

A PROPÓSITO DE «GIUSNATURALISMO ED ETICA MODERNA»: NOTAS SOBRE GROCIO Y VICO EN LA Vª ORAZIONE INAUGURALE (1705)

por Fabrizio Lomonaco



A partir del estudio comparativo de dos obras -el eje del análisis lo constituye el «Giusnaturalismo ed Etica Moderna» de Grocio, uno de los cuatro autores explícitamente reconocidos como fuentes por Vico, de quien Lomonaco escoge la quinta prolusión de apertura de curso en la Universidad de Nápoles- se destacan las interrelaciones que, necesariamente han de conectar la reflexión filosófica y la práctica jurídica, ámbitos entre los cuales median siempre delicadas cuestiones de carácter ético (derechos subjetivos, responsabilidad, libertad y autoridad, guerra y paz) que están, además, inevitablemente impregnadas de historicidad. Se trata, pues, de apuntar algunas ideas acerca del tema derecho-naturaleza-historia que, desde la óptica grociano-viquiana, supone incluso una transformación de modelos antropológicos a través del tamiz de un humanismo universalista.

From the study of two works -although the core of the analysis is based on Grocio's "Giusnaturalismo ed Etica Moderna", an author whom Vico explicitly acknowledges as one of his sources- the interconnections between philosophical reflection and legal practice are emphasized. The aim is to outline some ideas about the problems involved with the wide relationship between law-nature-history, which from the Grocian-Vichian point of view lead to a deep transformation of anthropological patterns along the lines of the Universalist humanism's principles.

La tradicional «incomunicabilidad» entre la historiografía filosófica y la jurídica a menudo ha impedido estudiar a fondo las profundas relaciones, que siempre pueden individuarse en el pensamiento moderno, entre las diversas «doctrinas» iusnaturalistas y las respectivas teorías filosóficas. Subrayar tales relaciones significa, en efecto, reconocer el sentido de la filosoficidad del derecho y, a la vez, la necesidad para la filosofía de tener en cuenta la experiencia jurídica.

El iusnaturalismo moderno ha surgido por una demanda problematizante de la *facticidad* del fenómeno jurídico. En ambas expresiones *derecho natural* e *iusnaturalismo* el concepto

y la realidad del derecho se definen basándose en el particular significado asumido por el término *naturaleza*. También por esto, aunque no sólo por ello, el *iusnaturalismo* se revela como una experiencia compleja, difícil de describir en su vastedad. Como es sabido, en la historia de la cultura occidental se han afirmado tantas teorías de «derecho natural» (hay un «iusnaturalismo» griego, romano, medieval, moderno, etc.) que no siempre es fácil distinguirlo o captarlo en su identidad. ¿Son fases distintas de desarrollo de una única, ininterrumpida tradición, o sea, «modos» totalmente heterogéneos de concebir la *naturaleza* y, en consecuencia, el denominado «derecho natural»? Otra serie de dificultades deriva del uso, a menudo vago e impropio, que del término mismo se ha hecho. Como justamente observaba Pietro Piovani en un finísimo trabajo de 1961, es preciso no confundir el iusnaturalismo propiamente dicho con el genérico «sentimiento» del derecho natural, es decir, la apelación a una ley innata de justicia¹. Ni es oportuno, advertía además el agudo intérprete, reducir a una particular doctrina político-jurídica la teorización de la idea de derecho natural que presupone, por el contrario, una bien definida visión del mundo y del hombre. En la edad moderna, cuando a una ética natural, de origen medieval, garantizada por la intervención divina, sustituye una ética humanístico-individual, fundada sobre la voluntad personal, siempre expuesta a posibles caídas y recaídas dolorosas, comienza la corrupción de la tradicional *ordinatio* iusnaturalista. En un proceso de radicales transformaciones, el derecho natural se expresa en una complejidad sistemática y en una particular determinación de preceptos antes desconocidos. Al antiguo *ius naturae* lo sustituyen los *derechos naturales* susceptibles de mostrar, basándose en los principios del contractualismo moderno, los *derechos subjetivos* (es decir, los «derechos» de los que cada hombre es titular por naturaleza) constitucionalmente garantizados, según las conocidas indicaciones de la que ha sido magistralmente definida por Solari como la «escuela del derecho natural en las doctrinas ético-jurídicas de los siglos XVII y XVIII». En el mundo moderno, cuando las antiguas cosmologías y teologías decaen para hacer sitio a una visión fundamentalmente dinámica de la realidad, a una moral de la *responsabilidad* y de la *libertad* individual, el ser «natural» del derecho de naturaleza es un *ser en la historia* de esos derechos subjetivos. El significado del iusnaturalismo universalista antiguo y moderno es puesto, así, en crisis por la historicidad que presenta condiciones de vida siempre menos reconducibles hacia un preconstituido orden cósmico o divino al que el hombre debería adaptarse. La relación jerárquica entre naturaleza e historia es derribada: la primera ya no es el término de referencia de la segunda, ya que son las creaciones continuas de la *civilización* para volver «sensata» a la naturaleza².

El objetivo de estas páginas está limitado a una serie de consideraciones sobre el tema derecho-naturaleza-historia en algunos pasajes centrales de la *Orazione inaugurale V*, auténticos prolegómenos de la filosofía jurídica de Vico, lector crítico de Grocio. Considerados los límites de espacio impuestos y la complejidad de la problemática examinada, sobre mi argumentación pesará, inevitablemente, el riesgo de una cierta esquematicidad expositiva, mereciendo el tema ulterior profundización en otra sede adecuada.

Los estudios juveniles del filósofo napolitano prueban ampliamente su especial y constante interés en meditar acerca del mundo humano del derecho, en considerar la *ratio* esencialmente como razón jurídica. No eran, sin embargo, de naturaleza empírica los problemas

que el derecho proponía a Vico, interesado en la *scientia iuris* siempre como filósofo, nunca como puro y simple jurista. La «filosofía del derecho» no es, en efecto, sólo un momento de su reflexión, se pone en el centro de todas las experiencias de la *ciencia nueva*, directamente, sin reservas. Entre *legislación y filosofía* es comprobable una natural complicidad, a condición, no obstante, de que la segunda sea la que «para ayudar al género humano debe elevar y sostener al hombre caído y débil, no violentar la naturaleza, ni abandonarlo en su corrupción». Aliada natural de la *scientia iuris*, la «filosofía» a tomar en consideración ya no es la de los «*filósofos monásticos y solitarios*», como los estoicos y los epicúreos, sino la de los «*filósofos políticos*»³. A su vez, la ley, colocada en el centro de la vida civil, es prueba cierta de la sobrevenida humanización de la idea en el orden ético-social, es el modelo nuevo, totalmente moderno, de todo universal. Emerge ya aquí, entonces, el complejo problema filosófico viquiano de la relación entre la «sustancia» universal del derecho en su *idea* y su manifestación en las determinaciones históricas, en las instituciones concretamente realizadas en distintos lugares y épocas, como el mismo autor confirmaba en un significativo pasaje de la *Autobiografía*, recordando los estudios juveniles:

«O, en volver a encontrar particularmente los lugares de la civil (razón), sentía un sumo placer en dos cosas: una en reflejar en las sumas de las leyes abstraídas por los agudos intérpretes en máximas generales de lo justo los especiales motivos de la equidad que tenían los jurisconsultos y los emperadores advertidos para la justicia de las causas (...); -la otra en observar con cuanta diligencia los jurisconsultos mismos examinaban las palabras de las leyes, de los decretos del senado y de los edictos de los pretores, que interpretan (...) Y ambos placeres eran otros tantos signos, el uno de todo el estudio que había que poner a la indagación de los principios del derecho universal, el otro del provecho que iba a hacer en la lengua latina, particularmente en los usos de la jurisprudencia romana, cuya parte más difícil es el saber definir los nombres de las leyes»⁴.

Cuando en 1705, la entonación fuertemente baconiana de la *Orazione V* expresó la primera y abierta adhesión a las tesis de Grocio, algo importante había contribuido a modificar el escenario político napolitano y europeo. Eran los años de la imparable decadencia española (definitivamente sancionada en 1707 por la llegada de los austríacos) y de aquella compleja cultura meridional de entonación cartesiana que en la Academia de Medinaceli se había convertido en la expresión de los inciertos programas políticos de una clase social poco dispuesta a transformar, directa o indirectamente, la propia autoridad en ley objetiva del Estado. Las respuestas aseguradas por la preceptística convencional a la cuestión del origen y de los límites del «derecho natural» aparecían como del todo inadecuadas y de ahora en adelante superadas. Las teorías jurídicas modernas buscaban nuevas y más adecuadas confirmaciones a los interrogantes propuestos por una *scientia iuris* renovada en los contenidos y en los métodos, capaz de reclamarse a leyes y principios del *derecho natural universal* ordenado *more geometrico*, de sostener la confrontación con las problemáticas de la *nueva ciencia* europea y situarse como fundamento del nuevo Estado.

En un contexto así delineado, la referencia a Grocio, más allá de los convencionales intereses eruditos, asumía un preciso significado político en la polémica antifeudal de la nueva «clase civil» por la unidad y la independencia de la realidad estatal. También en Vico, la comparación con las tesis del jurista de Delft surgía, en efecto, de una compartida conciencia «humanista», de la exigencia de adherirse a los principios de la nueva ciencia de origen baconiano y en especial a sus efectos político-sociales en la forma de la *benignitas* que, como apuntó magistralmente Badaloni, hacía alinear al filósofo napolitano con cuantos en la pacífica Nápoles creían posible reivindicar, al menos en el plano cultural, aquellas libertades que los Bátavos y los Anglios, aliados de España, habían conquistado ya y que los virreyes españoles en parte no desdeñaban favorecer⁵. Es difícil, por otro lado, no dar adecuado relieve a la reconstrucción *autobiográfica* de Vico que presenta el descubrimiento del cuarto *autor*, de aquel que ha propuesto «en un sistema de derecho universal toda la filosofía y la filología», como momento fundamental de su búsqueda de un «sistema, en que se acordase la mejor filosofía, que es la platónica subordinada a la religión cristiana, con una filología que portase necesidad de ciencia en sus ambas partes, que son las dos historias, una de las lenguas, la otra de las cosas»⁶. Lo que, entonces, hace quedar por el contrario privado de sentido al juicio de Gentile según el cual la causa de la suspensión del famoso *Commento* viquiano al *De iure* (1625) puede ser atribuida no tanto a escrúpulos religiosos, cuanto a la más atendible razón de que desde la elaboración de las notas, desde la intensa meditación del problema grociano debía comenzar a tomar forma su propio *systema*⁷.

Pero incluso prescindiendo de los testimonios autobiográficos, hay motivos documentados que atribuyen particular importancia a la comparación con Grocio en la *Orazione inaugurale* V. Aquí la indagación sobre los Estados que han alcanzado el máximo de la gloria militar y del dominio sólo cuando florecen en sumo grado las letras llegaba a sancionar la superioridad del momento político de la *humani iuris prudentia* y de la *sapientia rei bellicae* sobre el de la mera violencia. Principal empeño de la *sabiduría* en su función civil es promover en el *estúpido* la negación de las verdades morales e intelectuales: «el hombre es mente y alma; la mente sin embargo es turbada por los errores, el alma es corrompida por las pasiones. La sabiduría cura uno y otro mal, y educa la mente con la verdad y el alma con la virtud». Esta última, a su vez, ya no es íntima connotación del ser humano, órgano de conocimiento de lo verdadero, sino, baconianamente, instrumento indispensable para la acción, aplicación de lo *verdadero* a la vida concreta: «La virtud, como la llama, es siempre activa, y se explica en su totalidad en los deberes que la vida nos impone; el más importante de los deberes es servir a la patria y ayudar al Estado con nuestra obra»⁸. La *sapientia rei bellicae* puede elevarse a «prudencia del derecho humano» sólo si el supremo comandante de un ejército en guerra posee todas las virtudes del alma (justicia, moderación, templanza y clemencia) y de la mente (dialéctica, aritmética, óptica, arquitectura, mecánica, doctrina moral, conocimiento de la historia, elocuencia y ciencia natural), propias de los pueblos para los cuales hombres de profunda sabiduría han fundado el Estado sobre óptimas instituciones de paz y de guerra y, viceversa, hombres de firme doctrina han conservado esas instituciones con el cultivo de las letras. Lo que emergía de esta tesis con especial vigor era el *nexo profundo concretado entre ciencia y vida*. Conocer para Vico ya no es sólo introspección, un retraerse del sujeto desde la realidad en la propia intimidad; conocer

es sobre todo salir de la propia unidad abstracta para proyectarse en la vida asociada, en nombre propio de la razón humana que es esencialmente razón *social*, es decir, inclinada a la satisfacción del interés común, *reipublicae seu communi civium bono*⁹. Por eso, la *sabiduría* tendía a constituirse como núcleo de una nueva «moral» autónoma con el fin de realizar la autoconservación y a la vez una estabilidad de vida, rechazando la implicación de las *pasiones*, disciplinando y controlando las exigencias de la política a través de las *humanae litterae*. Extrayendo sugerencias más o menos directas, más que de Muretus (*Oratio III. De laudibus litterarum*), sobre todo de las intervenciones de Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*) y de Leibniz (*Antibarbarus vel Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scipo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*), el filósofo napolitano podía llegar a la conclusión de que ni las instituciones de paz, ni las de guerra, incluso las más perfectas, pueden procurar gloria militar sin una profunda cultura literaria. Los pueblos incultos son «manadas de bestias» que si llegan a someter pueblos de refinada cultura, sucede, para que puedan reinar seguros, que aprendan las letras o que las destruyen. En polémica con toda definición abstracta de norma jurídica y de *auctoritas* reacia a justificarse históricamente en su realidad originaria, a medirse con la auténtica *filosofía* (que Vico no duda ya aquí de indicar significativamente como conocimiento de la «naturaleza de las cosas»), la *sabiduría*, *ciencia* de la vida concreta, traduce el uso explícito de la fuerza en códigos técnicos de intervención política, concordando las acciones con los infinitos e imprevistos «casos» de la vida humana:

«en efecto, si existiesen normas y las quisiéramos observar, estando estas normas bien establecidas y siendo infinitos por el contrario los casos imprevistos, podrán escapársenos de las manos muchas ocasiones para poder vencer, y mientras se atienden las ocasiones correspondientes a las normas, se acaba siendo aplastados por los enemigos»¹⁰.

La *sabiduría* permite, pues, atribuir un nuevo significado también al fenómeno *guerra*, a sus fuerzas técnicas de desenvolvimiento, iluminando la consciencia moral sobre los motivos que la determinan y las finalidades a las que debe tender para mostrar la razón de su necesidad. La justificación del evento bélico puede venir sólo a la luz de un principio de justicia entendido como criterio de *proporciones* entre las opuestas razones de los contendientes. Es tal la convicción sostenida por Vico, además de la teorizada superioridad de la guerra *justa* sobre la *injusta*, para probar el profundo sentido político de la lección de Grocio, aún antes de su madura confirmación y aplicación en la práctica historiográfica de los *De rebus gestis Antoni Caraphaei libri quatuor* (1716).

En el primer capítulo del libro II del *De iure Belli ac pacis*, el autor, tratando «causae belli iustificatae» identificaba la causa *justa* de la guerra en la *iniuria* repentina y el evento bélico en una «actio iudiciaria» que comienza cuando los comunes «iudicia» vienen a faltar. Distinguiendo, pues, entre *bellum privatum* y *publicum*, Grocio observaba que si a la guerra privada se es movido casi exclusivamente por una legítima exigencia de defensa personal, las *publicae potestates* en un conflicto tienen, junto con el derecho de defenderse, también el de vengarse y castigar *iniurias*¹¹. A estas reflexiones de Vico, en la parte central de la *Orazione inaugurale*

V, parecía inspirar directamente el tono y el contenido de su argumentación tendente a sostener que las guerras son los «tribunales del derecho», verdaderos y propios procedimientos judiciales al servicio del derecho ofendido:

«¿Qué prescriben, en efecto, las normas solemnes concebidas sobre la base de tal derecho de guerra si no esto, que los ofensores sean pacíficamente obligados al resarcimiento impuesto por la ley, y que, si pacíficamente eso no es posible, es justo reivindicar como un derecho propio las ofensas para infligir a mano armada y vengarse de aquellas soportadas, y que los soldados armados defienden y reivindicar el derecho divino de las naciones y la ley suprema del derecho de las gentes, que es la tutela de la sociedad humana y que los sabios consideran como la norma reguladora de todos nuestros deberes?».

El hombre pertenece a dos ciudades: la primera que tiene como «confines el cielo», «se la ha dado su naturaleza», la segunda, atribuida por las «condiciones de su nacimiento», tiene «confines bien determinados». Ambas se establecen sobre leyes propias (respectivamente sobre el «derecho divino de las gentes», el *fas nationum*, y sobre el derecho civil), regulando sus relaciones con *foedera e contractus*. Si éstas últimas son violadas es posible hacer valer el derecho a través de determinados procedimientos judiciales; si, por el contrario, un pueblo infringe el «derecho divino de las gentes» o una «alianza», para restablecer el derecho humano intervienen «las guerras y las armas». De aquí, pues, la división de los conflictos en *funestos* al género humano, como los de Atila, y en *necesarios*, como los de Senofonte, en los cuales se combate para afirmar un *orden* nuevo y restablecer la justicia en el mundo¹². La idea del derecho que orienta y justifica la guerra presupone, por tanto, su inserción en la justicia, esta última entendida no como acto administrativo o aplicativo de las normas, sino más bien como virtud civil, operativa y operante. La *justa* guerra es racionalidad reencontrada en las «razones» afirmadas por los individuos dominados por la inmediatez de las necesidades y de las pasiones que la experiencia del derecho llega, sin embargo, a transformar, mostrando una exigencia superior a esa inmediatez. Desde tal punto de vista, la lectura del *De iure* autorizaba a Vico a fijar sobre el plano conceptual aquella unión entre *vis* y *mens* aparecida, en la *Orazione V*, como uno de los puntos centrales de la argumentación. El hombre con la fuerza de la razón construye su propia humanidad; su naturaleza racional hace emerger progresivamente desde el fondo ciego de la *vis* y de las armas algunas «reglas» que pueden dar un sentido a la guerra, una justa «razón» a la fuerza. Asistida por el empeño civil de la *mens* de los *letrados*, la política puede, así, hablar el lenguaje de la *humanitas*, del *commune civium bonum*, y distinguir, e incluso poner en relación, los dos modelos de la potencia y de la razón, del bien y del mal, de la barbarie y de la civilización.

Aventurando nuevas soluciones al tema de la *auctoritas*, Grocio y Vico convergen en la exigencia de una reflexión que, inspirándose en la concreta fisionomía de la naturaleza humana, de su *naturaleza* histórica, conseguía una importante revisión del concepto tradicional de *status naturae*. La impostación del problema filosófico del derecho mediante la conciliación o, mejor, la penetración del elemento universal y del empírico es la iluminación que el joven Vico

de las *Orazione inaugurale* ha recibido o ha creído poder recibir de Grocio. Este último, para aceptar la existencia del derecho natural, no había vacilado en invocar la prueba empírica, *a posteriori*, propia del *ius gentium*, junto con la otra racional y demostrativa. Ni, coherentemente, para explicar que entre los pueblos más civilizados se siguen normas conformes al «derecho natural», había dejado de subrayar el principio de la *causa universalis*, definida *sensus qui dicitur communis*¹³. Con semejantes expresiones estamos ciertamente en los orígenes de la madura reflexión de Vico sobre el derecho y la historia, puesto que un derecho natural fundamentado sobre el *sensus communis* puede ser definido viquianamente como *ius naturale gentium*. No obstante, tal determinación está ausente en los desarrollos de las tesis grocianas, lo que explica la gran influencia ejercida sobre el filósofo napolitano, pero también su nueva elaboración de la trama conceptual del iusnaturalismo grociano avanzada a partir del *De uno* (1720). Aquí, donde el diálogo con Grocio es continuo, el *ius naturale gentium*, elaboración originalísima del pensamiento viquiano, aparece como críticamente distinto del *ius philosophorum* y tendente a reducir a un *orden* adecuado sentimiento y razón, elementos constitutivos de la naturaleza humana, y a verificar la legitimidad de tales órdenes en el mundo histórico. Los dos significados del derecho natural, *prius* y *posterius*, deben completarse recíprocamente: el «derecho voluntario» que en Grocio tenía como su fundamento la «utilidad», no permanece dualistamente separado del *ius naturale*, estructura de todo derecho siempre voluntario en cuanto agente de la historia¹⁴. Nada, en consecuencia, podía conservarse de las tradicionales abstracciones del iusnaturalismo antiguo y moderno (abierto y concluido por Grocio con Selden y Pufendorf), ansioso de establecer la posición de cualquier fenómeno respecto al orden de la naturaleza y de sus leyes, insuficientes para comprender los momentos tensionales y transformadores de la existencia humana, constitutivamente histórica. Los peligros del iusnaturalismo son los peligros que, en el campo más general de la filosofía, presenta todo «naturalismo» y su tendencia, clásica y moderna, a valorar una visión totalizadora del mundo, interesada en adaptar al hombre y su historia a leyes de naturaleza universal. La exigencia viquiana de *orden*, de normatividad no es «naturalista», ni iusnaturalista, porque mueve desde el interior, jamás desde el exterior de la individualidad; es, en suma, una exigencia que no se deja reprimir ni por el derecho natural, ni por otra superior y absolutizante entidad. La filosofía viquiana que medita sobre el derecho ya no se pregunta cuál sea el derecho de la «naturaleza» universal, sino que busca penetrar las «naturalezas» artífices de la experiencia jurídica, intentando establecer cuáles sean las características de la actividad humana, creadora del derecho. Esta tentativa no puede ser gobernada por una razón universalizante, sino por una *ratio* que sepa adherirse con moderno método experimental y con relativo sentido histórico a la experiencia que quiere conocer. En el esfuerzo por humanizar cada vez más la razón, Vico opone a la abstracta razón de la matemática cartesiana aquella verdaderamente humana, operante en la historia que es historia de los individuos racionantes en el encuentro con otros seres similares. Por eso, el *convivir* humano en la sociedad no puede ser el convencional acuerdo sancionado por el «contrato» social esquemáticamente entendido e inexplicable, a juicio de Vico, si está imposibilitado para justificar las *razones* del renovarse de las voliciones en el *pactum*, las *causas* de su génesis, de su manifestarse y encontrarse. De todo esto se deriva, por tanto, que antiusnaturalistamente, un «derecho de naturaleza» es configurable sólo como un derecho

propio de todas las *naturalizas* que tienen que ser comprendidas y respetadas por lo que son en su individualidad. El derecho natural no es una abstracción filosófica, sino un derecho destinado a ser puesto en relación con la historia, ya no contrapuesto al «natural» como su pareja imperfecta y arbitraria, siendo su racionalidad concreta. El nuevo tratamiento de la problemática es bastante más que una pura y simple concretización del derecho de naturaleza en el mundo de los hechos; es, como lúcidamente ha observado Badaloni, la transformación del modelo antropológico sentimiento-razón en el social fuerza-derecho, cuyas internas oscilaciones y articulaciones constituyen el objeto específico de la historia¹⁵. Eso explica, entonces, la exigencia de un derecho que pueda ser *todo* el derecho, el *universum ius* cuyo *único principio* y *fin* era ilustración razonada de la primera elaboración madura del pensamiento viquiano incluso en el *De universi iuris uno principio et fine uno*. Aproximados a tal obra, nuestro discurso, en esta ocasión, por los límites fijados preliminarmente, no puede continuar. Bástenos las alusiones a los significados que el encuentro-desencuentro con las tesis de Grocio señalan la grandeza del *De uno*, tras la lectura del *De iure* y la publicación de la *V Orazione*, para indicar la calidad de un empeño histórico-filosófico que los escritos sucesivos del *Diritto Universale* y de las *Scienze nuove* no dudarán en retomar y en desarrollar críticamente.

(Trad. del italiano por María José Rebollo)

NOTAS

1. PIOVANI, P.: *Giusnaturalismo ed etica moderna*. Bari, Laterza, 1961, pp. 8 ss.
2. *Ibidem*, pp. 95 ss.
3. VICO, G.: *La Scienza Nuova giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite e corredata di note storiche*, a cura di F. Nicolini. Bari, Laterza, 1911, I, 2, Dignità V, p. 118.
4. VICO, G.: *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-1728)*, en *L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie varie*, a cura di B. Croce y F. Nicolini, segunda edición. Bari, Laterza, 1929, pp. 7-8.
5. BADALONI, N.: *Introduzione a Giambattista Vico*. Milano, Feltrinelli, 1961, p. 310.
6. VICO, G.: *Vita...*, *op. cit.*, pp. 39-40.
7. GENTILE, G.: «Le varie redazioni della *Scienza Nuova* e la sua ultima edizione (1917)», en *Studi vichiani*, segunda edición. Firenze, Le Monnier, 1927, p. 183.
8. VICO, G.: *Oratio V* (1705), en *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti. Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 167 y 171 [Puede confrontarse una traducción en español en este mismo volumen de *Cuadernos sobre Vico*].
9. *Ibidem*, pp. 179 y 181.
10. *Ibid.*, pp. 181, 183 y 185.
11. GROTIJ: *De iure belli ac pacis. Libri tres (...)* (1625). Hagae Comitum, apud A. Leers, 1980, pp. 111, 112 y 122.
12. VICO, G.: *V Oratio*, *op. cit.*, pp. 177, 173 y 179.
13. GROTIJ: *De iure*, *op. cit.*, p. 9.
14. VICO, G.: *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720), en *Opere giuridiche*, a cura di F. Cristofolini. Firenze, Sansoni, 1974, p. 62 y también pp. 96 ss.
15. BADALONI, N.: «Sul vichiano diritto delle genti. Introduzione a Giambattista Vico», en *Opere giuridiche*, *op. cit.*, p. XXXIII.
