

N° 187
AÑO LVIII
ENERO - JUNIO
1990

ISSN 0303-9986



REVISTA DE DERECHO

**UNIVERSIDAD DE
CONCEPCION**

**Facultad de
Ciencias Jurídicas
y Sociales**

ORTEGA Y GASSET Y EL DERECHO

ENRIQUE MUNITA R.
Prof. Universidad de Concepción

"La destrucción del Derecho no puede producir, sino el
envilecimiento del hombre"

J. Ortega y Gasset: *Una interpretación de la Historia Universal*. Cap. XII, p. 342. 1960.

1.- *Vida humana. Voluntad de claridad. Autenticidad*

La vida humana —la de cada cual— es la *realidad radical*. Mas, ¿qué significa que la vida sea la realidad radical? Responde Ortega: "Simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad y sólo por esto es radical"¹.

El desarrollo de los diversos temas orteguianos parte de esta averiguación fundamental y de la "reabsorción de la circunstancia". Ortega se refiere en muchos textos y en diversas ocasiones a la filosofía. En toda ocasión y en cada texto se subraya, explícita o implícitamente, el carácter de *quehacer humano* de la filosofía. Trátase del tema de las "ideas y creencias", de la filosofía como *voluntad de claridad y de descubrimiento (aletheia)*, de la *autenticidad de la perspectiva constitutiva* del "punto de vista", y de "lo real", etc. En definitiva: "Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida, es insuficiente, y no es radical"². El hombre vive la unidad de la filosofía y la vida como tarea o faena vital.

Si la filosofía es primariamente filosofar y éste experiencia vital, entonces, proclama Ortega, "el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos "nuestra vida". Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible— no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo"³.

Las referencias bibliográficas de Ortega se remiten en general a sus *Obras Completas* (Tomo I al IX. Hay varios escritos que han aparecido como *Obras Inéditas*).

En relación al tema del presente artículo se destacan entre las obras de Ortega (1883-1955) las siguientes: *Meditaciones del Quijote*, *La Rebelión de las Masas*, *El origen deportivo del Estado*, *Historia como Sistema*, *El hombre y la gente*, *Una interpretación de la Historia Universal*, *En torno a Toynbee*, etc.

¹ O.C., VIII, 274.

² Una constante en todas las obras de Ortega. Véase, además, O.C. VIII, Qué es filosofía, Lección XI, pp. 421.

³ O.C., VI(13) y VIII (244).

La filosofía se confunde con su propio quehacer: va detrás de sí misma, se ve a sí misma como faena de vida. Es por cierto meditación, mas: meditación de nuestra vida. Toda verdad debe ser conquistada y hecha propia. Realizada en las entrañas y la mente de un individuo, historizada. Pero esto no basta.

La filosofía es también la realización de la *voluntad de claridad* humana. Realización que muestra su bagaje, el cual aunque debe ser reapropiado constantemente ("lo que heredaste de tus antepasados, conquístalo, para merecerlo") exhibe sus instancias propias y, en cierto modo, su legalidad. Es por eso que Ortega hace suya y reitera constantemente, esa otra divisa de Goethe: "Yo del linaje de éstos me declaro/ que de lo oscuro aspiran a lo claro". En nuestro trato con las cosas, ganamos acceso a dos tipos de claridad, la "claridad de las impresiones" y la "claridad de la meditación". La decidida voluntad orteguiana de hacer de ambas una más eminente, revela la distancia que lo separa de Miguel de Unamuno. Podemos caracterizar a esa distancia, voluntad de filosofía o *voluntad de claridad*, y a la vez, voluntad de mantener y *asegurar* la claridad en el concepto y en el *Logos*.

Ortega afirma fuertemente este punto en las *Meditaciones del Quijote* (1914), frente a Miguel de Unamuno y su *Sentimiento trágico de la vida* (1913). En esto se disciernen algunas de las relaciones y anticipaciones mencionadas; plantea allí: claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. Subraya allí que claridad significa "tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya"⁴. Ello hace posible la constitución unitaria temporal del yo (que se interroga) y del mundo.

Pero, a su vez, ¿qué hace posible esta claridad? Esta claridad nos es dada por el *concepto*, contesta Ortega. El concepto es, por decirlo así, un órgano. Un órgano por el cual captamos la disimilar profundidad de la presentación de las cosas. La profundidad temporal (el pasado), la espacial (lejanía), la latencia, los diversos planos de presentación y relación. Pero, todo ello nos empuja a la noción de *estructura* ("los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones"). Antes habíamos empleado el término jerarquía. Se trata de un orden en que entran las cosas o los elementos; un orden real, que tiene un "valor" distinto de la realidad de los términos que lo componen. En un ejemplo de Ortega podemos distinguir los "colores" —como cualidades "materiales"— de las cualidades relativas que sólo poseen las cosas en relación unas con otras, como el estar "a la izquierda de", etc. Toda cosa nos empuja a otra y desde la otra se muestra más plenamente: eso que llamamos *naturaleza*, señala, no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado. En un pasaje que nos recuerda a Leibniz, reflexiona: si seguimos atendiendo a un objeto éste se iría fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del Universo⁵.

No se trata, por cierto, que el concepto pretenda desalojar a la intuición. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida, señala Ortega. Pero, siendo el concepto lo que es, es lo que permite *poseer* la cosa. Y recuerda, a este respecto, la bella leyenda que cuenta Platón cuando nos dice que "las impresiones se nos escapan, si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba"⁶. La impresión nos dará así, "la carne de las co-

⁴ *Meditaciones del Quijote*, 1914.

⁵ *Med.*, *Id.*

⁶ *O.C.*, *Med. id.*

sas", pero el concepto *nos dará "la forma, el sentido físico y moral de las cosas"*. Y, en esta condición, se constituye en órgano de aprehensión. El pensar es así una forma de posesión. No podemos afirmar dogmáticamente que el pensamiento sea la "sustancia última de toda realidad", pero sí podemos asumir que *no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud*.

Muy lejos se encuentra nuestro filósofo de lo que se ha dado en llamar irracionalismo, afirma más bien el carácter histórico-concreto del quehacer humano y rechaza todo utopismo intelectualista, utopismo que se manifiesta en un mal llamado "optimismo" gnoseológico; pero, asimismo, rechaza toda posición dogmática de sentido inverso: la imposibilidad (de principio) de conocer, el pleno "pesimismo" gnoseológico. Lo que podemos hacer es asumir la situación humana y describirla: la serie de las experiencias vitales por las que pasa el hombre, la experiencia de sus limitaciones; y el culatazo mental subsecuente por el cual se presenta el mundo ideal en que estas limitaciones desaparecen. Esto es otra manera de decir que "hace buena" la perspectiva como elemento constitutivo de la realidad. Siempre tenemos "partes" de las cosas (de cualquier cosa, una cosa material, pero también algunas no sensibles) y sucesivas "vistas" nos entregarán nuevas partes que nos veremos obligados a integrar en visiones lo suficientemente abarcadoras.

No hay una deleitación en el "misterio" por parte de Ortega. Ya hemos visto que caracteriza al hombre por su "misión de claridad sobre la tierra". Esta misión "la lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución". Ahora bien, esta voluntad de claridad, de seguridad, nos dice del esfuerzo, de la tarea, pero no describe la "sustancia última" sino como perspectiva. A esto se refiere la así llamada por Ortega "reabsorción de la circunstancia" (recordemos el tema: Yo soy yo y mi circunstancia (*Meditaciones del Quijote*)). El concepto es en este quehacer el instrumento que "se abre en nosotros sobre una porción del mundo tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino a través o por medio de los ojos, miramos con los conceptos (véase el diálogo *Teetetos*). Idea en Platón quería decir punto de vista"⁷.

"Vida" se nos presenta por de pronto como azarosa y problemática, caben dos posibilidades: o acentuamos el carácter azaroso, inestable, oscuro, misterioso o nos hacemos firmes en el "momento de seguridad" que es la cultura —el concepto—, que es, por otra parte, desde luego, también vida —experiencia vital—, bien que no toda la vida ("frente a lo problemático de la vida, la cultura representa el tesoro de los principios"). Ello nos permite rastrear en Ortega lo que podríamos llamar su "optimismo"; eso sí, un optimismo realista, concreto y nada utópico, que refuerza la necesidad de la tarea, pero no garantiza resultados. De una manera que recuerda el mito de *Sísifo* nos dice, sin desesperar, o más bien, sabiendo de la desesperación: ¡arriba!

2.- Usos y costumbres. El Derecho

Observamos, con Ortega, la aparición de "otro" hombre, de otra vida como la mía, de otra realidad radical como la mía. A primera vista me cuesta caracterizar al otro. Este, aparece originariamente, como el ser capaz de reciprocarme en toda la extensión de

⁷ Véase: Med. del Quijote. Ideas y Creencias. Qué es Filosofía (Lec. XI).

mis posibles acciones. Y ello sólo puede ser en la comunidad: "El hombre no aparece en la soledad —aunque su verdad última es su soledad—: el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el recíprocante"⁸. Y Ortega recuerda en *El hombre y la gente* que bien lo había señalado Edmund Husserl: "El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, una *comunidad* de hombres, una *sociedad*"⁹. La aparición del Otro no es para Ortega algo que necesite prueba: acontece lo mismo que con la circunstancia que se da como un dato primario en la estructura de mi Yo. Ambos forman como un trasfondo desde el cual emerge mi individualidad concreta.

Ese estar abierto a los otros hombres desde nuestro nacimiento y luego crecer entre ellos va a tener como consecuencia inmediata que yo vea todas las cosas de mi mundo a través de ese mundo de hombres en que vivo¹⁰. Ellos constantemente me están ofreciendo ideas con las cuales vemos nosotros nuestro contorno. Se instaura así un mundo que no es particular de cada hombre sino que a todos pertenece: un mundo humano y objetivo donde se realiza la comunicación (donde el ser humano se *expresa*, en el que se da la posibilidad de la expresión). Ortega lo muestra como una gran paradoja: "No es el mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de algo así como un mundo común y objetivo, lo que ya Kant llamaba el mundo *allgemeingültig*, valedero universalmente, es decir, para todos, con lo cual se refería a los sujetos humanos y fundaba en su unanimidad la objetividad o realidad del mundo"¹¹.

Ello posibilita las malamente llamadas "relaciones sociales". Se trata más bien de relaciones inter-individuales por las cuales cada uno "emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro"¹².

De ello surge, desde el fondo de esta radical soledad, un anhelo de compañía, de sociedad, de convivencia. El hombre intenta romper esa su situación de solitario de diversos modos, *tratando de ser los otros y que los otros sean de él*. "El más radical ensayo para evadirnos de nuestra soledad es el famoso amor. Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro, solidarizarse con la existencia del otro, y se siente, en efecto, el ser del otro como inseparable, como uno con nuestro ser, y si nos quitan el otro parece que nos quitan la mitad de nuestro ser, precisamente la mitad que nos parece más importante"¹³.

De un modo inexorable la sociedad en la que el hombre se refugia segrega costumbres, usos, lengua, derecho, poder público. Al estar el hombre inmerso en la sociedad (resume el pensamiento orteguiano A. García) una enorme porción de su vida, de nuestra vida, se compone de cosas que hacemos no por propia iniciativa sino simplemente porque "la gente las hace". Muchos de nuestros pensamientos y de nuestros comportamientos carecen de verdadero fundamento y los adoptamos simplemente porque se nos ofrecen o se nos prescriben en la convivencia humana. Nos comportamos así

⁸ O.C., VII, p. 148.

⁹ O.C. VII; p. 148.

¹⁰ Arturo García: *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Cap. V (1961).

¹¹ A. García: *id. id.* Ortega: *El hombre y la gente*, p. 137.

¹² *El hombre y la gente*, p. 215.

¹³ A. García: *op. cit.* p. 88. Ortega: *El hombre y la gente*, p. 25.

porque así *se* comporta la gente y pensamos así porque así *se* piensa entre la gente. Es el impersonal, "el *se* que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensando él ideas que nosotros simplemente pronunciamos"¹⁴. El hombre que piensa y habla y actúa movido por el *se*, es un hombre desindividualizado, es un hombre que está socializado.

Resume Ortega: lo que pensamos o decimos porque se dice; lo que hacemos porque se hace, suele llamarse *uso*.

Los hechos sociales constitutivos son *usos*.

Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: Por los "demás", por la "gente", por... la sociedad.

Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones (dice Ortega en el *Prólogo* que con el subtítulo de *Abreviatura*, encabeza su libro *El hombre y la gente*) basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1º.- Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias "morales" o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si nos nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2º.- Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible.

3º.- Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales¹⁵.

Y aquí hay dos precisiones del pensamiento orteguiano que conviene tener presente: "lo social" puede ser caracterizado como des-almado, y, paradójicamente, es, a la vez, una máquina hacedora de hombres. Demos por comprendido, con lo ya expuesto, el primer punto y dejemos a Ortega exponer el segundo.

En *El hombre y la gente* (1957) señala que la sociedad, al ser mecanismo es una formidable máquina de hacer hombres. Y agrega que los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1º.- Son pautas del comportamiento que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= *próximo*). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2º.- Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones —de ideas, de normas, de técnicas— obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

¹⁴ *El hombre y la gente*, p. 207. A. García: p. 89.

¹⁵ O.C. VII (*El hombre y la gente*), pp. 76-77.

3º.- Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquella que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto¹⁶.

Ejemplos de *usos débiles* son los que siempre se han llamado "usos y costumbres" en el vestir, en el comer, en el trato social corriente, en el decir y pensar. Las consecuencias penosas que pueden deducirse si no seguimos estos usos pueden quedar reducidas, por ejemplo, a no entender lo que la gente dice si no nos sometemos al hablar de la gente.

Ejemplos de *usos fuertes* son principalmente el derecho y el Estado. Para Ortega, "el derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley"¹⁷.

3.- La legitimidad y el derecho. Aproximaciones

Ortega examina el tema y el problema de la legitimidad en diversos acápites de *Una interpretación de la Historia Universal*, al hilo del examen del 'pensamiento histórico' de A. Toynbee, allí sostiene "que cuando ha habido en un pueblo de Grecia, de Italia o de Europa plena y pura *legitimidad*", ella, en los diversos procesos de desarrollo, se cuajó en diversos tipos de monarquía. A esta legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una segunda legitimidad, la republicana, que ya no está fundada sólo en que se cree que Dios ha adscripto el derecho exclusivo a mandar en una o unas familias, sino se cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el pueblo"¹⁸.

Hasta la victoria sobre Cartago el año 204 a. C. la vida del romano está aún informada por el pasado tradicional y la nueva legitimidad, calificada por Ortega como segunda y deficiente, tiene aún por completo vigencia y es saludable. Después de las guerras púnicas las cosas cambian. Antes, el ideal de la vida, aun para el hombre latino mejor dotado, era cumplir plenamente el reglamento, la disciplina del "buen romano". Vivir para el individuo era vivir entre todos, para todos y como uno cualquiera de todos. Entonces, cabe definir lo que es "legitimidad" para los romanos: "Algo es jurídicamente legítimo —el rey, el Senado, el cónsul— cuando su ejercicio del poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo el pueblo de que en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo"¹⁹. En Roma, a la larga, la legitimidad fue quebrantada, se fue quebrando "el *consensus*". Para Ortega cuando esa creencia, que ha de ser religiosa, creencia total común, se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad.

Lo que importa, entonces, es "entender lo que es la vida, la vida toda, la personal y

¹⁶ O. C. VII, (*El hombre y la gente*), p. 78.

¹⁷ O. C. VI, (*Del imperio romano*) p. 78. A. García: *op. cit.* pp. 90-91.

¹⁸ O. C. IX León Dujovne, *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*. Stgo. Rueda, Ed. Buenos Aires, 1968.

¹⁹ *id.*, *id.*

la colectiva, cuando llega la hora en que nos aparece formalmente constituida como *ilegitimidad*²⁰.

Precisemos, con L. Dujovne: el Estado y su jefe pasan en Roma por tres etapas distintas: en la primera, el Estado, es decir, el ejercicio del poder colectivo con anuencia de la sociedad, sólo existe con intermitencias. Ejerce el poder un jefe o caudillo, para desaparecer apenas termina su hazaña; es el *imperator* o emprendedor ocasional. Este jefe no lo es por ningún derecho.

En la segunda etapa la función estatal se hace estable y por eso merece ya hablarse del Estado y llamarlo así. Su jefe es el rey o *rex*, el cual lo es porque le ha sido otorgada la gracia mágica de hacer eficaces los ritos que desvían la ira de los dioses o aseguran su favor.

En la tercera etapa los romanos, por muy concretas razones, suprimen la monarquía. Procuran entonces conservar de esa "primera y pura" legitimidad todo lo que pueden. La autoridad real pervive en la autoridad del Senado, que sigue siendo el auténtico Estado romano. Pero los tiempos han creado una nueva Roma: ésta es la de "la plebe" muchedumbrosa que ya no es la vieja Roma sacral del Senado. El presente comienza a formarse como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Esa nueva forma de vida más abundante tiene frente al pasado la enorme ventaja de que carece de consagración. Los romanos se dan cuenta de que los nuevos modos de vida se diferencian y en parte se oponen a los viejos y tradicionales.

La apertura a lo nuevo si bien enriquece de algún modo está expuesta asimismo a lo extranjero, que no siempre se asimila adecuadamente y que puede, eventualmente, destruir las estructuras de poder²¹.

De la experiencia de Roma saca Ortega algunas consecuencias para la tradición occidental. Algunas de ellas son ambiguas. En el *capítulo VIII* de su libro *Una interpretación de la Historia Universal* hay un punto que titula: *El primer remedio a la "ilegitimidad"*. El texto correspondiente señala que parece evidente "que el Estado no consiste en legitimidad, sino que ésta es un feliz añadido, una afortunada virtud que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza"²². Podemos asumir que un matiz de escepticismo se escapa de estas palabras.

Respecto del derecho atengámonos primeramente a las precisiones de A. García. Este señala que el derecho —y en esto Ortega se opone a Kelsen— no se funda en algo a su vez jurídico, así como tampoco la ciencia se funda en nada científico. La legitimidad, por lo tanto, no puede definirse por fórmulas jurídicas. No tiene sentido, pues, hablar del derecho como de una realidad por sí y aislada. *Lo "jurídico" del derecho es "sólo" una parte de su efectiva realidad, cuya otra parte son una porción de cosas de la vida de*

²⁰ J. Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*, pp. 167-171.

²¹ Sobre el tema del poder véase de Ortega: *La rebelión de las masas*; *Una interpretación de la Historia Universal*, *El hombre y la gente* y *El origen deportivo del Estado*. Véase, además, de Jorge Millas, *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962).

²² O. C., IX.

*un pueblo que, dada la errónea óptica perusada, no parecen tener nada que ver con él*²³. Tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones el derecho hay que entenderlo en función de la vida total de un pueblo. El derecho forma parte de una concepción del mundo que es compartida por todo el pueblo, se funda, pues, en el *consensus*.

Las instituciones del derecho romano, como, en definitiva, las de todo derecho, "no se derivan de ninguna supuesta idea del derecho, sino o de simples usos inveterados o de compromisos entre los grupos sociales en lucha... Las instituciones romanas como toda la historia romana, no han vivido de la justicia extrajurídica, sino de la concordia política"²⁴. Ortega trata de sintetizar su pensamiento en este punto, nos dice García, —previniendo contra el peligro de toda fórmula comprimida— diciendo que "para el romano el derecho no es derecho porque es justo sino al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho; por tanto, que el derecho es su núcleo y sustancia primera para el romano, y tal vez sea esto verdad en absoluto, no tiene nada que ver con eso que, en nuestros tiempos se llama en los periódicos, y no sólo en los periódicos, justicia. La justicia vendrá como un aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho"²⁵.

El Estado surge también como un defecto de lo humano. En su origen tampoco debe buscarse la legitimidad. El Estado no consiste en legitimidad sino que ésta es un añadido y una justificación que los pueblos, en sus mejores tiempos, le otorgan²⁶.

Terminemos estas reflexiones con una cita del propio Ortega, tomada de su curso sobre Toynbee: "La destrucción universal del Derecho, señores, clama urgentemente al cielo; por eso había con tanta urgencia que clamar. A fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *jus*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. (...) Derecho es sólo hoy el runrún de que algo se va a quitar, no es *lo que se da*, y todo a cuenta de la *llamada* justicia. Para el romano no había 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, pero no esa *vaga e irresponsable cosa* de que se habla en los editoriales de los periódicos y en las vociferaciones de los mítines, que, haciendo al Derecho inestable, ha quitado de cuajo debajo de los pies de los hombres la tierra firme en que antes se afianzaba, y al faltarle este punto de apoyo ¿qué puede hacer el hombre sino caer? Ya no puede afianzarse en esta tierra firme que era el Derecho y desde la cual podía intentar *ser con dignidad*. Ahora el Derecho se hace informe y el hombre cae, y yo no he visto nunca que alguien que cae de un séptimo piso, mientras cae, sepa caerse con dignidad. Todo caer es decaer. La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre y así, con esta palabra, lo pronosticaba yo al europeo hace un cuarto de siglo. Como siempre, una vez más, *lo mejor ha sido enemigo de lo bueno*, y a cuenta de este afán de justicia *presunta*, pero yo

²³ Ortega: *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*, p. 240. *Rev. de Occidente*, Madrid, 1960. A. García: *op. cit.*, pp. 91 y sig.

²⁴ Ortega: *Una interpretación...* p. 333 y véase, además, O.C., VI (*Del imperio romano*).

²⁵ *id.*, *id.* p. 238.

²⁶ O.C., IX *Una interpretación...*, págs. 157-230. A. García: *op. cit.*

creo que inspirado en muchos de *buena fe* por amor al hombre, lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas''²⁷.

²⁷ O.C., IX *Una interpretación...*, págs. 341-342. Véase, además, José Hietto y S. Pescador: *El Derecho en Ortega. Rev. de Occidente*, Madrid, 1963.