

FENOMENOLOGÍA DE UN SUELO COMPARTIDO*

SAN MARTÍN, Javier: *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Editorial Sicómoro, 2025, 694 pp.

ASTRID WAGNER
ORCID: 0000-0002-6311-625X

El libro de Javier San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*, condensa más de una década de trabajo sobre la noción de creencia y la convierte en el eje de una fenomenología sistemática de la vida humana. Su propósito declarado es perfilar una noción trascendental de creencia en diálogo estrecho con Husserl y Ortega, una noción que se distancia tanto de la tradición analítica de la creencia proposicional como del énfasis en las creencias histórico-sociales como vigencias colectivas en la segunda navegación orteguiana. El resultado es un volumen denso y muy trabajado, llamado a convertirse en referencia obligada para los estudios orteguianos y para la reflexión fenomenológica y analítica sobre la creencia.

* Este trabajo se enmarca en los proyectos ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset” (PHS-2024/PH-HUM-57), financiado por la Comunidad de Madrid, e INCONRES: “Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital” (PID2020-117219GB-I00), financiado por MCIN/AEI.

El libro se organiza en dos grandes bloques que, a efectos de lectura, pueden entenderse como cuatro movimientos bien diferenciados. Primero, una reconstrucción histórico-conceptual de la creencia que va de la *doxa* presocrática y platónica al cristianismo, Kant, el empirismo y pragmatismo ingleses, y culmina en la noción husserliana de *posicionalidad* y en la *Urdoxa* como creencia originaria. Segundo, un análisis sistemático de la etapa fenomenológica del “primer” Ortega (*Sistema de la Psicología*, lecciones de Buenos Aires), donde la creencia se formula ya como estructura básica de la vida consciente. Tercero, una larga sección dedicada al estado de la cuestión sobre las creencias en Ortega, en la que se revisan críticamente las principales lecturas –de Marías y Rodríguez Huéscar a Morón, Lasaga, Lorenzo o Laín– y se perfila la tesis de las dos nociones de creencia en Ortega (fenomenológica e histórico-cultural). Cuarto, un conjunto de capítulos en diálogo con la filosofía analítica y con Luis Villoro, que desembocan en un capítulo final de antropología filosófica sobre creencia, vida humana, cultura y locura.

La tesis nuclear es clara: la tradición orteguiana ha tendido a confundir la creencia originaria –la *Urdoxa* husserliana, creencia perceptiva que pone realidad– con las creencias histórico-sociales entendidas como vigencias colectivas, y sólo una lectura de Ortega a la luz del “nuevo Husserl” permite restituir la dimensión trascendental de la creencia y articularla con la razón

Cómo citar este artículo:

Wagner, A. (2026). Fenomenología de un suelo compartido. Reseña de “Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes” de Javier San Martín. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (52), 208-212.
<https://doi.org/10.63487/reo.625>



vital e histórica. El “nuevo Husserl” al que apela San Martín no es el Husserl representacionista y abstracto de cierta *vulgata*, sino el Husserl de los manuscritos póstumos y de *La crisis*, que entienden de la subjetividad trascendental como vida concreta, corporal, intersubjetiva e histórica y sitúa la *Urdoxa* y el mundo de la vida en el centro de la filosofía.

Los primeros capítulos ofrecen un marco fenomenológico de la creencia que se sitúa explícitamente en la estela de Edmund Husserl y William James. San Martín parte de la noción husserliana de *posicionalidad* –la cualidad dóxica de los actos– y de la *Weltglaube* o “creencia en el mundo” como prerrequisito de toda vida consciente, para defender que la creencia no es un mero estado proposicional, sino la forma originaria en que se nos da la realidad. Husserl proporciona la arquitectura trascendental: *Urdoxa* como creencia originaria que cualifica toda percepción, *Urwahrheit* como verdad originaria enraizada en la continuidad acreditada del mundo, y *Urvernunft* como razón originaria que da normatividad a los hechos mismos. James aporta, por su parte, la idea de la creencia como “sentimiento de realidad”, un concepto que San Martín sitúa entre los antecedentes decisivos de la fenomenología husserliana de la creencia y del primer Ortega.

Sobre este trasfondo, el análisis de *Sistema de la Psicología* y de las lecciones de Buenos Aires muestra que Ortega adopta explícitamente ese modelo husserliano: la creencia aparece como estructura básica de la vida consciente, correlativa a un mundo real de cosas y

de cultura, y no como simple “fe irracional” o mera vigencia social. El primer Ortega se perfila, así, como fenomenólogo que concibe la creencia como posición de realidad antepredicativa, previa a juicios, interpretaciones e ideologías, lo que obliga a releer la segunda navegación desde este piso originario. Ejemplos como la creencia en la existencia de la calle al abrir la puerta, la solidez del suelo o la impenetrabilidad de los muros ilustran bien ese nivel de creencias en las que no se puede dejar de creer sin pérdida de mundo.

La parte dedicada a la obra madura de Ortega –*En torno a Galileo, Ideas y creencias, Historia como sistema, La idea de principio en Leibniz*– muestra cómo el discurso orteguiano oscila entre dos niveles que la tradición ha tendido a mezclar. Por un lado, Ortega piensa que las creencias, como vigencias histórico-sociales que configuran una época, pueden entrar en crisis y ser sustituidas, dando lugar a ideas como respuestas imaginativas a la zozobra. Por otro, sigue operando en segundo plano el concepto fenomenológico de creencia como correlato de una realidad primaria evidente y no simplemente “creída a crédito”.

San Martín sostiene que, a partir de los años treinta, Ortega amplía el concepto de creencia para pensar las grandes mutaciones de horizonte, pero esta ampliación se apoya en una noción previa, fenomenológica, de creencia como *posicionalidad* de realidad que no puede fenecer en la vida de un individuo. De ahí la propuesta de distinguir entre creencias “perdedoras” (históricas, susceptibles de crisis, ligadas

a sistemas de ideas concretos) y creencias “no perdedoras” (estructurales, trascendentales, propias de la razón vital). La tesis programática que recorre el libro puede formularse así: la creencia es un concepto propio de la razón vital, que funciona también en la razón histórica; el concepto elaborado en *En torno a Galileo* es el específico de la razón histórica, pero la función estructural de la creencia pertenece a la razón vital.

La segunda gran sección del volumen funciona como un exhaustivo estado del arte sobre la noción de creencia en la tradición orteguiana. San Martín discute con detalle las lecturas de Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Ciriaco Morón Arroyo, José Lasaga, María del Carmen Paredes, Pedro Laín Entralgo, Alfonso López Quintás, Hans Widmer y otros intérpretes, y muestra cómo han contribuido a fijar un canon: las creencias serían vigencias sociales, colectivas, inconscientes, interpretativas, en las que “vivimos a crédito”, frente a ideas individuales, conscientes y justificadas. Este modelo describe bien un tipo de creencias histórico-culturales, pero se universaliza sin distinguir niveles, con el resultado de oscurecer el estatuto fenomenológico de la creencia.

En este panorama, la tesis de Rafael Lorenzo sobre “la creencia en la primera etapa de Ortega” ocupa un lugar privilegiado: para San Martín, es el primer trabajo que toma realmente en serio *Sistema de la Psicología* y las lecciones de 1916 como textos decisivos para comprender la articulación orteguiana entre creencia originaria y creen-

cias históricas. Reconoce ampliamente su deuda con Lorenzo –tanto por la reconstrucción cronológica como por la distinción entre una creencia originaria, ponente de realidad y necesaria para vivir, y las creencias histórico-sociales heredadas de la tradición y aceptadas sin evidencia directa–, al tiempo que discute algunos puntos (el uso del motivo del enigma, el peso de la matriz heideggeriana, entre otros). La combinación de exposición detallada y crítica interna convierte estos capítulos en una guía de referencia sobre la recepción de *Ideas y creencias* y sobre el doble nivel de creencia en Ortega: un núcleo estructural invariable y las múltiples concretizaciones históricas que pueden ser sometidas a revisión.

Otro bloque de gran interés es el dedicado a la “noción analítica de creencia”, donde San Martín se asoma al vasto campo de la filosofía analítica con una mezcla de reconocimiento e intensa reserva crítica. A partir de autores como Braithwaite, Ryle, Armstrong, Mosterín, Saab, Hintikka o Schwitzgebel, reconstruye la evolución desde el disposicionalismo fuerte (creer como estar dispuesto a actuar o decir “S cree que p”) hacia modelos representacionistas más complejos, donde la creencia es una actitud proposicional o un mapa interno dirigido al mundo. El déficit que detecta y que formula de manera muy sugerente es metodológico: se tiende a definir la creencia por sus manifestaciones conductuales o por su forma proposicional, relegando la experiencia de la creencia como modo originario de presencia de realidad.

El caso de Luis Villoro –*Crear, saber, conocer*, el ensayo sobre Ortega y *El poder y el valor*– sirve como laboratorio. San Martín muestra cómo Villoro oscila entre una definición muy cercana a la fenomenológica (crear es dar algo por real, tenerlo como parte de la realidad, y estar dispuesto a actuar en consecuencia) y un marco fuertemente disposicional, en ocasiones abierto al reduccionismo neurofisiológico. Sus análisis de expectativas, actitudes, valores y carencias lo aproximan, sin embargo, al horizonte husserliano-orteguiano, especialmente cuando vincula la actitud valorativa a una aprehensión afectivo-cognitiva del mundo vivido. La crítica de San Martín no consiste en descartar el arsenal analítico, sino en recolocarlo: disposición a la acción y formulación proposicional serían momentos derivados de una estructura más básica, la creencia originaria en la realidad del mundo y de los otros que se da en la percepción y en la vida afectiva.

Una de las dimensiones más pertinentes para el debate contemporáneo del libro –y quizá también una de las que suscitan más preguntas, sobre todo en lo que respecta al estatuto de las prácticas científicas– concierne al relativismo. San Martín distingue cuidadosamente entre el relativismo respecto al “mundo de los muertos” (donde todo es relativo porque no hay acceso perceptivo ni posibilidad de consensos racionales, de modo que todo lo que se diga de él depende de imaginarios culturales) y el mundo de los vivos, en el que la experiencia común del mundo de la vida permite hablar de verdad y

error. En este segundo ámbito distingue, a su vez, la relatividad ineludible de la perspectiva, que forma parte de la estructura misma de la verdad, del relativismo propio de las interpretaciones culturales que rellenan los horizontes abiertos de esa experiencia. Sobre esta base introduce una distinción interna en la *doxa*: una versión fuerte, perceptiva, que nos da las cosas y constituye el suelo originario de verdad y racionalidad, y otra derivada, que puebla los horizontes de la percepción y de la vida y es efectivamente relativa. La ciencia, insiste, no puede desligarse del suelo originario: “solo puede vivir de la *doxa* de la vida ordinaria, que es la que nos da los criterios de verdad y realidad” (p. 124); incluso cuando corrige creencias empíricas, lo hace apoyándose en evidencias y operaciones que remiten al mundo de la vida, de modo que el relativismo cultural no afecta al nivel originario de la creencia.

Ahora bien, el propio San Martín reconoce que la vida humana no se ejecuta en el plano de la *Urdoxa* pura, sino en un estrato “muy superior” en el que la realidad y nuestras creencias aparecen siempre ya mediadas por los otros y por la historia; en ese nivel, la realidad dada en la *posicionalidad* originaria queda reconfigurada como realidad socialmente puesta y “abierta a la decepción”. Desde aquí, la distinción entre creencias originarias e históricas, tan nítida en el plano conceptual, parece volverse más borrosa en la vida efectiva. Quizá la pregunta que deja abierta el libro sea precisamente esta: hasta qué punto las interferencias de ese nivel intersubjetivo e histórico no

desdibujan la frontera entre creencias originarias e históricas que el propio San Martín traza, y si la forma misma de la realidad creída –esa *posicionalidad* de realidad que sirve de suelo a la razón– no resulta también, al menos parcialmente, afectada por la mediación histórica y social que él tan finamente describe.

En este sentido, hubiera sido especialmente fructífero prolongar el diálogo fenomenológico hacia un autor como Merleau-Ponty, cuya descripción del cuerpo propio y del mundo vivido subraya con fuerza la historicidad encarnada de la percepción y podría aportar matices decisivos para pensar cómo se transforman, históricamente, no solo los contenidos de nuestras creencias histórico-culturales, sino también las formas mismas de aparición de la realidad, los modos en que el mundo se nos aparece y se gana o pierde evidencia.

Creencia y realidad es un libro de largo aliento: un ejercicio de filigrana conceptual y de paciencia hermenéutica que sólo puede escribirse desde décadas de trato íntimo con los textos. No es una puerta de entrada rápida, sino una obra de madurez destinada a quienes estén dispuestos a tomarse en serio la fenomenología, a releer a Ortega sin mitologías y a pensar la creencia allí donde más resiste a ser convertida en simple “opinión”: en el espesor mismo de la vida, de la razón y de nuestra común exposición a la realidad. En tiempos de proliferación de discursos sobre “posverdad”, burbujas informativas, “hechos alternativos” y crisis de confianza, no deja de ser significativo que una de las contribuciones filosóficas más sólidas a nuestro presente consista precisamente en tomarse en serio lo que significa, en rigor, creer en la realidad.