

DERECHO E IDEOLOGÍA

POR

JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO

1. Si repasamos la historia de la ciencia del derecho, vemos que a lo largo de ella han existido diversas concepciones acerca de lo que es el derecho: realistas, nominalistas, idealistas, racionalistas, constructivistas.

Si —como hemos visto en la introducción expuesta por MIGUEL AYUSO—, en sentido restringido, las ideologías son fruto de ideas contrarias a la realidad, tendremos una primera aproximación al tema que me ha sido asignado. Pero, enseguida, advertimos que el significado de las palabras “realidad” y “realismo” no es unívoco y que ha sido enfocado en varias direcciones. El *Diccionario de la Real Academia Española* define “Realidad”: “1. Existencia real y efectiva de una cosa; 2. Verdad, ingenuidad, sinceridad”; “Realismo”: “Tendencia a afirmar la existencia de los universales...”, y “Verdad”: “Conformidad de las cosas con el concepto que de ellas se forma la mente; 2. Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa”. He ahí respectivamente los significados genuinos de realidad, de realismo y del objetivo y subjetivo de verdad.

Lo observado hasta aquí me orienta hacia dos temáticas que he desarrollado en sendas ocasiones:

Derecho y verdad, conferencia que expuse en Toro el 24 de julio de 1996, en el Curso de verano “El esplendor de la verdad” organizado por la Delegación Diocesana del Arzobispado de Valencia, publicada en *Verbo* 347-348, 1996, págs. 709-730.

Y *¿Qué es el realismo? Diversas perspectivas con las cuales se enfoca su significado*, comunicación al Pleno de numerarios de

la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de 5 de febrero de 2000, publicado en sus *Anales* LIII, 2000-2001, págs. 583-605.

2. La palabra "derecho", en griego clásico *to dikaion* (ARISTÓTELES, *Ética* 5, 3, 1131, a), expresa su concepto: lo justo; y lo mismo indica, la palabra latina, *ius*, definido como "*quod semper aequum et bonum est*" (PAULO, *Dig.* 1, 1, 11). Asimismo, sus primeros significados analogados designan la ciencia para conocerlo —"*iusti atque iniusti scientia*" (ULPIANO, *Dig.* 1, 1, 10, 2)—, y de arte para realizarlo —"*ars boni et aequi*" (ULPIANO, *Dig.* 1, 1, 1, 1, que invoca esta "*eleganter*" definición de CELSO).

Ambas acepciones, la genuina y la de sus primeros analogados, las expresó SANTO TOMÁS DE AQUINO, respectivamente: "*ipsam rem iustam*" y "*artem qua cognoscitur quid sit iustum*" (*S. Th.*, 2^a-2^{ae}, 57, 1, ad 1).

ARISTÓTELES (*Ética*, 5, 7, 1134, b y 1135, a) diferenció *to dikaion phisikon* y *to dikaion nomikon*, es decir lo justo natural y lo justo positivo, que pueden no identificarse; y de ahí la función de la *epiékheia* —que él mismo explica (*Ética*, 5, 10, 1157 b)— "lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de modo universal". Por esa razón, "la ley toma en consideración lo más corriente"; y así, "cuando la ley se expresa universalmente y, a propósito de esta cuestión, algo queda fuera de su formulación universal, entonces está bien que, donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, se corrija su omisión". Esta es "producida por el carácter absoluto" de la ley positiva, a diferencia de la natural que es indefinida, "como la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida". Por eso, la rigidez de la ley positiva, del *to dikaion nomikon*, debe corregirse con la adecuada plasticidad del *dikaion phisikon*, mediante la *epiékheia*.

Al comentar este texto del ESTAGIRITA, el AQUINATENSE (*Comm. ad libr. V, Etic. Aristote.*) explicó: "Lo equitativo es una clase de lo justo, pero no es lo justo legal, sino regulador de la justicia legal, pues, como se ha dicho, está contenida en lo justo natural

de donde se origina lo justo legal". De ese modo, como el mismo SANTO TOMÁS escribiría (*S. Th.*, 60, 5, *ad* 1): "Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, pues la voluntad del hombre no puede inmutar la naturaleza".

También SANTO TOMÁS DE AQUINO recordó que, algunas veces, la justicia es llamada verdad (*S. Th.*, 2^a-2^{ae}, 58, 4). Ante la objeción opuesta a ello de que la justicia es virtud de la voluntad, respondió: "Dado que la voluntad es apetito racional, la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad, por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de verdad. *Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocantur*" (*ibid.*, *ad* 1).

A través de algún canonista, esta respuesta del AQUINATENSE llegó al jurista gerundense TOMÁS MIERES (*Apparatus super constitutionibus curiarum generalia Catalhoniae*, II, XI, IV, 17), quien explicaría: "*iustitiam facit quando sequitur veritatem, quia non est iustitia ubi non est veritas*". Esta verdad significa atenerse a la justicia: "*teriussent iustitia scilicet naturalem, quae ius suum quique tribuere. Scriptum est in lege Dei: FACITE IUSTITIA ET IUDITUM*". En esa dirección, siguiendo lo dicho por el canonista boloñés GUIDO DE BAYSIO (*Apparatus directum rosario* 12, q. 2, cap. *Cum devotissimum*), repetiría MIERES: "*Est enim sumum bonum iustitia*" (*Ibid.*, I, IV, in I Curia Barcino, XVII, 9).

De ahí la necesidad de indagar, en un juicio de justicia, la verdad de las cosas y de la cosa misma de que se trate para poder alcanzar lo que, conforme la equidad, en concreto es derecho. Sin duda por eso los jurisconsultos romanos —según diría el genial napolitano GIAMBATTISTA VICO (*Scienza Nuova*, 324)— a veces usaban "*verum est*" por "*aequum est*".

Sobrevolada esta perspectiva de la justicia como verdad, que se nos presenta como *sumum bonum*, expresión de lo equitativo —*aequum*—, impartirla exige que la justicia siga a la verdad. No puede haber justicia donde la verdad falta. Y esa verdad exige que el *ius*, o sea el *directum* o derecho, responda a lo naturalmente justo. Es decir, la cosa justa ha de resultar adecuada *ex ipsa natura rei* —tal como la definió el AQUINATENSE, quien añadía "*et hoc vocatur ius naturale*" (*S. Th.*, 2^a-2^{ae}, 57, 2, *resp. vers. Uno quidem modo*).

3. Ahí tenemos una declaración realista, de un realismo justo: la justicia responde a la verdad de las cosas o sea a su realidad.

Pero, en el uso de la palabra realismo se produce confusión por designarse, con ella, diversos aspectos de la realidad, casi nunca coincidentes y a veces contradictorios, que se enfocan con perspectivas distintas, siempre parciales.

Para distinguir las diversas perspectivas en que se utiliza la palabra realismo debemos partir de aquello a lo que se la refiere; o sea a la *realidad*, a lo que es *real*. ¿Qué se entiende por real? ¿las cosas? o ¿lo que tenemos en nuestra mente? ¿Qué adecuación existe entre aquéllas y ésto?

Con esa última pregunta, no sólo nos introducimos en el tema enunciado, sino que nos acercamos al de la *verdad*. ¿Es ésta *adequatio rei et intellectus*?; o, por el contrario, ¿las cosas nos ocultan la verdad y, a veces, nos engañan? ¿Existe la verdad en las cosas, en nosotros mismos, sólo en Dios? DESCARTES, en su *Discours de la methode* (4.ª parte, párrafo 8) escribió: "Sea que velemos, sea que durmamos, jamás debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón. Y es de subrayar que digo de nuestra razón y no de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos". BERKELEY iría mucho más allá. Por el contrario, FRANCIS BACON sólo creía en los hallazgos de la ciencia experimental.

¿Hasta qué punto los hombres podemos conocer la verdad? El nominalismo, el liberalismo filosófico, el escepticismo, el relativismo, el existencialismo, el postmodernismo dan muy distintas respuestas, con diferentes grados de negatividad.

Una primera significación de la palabra "realismo" corresponde al realismo filosófico. Este aparece en Grecia enfrentado al excepticismo de los sofistas. PLATÓN, en sus *Diálogos*, nos lo muestra al contraponer las razones de SÓCRATES y los sofismas de CALÍCRADES, PROTAGORAS, TRASIMACO, GORGAS, etc. Pero, más concretamente, se muestra en la Edad media en contraposición al nominalismo. El nominalismo había sido enunciado el año 510 por BOCICIO, en sus *Comentarios a la doctrina de las categorías de Aristóteles*, donde sostuvo que esas categorías no eran objetivas, sino meros nombres (*nominae*), representaciones abstractas de

las cosas particulares. De ahí la palabra "nominalismo", empleada ya en el siglo XI por ROSCELINO obispo de Compiègne, y que formularía GUILLERMO DE OCKHAM en el siglo XIV.

Según OCKHAM, el mundo es un conglomerado de cosas singulares, carentes en sí mismas de todo orden, a las que Dios mueve conforme su voluntad en cada instante. Es decir, ese primer nominalismo es teologista, de un teologismo sólo asequible al hombre mediante la revelación divina. Conforme él, en la realidad, no existen los universales (clases, géneros o especies), ni siquiera a modo de imágenes, retratos o representaciones intelectuales de lo que es y que sirven para identificar los seres singulares por su especie, su género u otras particularidades comunes a varios de ellos —mineral, vegetal, animal, mamífero, hombre, impuber, puber, adulto o viejo, masculino o femenino, labrador, comerciante o industrial, negro, amarillo, blanco, rubio o moreno, pacífico o agresivo, fiable o no, etc. Para OCKHAM esos universales, como tales, no existen en la naturaleza y, por lo tanto, no pueden reflejarlos las cosas en nuestro intelecto.

Los nombres con los cuales así los expresamos no son —según él— sino meramente esto; ya que, en sí mismos, no significan sino un conocimiento de los trazos generales de los individuos discernidos vagamente; que no muestran el verdadero objeto del conocimiento, que es cada singular, y tan sólo un conocimiento, indiferenciado, indistinto de determinados grupos de singulares semejantes a los que damos un nombre, que determinamos, sea convencionalmente de modo tácito —como entendería HOBBS—, o bien lo conceptualizamos mentalmente con "puras ideas", que han nacido en nuestra mente y de nuestra mente, y que no corresponden a nada genérico, pues no existe, o de existir, no podríamos captarlo —como creía OCKHAM—, o, en fin, son sólo "moldes de lo que debe ser" moldes nouménicos para dar forma a los fenómenos que captan nuestros sentidos —como KANT entendió.

Frente a los nominalistas, los seguidores del más absoluto realismo afirmaban, como PLATÓN, la realidad de los universales, de las esencias, de las cualidades de las cosas, que existen como ideas o especies separadas de éstas. Es decir, son reales en sí mis-

mas fuera de la mente y de las cosas. Nuestras almas las traen impresas, desde su vida ultraterrena en la caverna donde se hallaban reclusas antes de encarnarse.

En este aspecto de la "realidad de los universales", el realismo aristotélico-tomista es más moderado. Según éste los universales son formas sensibles, representaciones, imágenes que captamos observando la realidad de las diversas cosas singulares, observando sus especies, clases, órdenes, sus similitudes y diferencias con otros órdenes, clases y especies.

Explica el dominico lusitano JUAN DE SANTO TOMÁS (*Ars logica*, II *pars super libros perihiermercias, Circa libros priorum, quaest.* XXXIII, art. III) que las ideas en "nuestro intelecto no son objetivamente inteligibles en esta vida sino dependientemente de las cosas sensibles"; y que, de modo reflejo, poniendo en relación lo que se conserva en la memoria, como conocido, el intelecto progresa en el conocimiento de otras especies de naturaleza no material, en el de los principios, el acto de conocer y el intelecto mismo".

Este modo de abstraer es muy distinto del dimanante de la abstracción sustractiva kantiana, que elimina todas las singularidades de un grupo de cosas semejantes y va dejando sólo lo que es común a todas ellas, para encasillarlo en los moldes eidéticos intuídos idealmente. En cambio, la abstracción integrativa aristotélico-tomista comprende la simultanea multiplicidad de variedades existentes y la profusión de momentos sucesivos. Es decir, incluye todos los singulares, tanto los hoy existentes como los desaparecidos y los futuribles con todas sus posibilidades.

4. Pero existen otros autodenominados realismos, que no lo son plenamente. El primero que autocalificó su sistema de "realismo jurídico" fue LEON DUGUIT, justificando esa calificación en que lo basaba en "el conocimiento de los hechos materiales sociales que son objeto de la percepción de nuestros sentidos" y no en el "de los conceptos y de las ideas", inspirándose en el "fenomenismo positivista" de COMTE, y apoyando "la solidaridad —proclamada por "el sociólogo DURKHEIM—, la división del trabajo" y "la lógica de las ciencias".

De ese modo —advierto— su autodenominado realismo no alcanza a admitir sino el principio rector de la solidaridad, y ninguno otro más, porque no observa en su plenitud la naturaleza de las cosas —en la que se incluye la naturaleza del hombre entero— a la luz de los primeros principios ético-naturales, aunque si estima prudencialmente —profundamente influenciado por la física social de COMTE— las consecuencias dimanantes de los hechos y conductas, pero no admite otra *realidad* sino la que descubre el *fenomenismo positivista* de éste. No afirma ni niega la realidad de las percepciones del espíritu, pero considera que éstas, que constituyen una “necesidad del alma”, son del dominio de las creencias religiosas y las ciencias metafísicas; pero no cree pueda afirmarse que sea cierta su realidad conceptual. Su visión sociológica positivista le hace rechazar las ideas de causa final y “otros conceptos de orden metafísico”, como dice que son no solamente el de derecho subjetivo sino también el de sujeto de derecho.

El *legal realism* o realismo jurídico americano y el realismo jurídico escandinavo adoptan un horizonte de visión todavía más corto. El primero no ve más derecho que lo declarado en cada caso por los tribunales; y el segundo, sólo “las normas que de hecho se imponen efectivamente como derecho”.

5. ¿Cómo, según la concepción clásica, se determina la adecuación de la cosa para configurarla o calificarla de justa?

El mismo SANTO TOMÁS (*S. Th.*, 2^a-2^{ae}, 57, 3, *resp.*) explica cuál es el modo de efectuar esta adecuación o ajustamiento, característico del derecho o lo justo, diciendo que puede establecerse de dos modos: “Primero, considerando la cosa absolutamente y en sí misma —“*secundum absolutam sui considerationem*”—; así es como el macho se acomoda a la hembra para engendrar de ella, y los padres al hijo para alimentarle. Segundo, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias —“*sed secundum aliquid quod ex ipsa consequitur*”—; por ejemplo, en la propiedad de las posesiones, si este terreno se considera en absoluto, no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra, pero si se considera

en atención a la conveniencia de su cultivo y a su pacífico uso, entonces si tiene cierta adecuación —“*quaedam commensurationem*”— para ser de uno y no de otro, como demuestra ARISTÓTELES en su *Política* (II, 4, 1263, a 21)”.

En este contexto uno de los más grandes comentaristas, BALDO DEGLI UBALDIS (*Super primam veteris pars Dig., lex Si plegis*, insc. *Ad legem Aquilla*, 1), escribiría: “*quod ex facto ius oritur, et quod ius est implicitus factus*”.

Sin embargo, DAVID HUME (*Tratado de la naturaleza humana*, 469, *in fine*) objetaría, y hoy se objeta, que el derecho no puede deducirse del hecho; pues el ser y el deber ser se hallan en mundos diferentes. Ese razonamiento era, sin duda imputable al racionalismo, que con DESCARTES se había impuesto en la Modernidad, partiendo de esa escisión de la *res cogitans* y la *res extensa* que se situaban en mundos distintos. En esa perspectiva, la razón teórica, ciertamente abstracta y matemática, nada podía deducir lógicamente de los hechos si estos eran ubicados en el mundo de las cosas, mientras que el derecho —que trataban de determinar racionalmente a partir de las ideas— lo colocaban en el mundo del espíritu.

Pero, en realidad, ocurre que los hombres existencialmente estamos religados con las cosas que, con nuestra razón práctica —vivencialmente encarnada en el mundo de las cosas y no fuera de él—, las observamos no sólo en su aspecto físico sino también apreciando su inherente teleología y su propia axiología. Este examen implica un juicio de su bondad que, de por sí, predetermina, a su vez, nuestros correspondientes deberes éticos en relación a esa cosa, hecho, acto u obra observados, e implica cual debe ser, a su respecto, nuestra adecuada actitud.

Al operar así, SANTO TOMÁS DE AQUINO y quienes le seguimos, no efectuamos paso alguno —lógico ni ilógico— del *ser* al *deber ser*, sino que nuestra razón práctica enuncia, para la acción, a la par y conjuntamente, dos predicados, uno dirigido al conocimiento del otro. Así, al decir “esto es bueno” y “esto debe hacerse”, ese segundo predicado es conclusión del primero, puesto que éste no dice “eso es bueno” simplemente, sino en el sentido de que “esto es debido”; y, al efectuarlo, se juzga también de su

bondad moral —y no sólo de su moral instrumental al estilo del imperativo kantiano.

Ciertamente, este juicio moral requiere que en el hombre exista una aptitud natural para juzgar de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, en relación a las cosas, hechos, actos, obras y relaciones e instituciones. Pero, ese juicio —dimanante de esa aptitud o capacidad del hombre para juzgar moralmente— no *impone* desde fuera de ellas su calificación a las cosas, sino que en ellas mismas la *halla, descubre, o desvela*. Por eso, la referencia del AQUINATENSE a que lo justo resulta *ex ipsa natura rei*, previamente partía de que la virtud no se halla en la conciencia del observador, sino en el objeto del que se juzga, como los colores no se hallan en el ojo ni los sonidos en el oído sino en el objeto que los muestra o emite. El ciego no ve ni el sordo oye, porque no perciben el objeto que muestra los colores o emite los sonidos (FRANCISCO DE VITORIA, *Comm. a la 2^a-2^a, S. Th., 57, 2, 1 y 5, 10*).

Para este juicio, el AQUINATENSE (*S. Th., 1, 74, 4, resp. vers. Et ideo Aristóteles*) concebía el entendimiento inseparablemente unido con las cosas conocidas, al modo aristotélico que compara el conocimiento agente “con la luz, que es algo que recibimos por el aire”, contraponiéndolo al “entendimiento por las formas separadas” e “independiente de las cosas singulares”, al modo como lo entendía PLATÓN, que TEMISTO comparaba con un sol “que imprime la luz a nuestras almas”.

Merced a ese entendimiento el hombre va ordenando en su mente todo lo que observa y conserva en ella, individual y comunitariamente, progresando gracias a la tradición de ese conocimiento de generación en generación, por su capacidad de heredar los saberes anteriormente adquiridos. Al ordenar estos saberes, el hombre establece, como mojones intelectuales, una serie de principios y concreta normas o leyes.

Aquéllos los captamos formal y materialmente de las cosas entre las que vivimos, gracias a una facultad, propia de nuestra razón teórica, el *intellectus principiorum*, y también de ellas nuestra razón práctica, por su facultad y hábito de la *synderesim*, capta los primeros principios operativos denominados de la ley natural (*S. Th., 1^a-2^a, 95, 1, ad 2*).

Esas captaciones de la *recta ratio* humana son configuradas como resultado del choque de nuestra *lumen mentis* con el *fulgor oblecti*, enriquecido por las experiencias obtenidas en la *praxis* vivida y de las recibidas mediante la comunicación de las experiencias de otros. Por esa operatividad, los primeros principios solo los podemos captar si la luz de nuestra razón es proyectada a la cosas; pues —como siguiendo lo dicho por ARISTÓTELES, en sus *Analíticos posteriores*, explica el AQUINATENSE (*S. Th., Sentencias*, lib. II, distinct. 24)—, “no podemos poseer un conocimiento innato de los principios”; éstos “no pueden formarse, mientras no tengamos algún conocimiento o algún hábito”. Lo que sí poseemos, necesariamente, es “alguna potencia para adquirirlos”; potencia innata, que parte de la percepción sensible y va seguida de la facultad de conservar esta percepción de la memoria. Así “del recuerdo de una cosa muchas veces repetida viene la experiencia; ya que en una multitud numérica de recuerdos constituye una sola experiencia”, y “de esta experiencia en su desarrollo”: “nacen los principios del arte y de la ciencia, del arte [con su inherente deber ser o deber hacer] si se considera el devenir, y de la ciencia si se considera de ser”.

Por otra parte, es también cierto que, para conocer la *verdad objetiva sobre el hombre*, los cristianos hemos recibido, además, la ayuda inestimable de la Revelación que, con su luz, nos muestra cual es “la dimensión esencial del ser humano, vinculada con su origen divino y su destino eterno”; que, en cambio, el “humanismo ateo” “la desconoce o incluso niega”. Por otra parte, es de notar que, sin esa ayuda de la revelación cristiana, los principios dimanantes de esa dimensión sobrenatural del hombre y su inherente dignidad no pudieron alcanzarlos los grandes jurisperitos romanos paganos, mostrándose así palpablemente “*el carácter intrínsecamente débil de un derecho cerrado a la dimensión trascendente de la persona*”, que, por eso, carece del “fundamento más sólido de toda ley que tutele la inviolabilidad de la integridad de la persona humana”, basada “en el hecho de que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios”, como ha explicado JUAN PABLO II.

6. Contrapuestas a este realismo metódico pleno son las ideologías. Varias perspectivas se han tomado para enfocar el significado de la palabra ideología —sea como resultado de determinantes causales o “ídola”, “fantasmas” o “preconceptos” mentales, o como conciencia abstracta o ficticia, o, en fin, como conciencia de un “objeto de deseo”—, pero creo que lo más ajustado al realismo metódico, es estimarlas como construcciones efectuadas con ideas no obtenidas de la realidad.

La concepción de las ideologías como sistema de ideas, “idealista” en su obtención, parece que corresponde a la acepción que el *Petit Larousse* de 1955 asignaba a la palabra “Ideología”: “Ciencia de las ideas; el sistema que considera las ideas tomadas en sí mismas haciendo abstracción de toda metafísica; la contemplación del ideólogo”. A ese significado el LALANDE añade implícita una calificación negativa de tinte napoleónico: “Estudio de las ideas; discusiones estériles de ideas abstractas que no corresponden a los hechos reales”. Y de ese tenor es la segunda acepción que el Diccionario de la Real Academia Española asigna a “Ideólogo”: “Persona ilusa, soñadora, que piensa en utopías”.

Pero este concepto de ideología, que parece identificarlo con toda filosofía idealista, parece insuficiente y, por lo tanto, inexacto. WEIDLÉ ha observado que, en ese sentido, nadie parece dispuesto a hablar de la ideología de KANT o de DESCARTES. A su juicio, la ideología difiere de la filosofía como una ciencia aplicada de una ciencia pura. Esto merece una aclaración, que ya nos viene dada, en cierto modo, por la observación de YVES R. SIMON, de que las ideologías no tienen un *objeto puro* sino un *objeto de deseo*. En esa dirección, el Instituto Belga de Ciencia Política, en su curso recogido en el volúmen “Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX”, publicado en castellano en 1962 por el Instituto de Estudios Políticos, asignó a su última conferencia este título: “La ideología, base esencial de la acción”, que encargó a RAYMOND ARON, quien, al desarrollarla aseguró que, en ese título, la ideología era definida como “un soporte esencial de la acción”, lo que equivalía a formular una “tesis” y, añadía aún que “esta tesis era discutible”.

Ahora bien, en ese sentido, todo sistema filosófico idealista —el de KANT incluido— en cuanto se pretende aplicarlo a la

acción o a una ciencia práctica —como es el derecho— engendra una ideología.

Hace años, en mi comunicación a la XIV Reunión de amigos de la Ciudad Católica, en Santa Pola, en diciembre de 1975, contrapuse al intento de conocer en lo posible el orden universal por Dios creado —la “*divinarum et humanorum rerum notitiae*”, previa a la “*iusti et iniusti sciencia*” en la definición romana de jurisprudencia (*Dig.*, 1, 1, 10, §2)— y el intento de partir de perspectivas parciales que se pretenden totalizantes, de las que surgen y ponen en acción las concepciones de BACON, BODINO, HOBBS, LOCKE, KANT, FICHTE, el voluntarismo político, el cientifismo, el economicismo, los historicismos hegeliano y marxista, la tecnocracia, algunos movidos además por mitos y espejismos como los del mundo futuro igualitario y feliz, del progreso indefinido o del Punto Omega de TEILHARD DE CHARDIN.

Del mismo modo que ETIENNE GILSON, en *La unidad de la experiencia filosófica*, ha observado que la pérdida del orden universal, por Dios creado conforme su razón, ha traído concepciones teologistas, racionalistas, historicistas, sociologistas que suplantán la filosofía, así mismo —como he tratado de mostrar en mi *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*—, la pérdida de la visión de la *rerum natura*, es decir de la *divinarum et humanarum rerum notitiae*, ocasionada por el voluntarismo escotista y el nominalismo ockhaniano, ha traído la invasión de la ciencia del derecho por teólogos, filósofos —que desde ROUSSEAU, KANT y Kelsen han tratado, y logrado, someter el derecho al poder del Estado—, o por sociólogos o cientifistas, hasta que, a lo largo del siglo XX han resurgido varios intentos reconstructivos del derecho basándolos en la aspiración a la justicia material en concreto (cfr. en síntesis en la *Introducción* al vol II-1ª de mi *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, págs. 13-43).