

## LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

*The theory of justice in the work of José Ortega y Gasset*

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA

Universidad de Castilla-La Mancha (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1936-3920>

[alejandro.haro@uclm.es](mailto:alejandro.haro@uclm.es)

### Resumen

Las siguientes páginas versan sobre la teoría de la justicia en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955) a partir de una lectura atenta de la última edición de sus *Obras completas*. Realizaremos un recorrido por toda la obra del filósofo de la razón vital, desde su mocedad hasta su madurez intelectual, que es cuando la idea de la justicia, así como su reflexión sobre la ley y el derecho, ganan en intensidad. En un primer periodo, Ortega concibe la justicia en un sentido *ilustrado* y desde su idealismo de mocedad, influenciado por la filosofía moral o práctica de Kant. En un segundo momento de su pensamiento el filósofo español explorará la idea de justicia, así como la ley y el derecho, desde su teoría estimativa o filosofía de los valores, así como desde su sociología, mostrándose cercano a dos autores, como son: John Rawls y Michel Foucault. Uno de los aspectos en que también incidiremos en la vigencia de su pensamiento en este siglo XXI, ya que Ortega propuso la idea de una justicia global o *sideral*.

Palabras clave: José Ortega y Gasset; Sociología; filosofía; justicia; derecho; valores.

### Abstract

The following pages deal with the theory of justice in the work of José Ortega y Gasset (1883-1955) based on a careful reading of the last edition of his Complete Works. We will take a tour of the entire work of the philosopher of vital reason, from his youth to his intellectual maturity, which is when the idea of justice, as well as his reflection on law and rights, gain in intensity. In the first period, Ortega conceived justice in an *enlightened* sense and from the idealism of his youth, influenced by the moral or practical philosophy of Kant. In a second moment of his thought, the Spanish philosopher will explore the idea of justice, as well as law and rights, from his estimative theory or philosophy of values, as well as from his sociology, showing closeness to two authors, such as: John Rawls and Michel Foucault. One of the aspects that we will show is the validity of his thought in this 21<sup>st</sup> century, since Ortega proposed the idea of global or sidereal justice.

Keywords: José Ortega y Gasset; Sociology; philosophy; justice; law; values.

### 1. INTRODUCCIÓN

Las siguientes páginas versan sobre la teoría de la justicia en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955), toda vez que se trata de una temática que preocupó intensamente al filósofo español desde los inicios de su producción.

Recibido: 29 abril 2024

Aceptado: 13 diciembre 2024

Una de las principales aportaciones de este artículo de investigación radica en que mostraremos la vigencia de su pensamiento, ya que Ortega, como tantos otros intelectuales de su generación, fue un adelantado a su tiempo. Así ocurre a propósito de la idea de justicia, de la que –como sucede en la actualidad ante los desafiantes problemas del mundo actual– el filósofo reclamaba unos mínimos que se debieran respetar, o lo que es igual, una justicia global, lo que evidencia el cosmopolitismo de su pensamiento jurídico.

Sin embargo, antes de llegar a este aspecto tan relevante en la obra del pensador madrileño, mostraremos cuál ha sido su idea de justicia, así como los cambios que en aquella idea se producen al compás de la evolución de su pensamiento y de las circunstancias en que el filósofo se encontraba inmerso. Comenzaremos con su idealismo de mocedad, un idealismo moderno o *ilustrado*, pudiéndose hablar de la presencia en su filosofía de un *ethos ilustrado*, característico de su primera época racionalista (Véase Cerezo (1984; 1992; 2005). Una época en que Ortega se encuentra inmerso en la escuela neokantiana aprovechando su estancia en Alemania, siendo entonces cuando el filósofo español se refiere a la idea de justicia como virtud suprema y de orden moral influenciado por la filosofía práctica de Kant, de quien cita en 1908, la “*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788)” (*Sobre la pequeña filosofía*, OC, I, p. 164).<sup>1</sup>

En un segundo periodo de su pensamiento, Ortega, toda vez que ya ha dejado atrás el idealismo neokantiano de sus primeros años, o al menos ya no profesará hacia él una *fé viva*, como él mismo diría, abordará la idea de justicia desde su teoría de los valores o *estimativa*, considerando la justicia un valor positivo y la injusticia un valor ínfimo o negativo, así como también lo hará desde su sociología dedicando un gran número de páginas al análisis de la ley y el derecho que considera usos como elementos constitutivos de la vida social (Véase Ferreiro Lavedán, 2005; Osés-Gorraiz, 1989; Pellicani, 1986; Llano Alonso, 2010; Pérez Luño, 2009; Robles Morchón, 2005; López Medel, 2003; Cuenca Anaya, 1994; Barba Vara, 1991; Hierro Pescador, 1965; Legaz y Lacambra, 1960).

Mostraremos al respecto de lo afirmado como característico del segundo periodo de su pensamiento, la sintonía del filósofo español con dos autores, como son John Rawls (1921-2002) y Michel Foucault (1926-1984).

## 2. LA IDEA DE JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN ORTEGA *ILUSTRADO*, IDEALISTA Y RACIONALISTA

Ortega en un primer momento se refugia en el idealismo, afirmando en 1906 que la *salud* consiste en que seamos idealistas, así como también presume de ser racionalista

---

<sup>1</sup> Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras Completas*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s).

en un trabajo de juventud titulado *A. Aulard: "Taine, Historien de la Révolution Française"* publicado en *El Imparcial* en mayo de 1908, y en el que hace referencia a la idea de justicia desde un punto de vista racionalista, es decir, desde el que considera "nuestro racionalismo", al que recurrimos, dirá el filósofo español, los que no estamos conformes con la realidad del momento y "evocamos otra más discreta y más justa" (*Aulard: "Taine, Historien de la Révolution Française"*, OC, I, p. 172). Esta forma de pensamiento responde a la situación en que Ortega se encontraba en estos momentos, inmerso en el pensamiento alemán, neokantiano en particular, como consecuencia de su etapa formativa en Alemania en sus primeros años como intelectual.

Un Ortega *germanófilo* refiere las que serían para él las virtudes de la Modernidad, de entre las que destaca la virtud de la justicia, de la que dice en 1906 lo siguiente: "La virtud justicia requiere que no exijamos responsabilidad sino de aquellos actos en cuya volición ha alentado cierta suerte de albedrío" (*Moralejas*, OC, I, p. 96). Virtudes o valores modernos, de entre los que sobresale, como decimos, el valor justicia, y a los que reduce Ortega en estos momentos la existencia del hombre y de la humanidad en general en lo que sería su cosmopolitismo inicial.

Su idea de justicia en estos primeros momentos se inserta en un contexto filosófico idealista y racionalista o, también, culturalista por influencia del neokantismo en que estuvo Ortega sumido en sus inicios, y así dice en 1908 que "lo que aquí se discute no es una cuestión de utilidad, sino una cuestión de derecho, de justicia, una cuestión social y de cultura" (*La solidaridad alemana*, OC, I, 138), así como identifica en 1910 la Justicia con Dios, y añade que Dios es la cultura (Véase *La teología de Renan*, OC, I, p. 334).

En un primer momento, Ortega piensa toda realidad desde su idealismo de mocedad. Un idealismo culturalista desde el cual concebirá la idea de justicia, y así dice en 1906 que: "Tú, señor lector, sabes bien, ¿no es cierto?, lo que es un ideal. El mundo es como es: nosotros quisiéramos que fuera de otra manera, y nos afanamos por lograrlo. Los hombres son injustos; nosotros creemos que la justicia debe hacer entre los hombres su firme nido de cigüeña" (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, OC, I, p. 106). En 1909, el filósofo español también nos hablará de "una justicia absoluta, de la verdad, de la belleza". Ahora bien, ninguna de estas cosas, "existirán nunca en la realidad. Por eso las llamamos ideales" (*Una fiesta de paz*, OC, I, p. 246). Ideales a los que tratará de aproximarse para mejorar una realidad que es siempre reformable, como reformable, dice Ortega, debe ser la ley que consideremos justa, y así afirma en 1907 que sólo cuando "la costumbre y el ideal duermen una noche juntos, queda la justicia encinta y nace la ley", y añade el filósofo que: "La ley justa es siempre reforma: de otro modo será revolución o un golpe de Estado, según quien la dicte. Lo que no se puede reformar, no es legible" (*Reforma del carácter, no reforma de costumbres*, OC, I, p. 112).

En 1908, el pensador español, que sobrevalora el mundo de las matemáticas y de la filosofía, disciplinas centrales de la cultura europea moderna, refiere la idea de una

justicia Política en términos de “la matemática de la caridad; la veracidad es la lógica imponiéndose a la sinceridad. Son virtudes de origen especulativo y empolladas en el cerebro labran lentamente su nido en el corazón” (*La cuestión moral*, OC, I, p. 212).

### 3. LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE KANT EN EL JOVEN ORTEGA O LA IDEA DE UNA JUSTICIA DE ORDEN MORAL

Desde su idealismo, Ortega referirá la idea de una justicia absoluta o universal, que diviniza y que hace extensible al conjunto de la humanidad en lo que sería su cosmopolitismo inicial que presenta ciertas similitudes con el ideal cosmopolita que defendía Kant (1724-1804), a quien Ortega leyó intensamente en su etapa idealista y culturalista de mocedad. El filósofo alemán subrayaba la importancia de sentar las bases de un orden cosmopolita que hiciera posible una paz duradera (Kant, 1985 [1795]; 1988 [1797]). Paz a la que también se referirá Ortega, afirmando en *Vida Socialista* el 6 de febrero de 1910 que: “Paz y cultura tienen un valor recíproco en mi vocabulario: paz es la postura del alma culta, cultura es cultivo, es labranza de la paz. *Homines ex natura hostes*. Por naturaleza son los hombres hostiles; sólo la cultura los hace amigos” (*Las revoluciones*, OC, I, p. 321).

Se trata de una noción de cultura en clave cosmopolita que pone el acento en la ida de paz frente a cualquier forma de hostilidad y que según Ortega heredamos del pensamiento alemán, afirmando el filósofo español en 1908 que “los grandes germanos muertos” nos enseñaron “la virtud moderna del cosmopolitismo” (*La solidaridad alemana*, OC, I, p. 138).

En sus primeros escritos se observa el valor que Ortega concede a la cultura, en torno a la cual pivota buena parte de su pensamiento de mocedad. Algo que no debiera extrañar, ya que Ortega en sus primeros años es un pensador moderno e idealista, atraído por el culturalismo neokantiano y en general por el pensamiento ilustrado que simboliza la obra I. Kant de la que a Ortega le interesará principalmente su dimensión práctica o moral, aunque el filósofo español no desdeñó nada de lo que escribió el pensador alemán, y así dice en sus [*Diarios de Marburg, 1906-1907*], que ha recorrido “casi todo el sistema de Kant”, leyendo sus dos Críticas, “dos piezas de sillería” que son “el fundamento de mi futura catedral íntima” [*Diarios de Marburg, 1906-1907*], OC, VII, p 95).

Pero por lo que vemos en sus escritos de mocedad, a Ortega le interesaron algo más las ideas de Kant sobre la ley y el imperativo moral. Le atrae intelectualmente la dimensión moral del pensamiento del filósofo alemán. En concreto, la importancia que este otorga a la ley moral, es decir, a la autonomía del sujeto moral y el respeto que le merece la ley interna de cada persona humana que ha de ser vista –tanto por ella misma como por los demás– como un fin en sí misma: “como *homo noumenon* no puede –el hombre– valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo,” es decir, “posee una dignidad (un valor interno absoluto),

gracias a la cual infunde respeto hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad” (Kant, 1989 [1797], p. 299).

El conjunto de normas que rigen entre personas así consideradas constituye para Kant el reino de los fines, aunque sea sólo en la idea. Todos los seres racionales, dirá Kant, están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio, sino siempre como fin en sí mismo. Se trata de la doctrina de los fines que dice que el hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar a cualquier otro hombre como un fin, y a realizar acciones a través de las cuales “el hombre se propone a sí mismo y a otros como fin” (Kant, 1989 [1797], p. 269).

En el orden de los fines, “el ser humano (y con él todo ente racional) ha de ser considerado un fin en sí mismo, es decir, que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aun por el mismo Dios) sin verse tratado al mismo tiempo como el fin que es” (Kant, 2001[1788], pp. 250 y ss.). La moralidad es para Kant “aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines” (Kant, 2016 [1785], p. 116). Puede consultarse, a propósito del reino de los fines kantiano, el trabajo de Enrique Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant* (2004). Especialmente interesante resulta el capítulo titulado “El reino de los fines. El fin racional de la práctica política” (pp. 169-181).

La ética del *deber ser* kantiana o la razón pura práctica acompañarán a Ortega en sus primeros años, quien nos habla en 1906 del “cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible” (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, OC, I, p. 106). *La metafísica de las costumbres*, que Ortega cita en varios trabajos se ocupa de la libertad del hombre como sujeto moral que posee una conciencia que se atiene a máximas –que proceden del arbitrio–, preceptos o leyes –que proceden de la voluntad– y en cuyo cumplimiento encontramos la fidelidad al deber por el deber mismo. La comunidad de seres racionales kantiana no es sino una comunidad de seres *en sí mismos*, donde cada ser racional se da a sí mismo sus propias máximas o reglas de conducta aspirando a que éstas se conviertan en leyes universales válidas para todos los seres racionales: “El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal” (Kant, 1989 [1797], p. 33). Ésta es reconocida *a priori* por la razón.

El fin final para Kant no es otro que lograr nuestra propia perfección moral como individuos en una comunidad racional gobernada por leyes universales, en lo que podríamos denominar su *ideal de justicia* desde un punto de vista ético o moral. La comunidad racional de seres morales existe como idea, aunque se puede desarrollar en la historia a través de un largo proceso moral. Aunque Kant trató de preservar la independencia de la ética respecto de la ontología (frente a la fundamentación ontológica de la ética en Aristóteles con su concepción teleológica –de *télos* o fin natural– del “hombre”

y de la “polis” o sociedad), esto es, y como afirma Javier Muguerza, “la independencia de nuestras consideraciones relativas al deber ser respecto de nuestras consideraciones relativas al ser”, no descartó jamás, en cambio, “la necesidad de hacernos cargo de la realización del deber ser en el mundo del ser, es decir, en el mundo sin más”, que es de lo que se ocuparía esa extensión de su ética que es su filosofía política. Como sigue diciendo el profesor Muguerza, “hablar de realizar lo que entendemos por *deberes* implica convertir a estos en *fin*es de nuestras acciones, como vendría a ocurrir si nos consideramos *moralmente obligados* a luchar por instaurar una sociedad más justa, así como, de paso, a actuar más justamente cada uno de nosotros”. La determinación de esos fines de las acciones humanas es asunto de la razón práctica, y lo es, como afirma una vez más el que fuera profesor de la UNED, para Kant no menos que para Aristóteles, “si bien con la importante salvedad de que ahora dichos fines no vendrían, por así decirlo, ontológicamente dados, sino que habrían de ser éticamente contruidos” (Muguerza, 2010, p. 337).

La comunidad racional de orden moral a que se refiere el joven Ortega, quien se encuentra en la estela de lo que dice Javier Muguerza en relación con la ética de Kant, y quien también contempla en sus inicios la idea de justicia desde un punto de vista ético, interpretando la ley moral desde la filosofía práctica del pensador alemán, también es susceptible de realizarse en la historia. Se trata de una comunidad guiada racionalmente y que en el orden moral se decanta por la idea de una comunidad de espíritus en igualdad, que es como Ortega también entiende la idea de justicia en su mocedad. Una idea de justicia cuya realización encomienda el filósofo al socialismo, movimiento por el cual simpatiza como también lo hicieron Unamuno o Maeztu, que en sus inicios concibe en términos éticos y no economicistas o utilitaristas, distanciándose de posiciones marxistas.

No se trata de un socialismo marxista o economicista, sino de índole cultural y como deber moral en la línea del socialismo ético defendido en Alemania, especialmente en la escuela neokantiana.

Desde esta forma de pensamiento, Ortega afirmará en *El Imparcial*, el 13 de mayo de 1910, que las bases del socialismo ético o cultural ya no se discuten: “se disputa sólo del más o del menos, reconociendo en él la idea organizadora de la Justicia. Y Justicia ¿qué es sino la exactitud aplicada a lo caritativo, la matemática de la Caridad, tercera de las virtudes teologales?” (*Pablo Iglesias*, OC, I, p. 347). Se trata de un socialismo ético y cultural que predica para toda la humanidad y que encuentra continuidad con el principio supremo kantiano de una *legislación universal*, de un ideal reino de los fines, que sólo puede significar una guía, un objetivo final tras cuya pista “debe ir el movimiento ético de la humanidad en una tarea externa” (Vorländer, 1987 [1920], pp. 120 y s.). Una idea del socialismo como movimiento ético y cultural y como guía para toda la humanidad, en sintonía con su cosmopolitismo inicial, que no está reñida con la defensa del individuo y de su autonomía como sujeto moral. Podríamos decir que Ortega, a tenor de su defensa de la individualidad, de lo propio e íntimo en el individuo, simpatiza con la idea del reino

de los fines kantiano, pues promueve un tipo de libertad que se concreta en una sociedad libre de sujetos autónomos como es la kantiana comunidad jurídica universal. El filósofo español afirma en 1910 que “por definición lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual” (*Adán en el paraíso*, O.C, II, 66). También nos dice en esta temprana fecha que el hombre se caracteriza por el lirismo, esto es, por una potencia radical y distintiva que se resume en su intimidad o en su yo: “Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo”. En definitiva, “lirismo es vida interior, vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea” (*El lirismo en Montjuich*, O.C. I, p. 374).

Como no ver aquí ciertas similitudes con el discurso filosófico de Kant en referencia a la ley moral del sujeto moral, de la que dice Kant que “se funda sobre la autonomía de su voluntad como una voluntad libre que, con arreglo a sus leyes universales, debe poder estar de acuerdo con aquello a lo cual debe someterse” (Kant, 2001[1788], pp. 250 y ss.).

Estas referencias a la fuerza de la voluntad en el ser humano muestran la influencia en Ortega la filosofía práctica de Kant y de su idea del reino de los fines. Reino de los fines que, traducido al lenguaje ético político, quedaría en el caso de Ortega conformado por una laboriosa y virtuosa comunidad cultural y científico-moral de índole socialista que pivota en torno a la idea de una justicia universal extensible al conjunto de la humanidad y que el filósofo concibe en estos momentos desde su idealismo de mocedad.

#### 4. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN CLAVE SOCIOLÓGICA Y DESDE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES O ESTIMATIVA DE ORTEGA

En un segundo momento, Ortega, toda vez que ha abandonado el idealismo de sus primeros años, se aproximará a la idea de justicia desde una posición más realista, abordando aquella idea desde su teoría de los valores o estimativa, así como también desde su sociología.

En primer lugar, nos referiremos a su teoría estimativa o filosofía de los valores, para pasar a continuación a explorar la dimensión sociológica de su pensamiento. Veremos así que para Ortega la idea de justicia, así como la ley y el derecho, no tienen otro fin que contribuir a la vida en sociedad, sancionando todo comportamiento o conducta antisocial.

#### 5. LA IDEA DE JUSTICIA DESDE LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA DE LOS VALORES O ESTIMATIVA

Será en los años 20 cuando Ortega profundice en su teoría estimativa o filosofía de los valores. Desde su teoría estimativa o filosofía de los valores, Ortega concebirá la

idea de justicia, viendo en ella un valor positivo frente a la injusticia que concibe como un valor ínfimo y negativo: “Es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia –afirma Ortega en 1923– es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlos” (*El tema de nuestro tiempo*, O.C., III, p. 596). Ortega se aproximará en este sentido a algunos teóricos del liberalismo político, como, por ejemplo, J. Rawls, quien concedía primacía a lo justo, al valor justicia como valor positivo y supremo (Rawls, 1978, p. 50; 1996, p. 206). Para el filósofo estadounidense, como ha puesto de relieve Adela Cortina, una de las dimensiones del sujeto/persona en su condición de ciudadano “es su pertenencia a una comunidad política, y en esa dimensión el valor supremo es la justicia” (Véase Cortina, 2010, p. 391; véase también la obra de Mulhall y Swift, 1996). Algo parecido piensa Ortega, quien ve en la justicia un valor positivo y fundamental en la vida de toda comunidad, a la que también se referirá el filósofo en clave aristotélica, siendo como es Aristóteles un autor fundamental en su etapa de mocedad.

Sin embargo, para el pensador madrileño, la justicia no es el único valor positivo, pues el ser positivo o negativo se predica de todos, y solo de, los valores, aun cuando haya algunos más importantes que otros. La positividad o negatividad “no se predica de las realidades que no son nunca *sensu stricto* negativas”. No hay nada en el mundo del ser, afirma el filósofo español, “que sea negativo en el plenario sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza” (*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 546).

También dice el filósofo que “además de esta su cualidad –positiva o negativa– es esencial a todo valor ser superior, inferior o equivalente a otro”. Es decir, que todo valor “posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades, en una jerarquía” (*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 546). Cuando ascendemos en el rango de los valores hallamos, dice Ortega, la justicia. En el hombre justo vemos, con mayor claridad aun, “que la justicia no está en él, sino sobre él, cerniéndose sobre él”. Estas consideraciones nos llevan a una advertencia esencial: que es preciso distinguir “entre las cosas que valen y los valores que las hacen valer”. De tal forma que los valores no son contenidos de las cosas, “sino tenidos por ellas en una peculiar forma, distinta de cómo está la parte en el todo” (Echeverría y Almendros, 2022, pp. 205 y ss.).

La estimativa o ciencia de los valores, de sus caracteres contributivos, de sus rangos, es para Ortega una doctrina de verdades absolutas alejada de todo relativismo, pues: “Qué sea la “justicia” y cuál su rango frente a la “bondad moral” o frente a la “belleza”, etcétera, constituye un cuerpo de proposiciones ajenas a todo relativismo empírico”. Añade, sin embargo, el filósofo español que en qué hechos físicos y psíquicos “se realiza la “justicia”, o de otro modo, la atribución del valor “justicia” a estas o aquellas realidades será siempre un conocimiento probable, inductivo y aproximado”. Cuando decimos que estimamos una cosa, empleamos, a juicio de Ortega, un solo vocablo –estimar– “para aludir a dos actos



psíquicos muy distintos. Estimar una cosa es el reconocimiento del valor mismo, aparte de que exista o no en la cosa. Lo propiamente estimable es la justicia o la belleza, no la cosa justa ni la cosa bella. Estimar debe, pues, entenderse originariamente como el acto en que se aprehende el valor” (*De la cortesía o las buenas maneras*, OC, VII, p. 734). Ortega acabará reconociendo la existencia de un sistema de leyes estimativas “que nos obliga a sentenciar como rectos o errados los afectos, los apetitos, las voliciones y, en general, las reacciones dinámicas, de los individuos en lo moral y en lo jurídico, en el arte y en la vida social” (*De la cortesía o las buenas maneras*, OC, VII, p. 736).

Contrapone aquel el mundo de los valores al mundo del ser o del acontecer, y así dice en 1923: “Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer”. Y subraya que “la constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada” (*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 534).

Ortega también pone de relieve la objetividad de los valores. Estos “no dependen de la querencia individual; tienen su propia estimación y dignidad”, que les compete no menos en sí mismos “que en la apreciación del hombre. Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos”. Valorar, afirma Ortega, “no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho”. La cuestión del valor será, para el filósofo español, “la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia” (*Introducción a una estimativa, ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 542).

También destacará el filósofo la irrealidad de los valores, como otra de sus más importantes características, en cuanto aquellos no se ven con los ojos, pero al mismo tiempo podríamos decir que adquieren cierta “realidad” en cuanto que residen o acaban residiendo en los objetos reales o cosas: “Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*”. No se ven, dice Ortega, “con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe “sentirlas”, y mejor, estimarlas o desestimarlas”. El estimar es “una función psíquica real –como el ver, como el entender– en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa”. En este sentido, “y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor” (*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 544). El valor, por lo tanto y según Ortega, no es, pues, una cosa. Las cosas tienen o no valor, pero este su valor no es cosa: “La bondad de un acto. –La justicia de una sentencia. –La belleza de una melodía.

–La elegancia de un traje. –Son irrealidades” ([*Lecciones del curso universitario 1921-1922*], OC, VII: p. 789).

Con relación a la independencia de la experiencia de los valores respecto de la experiencia de las cosas en que residen, Ortega también pone como ejemplo la idea de justicia: “*Sentimos* con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto. Por tanto, la experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. Pero, además, es de índole muy distinta” (*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC, III, p. 545).

En los años 20 Ortega también vinculará el sentimiento y valor justicia al campo de la vida espiritual o cultura: “Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital”. Entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, con nuestros semejantes, nuestro sentimiento, dice Ortega, destaca uno donde encuentra “la peculiar calidad llamada “justicia”. Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia”. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente, o, cuando menos, superfluo, “habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido”. Por lo tanto, a juicio del filósofo, “la justicia nacería como simple conveniencia vital y subjetiva”. El sentimiento de justicia o la sensibilidad jurídica, que pertenece a la vida del espíritu y que orgánicamente “no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática”, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere, frente a las funciones puramente biológicas de vida espontánea como la misma secreción pancreática, un valor independiente: “Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí”. Aquel valer por sí de la justicia, esa suficiencia plenaria, “es la cualidad que denominamos espiritualidad”. Pues bien: el sentimiento de lo justo, concluye Ortega, tiene sentido por sí, vale por sí mismo, considerándolo el filósofo “vida espiritual o cultura” (Véase *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, pp. 581 y ss.).

## 6. LA JUSTICIA, LA LEY Y EL DERECHO EN LA TEORÍA SOCIOLOGICA DE ORTEGA. SINTONÍA DEL PENSADOR ESPAÑOL CON M. FOUCAULT

En la década de los años 30 y hasta el final de su producción intelectual, Ortega explorará la idea de justicia, así como también la ley y el derecho desde la perspectiva de su sociología. Según él, la misión de aquellos es contribuir a la vida en sociedad siendo el máximo ejemplo de racionalidad frente al desorden o irracionalidad que siempre amenaza con desestabilizar la vida social. Ortega adopta un punto de vista funcionalista al considerar que la justicia, así como la ley y el derecho cumplen una función social primordial: contribuir al buen orden social sancionando todo comportamiento o conducta antisocial (la *insociable sociabilidad* de que hablara Kant). Por el hecho de contribuir al orden social, es

por lo que Ortega afirma que no se sabe de que jamás la humanidad, “salvo instantes fugacísimos de absoluto caos y nunca, a la vez, en todo el mundo, haya podido vivir sin derecho” (*Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*,” OC, IX, p. 1404).<sup>2</sup>

En su reflexión sobre el fenómeno jurídico, Ortega dedicará una gran atención al análisis de la ley y el derecho que en el marco de su pensamiento sociológico incluye entre los que denomina “usos rígidos y fuertes”, o como también los llama, “prescripciones” (Véase *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, OC, IX, p. 343), como también ha puesto de relieve el profesor Hierro Pescador en su obra: *El derecho en Ortega* (Hierro Pescador, 1965). Ortega, dando muestras a su vez de su “vitalismo”, afirma que el derecho, *uso rígido y fuerte*, no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, “como pretendía la extravagancia de Kelsen” (Véase el trabajo de Kelsen *De la esencia y valor de la democracia* (2006)), sino en cierta situación total de la vida humana colectiva. El derecho “es función de la vida toda de un pueblo, y desde ésta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones” (*Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*, OC, IX, p. 1321).

El derecho cumple, por lo tanto, una función vital a nivel colectivo o grupal, sin olvidar su dimensión de uso, siendo como son los usos, coacción, o lo que es igual, presión sobre nosotros de nuestro contorno humano o circunstante, o dicho de otra manera: “que hacemos lo que se usa no porque queramos sino a la fuerza” (*El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, OC, IX, p. 343). Obedecemos a los usos, los cuales no son sino órdenes, imperaciones, mandamientos “que de todos los puntos cardinales de nuestro social contorno nos llegan”. No solamente el derecho como uso adquiere, dice Ortega, el carácter específico de imperación y coacción, sino que antes de la especial cualidad propia al derecho, “todos los usos prejurídicos son ya órdenes, imperativos, coacción. El derecho queda así descargado de ser él sólo quien presenta esos crudos rasgos”. De ahí que Ortega advierta que es, por tanto, un perfecto error suponer que sólo empieza el mandar y el obedecer donde “*sensu stricto* empieza el derecho. La verdad es lo contrario. El derecho, la ley no es sino un modo peculiar (...) de ejercerse sobre el individuo el omnipresente poder social” (*De Europa Meditatio Quaedam*, OC, X, pp. 115-116).

Ortega no reduce el poder al ámbito puramente jurídico, sino que lo hace extensible al conjunto de la sociedad o de la propia colectividad que es donde aquel encontraría su hontanar, lo que le sitúa en sintonía con aquello que piensa el intelectual

---

<sup>2</sup>Ortega dedica un buen número de páginas al estudio del derecho romano, afirmando en 1948 que “Para el romano no hay más justicia que la justicia del juez, [la justicia intrajurídica; por eso dice que lo justo es justo porque es derecho. Es la justicia que produce y crea el derecho]” (Véase *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*, OC, IX, p. 1406).

postestructuralista francés M. Foucault. En su obra *Microfísica del poder*, dice el pensador francés que “el poder es coextensivo al cuerpo social”, así como añade que “el derecho no es ni la verdad, ni la justificación del poder. Es un instrumento a la vez parcial y complejo. La forma de la ley y los efectos de prohibición que ella conlleva deben ser situados entre otros muchos mecanismos no jurídicos” (Foucault, 1992, p.170). Según Foucault, “cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder”. Para el eminente intelectual francés es preciso considerar el poder “como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (Foucault, 1992, p.182). Véase también del autor francés, *El nacimiento de la biopolítica* (2009). Se trata de una temática que a Foucault le ha interesado hasta el final de su producción intelectual. Buena muestra de ello es un trabajo recientemente publicado y que lleva por título, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (2024), donde dice aquel que las relaciones de poder son mucho más complejas que aquello que dicta, por ejemplo, la ley o el derecho, interesándose Foucault especialmente por todo lo extrajurídico, “todas las coacciones extrajurídicas que pesan sobre los individuos y atraviesan el cuerpo social”, pues, “creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal, y que el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos”. Y pone algunos ejemplos el intelectual francés, como cuando dice que “las relaciones de poder son las que los aparatos del Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce en su fábrica sobre sus obreros” (Véase Foucault, 2024: pp. 41 y s.).

Tanto Foucault como Ortega sitúan lo jurídico o la ley y el derecho lejos de cualquier tipo de legalismo. Lo primario no es la ley en sí o el conjunto de leyes que conforman la órbita del derecho desde un punto de vista legalista o formalista, sino su fundamento social o sociológico o lo que le concede la calidad de vigencia: la opinión pública, y especialmente las creencias, y, entre ellas, como afirma Hierro Pescador interpretando la obra de Ortega, la creencia, que se gesta en sociedad, acerca de quién debe mandar, de quién debe legislar (Véase Hierro Pescador, 1965, p. 99).

Al estudiar el fenómeno de la ley y el derecho, o el sentido de la justicia en su pensamiento de madurez, nos vemos, por lo tanto, obligados a atender a sus fundamentos sociológicos, pues noten ustedes, dice Ortega en un curso de 1949/1950, “que todas esas ideas –ley, derecho, Estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etcétera–, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad”. Si ésta no está clara, “todas esas

palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos” (*El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, OC, X, p. 140).

Una idea de lo social, así como del derecho y de lo jurídico en general que descansa en una concepción filosófica o metafísica de la vida humana, que el pensador español concibe desde 1929 en términos de realidad radical. Y una muestra de la importancia de la perspectiva vitalista en el campo de lo jurídico o del derecho, la encontramos en un texto de 1948, donde Ortega dice que “nos encontramos con que hablar del derecho como de una realidad por sí, esto es, aislada es ya un error *a limine*. Lo “jurídico” del derecho es *sólo* una parte de su efectiva realidad, cuya otra parte son una porción de cosas de la vida de un pueblo que, dada la errónea óptica perusada, no parecen tener nada que ver con él” (*Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*, OC, IX, p. 1335).

## 7. CONCLUSIÓN. ALGUNAS NOTAS FINALES SOBRE LA IDEA DE JUSTICIA EN LA OBRA ORTEGA Y LA ACTUALIDAD DE SU PROPUESTA DE UNA JUSTICIA GLOBAL O SIDERAL

Como hemos visto en este trabajo, en sus primeros años Ortega concibe la justicia en un sentido *ilustrado* por influencia de la filosofía moral o práctica de Kant, a quien Ortega leyó intensamente en sus primeros años como intelectual. Ortega refiere la idea de una justicia absoluta que reclama para toda la humanidad que en estos momentos concibe en términos de ideal, llegándola a divinizar junto a la sabiduría y la fortaleza, virtudes que en un primer momento tendrán para él un valor primordial. Ortega identifica en estos momentos la Justicia con Dios como realidad cultural, planteándose no cómo son las cosas y entre ellas la sociedad, sino cómo *debe ser* esta última en términos de cómo poder lograr el máximo de perfección ética o jurídica del cuerpo social.

Sin embargo, más adelante abandonará esta forma de pensamiento, mostrando su rechazo a todo tipo de abstracciones formales que afecten tanto a la ética como al ámbito jurídico o del derecho, afirmando el filósofo en *El Sol*, el 22 de julio de 1922, que tanto aquella como este no son sino “instrumentos al servicio de las necesidades reales” (*Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento*, OC, III, p. 396).

En un segundo momento se impone la idea del buen sentido o intuición de lo real, de las necesidades reales del cuerpo social, frente al idealismo del deber ser inicial, afirmando Ortega que tanto la justicia, como la ley y el derecho, que son para él valores positivos, cumplen una función social: contribuir al buen orden o a la convivencia pacífica de la sociedad. Esta, dirá el filósofo en 1953, es a la vez “di-sociedad, desorden, crimen, insolidaridad o, lo que es igual, que la realidad llamada sociedad está constitutivamente enferma. Por eso, porque es siempre frágil, necesita un aparato ortopédico” que simboliza la Ley y el Derecho, que a su vez son instrumentos de ese otro aparato ortopédico que es el Estado “o conjunto de órganos que ejercen el poder público e imponen a la sociedad un orden rígido” (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X, p.

413). Usos rígidos y fuertes “son aparte de los usos económicos, el derecho y el Estado” (*El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, OC, IX, pp. 343 y 365). La existencia e ineludibilidad del Estado procede –insiste Ortega en ello– “de que la sociedad está, más o menos, siempre enferma y necesita terapéuticamente regularse mediante un poder público que reprime e impide el triunfo de las fuerzas disociales” (*El hombre y la gente [Curso de 1949/1950]*, OC, X, p. 354).

El derecho y la ley, como instrumentos del Estado al servicio de la sociedad, no son sino usos que, como ya dijimos, son coacción o presión sobre nosotros de nuestro contorno humano. Ortega pone de relieve el carácter fáctico, coactivo y coercitivo de la norma o la regla jurídica, cuyo fin es castigar todo comportamiento o conducta antisocial: “Los reglamentos, las leyes, dirá el filósofo en 1953, ejercen sobre los individuos una presión máxima. La represalia, si no los cumpla, está formal y públicamente anunciada” (*En el fondo querría lo mejor. Un capítulo sobre el Estado*, OC, VI, p. 837). Aquí hablaríamos de una concepción jurídica del poder en el fenómeno de la ley y el derecho, aunque Ortega, como también dijimos, y en sintonía con aquello que al respecto piensa Foucault, confiere prioridad al poder social del que el poder jurídico es una parte más.

La atención que Ortega presta al carácter coactivo de la ley y el derecho se puede observar también en un trabajo de 1939-1940 donde dice aquel que es el derecho quien crea “un ámbito de posible justicia y no un ideal de justicia, así sea el más santo, quien crea un ámbito de derecho. Es éste, por lo pronto, un conjunto de pautas de comportamiento entre los hombres pertenecientes a una sociedad, lo que significa que no es sino un grupo o clase de usos”. Como todos los usos, añade Ortega, “los jurídicos son coactivos; uno de los errores que ha interceptado la visión de lo que es el derecho fue creer que sólo el derecho es coactivo” (*El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, OC, IX, pp. 436-437).

Para Ortega, la ley y el derecho emanan de lo social, no siendo el reflejo de realidades preexistentes. Con ello, el filósofo se opone a la vieja idea y principio románticos que afirmaban todo lo contrario, es decir, para los cuales el Derecho, la Ley, y, sobre todo, una Ley institucional, no tienen que ser otra cosa, “sino el reflejo de las realidades preexistentes en la sociedad. Esto ha sido siempre utópico; el Derecho no es mero reflejo de una realidad preexistente, porque entonces sería superfluo; el Derecho, la Ley, son siempre algo que añadimos a una espontaneidad insuficiente”. Es, añade Ortega, “la corrección de lo roto; son un estímulo a lo que no es aún pleno; son, pues, incitaciones y, si queréis, también aparatos ortopédicos”. La Ley, afirma el filósofo español, tiene que suscitar nuevas realidades: “La Ley ha sido antes y lo será, cada vez más, creadora; la Ley es siempre más o menos reforma, y, por tanto, suscitadora de nuevas realidades” (*Rectificación de la República- Artículos y discursos*, OC, IV, p. 816). Para Ortega, la ley y el derecho surgen por acuerdo o consenso en el seno de la sociedad, no existiendo con anterioridad, así como también el filósofo tiene claro que la sociedad no es fruto de un contrato o acuerdo de voluntades. Ortega se distancia así de toda teoría o pensamiento contractualista, afirmando en 1953 “que todo acuerdo de voluntades

presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven” (*Cultura europea y pueblos europeos*, OC, VI, pp. 935-936). La idea de la sociedad como reunión contractual, “por tanto, jurídica es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes”. Porque el derecho, la realidad “derecho”, incide en ello Ortega, “es secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa” (*Cultura europea y pueblos europeos*, OC, VI, p. 936).

Antes de finalizar este artículo de investigación, me gustaría hacer hincapié en que a Ortega le interesó el tema de la justicia, así como el fenómeno de la ley y el derecho, en la medida en que contribuían a una convivencia pacífica, que era precisamente lo que Ortega echaba en falta o lamentaba que no existía en una época marcada por grandes conflictos. Así decía aquel en 1919 que: “Los pueblos europeos han necesitado pasar por la más atroz de las guerras para saber que únicamente un régimen de *JUSTICIA* podía acabar con las sangrientas peleas que han arrasado más de media Europa”. Y se pregunta el filósofo español aludiendo a nuestra nación: “¿También aquí necesitaremos vernos sometidos a una conmoción profunda para lograr la instauración de un régimen de convivencia social y política basada en la *JUSTICIA*?” (*Ni revolución, ni represión*, OC, III, p. 216).

Estas palabras de Ortega nos trasladan, por ejemplo, a lo que está ocurriendo en la franja de Gaza entre palestinos e israelíes –aquella zona, como muchas otras, es un auténtico avispero–, el conflicto en Siria, o la situación en Ucrania con una guerra que nos recuerda los peores tiempos de la guerra fría y que abre un escenario de incertidumbre que se acrecienta día tras día y que cada vez hace más difícil el logro de una convivencia pacífica. Una guerra, esta última, cuyas consecuencias a medio/largo plazo son difíciles de prever, aunque no sus efectos más inmediatos. Como en gran parte de los conflictos armados, nos encontramos con perpetradores, víctimas e innumerables daños colaterales. Una situación que en definitiva atenaza todavía más nuestra existencia en un mundo que se aproxima con gran rapidez al abismo por la gran cantidad de desafíos.

Ahora más que nunca, tanto por el problema de la guerra como también por otros problemas, como, por ejemplo, el drama de las migraciones o de los refugiados consecuencia en muchos casos de los conflictos armados, nos sentimos interpelados a asumir unos mínimos de justicia global o compartida. A propósito de las migraciones o los refugiados, situaciones que no responden sino a desplazamientos forzosos de miles de seres humanos, podríamos recuperar aquellas reveladoras palabras de Kant en “Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico” (1795) –palabras que el propio Ortega suscribiría a tenor de su defensa de la humanidad o la dignidad en la persona– que son de notable actualidad. En el “Tercer Artículo definitivo para la paz perpetua”, afirma el filósofo de Königsberg que el *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*, y la “*hospitalidad* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste; pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente. No hay

ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho de presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (Kant, 2016 [1795], p. 95)<sup>3</sup>.

Ambos derechos, de hospitalidad y de visita constituyen unos mínimos de justicia planetaria o global. Una justicia de naturaleza global o *antropojusticia* a la que ya se refería Ortega, primero en 1923 afirmando que el bien y la justicia, si son lo que pretenden, “habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido” (*El tema de nuestro tiempo*, OC, III, p. 579). Y posteriormente, en 1932, cuando afirmaba lo siguiente: “No es la cuestión de Justicia tema que pueda servir de discusión, ni de batalla entre los hombres. Acontece así, pero no debe acontecer; es decir, que acontece sin razón. En todas partes es el movimiento que empuja a la Historia, ir haciendo homogénea la Justicia, porque sólo si es homogénea puede ser justa”, así como añade el filósofo que, “no es posible que, de un lado al otro del monte, la Justicia cambie de cara”.

Muchos de los problemas que más nos acucian, como fenómeno de la guerra, el terrorismo, el crimen organizado o la trata y explotación de seres humanos, así como también el ya mencionado “problema” de las migraciones o los refugiados, requieren de una respuesta conjunta o global, siendo el ámbito jurídico prioritario: “El ideal sería, dice nuevamente Ortega en 1932, que la Justicia fuese, no ya sólo nacional, sino internacional, planetaria, a ser posible, sideral; que cuanto más homogénea la hagamos, más amplia la hagamos, más cerca estará de poder soñar en ser algo parecido a la Justicia misma” (*El Estatuto Catalán*, OC, V, p. 69).

---

Este trabajo se inserta en las actividades que desarrolla el Grupo de Investigación *Filosofía y Antropología: Cosmopolitismo, Globalización y Derechos Humanos* (Universidad de Castilla-La Mancha), que dirige el profesor Dr. Alejandro de Haro Honrubia.

## OBRAS CITADAS

Barba Vara Rafael (1991). “Notas para una definición orteguiana del Derecho”. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, (23), 166-167.

---

<sup>3</sup>Advierte Kant, y no es un detalle de menor importancia, que “se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de *filantropía*” (Kant, 2016 [1795], p. 95).



- Cerezo Pedro (2005). “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, Fernando Higinio y Castro Sáenz, Alfonso (coord.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. (pp. 625-646), Editorial Tébar.
- (1992). “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en San Martín, Javier (coord.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*. (pp. 223-240), U.N.E.D.
- (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento crítico de Ortega y Gasset*. Ariel.
- Cortina, Adela (2010). “Lo justo y lo bueno”, en Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (Coord.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. (pp. 382-404), Alianza.
- Cuenca Anaya, Francisco (1994). *El Derecho en Ortega y Gasset*. Sevilla, Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia.
- Echeverría, Javier y Almendros Lola S. (2022). *José Ortega y Gasset. Antología de textos sobre estimativa y valores*. Tecnos.
- Ferreiro Lavedán, Isabel (2005). *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Biblioteca Nueva, (2ª edición revisada).
- Foucault, Michel (2024). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Akal.
- (1992). *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta.
- Hierro Pescador, José (1965). *El derecho en Ortega*. Revista de Occidente.
- Kant, Immanuel (2016 [1795]) *La paz perpetua: un esbozo filosófico*. Introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva.
- (2016 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Luis Martínez de Velasco. Traducción de Manuel García Morente. Austral.
- (2001 [1788]). *Crítica de la razón práctica*. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Alianza.
- (1989 [1797]). *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Tecnos.
- (1988 [1797]). *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos.
- (1985 [1795]). *La paz perpetua*. Tecnos.
- Kelsen, Hans (2006). *De la esencia y valor de la democracia*. Edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés. KrK ediciones.
- Llano Alonso, Fernando Higinio (2010). “El derecho y la idea de Estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosófica contemporánea”. *Derechos y libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, (22), 85-117.
- Legaz y Lacambra, Luis (1960). “El Derecho internacional en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, (111), 5-43

- López Medel, Jesús (2003). *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*. Dykinson.
- Muguerza, Javier (2010). “Racionalidad, fundamentos y aplicación de la ética”, pp. 333-381. En Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (Coord.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Alianza Editorial.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam (1996). *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Temas de hoy.
- Ortega y Gasset, José (2004-2010). *Obras Completas*. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. 10 tomos.
- Osés Gorraiz, Jesús María (1989). *La sociología en Ortega y Gasset*. Anthropos.
- Pellicani, Luciano (1986). “La teoría orteguiana de la acción social”. *Reis*, (35), 89-111.
- Pérez Luño, Antonio Enrique (2009). *Kelsen y Ortega. Positivismo jurídico y raciovitalismo desde la cultura jurídica actual*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Rawls, John (1996). *El liberalismo político*. Crítica.
- (1978). *Teoría de la justicia*. FCE.
- Robles Morchón, Gregorio (2005). “La filosofía jurídica de Ortega: el Derecho como uso social y la justicia como valor”, en Llano Alonso, Fernando Higinio y Castro Sáenz, Alfonso (coord.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, (pp. 569-592), Tébar.
- Serrano Gómez, Enrique (2004). *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Anthropos.
- Vorländer. Karl (1987 [1920]). *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Introducción de José Luis Villacañas. Natán.



Esta obra está bajo licencia internacional  
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.