es propio de un tipo de reflexión (fundamental o filosófica) el preguntarse por ellos y enunciarlos históricamente. Son, sin embargo, también principios creenciales en cuanto ponen realidad y son previos a toda reflexión y a todo razonamiento, si bien su descubrimiento, su mostración y su intuición son fruto del razonamiento y la reflexión.

## 7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.
- GARAGORRI, P., «Nota preliminar» en J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, en *Obras completas*, vol. XII, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983
- GARCÍA BARO, Miguel, «De la soledad radical», en J. San Martín, *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992.

- GRAY, Rockwell, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.
- HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*, versión española de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- MOLINUEVO, J. L., «Introducción», en J. Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, edición de J. L. Molinuevo, Madrid, F.C.E., 1996.
- , coord., *Ortega y la Argentina*, Madrid, FCE, 1997.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Epílogo...: notas de trabajo*, edición de José Luis Molinuevo, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, edición de J. L. Molinuevo, Madrid, F.C.E., 1996.
- SALAS, J. de y C. RODRÍGUEZ SANTOS, eds., *Estudios sobre la creencia en Ortega*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1994, 2 vols.
- SAN MARTÍN JAVIER, «Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega» en J. de Salas y C. Rodríguez Santos, eds., *Estudios sobre la creencia en Ortega*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1994, 2 vols.
- , *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.
- , *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid, UNED, 1994.
- , *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.