

**LA RAÍZ FENOMENOLÓGICA DEL CONCEPTO “CREENCIA”:  
BREVES CONSIDERACIONES PARA UN ESTUDIO FORMAL DE LA  
CREENCIA EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET**

**THE PHENOMENOLOGICAL ROOT OF THE “BELIEF” CONCEPT:  
BRIEF CONSIDERATIONS FOR A FORMAL STUDY OF BELIEF IN  
THE THOUGHT OF ORTEGA Y GASSET**

**Rolando Gutiérrez Martínez**  
Universidad de las Américas  
Viña del Mar  
Chile  
[ragutierrezmartinez@gmail.com](mailto:ragutierrezmartinez@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 mayo de 2020  
Fecha de aprobación: 29 de octubre de 2020

**Resumen**

El concepto de “creencia” constituye uno de los principales planteamientos en el marco del sistema filosófico orteguiano. Su relevancia pasa por su funcionalidad en el análisis de la vida humana, desde prismas que transitan entre la metafísica y la teorización socio-cultural. A propósito de la creencia en el pensamiento de *Ortega*, un fenómeno tan sensible como significativo es su raigambre fenomenológica y el alcance que precisa en su evolución conceptual, siendo este enfoque determinante también en su comprensión, pues más allá de los prismas desde los que es posible analizar la vida humana, la estructura interna de la creencia goza de una especial estabilidad.

Este trabajo ofrece un esquema preliminar sobre la construcción de la idea de creencia en la génesis del pensamiento de *Ortega*, instancia en que las determinaciones de la fenomenología de *Husserl* son más patentes. Todo esto con el fin de formalizar y potenciar el estudio del concepto, en la medida que hace identificable esta raíz, aun en su concepción madura. Para el cumplimiento de dicho propósito se desarrolla un análisis comparativo, a partir de los conceptos esenciales que inciden en la concepción de “conciencia” de *Husserl* y en la de “creencia” de *Ortega*.

**Palabras clave:** Creencia, Intencionalidad, Conciencia, Objeto, Realidad.

**Abstract**

The concept of "belief" constitutes one of the main approaches within the framework of the Ortega philosophical system. Its relevance passes through its functionality in the analysis of human life, from prisms that move between metaphysics and socio-cultural theorizing. Regarding the belief in Ortega's thought, a phenomenon as sensitive as significant is its phenomenological roots and the scope that it requires

in its conceptual evolution, this approach being determining in its understanding as well, beyond the prisms from which it is Possible to analyze human life, the internal structure of belief has a special stability.

This work offers a preliminary outline on the construction of the idea of belief in the genesis of Ortega's thought, instance in which the determinations of Husserl's phenomenology are more evident. All this in order to formalize and enhance the study of the concept, insofar as it makes this root identifiable, even in its mature conception. For the fulfillment of this purpose, a comparative analysis is developed, based on the essential concepts that affect Husserl's conception of consciousness and Ortega's belief.

**Keywords:** Belief, Intentionality, Consciousness, Object, Reality.

## 1. INTRODUCCIÓN

*Philip W. Silver*, en su obra “*Fenomenología y razón vital*” lleva a cabo un estudio cuyo foco es el pensamiento temprano de *Ortega* (1883-1955), particularmente se centra en el análisis de su primera publicación formal, “*Meditaciones del Quijote*” (1914). En ella, *Silver* pone en evidencia el particular centro temático de todo el sistema filosófico orteguiano. Es particular porque si bien funciona como objeto de análisis, también opera como horizonte de comprensión que cualifica todo el acontecer humano: “Para *Ortega*, la <vida humana> ni es <puesta> ni <dada>, sino tematizada como una nueva hipótesis, una nueva forma de <dar ser>, de <salvar la apariencia> (1978, p. 170).

El hecho de que ya en sus *Meditaciones* pueda ser detectable la idea de que la vida, por sí misma, es la única que posee una ejecutividad ontológica, permite visualizar que en su estructura, los elementos esenciales que la componen, y la creencia entre ellos, tributan a una funcionalidad cuyo sentido está garantizado exclusivamente en el marco del proceso vital. Tal idea es determinante para aspirar al conocimiento del esquema intelectual de *Ortega*, dado que traspasa todas las etapas de su pensamiento y las unifica bajo un horizonte de comprensión que actúa como un escenario en el que todo acontece.

Desde esta perspectiva, “nuestra vida es el intérprete universal” (*Ortega*, OC IV, 1966, p. 385)<sup>1</sup>. Esta condición implica que la vida no agota su dinamismo en una ejecutividad ontológica, también propicia una operatividad epistemológica, pues se levanta como principio explicativo para una “teoría del proceso vital en que se hace posible el conocimiento” (*Gómez*, 1983, p. 77), de ahí que tribute como horizonte de comprensión. La conciliación que se produce a partir de esta realidad que tiene potencial metafísico y epistemológico, se debe particularmente a un elemento estructural de la vida que sirve de canalizador, y en concreto, se dispone para hacer efectiva las condiciones de posibilidad de un objeto en dicha realidad, tanto para ser existente como cognoscible. Este elemento no es otro que la *creencia*.

La presencia de este concepto, al tratarse de uno que posee carácter estructural, también forma parte de aquellos que constituyen la columna vertebral del sistema, pero es determinante en su funcionalidad, puesto que de ella depende la ejecución de otras funciones vitales. Esta condición la convierte en una estructura de referencia obligada y compleja, que no necesariamente hace evidente dicho atributo en la etapa madura de *Ortega*, donde gran parte de los nudos están resueltos, pero resulta menester apresar su sentido en el contexto de su origen, en el momento en que ciertos elementos conceptuales confluyen para configurar una concepción de la creencia que permita hacer admisible la naturaleza de su potencial.

---

<sup>1</sup> En este trabajo, gran parte de las referencias directas a la obra de *Ortega* se obtienen de la revisión de sus *Obras Completas* en la edición de *Revista de Occidente* de 1966. En adelante, la alusión a ellas en el caso de las referencias se expresará bajo la nomenclatura “OC”, seguido del respectivo número romano que indica el volumen específico al que pertenece.

Esta necesidad de comprensión se ampara en la hipótesis de que el descubrimiento acabado de su estructura determinará un conocimiento preciso de nociones centrales en el pensamiento orteguiano, a saber, la “vida como realidad radical”, la “razón vital”, la “realidad”, el “hombre” y el “conocimiento”. En ese afán, los primeros vestigios de la creencia en la obra del madrileño, y por lo tanto, la edificación conceptual que se perpetuará casi completamente en su obra, surge como efecto de su paso por Alemania entre 1905 y 1907, instancia en que recibe la influencia del *neokantismo* y la *fenomenología* de *Husserl* (1859-1928), fuertemente arraigada a una priorización de las ideas y los objetos, por sobre el individuo, siempre en el contexto de un énfasis intelectual abocado estrictamente a lo epistemológico. En este sentido, el concepto de creencia se entreteje específicamente a partir de la estructura que *Husserl* ofrece para su teorización de la conciencia, en el proyecto de su método fenomenológico para la justificación de la filosofía como disciplina científica, influencia que en lo postrero a *Ortega* le va ser muy difícil abandonar. Por lo menos, desde un punto de vista estructural, las disidencias conceptuales serán escasas.

En este trabajo analizaremos brevemente aquella construcción conceptual de la creencia, arraigada en la experiencia primigenia que *Ortega* tiene con la fenomenología, etapa llamada “*objetivista*”, en la que se apropia de la teoría de la conciencia en virtud de un proyecto propio que apuesta a dilucidar la posibilidad de la existencia y el conocimiento de la realidad. Aspira, este estudio, a convertirse en un insumo relevante en el marco referencial de cualquier interacción con la filosofía orteguiana.

## 2. LA NECESIDAD DE CONFIGURAR UN CONCEPTO DE CREENCIA.

Los primeros antecedentes del concepto nos remiten específicamente a dos obras de *Ortega*, las “*Investigaciones psicológicas*” (1915-1916) y “*Las conferencias de Buenos Aires*” (1916).

En la obra de 1915 apuesta por un análisis de la psicología como ciencia. Más allá de proyectar reflexiones sobre el tipo de conocimiento al que tenemos acceso desde la psicología, fundamenta la condición de ciencia de dicha disciplina, a saber, que toda ciencia para constituirse como tal, debe plantearse el problema de la *verdad*. Para hacerse cargo del problema, el conocimiento que la pretenda debe estimar primero *desde dónde* se le plantea, ya que es ese supuesto el que determinará, en definitiva, lo que concebimos como verdadero. Este curso de acción se organiza a partir de la identificación de ciertas épocas históricas, cuyas creencias direccionan el conocimiento humano hacia una pretensión de verdad, haciendo patente en ese movimiento dos situaciones. La primera corresponde a la presencia de un cúmulo de creencias que posibilitan el planteamiento del problema de la verdad y por ende, de potenciales cursos de acción que sean efectivos en la vida concreta, esto considerando que siempre una creencia determinada apunta a una verdad también definida, no cualquiera. La segunda acontece cuando las creencias movilizan al conocimiento en esa búsqueda, pues en tanto eso ocurre es posible identificar la presencia de una

estructura que permanece invariable en el curso histórico, pero variable en relación al contenido, es decir, creemos de una manera determinada (estructura), pero no creemos lo mismo siempre (contenido).

Para *Ortega* esta dicotomía es propia de la creencia y siempre está presente en su evolución conceptual, dado que estas dimensiones hacen manifiesta su funcionalidad, atributo que tiene un carácter estructural en su composición conceptual. Si bien posteriormente dispone el concepto con un fuerte énfasis en su funcionalidad cultural e histórica, antes que todo, el atributo común de dicha función es su vitalidad: el servicio que presta a la existencia concreta.

## 2.1. Vestigios fenomenológicos.

### 2.1.1 El juicio.

Cuando en sus *Investigaciones Psicológicas Ortega* plantea el problema de la verdad, su primer abordaje de la creencia se desarrolla en torno al análisis del juicio. El apresto para su comprensión se inicia bajo la distinción de este con las percepciones, a propósito de la función epistemológica de ambos. Inicialmente el juicio da cuenta de la realidad del objeto, función que la percepción no cumple. Si bien permite recabar datos de una realidad, no da cuenta, por sí, de la misma, “[...] la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad” (OC I, p. 252). Esta concreción que ofrece el juicio, no necesariamente es mérito de éste, pues sugiere la existencia de una estructura previa, que está dada por los datos recabados por la percepción, por lo tanto surge una síntesis cognoscente, conformada por el proceso perceptivo y el predicativo. La percepción fundamenta anónimamente al juicio, pues cuando acontece este, nuestra conciencia no está sobre aquella.

Si bien el juicio da cuenta de la realidad, arrastra en su estructura la condición perceptiva, que incumple aquella función. Este antecedente da pauta a un atributo en el que convergen intérpretes de *Ortega*, sobre su adherencia al planteamiento de *Husserl*, en relación al acto del juicio. El alemán defiende la idea de *síntesis*, traspasando la consideración de las partes y apelando a la comprensión del juicio como un todo, “una sola situación objetiva” (Husserl, 1999, p. 516). Esta situación única considera el acto perceptivo como una estructura pre-predicativa que versa sobre el estado ontológico de un objeto. Que esto ocurra, implica que incorpora una declaración de existencia, pues supone “previamente” al objeto mismo, atributo que se perpetuará en el planteamiento orteguiano de la creencia. Desde este punto *Ortega* asume la existencia de una asociación directa entre la creencia y la realidad, que está dada por el carácter intencional de la conciencia.

La estructura pre-predicativa de *Husserl*, que en el español no correspondería a otra idea que a la de creencia, no solo propicia el acto cognoscente, sino que además, al generar un juicio sobre un objeto, supone su existencia y le imprime realidad objetiva, con ello el juicio pone en evidencia a la creencia, en tanto abre un plano de realidad en el cual el objeto se presenta de un modo determinado. En este sentido, el

español atribuye a la creencia la funcionalidad del acto perceptivo, esto quiere decir que previo al juicio opera la creencia sobre la existencia del objeto, se acciona una suposición de realidad distinta a la que goza cuando es objeto de predicación.

### 2.1.2 Creer y Ser.

Bajo la nomenclatura de *Husserl*, nos encontramos con que la creencia es entendida como un *carácter*, es decir, como un atributo que acompaña al contenido del acto *noético*<sup>2</sup>. El carácter de creencia o “*dóxico*”<sup>3</sup> que acompaña al *noéma* es la que permite —en definitiva— que la *nóesis* consista en representarse “lo real”. La creencia, al acompañar al objeto real provoca que al momento de representarlo, este se represente como existente, como realidad. A este acto ponente, al acto en que un objeto se hace representable, que se moviliza desde la *nóesis* al *noéma*, *Husserl* lo llama “*tesis*”, por consiguiente, al ser la creencia un carácter que faculta de “realidad” al objeto o contenido, la reconocemos como un “*acto tético*”.

Al igual que *Ortega*, *Husserl* atribuye una función ontológica a la creencia: permitir que un objeto sea pensado como real y no como mera apariencia. A partir de ello es posible afirmar con más claridad que para *Husserl* el *noéma* no solo va acompañado del carácter de creencia, sino también de *ser*<sup>4</sup>. En *Ortega*, tal idea se expresaría en los términos de que la creencia no solo genera el acto cognoscente, sino que además actúa funcionalmente como *posición de realidad*. La creencia, entonces, pone realidad y posibilita una coherencia entre el estado ontológico del objeto y el acto cognoscente.

En la creencia existe ya una suposición de realidad. Aquel que cree en algo ha logrado captar un potencial ontológico, de ahí que le sea posible a nuestra función, poner realidad. Desde un enfoque orteguiano, a la función de la creencia se le confiere un carácter *ejecutivo*, en la medida que se planta en la conciencia como *posición de realidad*. Si recurrimos a una metáfora como recurso explicativo, la creencia representaría una inquietud incesante por vislumbrar algo así como unas “tablas”, en las que la verdad puede desplegar su actuación. El acto de creer activa el mecanismo para abrir el telón y así develar cuánto aprecio o menoscabo los objetos le merecen. Si se corrobora o falsea esa realidad... no es relevante, pues lo que se diga de ella no hace más que confirmar su verdad supuesta, esto es, que existe representada *ahí* y no cabe, en ese afán, que lo multifacético de la obra que la verdad presenta en ese escenario, menoscabe esa incuestionable pretensión actoral. Esa es la creencia, la que marca la directriz sobre cómo las cosas alcanzan su *ἐντελέχεια*<sup>5</sup>.

2 La “*nóesis*” corresponde a aquellas representaciones que nos formamos acerca de las cosas, específicamente, el modo en que nos las representamos, por ejemplo, como reales, como cuestionables, como creíbles, etc. Por su parte, el contenido del acto *noético* corresponde a lo que *Husserl* llama “*noéma*”, a saber, el objeto intencional mismo, el objeto representado en la *nóesis*. Más adelante se ofrecerá una explicación más acabada al respecto.

3 De *δόξα-ης ἡ*: opinión, parecer, creencia / *Glaubenscharakter*: carácter de creencia.

4 *Seincharakter*.

5 Aristóteles planteó este término para expresar la realización plena de la substancia, la actuación dirigida a los propios fines. La analogía estriba en que la creencia propicia las condiciones para la realización del objeto, a partir de una suposición de verdad.

### 2.1.3 La duda.

Desde la perspectiva de *Ortega*, el papel de la duda se explicita en su *Meditación de nuestro tiempo* (1916-1928), un conjunto de conferencias y respuestas a correspondencias, cuyo foco no solo atañe a la reflexión sobre el tiempo presente, sino además al curso de la historia de las ideas, plano en el que se inserta la duda. En virtud de la verdad, la creencia dispone que las apreciaciones sobre un objeto no ponen en tela de juicio su estado de realidad, por ello reconocemos que la creencia actúa como una instancia que posibilita la convergencia de las ideas, supone realidades y proyecta la construcción de conocimiento.

En el marco del conocimiento, los juicios dan cuenta de un estado de realidad, independiente de que un objeto se afirme o se niegue, lo que se pone en duda es la validez de la idea, no la realidad del contenido sobre el que se afirma o se niega algo. En este contexto, *Ortega* visualiza una confusión al entender el *acto de la duda*, ya que mientras las creencias se erigen como aquella instancia desde donde la conciencia se ejecuta proveyendo una seguridad ontológica, por su parte la duda desbarata dicha seguridad, ya que hace manifiesto los vacíos de aquello que hemos estimado como creíble. La comprensión tradicional de la duda –en esta línea– desconoce que su ejecutividad es de carácter secundario, pues todo dudar acontece motivado por una convicción que la antecede. Para *Ortega*, la duda no es una antagonista de la creencia, como se ha pretendido *creer*, más bien guarda una relación de dependencia con aquella.

La duda está supeditada a la creencia, ya que todo *dudar* supone *creer* en una verdad que no está siendo accesible del modo presente. Si bien lo más patente de *dudar* es su efecto desequilibrante, su propósito –al modo cartesiano– está motivado por una pretensión de verdad. Cuando dudamos, nuestra batería de creencias dispone la apertura de la racionalidad, en tanto, aquello que hemos tenido por seguro queda en evidencia por no serlo. Sin embargo, por su parte, el entendimiento produce ideas que son apropiadas como verdades e incorporan el potencial de la creencia; “la duda en efecto, hace a la creencia paralítica, la deja como en suspenso e inerte, sin matarla” (*Ortega*, 1996, p. 71).

En este punto, *Ortega* detecta una distinción que a la postre será fundamental, entre las *creencias* y las *ideas*: “la duda se distingue de la creencia perdida precisamente en que su *estar* es un *estar en y entre* dos creencias, un estar sobre lo inestable, o sea, en una situación insostenible” (*Gómez*, op. cit. p. 80.). Por ello reconocía *Ortega* que el “pensamiento es cuanto hacemos –sea ello lo que sea– para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto?”. (*OC V*, p. 530)

### 2.1.4 *El sentido.*

La precisión que *Ortega* hace sobre la duda y la relación que establece con la creencia, deja en evidencia la profundidad de esta última, puesto que aun en este caso actúa como una estructura pre-predicativa, como el fondo sobre el que todo lo que acontece cobra sentido. Coherente con ello, todo juicio se realiza sobre una base que le otorga sentido, incluso cuando las ideas abundan en diversidad de modos, orientaciones e interdependencias efectivas con el resto de las cosas, vale decir, la base permanece invariable, pero es ejecutiva, es ponente de realidades diversas, pero en ningún caso relativa.

Para *Ortega*,

“el <<sentido>> de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad [...] no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el <<sentido>> que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”. (OC I, p. 351)

Resulta somero admitir que el sentido es un efecto de la creencia, más bien debemos vislumbrar que el sentido posee un *carácter* de creencia, y, por lo tanto, cuando la idea se manifiesta teniendo sentido, también lo hace teniendo realidad. En consecuencia, el sentido opera siempre como condición de posibilidad del objeto, es un supuesto inquebrantable que posee una disposición de profundidad, tal como la que tiene la creencia, por eso es igualmente anterior a las ideas, es, a fin de cuentas, objetiva.

En cuanto al alcance epistemológico que posee, debemos tener presente que la creencia es garante de realidad, por lo tanto, el sentido, al tener su carácter, hace cognoscible el objeto al mismo tiempo que participa de su posición de realidad. Sin embargo, esto no significa que el sentido y la creencia sean ponentes de conocimiento. La creencia faculta el acto de conocer, pero en ningún caso es ella misma en su función: *conocimiento*. La creencia pone realidad, independiente de que las afirmaciones sobre el contenido lo avalen o lo nieguen, por ende, no es garantía de verdad, sólo actúa como supuesto *a la base*, para producir sobre él un conocimiento efectivo. Poner realidad no constituye conocimiento alguno, vale sólo como posición, esa es su seguridad, nos ubica de forma adecuada para emitir juicios, para el ejercicio intelectual. Esa es su función y nuestra necesidad.

### 2.1.5 *Intencionalidad de la conciencia.*

Al asociar *Ortega* la creencia a este sentimiento, imprime a nuestro concepto una connotación psicológica, lo que trae consigo un peligro eventual, pues concebir la creencia exclusivamente de este modo implica forzar su comprensión a un relativismo suscitado por una experiencia de tipo subjetiva, por ende, la precaución está en no convertir a la creencia en un objeto psicológico de atención, teniendo presente que efectivamente se trata de una experiencia personal.



El *sentimiento de seguridad* es el efecto ante la apropiación del sentido de las cosas en la realidad, pero desde ahí considerar el tema de la verdad resulta un tanto inestable. El protagonismo de esta perspectiva obedece al interés de *Ortega* por hacer manifiesta la renovación que esta ciencia tiene en el cambio de siglo, pero más aún se debe a la impronta que *Husserl* asigna a la funcionalidad de la conciencia, provocando esa transformación. En ese espíritu y siempre bajo la cuenta de no relativizar el concepto, *Ortega* comienza a realizar las primeras distinciones en cuanto formas de creer. Esto significa que a propósito de un determinado horizonte de comprensión saldrán a la luz atributos de la creencia, que llevarán a estimar tipologías. Una de las primeras viene en establecer dos tipos: la primera es la idea de que la creencia puede constituir un estado psíquico, es decir, existen creencias que se encuentran directamente asociadas al pensamiento, son ideas que aparecen en nuestra mente sin mediar una razón en particular, debido a que nos encontramos en ellas como producto de la costumbre; y la segunda, cuya motivación racional insta a la voluntad a creer con determinación en algo.

La disposición ideal que se impone en este punto para el análisis de la creencia, corresponde a esta disposición reflexiva (filosófica) que nos permite visualizarla en su dimensión de profundidad, dirigiendo nuestro entendimiento a la comprensión de su función vital última, no a la superficialidad en que nos sume la vida en masa cuando estamos entregados a la inmediatez del hábito. Esta actitud es la que nos permite precisar el rol que juega la intencionalidad en la operatividad del creer, admitiendo que la creencia es una función vital de la conciencia<sup>6</sup>. En este sentido, cabe tener a la vista la idea que *Husserl* precisa respecto a la *intencionalidad*<sup>7</sup>, en tanto vivencia de la conciencia: “[...] el término de intencionalidad no significa otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en esta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (*Husserl*, 1996, p. 80).

Esta idea se convierte en el corolario de la concepción de creencia en esta etapa temprana de *Ortega*. Si para *Husserl* la intencionalidad corresponde a la vivencia de la conciencia y la creencia a un carácter de la misma, entonces para el madrileño la creencia, en su condición de estructura pre-predicativa, también es intencional, pues en la medida que se ejecuta como posición de realidad, nunca está vacía de contenido.

---

6 En esta etapa de su filosofía *Ortega* profesa una idea de creencia que está ligada preferentemente a los atributos del carácter de creencia de *Husserl*. Para este último la creencia es un carácter de la conciencia, es previo, pero es de la conciencia. Posteriormente, cuando *Ortega* contextualiza el concepto desde la historia y la cultura, considerará que describir la funcionalidad de la creencia bajo este precepto constituye un digno rasgo del idealismo fenomenológico, idea con la que no necesariamente estará de acuerdo.

7 *Intentionalität*.

El carácter intencional de la creencia se consolida en la presencia del contenido, en el *noéma*<sup>8</sup> fenomenológico, y cumple un rol que afecta directamente a su estructura.

### 3. CONCLUSIÓN: CONFIGURACIÓN DE LA CREENCIA DESDE EL PRISMA FENOMENOLÓGICO.

Luego de este afrontamiento inicial del concepto, que nos sume en un afán por descifrar de modo reflexivo, no lo que creemos, sino nuestra forma de creer, *Ortega* no pretende acotar el análisis a las consecuencias fácticas de creer en la medida que se constata que un objeto es real, sino dar cuenta racionalmente de la creencia, es decir, con claridad. Para ello se ofrece un modelo explicativo cuyo foco es la relación entre conciencia y realidad.

En un inicio, la percepción es la primera estructura pre-predicativa, dado que soporta el juicio y sus atributos son útiles para adentrarnos en los de la creencia. No obstante, acontece una correspondencia de mayor alcance entre esta y la percepción: “[...] la <<postura natural>> en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos <<mundo>>” (OC I, p. 252).

La percepción, en una función similar a la de la creencia, pone realidad, aunque no posee la misma dimensión de profundidad, esto sucede porque la percepción exige una suposición de ser, que es otorgada por una creencia primaria,

---

8 Como se indicó anteriormente, *Husserl* denomina *noéma* al contenido u objeto de la conciencia en cuanto tal, entendiendo esa conciencia como una corriente de vivencias (*Erlebnisse*). Cada vivencia, estructuralmente está conformada por una *nóesis*, que comprende a la conciencia en tanto se proyecta o refiere a un objeto (intencionalidad) y un *noéma*, cuya naturaleza se expresa de modo inmanente, bajo la forma en que este objeto se da ante la conciencia en estado esencial, puro. Con el fin de ejemplificar este concepto *Husserl* recurre al acto perceptivo y lo expresa en los siguientes términos: “En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: *¿Qué es lo percibido en cuanto tal, qué elementos esenciales alberga en sí como noéma de esta percepción?* Obtenemos esta respuesta entregándonos puramente a lo dado esencialmente; podemos describir <lo que aparece en cuanto tal>, fielmente, como una evidencia perfecta. Solo otra manera de expresar lo mismo es decir: <describir la percepción en su aspecto noemático>” (1949. Ideas I. p. 215). El alemán vislumbra que el contenido de conciencia (*noéma*), en este caso de la percepción, en su estado esencial posee un sentido que lo configura como *lo percibido*. Si bien ese sentido se asocia a la conciencia en cuanto constituye su objeto, en estado puro lo percibido posee un sentido que trasciende la relación, y los atributos que la componen son efectivos desde el objeto o contenido mismo, no como parte del ejercicio intencional de la conciencia. Lo contrario ocurre con la *nóesis*, cuyo sentido necesariamente se construye a partir de aquel ejercicio. La identificación de *Ortega* con esta conceptualización se hace patente en sus *Investigaciones Psicológicas*, al referirse al estudio de la voluntad: “Del mismo modo, cuando nos llegue la ocasión de estudiar los fenómenos de la voluntad y digamos, por ventura, que hay ciertos movimientos los cuales se presentan como oriundos del yo, como causados y empujados por el eje de nuestra psique, ha de entender que nos limitamos a describir lo que nos aparece tal y como nos aparece (OC XII. 1983. p. 401)\*.

\*A propósito de esta referencia es preciso indicar que las *Investigaciones Psicológicas* no pertenecen a la edición de Revista de Occidente, sino a la de Editorial Alianza de 1983, donde se incorporan de manera tardía tales estudios. En ediciones más actuales, tales estudios se añan bajo la denominación “*Sistema de Psicología*”.

entendiendo con ello que, en el ámbito de las creencias, independiente de su tipo, todas se remontan a una primordial, esta es, “la suposición de verdad”. Al respecto *Husserl* señala lo siguiente: “Introducimos el término creencia primitiva o protodoxa, con que se expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de <todas las modalidades de creencia>, puesta de manifiesto por nosotros” (*Ideas I, op. cit.* p. 252).

La protodoxa corresponde a la referencia obligada de todas las demás creencias, su función ontológica es imperativa, ya que es ésta creencia, la que faculta a las demás a “poner ser”, a hacer posibles las cosas en el plano de lo real. En ningún caso esto significa que la creencia ahora sí sea garante de verdad en el campo lógico de los juicios. La suposición de verdad tiene una posición fundacional, es un *hacer como que el objeto existe de una determinada manera*. Es una disposición original que se encuentra a la raíz de todo trato con el objeto y asume de antemano que aquello efectivamente es verdadero, de lo contrario, el juicio no sería plausible, “la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda esto convertido en algo ilusorio y absurdo” (Ortega, 1996, *op. cit.* p. 147). Al amparo de tal afirmación, *Ortega* sienta la estructura de la creencia, y por sobre todo deja en evidencia su naturaleza vital, *so pena* los riesgos que implica expresarlo de ese modo<sup>9</sup>. Si bien podría distanciarse de algunas concepciones esenciales del concepto, ya más desarrollado dentro de su sistema, o, mejor dicho, pretendiendo alejarse de ellas, nunca zafa completamente del matiz fenomenológico de la estructura y sus caracterizaciones.

La imposibilidad de abandonar la raigambre fenomenológica del concepto *creencia*, incluso en la etapa de mayor madurez en cuanto a su desarrollo teórico, se explica por el peso que la *vida* posee en el sistema orteguiano y uno de los enfoques primordiales desde el cual se la considera: el histórico. Por una parte, si entendemos como José Lasaga, que la realidad designa “lo que hay” (1994. p. 209), bajo esa condición nos encontramos con que la vida es una realidad absoluta, es decir, soporta todo lo que existe y faculta a todo para ser como es, quizá no propiciando necesariamente el logro de su mayor potencial ontológico, puesto que las cosas no se constituyen simplemente por aparecer en la vida, pero sí propiciando un acceso a su clara manifestación en esa realidad fundamental, en la que otras tienen la posibilidad de aparecer. Este crédito vitalicio a las cosas es el que motiva a *Ortega* a reconocerla como *realidad radical*. La vida no es realidad radical solo por posición jerárquica frente a otras realidades, sino sobre todo por estar a la base de cuanto ocurre con el ser humano. Este existe en tanto que está *viviendo* y lo propio sucede con las cosas en la medida que acontecen en la vida que el ser humano posee, por ende, la vida tiene un carácter estrictamente *ejecutivo*.

---

9 Desde muy temprana edad en el contexto de su pensamiento, *Ortega* hace hincapié en la limitación del concepto *naturaleza*, más aun cuando se trata de expresar realidades o fenómenos que acontecen en el proceso vital. Su límite está asociado a la idea de que la naturaleza se predica de fenómenos cuya esencia ya está determinada, en rigor, finiquitada. Por lo tanto, no es pertinente desde la perspectiva orteguiana, referir este concepto a la vida humana ni a las estructuras que canalizan su funcionalidad, considerando que la vida entendida como *realidad radical* no es otra cosa que un *proyecto de ser, un ser en construcción*. Precisamente porque su ser no está finiquitado, es que el ser humano no puede poseer naturaleza en los términos que el mismo *Ortega* lo expresa.

Por otra parte, desde el prisma del quehacer humano, la vida tiene una dimensión histórica, y nos pone en el plan de reflexionar sobre aquella mientras construye su historia y se sirve de sí, tanto para hacerse cargo del presente como para proyectarse. Tal fenómeno exige una disposición intelectual que actúe en simetría con ese tipo de dinamismo, pensando en la vida como objeto de estudio, y sea capaz de adaptarse a dicho quehacer para lidiar con estructuras más finas, de naturaleza similar como la creencia, en vistas de develar su estructura. Surge con ello la necesidad de integrar las exigencias de la vida con las de la razón (Echegoyen. 1997), pues es nuestra disposición racional la que nos salva de la incertidumbre vital, aunque no se traduzca esa empresa en un estado de plenitud, su función es necesaria. Se trata de una “razón vital”. (OC VII, p. 327)

Teniendo a la vista ambas razones, resulta más expedito visualizar que para *Ortega* la creencia tiene un carácter vital absoluto, es una función de la vida, y como tal en ella “no se ejerce ninguna operación intelectual, por más que quepa tratarla a posteriori como contenido susceptible de ser pensado. Esto es justamente lo definitorio del creer: la adhesión preintelectual o, más bien, la suposición vital de algo” (Ferrater Mora, OC, p. 85, citado en Gómez, *op. cit.*, p. 83). La creencia admite una relación previa entre las cosas y el hombre, antes que este las piense, el hombre cuenta irreflexivamente con ellas, “una creencia auténtica, en la cual de verdad estamos, no se funda en razones ni motivos. En el momento en que esto aconteciese, no sería pura creencia” (OC V, p. 501), vale decir, una propiedad clave del creer estriba en atenerse plenamente a la realidad. He aquí el intento de abandono de la raíz fenomenológica, en tanto se afirma la creencia como función exclusivamente vital, sin conceder dependencia del ejercicio de la conciencia, orientación que *Ortega* profesaba en sintonía con la creencia *busserliana*, entendida como “carácter de conciencia”. Una consecuencia inevitable de estimar la creencia desde el prisma de la razón histórica, como el mismo *Ortega* reconoce, estriba en crear una conciencia “*de herederó*”, esto es admitir que para responsabilizarse del presente, es preciso asumir el pasado y en esa condición hacer efectiva las proyecciones vitales, en otras palabras, admitir que nuestras primeras convicciones redundan en un compromiso con creencias que se encontraban ya instauradas en una sociedad y una época. Esta conciencia es la que sostiene el curso de la razón histórica y representa la forma en que la creencia se concreta en el plano vital, dando pie a una asunción intuitiva de la realidad, no reflexiva como profesara el idealismo que *Ortega* critica, a causa de posicionar la relación inteligible entre el ser humano y las cosas, sobre aquella que es primigenia y posibilita toda intelección: la relación en la que el ser humano cuenta con que las cosas están. En rigor, vivir no es algo que le ocurra al pensamiento, es el pensamiento el que le ocurre a la vida.

En este punto *Ortega* aboga por la necesidad de provocar un giro en el pensamiento filosófico respecto de la realidad radical que es la vida -y en consecuencia- todo lo que está contenido en ella. En ese marco la creencia no es reductible a un atributo de la conciencia, porque esta última tiene un carácter secundario en el escenario estructural de la vida, necesariamente la creencia debe darse en dicho escenario, previamente, para hacer posible un acto consciente posterior. En ningún

caso, se admitiría acotar la creencia al marco de la subjetividad, puesto que se trata de una función vital cuya ejecutividad es transversal, la evolución del concepto orteguiano de creencia, estriba en un intento permanente por salvarla de la condición de contenido o atributo de una realidad que no sea fundante de todo, de ahí también su preocupación por resolver el problema de la verdad en el marco de la evaluación de la psicología como una ciencia. La subjetividad fue desde un inicio, uno de los principales obstáculos a resolver en la definición del concepto, por ello concebir la creencia como una estructura radical, dado que forma parte de una realidad radical y fundante, puede que no la exima de consideraciones subjetivas respecto a su contenido, a lo que creemos, pero sí lo hace a propósito de su estructura, al acto de creer mismo. No obstante lo anterior, semejante resolución implica confirmar que la creencia irremediamente constituye una disposición previa, que fuera de la conciencia o no, actúa como posición de realidad a la vez que aporta a la atribución de sentido de todo cuanto acontece bajo su estructura, y esa base funcional resguarda celosamente los atributos centrales que *Husserl* atribuye a la creencia, por ello, resulta complejo admitir que *Ortega* zafa totalmente de las concepciones fenomenológicos iniciales.

Entendiendo que la atención de este trabajo estaba en la génesis del concepto en cuestión y considerando que acerca del último tema planteado nos vimos ante el imperativo de estimar algunas conceptualizaciones del sistema maduro de *Ortega*, a partir de esta lectura queda abierta la invitación a considerar de manera más significativa la evolución del concepto cuyos hitos aquí no han sido contemplados por los motivos señalados, por ejemplo, las teorizaciones en el campo de la cultura y la sociedad, el rol de las creencias en el contexto de las crisis históricas y la clásica distinción entre ideas y creencias. Desde aquí, la creencia siempre se erige en el curso del pensamiento orteguiano como una realidad vital que constituye la instancia en la que todo lo que *ahí* ocurre cobra sentido.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA.

- Echegoyen, J. (1997). *Vocabulario filosófico de Ortega y Gasset* (en Historia de la Filosofía Vol. III). Madrid: Ed. Edinumen.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas Volumen 2*. Traducción: Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Editorial Alianza.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. Traducción: José Gaos y Miguel García Baró. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción: José Gaos. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Gómez, J. (1983). *Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega*. Anales del Seminario de Metafísica, Volumen XIII. Madrid: Editorial Universidad Complutense. Pp. 75-93.
- Lasaga, J. (1994). *Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias*. Madrid: Éndoxa: Series filosóficas, n° 4, UNED.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *OC XII, Investigaciones psicológicas*. Madrid: Editorial Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: Fondo de cultura económica.

- \_\_\_\_\_. (1966). *OC I, Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC I, Sobre el concepto de sensación*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC V, Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC V, Vives*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC VI, Breve excursión sobre el sentido <histórico> (En A <Historia de la Filosofía> de Emile Bréhier)*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC VII, ¿Qué es Filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Silver, P. (1978). *Fenomenología y razón vital: génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Alianza.