

El Derecho en la obra de Giambattista Vico *

POR

Eleuterio Sánchez García

1. Introducción.—2. Religión y Derecho.—3. La Sociedad.—4. El Derecho.—5. El Derecho natural.—6. Derecho y justicia.—7. Derecho y Moral.

1. INTRODUCCION

Frente a la opinión de algún autor (1) —opinión, por otra parte, aislada—, puede afirmarse de modo general que el derecho es un elemento básico de la obra viquiana y que, de forma más o menos explícita, aparece presente en toda ella.

Desde muy temprano el pensamiento de Vico se centró en el derecho; es más, quiso hacer una filosofía del mismo (2). Las razones son dos por lo menos: de una parte, la coherencia armónica del derecho romano, cuyo estudio no tardó en iniciar y que le ganó por entero; de otra, la propia necesidad vital, que le empujó a concursar, una y otra vez, a la cátedra de «Ius civile della mattina», bien dotada económicamente, en la Universidad napolitana.

Ahora bien, es muy posible que en el fondo de su espíritu Vico fuese

(*) El presente artículo constituye uno de los capítulos de la tesis doctoral del autor.

(1) G. GENTILE, *Studi Vichiani*, Firenze, 1927, pág. 99.

(2) Cfr. G. FASSO, *I «quattro autori» del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*, Milano, 1949, pág. 13.



más filósofo que jurista (3) y que, en definitiva, los repetidos frasasos en su intento de alcanzar la cátedra le cerciorasen, internamente, de la inutilidad del esfuerzo, con lo que su obra vendría a liberarse de la *tiranía* hasta entonces impuesta por la dirección jurídica (4). Puede, también, que, ya desde el principio, la universalidad ambiciosa que implica la *Ciencia Nueva*, fuese lo que realmente Vico buscaba en la jurisprudencia —ya que la seguía entendiendo al modo de aquella «divinarum atque humanarum rerum notitia»—(5). El hecho es, sin embargo, que su atención se centró por muchos años y de una manera casi exclusiva, en los problemas jurídicos, lo que llegó a crearle, incluso, un hábito mental que ya no le abandonaría jamás. Querer ver en esta fase jurídica sólo el primer acto de una finalidad más comprensiva y definida de antemano (6), me parece una solución insuficientemente justificada. Más lógico parece pensar que los estudios jurídicos, inicialmente abrazados por sí mismos, llevaron a Vico a la apertura a problemas más universales y de los que el mismo derecho no pasa de ser una faceta, siquiera nuclear: problemas en torno a toda la realidad humana, o sea, la *historia* tal y como él la entiende.

Sintomático, en este sentido, es el engarce lógico del *De Uno* con las distintas elaboraciones de la *Ciencia Nueva* —una, la *Ciencia Nueva en forma Negativa*, que no ha llegado a nosotros, y las dos *Ciencia Nueva Primera* y *Ciencia Nueva Segunda* que conocemos—. No me parece cierto que el *De Uno* constituya un simple esbozo de la *Ciencia Nueva*. Creo, por el contrario, que se trata de una meditación sustantiva sobre la realidad *derecho*, al margen de su inserción en la historia. Lo que ocurre es que, a partir de él, Vico empieza a comprender la parcialidad de esta visión puramente filosófica del derecho. Empieza a abrirse paso en su espíritu —y esto ocurre ya en el inmediato *De Constantia Iurisprudientis*— la necesidad de rebasarla y comienza a concebir la historia como exponente, siquiera aquí el fenómeno se limite —ello es claro— al derecho y a su

(3) «Conformemente alla vera natura del proprio ingegno, all'inizio della sua educazione intellettuale, il Vico aveva mostrato di tendere assai più spontaneamente agli studi filosofici che a quelli giuridici», G. FASSO, op. cit., pág. 29.

(4) «Quella del diritto rimase sempre una delle sue fondamentali ricerche: che cessò tuttavia di esercitare sulle altre la quasi tirannica compressione che abbiamo incontrato nel *De Uno*», A. CORSANO, *G. B. Vico*, Bari, 1956, pág. 202.

(5) «Iurisprudentia universa coalescit ex partibus tribus: philosophia, historia e quadam propria arte iuris ad facta accomodanti», II, 26.

El objeto de la *Ciencia Nueva* misma no será tan amplio, toda vez que se limitará a la filosofía y la historia.

(6) Para R. FLINT, «il diritto fu soltanto una fase del soggetto che egli si era assunto, il quale nient'altro era che la natura comune delle nazioni», *G. B. Vico*, traducción italiana de F. Finocchietti, Firenze, 1888, pág. 37.—Cfr., en cambio, G. FASSO, op. cit., pág. 55.

historia, de las *modificaciones de la mente*. Todos estos barruntos le llevan a una reelaboración —a través de las tres versiones de la *Ciencia Nueva*— continuadora en parte y en parte nueva de las teorías desarrolladas en el libro jurídico (7).

Puede, pues, afirmarse que la *Ciencia Nueva* nace como una concepción jurídica. Si luego se abre a más amplios horizontes, es natural que el derecho pase a ser uno más de los problemas que aborda (8).

El propio Vico nos suministra argumentos para defender la importancia que el derecho tiene en su obra. Dice en su autobiografía que Platón significó para él la filosofía, como Tácito la filología. Y afirma que ambos se quedaron a medio camino. Bacon, hombre versadísimo lo mismo en filosofía que en filología, fue quien le sugirió una *nueva ciencia*, la síntesis. ¿Por qué le fue, entonces, necesario Grocio? Porque solamente él «pone in sistema di un diritto universale tutta la filosofia e la filologia» (9).

Que es esta exigencia grociana lo que mueve a Vico a conceptuarle como su cuarto autor y no la peculiar concepción de Grocio acerca del derecho natural, lo prueba el hecho de que, cuando lo nombra —junto a Selden y Pufendorf— bajo este último aspecto, no lo hace precisamente para alabarle (10).

Por otra parte, el derecho informa de tal modo la mente de Vico que lo llega a confesar mejor vía que la propia filosofía para lo que él conside-

(7) G. FASSO, op. cit., págs. 66-67 y 82.

«Se advierte aquí claramente —dice, por su parte, R. PETERS— que Vico llegó en jurista a su consideración histórica. «Ricorso» es originariamente una expresión jurídica; es el recurso, la renovación de un procedimiento ante una instancia de apelación», *La estructura de la Historia universal en Juan Bautista Vico*, trad. de J. Pérez Bances, Madrid, 1930, pág. 145.

(8) Este diverso giro, sin embargo, no autORIZA —creo yo— a concluir que «inutilmente si cercierebbe nella seconda Scienza Nuova qualche prova esauriente dell'efficacia avuta, nel maturarla, dalla meditazione del Vico intorno al diritto» (G. FASSO, op. cit., pág. 51). Lo que ocurrió, por el contrario fué que «attraverso l'esame del diritto, che gli riveló l'unità della vita umana e sociale, e la reciproca dipendenza delle sue manifestazioni... il Vico giunse a vedere, in modo compiuto, tutto il mondo umano, e tutta l'umana attività come prodotto dello spirito» (G. FOLCIERI, *Il carattere dell'opera di G. B. Vico*, Perugia, 1913, pág. 11).

Por eso, solamente después de producida la subsunción del derecho en la problemática más general de la historia, es verdad lo que afirma A. ALBINI: «The principles of law... are to be found in the principles of an universal history reconstructed from its roots by an etymological inquiry that seeks the functional meanings of words, myths and fables» (*The universal humanity of Giambattista Vico*, New-York, 1958, pág. 166).

(9) V. 39.—«L'influsso groziano non consiste —escribe T. Piacentini— nel concetto di socialità che invece il Vico ha appreso dalla tradizione culturale italiana, ma in quello di sistematizzazione di tutto lo scibile nell'unità del diritto universale», *Introduzione alla «Filosofia dell'atorità» di G. B. Vico*, Roma, 1947, pág. 57.

(10) IV, *degnità* 105 y parágrafo 972.

ra el ápice de los hallazgos humanos: platonismo y religión cristiana (11).

Y por lo que hace a la importancia que el Derecho conserva en la *Ciencia Nueva Segunda*, debe tenerse en cuenta el carácter inductivo de gran parte de las *degnitá* y que, de ellas, buen número —de la 105 a la 115 concretamente— son producto de observaciones de índole jurídica. Las 111 y 113 están dedicadas al «certo» y «vero», respectivamente, de la ley. El primero se hace consistir en una cierta oscuridad de la razón, sostenida únicamente por la autoridad y que hace precisa la práctica para afirmar su certidumbre; de ahí que «certo» equivalga a «particularizzato». El «vero», en cambio, es una especie de esplendor de la razón. Vico las relaciona con la 9 y la 10, que se refieren al «certo» y «vero» en general (12). Además, el libro V, dedicado a la teoría del «ricorso», se apoya casi por entero en argumentos de naturaleza jurídica; el libro VI —«Del corso che fanno le nazioni»— autoriza a pensar que, al menos en sus líneas fundamentales, la evolución cíclica se basa en observaciones sobre el derecho y su historia. Por si no bastara, el mismo autor confiesa de su *Ciencia Nueva primera* que no pretende ser otra cosa que la ciencia del «diritto naturale delle genti» (13).

2. RELIGION Y DERECHO

Entre las cosas que implican la existencia de un absoluto se encuentra el derecho. Como la moral, el derecho necesita basar su obligatoriedad en pilares firmes, inamovibles. Prácticamente, todos los juristas lo han reconocido así y todos buscan lo absoluto del derecho (14).

(11) II, 303.—Cfr. G. FASSO, op. cit., pág. 66.

(12) Y no parece darse cuenta de que está cometiendo una especie de *petitio principii* cuando pretende que *degnitá* como las citadas 111 y 113 son aplicaciones de la 9 y 10, más generales, ya que precisamente ha sido llevado a formular éstas a base de observaciones concretas como las que implican aquéllas. En este sentido, son más básicas las 111 y 113 y destacan, de rechazo, el valor de las observaciones jurídicas en la *Ciencia Nueva*.—Para G. Fassó, la atención dedicada por Vico, desde su juventud, a los problemas del «vero» y «certo» del derecho «collocherebbe gli studi giuridici del Vico in una posizione oltremodo interessante sulla via che si deve percorrere per seguire le orme della formazione del suo pensiero», op. cit., pág. 35.

(13) «Ella sarebbe la Scienza del diritto natural delle genti, quale appunto ricevuto da' lor maggiori, i giuriconsulti romani il diffiniscono diritto ordinato dalla provvidenza divina coi dettami di essó umano necessità o utilità, osservato egualmente appo tutte le nazioni», III, 14.

(14) «Este absoluto «sarà l'individuo, l'homme, la dignità ed i diritti del singolo... Sarà lo Stato. Sarà, persino, per alcuni rari propugnatori della teocrazia, la Chiesa. Sarà una società di stati... Sarà la storia... Ma un assoluto é indispensabile, como fondamento, per la giustificazione del diritto», F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso D'Aquino*, Milano, 1944,

Que Vico ha comprendido la necesidad de este absoluto lo prueba el hecho de que aquel de sus libros que trata específicamente del derecho lleva por título *De uno universi iuris principio et fine uno*. Este principio y fin único de todo derecho no es otro que Dios. No podía ser de otra manera desde el momento que la divinidad coautora, con el hombre, de la historia, viene a ser —sobre todo en los estadios de mayor degradación humana— quien realmente lleva a cabo todo perfeccionamiento humano y social. Si el derecho es, a su vez, no sólo un fenómeno sino condición indispensable de este perfeccionamiento, se debe concluir en perfecta lógica que sin la presencia divina sobre la tierra sería imposible cualquier forma de sociedad, imperando en su lugar la soledad, la ferinidad y la injusticia (15).

Por ello, debe ya comenzarse a razonar de la idea misma de derecho, o sea del derecho natural, partiendo de la idea de la providencia. El «diritto naturale delle genti» es este mismo derecho natural enseñado a cada pueblo y en cada una de sus fases por la providencia. Ahora bien, si vida humana quiere decir para Vico vigencia de ciertas instituciones, trasunto de unos estados de conciencia concordes, que, por su misma universalidad y constancia en el tiempo, representan precisamente lo que la humanidad tiene de tal, habrá que averiguar qué instituciones se producen de manera constante y universal —y providencial, desde luego— en cada una de las fases de este «diritto naturale». Estas instituciones son tres:

- a) Religión.
- b) Matrimonios solemnes.
- c) Sepultura de los muertos (16).

Las dos últimas son, a su vez, consecuencia de la primera. En efecto: antes de que Júpiter aterrara con el rayo a los gigantes, haciendo germinar en su mente el primer terror religioso, el matrimonio era desconocido. Fue con el encerrarse en cavernas como nació la fijeza de la hembra y la certeza de los hijos. Familia, matrimonio y solemnidades del mismo tienen, pues, su origen en la religión. Lo mismo cabe decir de la sepultura de los muertos. Los primeros gigantes eran nómadas. Fijados al suelo por la religión, tomaron como señal de propiedad del mismo el sepultar allí sus muertos (17).

pág. 35. Y es que «per la fondazione del «valore» del diritto, come pure di ogni altro valore, occorre un valore supremo, come l'eco esige una voce iniziale», *Id., id.*, pág. 59.

(15) *II*, 258.

(16) *IV*, 332-333.

(17) «Così con essi sepolcri de' loro seppelliti i giganti dimostravano la signoria delle loro terre; lo che restó in ragion romana di seppellire il morto in un luogo proprio, per farlo religioso», *IV*, 531.

Es así como la religión, a través de sí misma y de las instituciones del matrimonio y la sepultura de los muertos, se constituye en condicionadora de toda humanidad y, por la razón anteriormente apuntada, de todo derecho. Tenemos, por tanto y con relación a éste último, la necesidad de un soporte absoluto que viene dado por la divinidad, y tenemos también un medio de proyectarse este absoluto en la realidad viva del derecho, que es la religión. En esta afirmación queda comprendida la doble manera de acercarse Vico al derecho: buscando la fundamentalidad última y general de éste —objeto del *De Uno*— y tratando de averiguar el modo como la divinidad reconduce por cauces humanizadores, a través principalmente de la religión en el plano interior y de la arquitectura jurídica en el social, al hombre caído —objeto de la *Ciencia Nueva*—. Es la primera una consideración estática, meramente especulativa, mientras la segunda se inserta en el corazón mismo de la vida, de la historia. De la cabal inteligencia de este doble enfoque dependerá, a mi juicio, la recta comprensión del plano aparentemente ambiguo en que Vico se mueve y que, de otro modo, llevaría a la desorientación.

Vista la fundamentación, en el terreno de lo absoluto, de la sociedad en general y del derecho en particular, interesa destacar cómo la religión se constituye en base de éste último a través de la historia. La función primaria de la religión consiste en disciplinar el espíritu mediante el temor y la piedad. La consecuencia inmediata es que la piedad se transforma en fuente de moralidad, ya que el ánimo piadoso y humilde es llevado de una manera espontánea a la sabiduría, al discernimiento práctico del bien y del mal. Nace así el pudor, la conciencia moral, que se va concretando a través del «senso comune» en torno a la humana necesidad y utilidad. Pero el «senso comune» es, cabalmente, el instrumento de que la humanidad se sirve para ir extrayendo de sí misma, trabajosamente, el germen social que en ella anida; germen que, al mismo tiempo, lo es del derecho. Ya sólo falta que plasme en instituciones.

Vico insiste una y otra vez en la fundamentación religiosa de la sociedad (18). De la unidad de creencia en una divinidad providente nace la unidad del espíritu humano y la unidad de su acción en la historia (19).

Esta posición básica de la religión respecto al derecho sitúa a Vico en la línea de la mejor tradición italiana. Ya para Ficino la religión es el fundamento de toda ley y los pactos sociales se han constituido junto al

(18) «Nazioni di fasti o casti o d'atei non fu al mondo giammai», IV, 602.—En el mismo sentido, IV, *degnità* 30 y párrafos 332, 333, 503, 915... Y el capítulo V del Libro II, Sección V, lleva por corolario: «che la divina provvedenze è l'ordinatrice delle repubbliche e nello stesso tempo del diritto natural delle genti».

(19) IV, 915.

humo del altar de los sacrificios. También para este autor la religión ha sido el regazo materno de toda civilización. Dios es el padre de las constituciones y de los derechos. Nada más lejos de una religión producto de astutas combinaciones de la razón de Estado que ese sentimiento primordial de la humanidad sobre el que se basa su perfeccionamiento (20). Sin embargo, parece que la reivindicación de la prioridad especulativa e histórica, por absolutez ontológica e interioridad espiritual, que cabe a la religión con respecto al derecho, es una idea en la que Vico se muestra tributario, especialísimamente, del P. Mariana. Bastaría, para demostrarlo, recordar el capítulo «De Religione» del famoso tratado *De Rege et Regis Institutione*, en el que el P. Mariana profesa, con gran vivacidad de imágenes y con ímpetu irresistible, el primado divino y humano de la religión respecto a cualquier otro aspecto de la realidad social (21).

Conviene, ahora, distinguir la diversa manera de influir la religión sobre el derecho a lo largo del tiempo, siempre a tono con la mentalidad de cada momento histórico. La historia, en su lento proceso de humanización, tiende al «vero» en general, pero en gran parte del proceso ha de limitarse al puro «certo». De ahí que la jurisprudencia, entendida como *aequa* interpretación de la justicia eterna (22), no pase de ser, vista desde la totalidad de la historia, una meta, una aspiración. De hecho, la «divina architetta» —la providencia— se ha visto obligada a ir dando existencia al derecho a través de «le regole della sapienza volgare», o lo que es lo mismo, mediante el «senso comune» (23). Así, ha tenido lugar el nacimiento histórico del derecho por la vía de la reverencia divina y la medrosa piedad de los «bestioni» asustados por el rayo. Con el esconderse en las grutas y tomar mujeres fijas nace la familia, concretándose los derechos fundamentales del dominio, libertad y tutela —que antes se limitaban al *suum* de cada «bestione»— en el *patrimonium*, para pasar, con el transcurso del tiempo, a constituirse en *respublica*. Se trata, en la mayor parte del proceso, de parciales realizaciones de un «vero» que ha debido limitarse a sucesivos «certi»; es la fórmula de la naturaleza, inscrita en la verdad de lo eternamente justo, que se ve obligada a irse concretando en las parciales realizaciones de una autoridad tanto más enérgica cuanto más nos acercamos al principio.

(20) Cfr. L. Grusso, *Vico en la Filosofía del Barroco*, Murcia, 1955, págs. 46-47.

(21) Cfr. A. Corsano, op. cit., págs. 154 y siguientes.

(22) «Jus seu iurisprudentia est a iustitia aeterna, nempe Deo; qui omnis aequae interpretationis est finis», II, 258.

(23) «Tal divina architetta ha mandato fuori il mondo delle nazioni con le regole della sapienza volgare, la quale é un senso comune di ciascun popolo o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni», III, 46.

Los dioses primitivos no vienen a ser otra cosa que una personificación, en virtud de aquella indefinida naturaleza por la que el hombre ignorante se hace regla del universo, de los estímulos primarios del «bestione» —temor, venganza, conservación etc.—. Fue después, sobre todo en la edad heroica, cuando esta personificación empieza a hacer crisis, derivando hacia un sentido más humano: los héroes. Y es entonces cuando los pueblos comienzan a reconocerse, en fenómenos tan fundamentales como la guerra (24); dioses comunes; comunidad de dioses representada por Júpiter (25). Será, finalmente, la época de la razón desarrollada la que consagre en su recta idea ese *Deus unus et summus*, dando con ello lugar al derecho justo de la equidad natural.

Se ha producido, paralela a la depuración de la idea de Dios, una depuración de la idea del derecho desde la mera violencia llena de fiereza con que el gigante afirma frente todos el *suum*, hasta la medida social de la equidad a que se arriba en la época humana. Paralela también a aquella depuración se produce una interiorización de la exigencia social y jurídica que determina una minoración progresiva de la actuación providencial: ya que, desde la culpa de origen que le precipitó históricamente en la degradación del «bestione» y que, una y otra vez, le retrotrae más o menos a tal condición, el hombre necesita ser llevado por la providencia a cauces de derecho; la providencia se constituye, entonces, en un remedio natural que se actúa en razón de su necesidad. Yerran, por lo tanto, Pufendorf, que la desconoce como base del derecho (26); Selden, que sólo reconoce la sobrenatural, con lo que muestra no saber distinguir derecho natural de los hebreos, de los filósofos y de las naciones (27), y Grocio, que prescinde de ella (28). Hay que reconocer, con todo, que la falta de Grocio no es la más grave, por cuanto es precisamente en la época humana —la suya— cuando, si existe un estadio del ciclo en que esto

(24) La guerra constituye el *status* normal de las primeras gentes, siendo, por paradójico que parezca, el medio de que se vale la providencia para que los primeros núcleos humanos puedan crecer. En efecto, dado que la primera forma de comunicación entre ellos la constituye la lucha y que las consecuencias para el vencido son la muerte y el exterminio, tales núcleos optan por estarse quietos en sus confines, IV, 30.

(25) «Iupiter omnibus aequus, et sic Deus unus et summus, et quia summus idcirco unus», II, 161. «Providentia divina —añade en la página 534— rebus ipsis dictantibus... comparavit ut minores gentes, a iure maiorum gentium et iure civili communi divisim edoctae, agnoscerent bellorum et pacis iura sibi hostibusque communia, tanquam ab uno legislatore dictata, quae proinde «iura a diis orta» dixerent». En el mismo sentido, la página 535.

(26) IV, 136.

(27) Id., 313.

(28) Id., 395.

sea posible, se puede no contar de manera inmediata con la providencia. Me explicaré.

Es en la época racional cuando se llega a tener una idea cabal de la auténtica naturaleza humana; se descubren sus leyes inmanentes, su finalidad, y desde éstas se puede montar —Grocio lo ha hecho— un sistema jurídico al margen de toda fundamentación próxima divina. Entonces, cuando se puede tener y de hecho se tiene una idea más apropiada de Dios, es cuando, de una manera inmediata al menos, se puede prescindir de El. En cambio, en edades primitivas, cuando la idea que el hombre tiene de Dios es ruda, grosera e imperfecta; cuando el derecho que emana de esa idea es, también, rudo, de fuerza y de violencia; cuando, por consiguiente, la idea de una providencia que rija los destinos humanos, ha de estar forzosamente en consonancia con la idea de Dios que le sirve de base, resulta absolutamente imposible concebir que el hombre se someta a un derecho que implique el más pequeño avance en el plano cultural, sin que detrás de ese derecho no vea la imagen de una divinidad que lo fundamenta.

Tal podría ser —aunque Vico no lo haya explicitado suficientemente— la razón de que la providencia constituya ese remedio natural del hombre en su camino hacia el derecho y la cultura (29). Como remedio, se actúa precisamente cuando más necesario es.

Hay que reconocer, sin embargo, que todo el razonamiento anterior es fruto de un enfoque muy poco viquiano: el de considerar la historia desde categorías de la razón «tutta spiegata». Pues, desde la misma historia, tan perfecta es la idea que el primitivo tiene de sus «dei» —acomodada a su mente— como la que Grocio puede tener del Dios cristiano. No es la misma, empero, —dada, también, la exigencia de cada mentalidad— la necesidad imperiosa de fundamentar en Dios un sistema jurídico. De ahí que, mientras para el primitivo es totalmente imprescindible tal fundamentación, para Grocio es posible —y me atrevería a decir que la misma providencia natural de Vico lo consiente— la reserva mental del *aunque Dios no existiera*.

3. LA SOCIEDAD

De las tres posiciones que, con relación a la sociedad, pueden adoptarse: la *atomista*, según la cual sólo el individuo tiene sustantividad natu-

(29) IV, *degnitá* 8. Vico ha concretado esta naturalidad en su repetida muletilla «*rebus ipsis dictantibus*».

ral, siendo la sociedad una mera agregación de individuos sin más ligazón que la puramente mecánica; la *organicista*, que concede un *prius* ontológico a la sociedad, desde la cual, solamente, es posible entender al individuo como pieza suya, y la *teleológica*, por la que el individuo, aún llamado naturalmente a la sociedad y cobrando a través de ésta toda su dimensión, permanece sin embargo siendo fin en sí mismo y de ella, Vico parece inclinarse a veces por la segunda, se pronuncia abiertamente por la tercera y despotrica contra los que llama «filósofos solitarios»: Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bayle... (30).

La problemática de la sociedad humana comporta una serie de cuestiones: si el hombre es naturalmente sociable y en qué estriba tal sociabilidad; cómo se realiza ésta de hecho; en qué consiste, fundamentalmente, la sociedad, etc. Vamos a ir las viendo separadamente.

El hombre, naturalmente sociable

En este apartado se da al problema de la sociabilidad una dimensión atemporal, es decir, no se plantea la cuestión en ningún momento histórico, sino que se la sitúa en el terreno conceptual. Importa saber si el hombre es, por su misma naturaleza, un ente sociable y se prescinde de si esta exigencia social le acompaña a todo lo largo del ciclo histórico e, incluso, de si es algo que le nace —históricamente también— de modo espontáneo o, por el contrario, debe el hombre alumbrarla con el mismo trabajo que la *humanitas*.

Por lo pronto tenemos un dato como punto de partida: el hecho de la historia prueba de modo irrefutable el hecho de la sociedad. Por la historia sabemos que ha habido un desarrollo gradual y ascendente desde el gigante primitivo hasta el hombre cabal. Pues bien, el simple hecho de que podamos ser testigos de este proceso cultural es ya síntoma inequívoco de la existencia de la sociedad. El «bestione» solitario no ha podido dejarnos testimonio alguno suyo; cuando Vico se refiere a él emplea términos de conjetura: dice *debieron* ser, pensar, querer, obrar de éste o de aquel modo. La historia, en realidad, empieza con la familia el primer núcleo social proyectado en el tiempo. La teoría del «bestione», aparte de la autoridad que sobre Vico ejercen Lucrecio y Hobbes, es aceptada por nuestro autor desde el ámbito de la Revelación, como una consecuencia de la culpa de origen y del hecho del Diluvio —la «natura corrotta» y el Diluvio son los supuestos que la posibilitan—, y, en el plano histórico, como un postulado que explica el arranque de la humanidad y el lastre

(30) Cfr. G. CANTONE, *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*, Mazara, 1962, pág. 122.

permanente en todo el desarrollo de ésta. Por lo demás y hasta donde alcanza la memoria histórica, el género humano ha vivido y vive en sociedad. (31).

La constancia de la sociedad ya es una prueba importante en pro de la sociabilidad humana, pero no rebasa el ámbito de las pruebas *de facto*, de las pruebas *a posteriori*. Puede ser un índice casi seguro de aquélla, pero sólo pasará a garantizarla de modo absoluto si se consigue demostrar que constituye, precisamente, una exigencia propia de la naturaleza humana. Esto último se prueba mediante el concurso del «*diritto naturale delle genti*». Como se verá más adelante, este derecho se ha realizado en las costumbres nacidas de la común naturaleza de los pueblos. Ahora bien, si ha podido cristalizar en costumbre es gracias a su naturalidad, ya que para Vico no existe cosa más natural que llevar a la práctica las costumbres que se basan en la naturaleza, y, como el vehículo indispensable para que plasmase el precipitado social que es la costumbre lo constituye la sociedad, Vico puede concluir rectamente que la naturaleza humana de la que surgen tales costumbres, es sociable (32) y que estas dos proposiciones: si hay un derecho natural y si la naturaleza humana es sociable, son equivalentes (33).

Puede darse un paso más en el análisis de la sociabilidad humana. Nuestro autor no se detiene, en general, en la naturaleza de las cosas, sino que, llevado de su idea del primado absoluto y fundante de toda realidad que corresponde a la divinidad, busca siempre el origen divino de aquéllas. Así ocurre con la sociedad; si el hombre es naturalmente sociable se debe al designio del Creador, designio que se patentiza de varias maneras. En primer lugar, por el cuidado puesto por la providencia en la realización de tal sociabilidad en el terreno histórico. En los primeros estadios de la humanidad los hombres, incapaces de captar el «*vero*» de la sociedad, debieron limitarse a realizar de ella sucesivos «*certi*» dictados por el «*senso comune*»; pero el «*senso comune*» obedece en origen a un especial cuidado de la providencia en torno a la necesidad y utilidad comunes.

Si, por otra parte, consideramos la estructura natural del hombre, podremos adivinar los designios sociales del Creador. El hombre se compone de mente y de cuerpo. En gracia a la primera, es capaz de comunidad con los demás hombres, por cuanto todos participan de aquella *commu-*

(31) IV, *degnità* 8.

(32) IV, *degnità* 104.

(33) IV, *degnità* 4.

nes aeterni veri notionēs (34), mientras que el cuerpo se constituye en elemento de separación, ya que por él el hombre «a caeteris omnibus hominibus dividitur» (35). Pero el hombre se halla dotado, también, de palabra y de esta dotación se colige la intención social del Creador de que, mediante la palabra y «per corpus et ipsius ope corporis, quod finitum omnes dividit, possit cum aliis rationem et verum communicare» (36). En la palabra, instrumento expresivo de la verdad de la mente, Vico ve la tendencia natural de los hombres a la unión. Unión que podrá tener diversas ocasiones, pero que se dirige, como aspiración final, a la comunidad del «vero», una de cuyas manifestaciones concretas viene dada por el «vero» jurídico (37).

Esta tendencia a la comunidad del «vero», que constituye nada menos que la raíz de la misma *constientia* (38), implica una nueva muestra de la sociabilidad humana. Efectivamente, para Vico el «incertissimo arbitrio» del espíritu humano lleva a éste naturalmente a la duda, lo que parece condenarle a la dispersión y al aniquilamiento. Es, entonces, la conciencia la que, en lugar de encerrarse en un monólogo consigo misma o a lo sumo con Dios, como puede suceder en el cartesianismo, se convierte en un perfecto círculo de comunicación social (39).

El hombre aislado, se puede concluir de lo que antecede, es una aberración. Históricamente, tenemos su ejemplo en el «bestione», caso límite de la humanidad. Solamente inmerso en el orden que —más o menos, según las diversas realizaciones temporales— implica la sociedad, puede el hombre desarrollar una vida plena, lo mismo en el plano civil que aún en el mismo individual (40).

(34) II, 41.

(35) *Ibidem*.

(36) II, 53-54.

(37) «Homo natura factus ad societatem veri rationisque colendam», II, 54. «Demonstravimus homines natura sociales et hoc societatis ingenium a Deo nobis ingenium per ideam aeternam iuris aequi, cuius studio homines coierunt in civitates et fundarunt republicas», II, 298.

(38) «Scire est verum noscere; conscire est cum alio verum noscere», II, 73.

(39) «Con una delle sue piú potenti intuizioni filosofiche e spirituali il Vico ha pertanto qui scorto il procedimento pel quale l'uomo si trova e presenta a sé e insieme si presenta ad altri: sicché la coscienza invece d'essere monologante solitudine di sé con sé e con l'essere di sé, e magari con Dio, come rischiava d'essere per Cartesio, é circolo perfetto di reflexione-comunicazione sociale «qua homo nedum cum caeteris hominibus, sed cum omnibus intelligentiis atque adeo cum Deo ipso communicat...», A. GONSANO, op. cit., pág. 14.

(40) «Res omnes privatae, publicae, profanae, sacrae, omnia iura, commoda, bona, quibus civilis vita fruitor, reipublicae sunt accepto referenda atque in republica cuncta continentur», II, 103.

Sociabilidad e historia

Cuanto se ha venido diciendo hasta ahora de la sociabilidad, no deja de ser una visión simplista del problema. No debe perderse de vista que el hombre en abstracto no existe para Vico, especialmente para el Vico de la *Ciencia Nueva*; ni que hubo momentos en que el hombre, perdido el estado de inocencia por el pecado original e intentando hacer cosas distintas y hasta contrarias, fue llevado por la providencia, bajo el señuelo de la utilidad, a vivir con justicia y mantenerse en sociedad, realizando la propia naturaleza social (41).

Dos consecuencias se deducen de esta afirmación, colocada en los umbrales mismos de la *Ciencia Nueva*: que ha sido la utilidad el medio —la ocasión, como el mismo autor dice— de que el hombre haga entrar en juego su «natura socievole» (42), y que, a través de esa utilidad (no se vé muy lejana la acción de la providencia mediante el «senso comune») el hombre es llevado —«sien tratti», dice Vico— a realizar su inclinación social. Vamos, por ahora, a ocuparnos de la segunda.

Parece lógico que, si el hombre tiene una exigencia esencial y constitutiva de índole social, tienda siempre y de manera natural a realizar la sociedad. De hecho no ocurre así y existen momentos en que los hombres han de ser llevados por la providencia a cauces sociales. De ello se desprende que, si se contempla la historia en todo su laborioso proceso de humanización, la realidad total que nos muestra no es la de un hombre que es social, sino que tal acaba haciéndose. Ahora bien, entendiendo la sociedad en su aspecto interior de apertura interhumana en la común aspiración al «vero» de las cosas, más que como aparato externo de instituciones, resulta que el hombre sólo ha podido hacerse social él mismo, aflorando una exigencia íntima que le lleva a sobreponerse y rebasar todo el tejido egoísta que le llena las capas más inmediatas de su personalidad; pero necesita ser impelido a buscar aquella exigencia íntima, impulsión que solamente es capaz de llevar a cabo la providencia. Hay, por consiguiente, en lo más profundo de este hacerse social del hombre un contenido netamente religioso (43).

(41) «Gli uomini, caduti dall'intera giustizia pe lo peccato originale, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario... per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia e conservarsi in società, e sí a celebrare la loro natura socievole», IV, 2.

(42) Después de que la misma utilidad, buscada como fin, le llevó a vivir como las bestias en soledad: «onde —dice en el mismo párrafo— per servir all'utilità, vivessero in solitudine da fiere bestie».

(43) «L'uomo non é naturalmente sociale, ma bisogna che tale si faccia, con isforzo impe-

De no haber existido la religión, el hombre no habría sido de hecho social. Yerran, pues, otra vez Lucrecio, Epicuro y Hobbes. Pero también en parte Aristóteles, Santo Tomás y Grocio, que ponen por fundamento del hecho histórico de la sociedad la natural sociabilidad humana (44). La afirmación de que los padres de la humanidad, los de la moral, teología y metafísica poéticas «non intelligendo» hacen todas las cosas (45), destruye la teoría yusnaturalista del origen contractual de la sociedad. A la base de ésta sólo encontramos una perspectiva epicúrea. Nada de sabiduría fabulosa, sanos misterios y Atlántidas felices. Una vez más, el pesimismo viquiano adopta posiciones realistas. La legislación —intérprete y hacedora de la vida política y social— debe considerar al hombre como es y de los tres grandes vicios que le son consustanciales —«la ferocia, l'avarizia, l'ambizione»— que, por sí solos, acabarían con el género humano sobre la tierra, termina edificando la propia sociedad (46). Si se parte de la verdad de la idea del hombre, esta perspectiva epicúrea abre un abismo a la realización de la sociedad. Ahora bien, una vez más la providencia es la coadyuvadora, valiéndose del arte, el gran mediador (47); en este caso, del arte de la política, el «arte regia» por excelencia. Y la prudencia política se viene a constituir en la gran fuente de las realizaciones sociales.

Si se resalta la radical incompatibilidad entre el «bestione» y las ciudades filosófica, de Platón, y religiosa, de S. Agustín, se comprenderá mejor la estricta necesidad de esta prudencia política. Viene, a este punto, en auxilio de Vico Maquiavelo con su fe en la necesidad absoluta del Estado; nacida de un pesimismo hermano del de aquél.

rioso e operoso; che... la natura gliela rinnova e transigura integramente. Questo sforzo produttivo di stato e società, è troppo intimo e necessario per esso; risultato di freddo raziocinio utilitario, di calcolato procedimento contrattuale: ed è anche così serio e decisivo che non si poteva assegnare a cofesia sua intimità caritate e meramente plastico e poetico. Dunque ha natura religiosa», A. CORSANO, *Umanesimo e Religione in G. B. Vico*, Bari, 1935, pág. 175.

Vid., en el mismo sentido, *Il pensiero politico di Vico* del mismo autor en «*Rivista di Filosofia*», 1923, especialmente la página 165.

(44) Cfr. A. CORSANO, *Umanesimo e Religione* cit., pág. 175.

(45) «Come la metafisica ragionata insegna che «*homo intelligendo fit omnia*», così questa metafisica fantastica dimostra che «*homo non intelligendo fit omnia*»; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma con non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa», IV, 405.

(46) IV, *degnità* 7.

(47) «E da notare, in difesa della funzione morale che Vico attribuisce al arte, che in ogni caso l'arte assolve, esprimendo la totalità del mondo nella forma sensibile, una funzione morale e, in senso superiore, politica e sociale», E. PACI, *Ingens Sylva. Saggio sulla Filosofia di G. B. Vico*, Milano, 1949, pág. 80.

El amargo idealismo de Maquiavelo Vico lo hace triunfar del mayor de los antagonismos, el que se da entre religión y política. No se olvide que la primera forma social, la familia, nace del temor a los dioses y que es enteramente política la forma en que la providencia va introduciendo en sociedades cada vez más perfectas a un hombre que sólo busca su desenfrenado egoísmo; que el contraste se va cifrando entre pasión y autoridad, y esta autoridad no es otra que la del «senso comune», a través del cual la providencia triunfa sobre el hombre (48).

Una vez más, Vico se limita a la realidad. La función creadora del «certo» se impone también en el plano social, de tal manera que se puede concebir —históricamente— una sociedad que no sea reflejo, ni siquiera aproximado, del «vero», mientras que es absolutamente impensable una sociedad que no repose en un orden cierto (49). Por otro lado, dondequiera haya una institución social, allí de una manera u otra, está la providencia, toda vez que las «costumi civili» son, cabalmente, los medios por los cuales surgen y se conservan las naciones (50).

Viene a insertarse en este orden de consideraciones la estricta necesidad de la utilidad en la vida social. La utilidad, relegada por Vico con respecto a la sociedad a mera causa ocasional de la misma (51), es, sin embargo, dada la «corrotta natura»— se hace preciso volver una y otra vez al término, ya que, a mi juicio, es el que mejor expresa la idea— del hombre, una especie de *conditio sine qua non* para la sociedad. Es claro. El hombre en virtud de aquella corrupción ama sola y exclusivamente su salvación propia. Como vehículo de ésta se le ofrecen determinadas cosas, determinados cauces que se le presentan dotados de una utilidad personal: tales la familia, la ciudad, el Estado. Entonces el hombre, bajo el señuelo de la utilidad, se inserta en tales órdenes, siendo éste el subterfu-

(48) «Ciò che si sente giusto da tutti, o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita socievole (ne' quali principi e criterio conviene la sapienza volgare di tutti i legislatori...), IV, 360.

En el párrafo 1.107 dice que la divina providencia «facendo uso degli stessi costumi degli uomini», conduce y regula «la gran città delle nazioni», añadiendo, a renglón seguido —en el 1.108—: «perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni». Nótese la restricción a mera cooperación que implica el «puro».

(49) «Ordo civilis unice ad certum spectat ac pro certo posthabet verum», II, 223.

(50) «...la metafisica conosca Dio provvedente nelle cose morali pubbliche, o sia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni», IV, 5.

(51) «Non igitur utilitas fuit mater iuris et societatis humanae, sive ea sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Machiavellio, Hobbesio, Spinosae, Bayleo adhibent: sed occasio fuit per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, infirmi et indigni ad colendam societatem, sive ut eo ad celebrandam suam socialem naturam reparentur», II, 55.

gio de que se vale la providencia para conducirlo por la vía de la justicia (52).

Si esta condición humana la trasladamos a su dimensión colectiva, tendremos el motivo histórico del nacimiento de los pueblos. Necesidades, utilidades comunes están a la base, como estímulos primarios, de toda nación o Estado (53). Así, cuando los primeros fundadores de las naciones —los poetas (54)— pasados de una desenfrenada libertad a otra regulada por la divinidad, ven peligrar la estructura social que les conserva sus dioses, se sienten inclinados a dar la vida por ella; es la utilidad en peligro la que les abre los ojos al concepto *patria* (55).

Así, también, las primeras uniones de tipo civil que se produjeron —entre los *patres*— tuvieron por fin una utilidad inmediata: la defensa frente a los clientes; la necesidad de unir sus fuerzas contra el número de éstos. Y la divina providencia, «rebus ipsis dictantibus», enseñó a las naciones, al par que las artes de la paz, las artes de la guerra (56).

Valiéndose de la utilidad y superando siempre las mezquinas intenciones del hombre, la providencia va cumpliendo su misión de cultura. Desde la selva inicial el hombre se eleva a una consideración filosófica (57), que en cierto modo libera a la providencia de la acción inmediata, directa, que se vió obligada a ejercer en los comienzos del proceso. Sin embargo, el hombre no alcanzará a librarse nunca de su egoísmo y a lo más que podrá llegar será a conjugarlo con el de los demás. Por eso, la meta ideal de la sociabilidad consiste en una comunión de utilidades regulada por la equidad del *ius naturale*. Comunión de utilidades que sólo puede conseguirse a través de una plena realización de la auténtica sociabilidad hu-

(52) «Non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità: ch'è quel che dicessi giusto», IV, 341.

(53) «Per tutta questa opera sarà d'innostro ch'alle pubbliche necessità o utilità de' popoli elleno (las «nazioni» a que acaba de aludir) hanno avuto i lor incominciamenti», IV, 51.

(54) II, 347. Ya en el *De constantia iurisprudientis* propone el autor —página citada y la anterior— 9 dignidades o axiomas. Precisamente la 9 afirma que «poetas fuisse primos rerumpublicarum fundatores».

(55) «Uomini di fresco passati di una sforzata libertà ad una libertà regolata non da altri che dalla divinità... e, se tal infinita libertà é conservata dalla loro patria, che loro conservi i loro dei... saranno naturalmente portati a morire per le loro patrie», III, 135.

(56) De donde se sigue «quod ab eruditil observatum est quidem, primas civitates ad belli artes et bellicam virtutem in primis esse fundatas», II, 525-52. Y en la *Ciencia Nueva Segunda* —IV, 588— dice que «da polis —cittá— polemos é appellata la guerra».

(57) «L'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie», IV, *degnità* 65.

mana (58). Y como quiera que la humanidad ha tenido una primera fase de sentido para arribar poco a poco a la calidad de *entendimiento* (59), podemos concluir que este *appetitus societatis* inspirado en la comunidad del «vero» no se halla al principio, sino, muy al contrario, al final de la evolución cíclica que Vico ha marcado para la historia.

Raíces, estructura y función de la sociedad

La sociabilidad se halla inserta en la naturaleza humana como vehículo indispensable para la plena realización de ésta. Sociabilidad—y su consecuencia, la sociedad— hundirán, pues, sus raíces en la misma entraña de la persona humana. Ahora bien, la personalidad no es algo estático y definido, constante a lo largo del tiempo; la personalidad es una aspiración, una meta, algo que el hombre ha de ir ganando día a día como individuo y como pueblo; como la misma sociabilidad, no constituye tanto un hecho cuanto un quehacer. Esta es la razón de la decisiva importancia de la educación, lo mismo en el plano individual que social, ya que el desarrollo del mundo de las naciones habrá que recabarlo del desarrollo individual. En definitiva, todo el proceso personificador y social es obra de educación, obra que lleva a cabo la «divina architetta» —la providencia— partiendo de la burda materia que el «bestione» le ofrece.

Esta obra educadora implica ante todo libertad. Solamente por la libertad el hombre llega a constituirse persona y sólo a través de cauces sociales, donde afirma cada vez más su auténtica libertad, la sociedad irá perfilándose como una realidad. La libertad se constituye en raíz ontológica de toda vida social, por cuanto los pilares más firmes de ésta, el dominio y la tutela, le son tributarios. De la libertad nace la autoría y de ésta se deriva todo derecho. Nace éste precisamente de la exigencia, como prolongación de la propia personalidad, de constituir una esfera —el *suum*— sobre la que se ejerce el dominio y la tutela; la sociedad viene postulada por ser el campo donde este *suum* se potencia a sus límites debidos y de ahí que, en este sentido, libertad, dominio y tutela se puedan considerar el origen de aquélla (60).

Esta libertad, dominio y tutela son ingénitos al hombre. Sin embargo, en el plano de la historia sólo han visto la luz ocasionalmente (61), siendo

(58) «Igitur homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum est ius naturae», II, 54.

(59) IV, 363.

(60) «Ex dominio, libertate, tutela omnes republicae ortae», II, 86.

(61) «Dominium, libertas, tutela sunt homini ingénita et per occasiones nata», II, 76.

su afirmación y defensa tanto más fieros cuanto los bienes sobre que recaen son más cercanos al cuerpo e indispensables. De ahí el heroísmo de los primeros pueblos (62).

A través de la libertad, el dominio y la tutela, la sociedad se constituye en fuente de derecho. De libertad, dominio y tutela consta la *auctoritas* y la *auctoritas* es, por su propia naturaleza, principio de todo derecho y de toda jurisprudencia (63).

Poniendo como base de la sociedad a la naturaleza humana real, histórica, Vico, de una parte, hace depender toda realización social del conocimiento que el hombre posee de su propia sociabilidad (64), con lo que introduce en la historia de la sociedad un elemento variable, ya que ésta se hallará en dependencia de las diversas posibilidades intelectivas del hombre que la hace. De otra parte, reconoce que junto al conocimiento juegan también la libertad y la voluntad. No es, a mi juicio, que Vico se haya apeado de su adscripción al primado intelectual (65); es que no deja de reconocer la necesidad de acudir a la voluntad como fuente *inmediata* de toda sociedad y todo derecho, ya que la voluntad es la única facultad capaz de concretar la indeterminación de la libertad y dar fijeza a las instituciones (66).

De su raíz volitiva extrae la *auctoritas* toda su capacidad de concreción a través del «certo» histórico. La libertad quedaría condenada a la esterilidad si los pueblos no fueran adquiriendo, gracias a la autoridad, conciencia de su propia función histórica (67). Porque la autoridad no se limita, en Vico, a la material y mecánica de la tradición, sino que pasa

(62) Cfr. M. Lonco, *Giambattista Vico*, Torino, 1921, pág. 62.

(63) «Ex dominio, libertate, tutela constat auctoritas, quae erat alterum a ratione omnis iuris et omnis iurisprudentiae principium», II, 86.

(64) «Fundamentum autem omnis humanae societatis Florentinus statuit socialis naturae nostrae cognitionem. Atque haec est intima philosophia, nempe naturae humanae cognitio, ex qua Cicero conabatur iurisprudentiae principia repeteres», II, 57.

(65) «Omnes... dum peccant, ignorantes peccant. Quod Socrates docuit», II, 71. Y añade en la página siguiente: «Falsum illud Medae: ...video meliora, proboque; deteriora sequor».

(66) Por eso dice —II, 75— que «dominium est ius disponendi de re ut velis; libertas est ius vivendi ut velis; tutela est ius tuendi te et tua si velis». Y añade en la *Ciencia Nueva Segunda*: «Questo infrenar il moto de' corpi certamente egli é un effetto della libertà dell' umano arbitrio, e sí della libera volontà, la qual é domicilio o stanza di tutte le virtù e, tralle altre, della giustizia, da cui informata la volontà é'l subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto», IV, 340.

(67) «L'autorità... diventa addirittura, una volta calata nel processo storico, la presa di coscienza dei popoli, il loro giudizio collettivo sulla realtà umana grazie al quale precisano la fisionomia e la funzione loro propria». A. AGNELLI, *Motivi e sviluppi della costanza del diritto in G. B. Vico*, en la «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», tomo XXXIII, pág. 619.

a ser una voluntaria energía productora de certeza, en un *crescendo* formativo que va desde la doctrina puramente literaria y pedagógica a la cristalización de estructuras histórico-políticas (68).

Y pasemos ahora a la estructura de la sociedad. Esta consta de materia y de forma. Desde un punto de vista real, la forma es la mente, siendo la materia todas las cosas en que la mente se proyecta: religión, lenguas, tierras, matrimonios, etc. Esta constitución tiene, inmediatamente, una proyección personal: los hombres que encarnan la inteligencia y la virtud vienen a representar la forma; los que encarnan la necedad y el vicio, la materia. Por desgracia, los segundos son mayoría, necesitando, por su incapacidad personal para hacer prevalecer en sí mismos la propia mente, que la providencia acuda en su ayuda, haciendo que en la república aquéllos que usan la mente manden y los que usan el cuerpo obedezcan (69). Concepción del más rancio sabor platónico, tanto en el puro terreno de la ordenación estatal, como de la actividad de sus miembros, pues, mientras unos deben ejercitar su inteligencia al servicio del bien común, otros han de aplicar su esfuerzo físico en los menesteres tanto de la paz como de la guerra (70).

A esta forma de sociedad, que podemos calificar de óptima, el hombre no arriba de golpe. Es más, jamás arribaría si no recibiera ayuda de la providencia. Vico ha descrito detenidamente cómo la providencia, «intendendo gli uomini tutt'altro fare», ha ido realizando trabajosamente parciales formas de sociedad. Empezó por ser la religión la que retuvo a ciertos gigantes en las «prime terre vacue» que se dieron después del diluvio. Los más robustos de éstos ocuparon —ocupación que es la base de su dominio— aquellas tierras que reunían las tres cualidades que deben tener los terrenos para fundar una ciudad: limpios de bosque, cierta altura y «fontane perenni»; se unieron a hembras fijas y se encontraron con la institución familiar, auténtico «seminario delle repubbliche». Más tarde, mediante el hecho del asilo concedido a otros gigantes que hasta entonces habían permanecido errabundos, se hallaron entre las manos la institución de la clientela, con lo que se dieron en las ciudades los dos es-

(68) Cr. A. CORSANO, *G. B. Vico* cit., pág. 16.

(69) «Non potendo l'universale degli uomini far sí che privatamente la mente di ciascuno comandasse, e non servisse al suo corpo; la divina provvidenza ordinó talmente le cose umane con quest'ordine eterno: che, nelle repubbliche, quelli che usano la mente vi comandino e quelli che usano il corpo v'ubbidiscano», IV, 18.

(70) «Senza un ordine di sappienti gli stati sembrano repubbliche in visla, ma sono corpi morti senz'anima». Por ello es natural «ch'altri vi debban esercitare la mente negl'impieghi della sapienza civile, altri il corpo ne' mestieri e nell'arti che deon servire cosí alla pace come alla guerra», IV, 630.

tamentos que componían el Estado aristocrático: el de los nobles que mandaban, y el de los plebeyos que obedecían. Incapaces como eran de captar el bien común, la misma providencia les condujo a confiar a sus ciudades la salvaguardia de sus intereses privados, sus recientes «monarchie famigliari» —que era, añade Vico, lo que «assolutamente intendevano»—, y de esta forma, totalmente al margen de sus propósitos conservadores y egoístas, vinieron a desembocar al servicio de «un bene universale comune, che si chiama repubblica» (71).

La parte más eminente, la *forma*, de la sociedad debe constituirla el entendimiento, la sabiduría y aquéllos que la encarnan. Sin embargo, hay un paso desde la exigencia natural de que sean los más sabios quienes gobiernen la república hasta su efectiva constitución en autoridad, que no se produce automáticamente. Entre Platón y Vico se interfiere Suárez, autor que Vico conoce muy bien. No reside la autoridad en los sabios por su mera condición de tales, sino porque tal autoridad la reciben del *pueblo*. Si tenemos en cuenta que en la edad humana —de la que ahora nos estamos ocupando, ya que todas las demás realizaciones son, por exigencia histórica, parciales— todos los ciudadanos se sitúan dentro de la república en un plano de absoluta igualdad, es claro que «ex singularibus auctoritatibus auctoritas civilis coorta» (72). Se hará precisa, pues, una concreción en las manos del gobernante de esta autoridad difusa; concreción que únicamente se puede verificar a través del pueblo que originariamente la posee. Tan es esto así, que, precisamente por la desviación que supone la concreción de esta *auctoritas* en los no capacitados, se producen las facciones que llevan a la república a someterse —ya como remedio— a la monarquía, caer bajo el dominio extranjero o precipitarse en el «ricorso» (73).

Constituída la autoridad, que es absolutamente necesaria en la sociedad civil (74), Vico la hace consistir en un «dominio eminente, civili libertate et summo imperio» (75). Esta autoridad es suma dentro del universo humano, teniéndolo todo por inferior a ella (76).

La potestad civil tiene una finalidad determinada. Si se justifica fundamentalmente por la libertad, dominio y tutela de los particulares, subimados a la categoría de bien común, su misión será revertir esa liber-

(71) IV, 629.

(72) II, 340.

(73) IV, 1.102-1.106.

(74) V, 632.

(75) II, 104.

(76) La justificación de esta preeminencia es netamente cristiana: «Ut universo summus Deus praest, ita potestas civilis in republica omnia infra se, nihil habet superius», II, 106.

tad, dominio y tutela en cada uno, lo que equivale a llevar a cada uno la *humanitas* que, solos, son incapaces de alcanzar (77).

En razón del dominio eminente, la potestad civil regula cuanto se refiere a tributos y al erario, y somete lo mismo a las personas que a las cosas. Por la civil libertad, que se garantiza a los ciudadanos mediante leyes y magistrados, se distribuyen las cargas y beneficios *geometrico commensu*. Finalmente la tutela civil se realiza interna y externamente mediante el *imperium summum* (78).

De la *potestas civilis* se deriva, en la sociedad, todo otro poder.

En cuanto a la producción del derecho, Vico se mantiene en su posición equilibrada. Si en el Estado deben gobernar —naturalmente— los sabios y la sociedad tiene por misión realizar la *humanitas* en sus miembros, la raíz del derecho ha de ser racional. Sin embargo, no basta la racionalidad. Lo que constituye inmediatamente el derecho es su definición hecha por la *potestas*. Otra vez la imagen divina: así como Dios hace el *fas* con su palabra, «ita potestas civilis quicquid verbo suo iubet, necessarium ius dicit» (79).

Dentro de la sociedad hay que distinguir un doble plano: el plano de la subordinación y el plano de la coordinación. El primero se dá entre Dios y los hombres; entre padres e hijos; entre el poder y los súbditos. Y se llama *regimen*. El segundo se dá entre hermanos, amigos, ciudadanos, enemigos (80). Este doble plano dá lugar a dos clases de derecho, el *rectorium* y el *aequatorium*, que se hallan en conexión con la justicia distributiva y conmutativa (81).

Una vez puesto el bien común como fundamento de la sociedad, han de aquilatarse las especies de este bien común a que se tiende. No cabe duda de que a la consecución de bienes y de utilidad; pero esto es sólo el comienzo y —como tantas veces— la ocasión; el bien común reside fundamentalmente en la comunidad del «vero» y de la razón. La primera consecuencia que se deriva de ello es que la sociedad se convierte en fuente de moralidad. Salir de los principios de la humanidad —que sólo en la sociedad se realizan— es salirse de la verdad, es renegar de la propia

(77) «Autoritati civili haec humanitas... est referenda», II, 340.

(78) II, 104.

(79) II, 107. Y conviene recordar que en la segunda *Ciencia Nueva* —IV, 340— dice que «la volontà è'l subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto».

(80) «Omnis societas omnino duplex, inaequalis et aequalis. Inaequalis est inter parentes et liberos, inter potestatem civilem et subditos, inter Deum et homines. Haec societas a potiori parte dicitur «regimen»... Aequalis societas est inter fratres, cognatos, amicos, cives, hospites, hostes», II, 64.

(81) II, 65-66.

esencia en lo que tiene de más noble. De ahí que la auténtica pena consista para Vico en el apartamiento de esta comunidad del «vero» y que de la conjunción de utilidad y «vero» nazcan todos los principios reguladores de la sociedad.

La sociedad es también fuente de *razón*. El concepto viquiano de razón se caracteriza porque, manteniéndose igualmente lejano del racionalismo y del empirismo y teniendo su fundamento en la realidad total, su deducción se hace no del individuo aislado, sino del individuo asociado. Aunque parezca contradicción, la razón individual es posible en tanto en cuanto es razón social. Es lógico; dada la falibilidad de los hombres ante la realidad, se hace preciso buscar un término a las propias nociones. Ciertamente que el conocimiento surge de la intimidad de la conciencia, pero necesita el control del «senso comune». Y hay más; si la razón cobra calidad de tal precisamente como razón del hombre asociado, a mayor abundamiento el hombre; como centro de acción, recibe toda su fuerza de la vida social. La voluntad se dirige al bien, pero no supera su posición egoísta individual si el hombre no actúa como miembro de la colectividad (82). La sociedad es una de las condiciones por las que el hombre es hombre, por las que sale de la ferinidad y conquista la *humanitas*. En este sentido, en cuanto momento constantemente presente y operante en la vida de los hombres, es como principalmente interesa a Vico tanto o más que como una concreta determinación histórica (83).

«Vero» y utilidad se hallan, pues, a la base y en la meta de la sociedad. Vico no cree en la irreductibilidad de estos dos conceptos; por el contrario, los armoniza con el *aequum bonum*. La utilidad, no es de suyo ni honesta ni deshonesto (84); el problema estribará, pues, en dirigirla «ex vero et ratione»; y, como todos los hombres están situados ante la utilidad, como ante el «vero» y ante la realidad en general, en un plano de absoluta igualdad, la tarea moralizadora de la sociedad consistirá en igualar las utilidades «demonstrato commensu». De esta manera, se verifica entre los hombres «per loro natura una societá di vero giusto, che é l'aequum bonum, l'utile uguale» (85).

Se sigue de aquí que hay dos formas de sociedad natural: una, la más perfecta, una especie de sociedad platónica y aún más agustiniana, que

(82) «Il bene individuale non si opera se non come una rificazione del bene comune», B. DONATI, *Nuovi studi sulla Filosofia civile di G. B. Vico*, Firenze, 1936, pág. 225.

(83) A. AGNELLI, artículo cit., pág. 64.

(84) «Utilitates ex se neque turpes neque honestae; sed earum inaequalitas est turpitudinis, aequalitas autem honestas», II, 54.

(85) II, 4.

podríamos llamar «comunidad en la verdad»; y otra, más a tono con la realidad histórica y que se limita a regular equitativamente la utilidad y los bienes. A esta última Vico la llama *societas aequi boni*, expresión difícilmente traducible, muy en la línea de la oscuridad del autor (86), y cuya idea viene a ser la de una comunidad de carácter utilitario presidida por la equidad (87).

La primera es, como si dijéramos, el techo ideológico de la sociedad, su auténtico plano. La segunda, la explicitación de la primera en el terreno económico —que para Vico tiene un alcance universal, como se desprende del subtítulo de la *Scienza Nuova Prima*— dominado por la utilidad.

De la primera, el principio supremo es la buena fe. Que se derrama en las palabras —*veriloquium*— y en las obras —*sedulitas*—. Los principios de la segunda son el conocido *alterum non laedere* y el *tratar a los hombres con amor de hombres*. Vico califica el segundo *de mayor virtud* y lo subdivide en otros dos: el de *necesidad extrema*, por el que, llegado este caso, puede tomarse lo ajeno, y el de *utilidad inocua*, por el que se puede utilizar lo ajeno, *salva la utilidad que réporte a su dueño*. Principio este último de un subido alcance social y que demuestra hasta qué punto sentía la eficacia dinámica de la cohesión social como inspiradora de todo el ordenamiento jurídico (88). A la base, pues, de todo ordenamiento jurídico debe encontrarse un profundo sentimiento de solidaridad. Tan sólo de este modo podrá el derecho llenar cumplidamente la tarea civilizadora y humanizadora del hombre que le compete (89).

4. EL DERECHO

Su concepto

No resulta excesivamente fácil establecer la auténtica doctrina de Vico en torno al derecho. A las dificultades normales del autor, en especial la ocasionada por el doble plano —conceptual e histórico— en que se mueve, hay que añadir en este caso la que implica la interferencia constante del derecho romano. Esta interferencia lleva consigo el que las concepciones estrictamente jurídicas aparezcan con frecuencia dispersas y

(86) Vid. B. GROCE, *La Filosofía de G. B. Vico*, Volumen II de los *Saggi filosofici*, 5.ª edición, Bari, 1953, pág. 39.

(87) «*Ex ipsa hominis sociali natura duplex extitit naturalis rerum societas: altera veri, altera aequi boni*», II, 58.

(88) B. DONATI, op. cit., pág. 225.

(89) A. CAPONIGRI, *Time and idea. Theory of History in G. B. Vico*, London, 1953, pág. 55.

sofocadas por una masa ingente de datos de historia del derecho (90). Y conviene recalcar la dificultad ya que su eliminación resulta imposible desde el momento que, para Vico, cualquier problema es inseparable del contenido histórico que encierra. De ahí las continuas alusiones a la evolución concreta del derecho romano que se irán haciendo a lo largo de estas páginas.

Para iniciar el análisis sobre el concepto del derecho, recordemos que la persona humana es un centro de acción que se concreta en la *auctoritas* —autoría—. Recordemos, también, que la *auctoritas* consta de libertad, dominio y tutela, entendidos en sentido primario y sin comportar aún carácter jurídico. Recordemos, asimismo, que la humanidad es algo evolutivo, que va desde el gigante «eslege» al hombre racional. Partiendo de estos supuestos, la cuestión estribará en concretar cómo el derecho nace y se va explicitando en cada una de las fases del desarrollo histórico, con el fin de poner de manifiesto aquellos elementos del mismo que le son esenciales y que nos proporcionarán su concepto.

Por lo que respecta al nacimiento del derecho, la persona humana que, de suyo, implica ya una *auctoritas naturalis*, se constituye en centro de derecho tan pronto como se hace persona social. Efectivamente, la libertad, el dominio y la tutela naturales, para convertirse en jurídicas, requieren esencialmente entrar en relación con otros. Basta esta simple relación —que ya implica un momento de la sociedad, siquiera sea el límite— para que surja el derecho. Cuando estas *auctoritates naturales* se integran de modo que aparece una *auctoritas civilis*, representativa de la unidad armónica de aquéllas, tenemos el auténtico estado de derecho.

En cuanto a la concreción de esta *auctoritas iuris* —o *civilis*— a través de la historia, su primera manifestación representa un derecho, por decirlo así, de mera fuerza. Cada gigante afirma fieramente su libertad, dominio y tutela sin otras limitaciones que no sean las de su propio poder. Nace a continuación el temor religioso. Con él, la familia. Luego, la clientela. Más tarde, los clientes cobran conciencia de su posición y se afirman como *plebe*. Los *patres* se reúnen en una *respublica optimatum* y surge el Estado. Hasta que la nivelación se produce y tenemos la *societas civilis*, el estado natural del hombre.

En todo este proceso, sociedad, política y derecho han ido sufriendo una evolución paralela ascendente. Nos llevaría demasiado lejos ir la siguiendo paso a paso. Interesa sólo hacer constar para comprobar la razón de existencia que al derecho compete en cada caso, cómo este gradual ascenso social y político se verifica cabalmente a través de sucesivas con-

(90) F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, 1947, pág. 347.

quistas de derecho. La afirmación familiar se lleva a cabo gracias a un derecho sobre el suelo que se fortalece con el rito sagrado de sepultar allí los propios muertos. La clientela supone un derecho de protección —vida y sustento— frente a los gigantes «eslege» y el resto de los padres. La clientela se transforma en plebe a través del conquistado derecho bonitario que le concedió la primera ley agraria del mundo, afirmándose frente a los nobles precisamente por el deseo de conseguir el derecho a las nupcias solemnes. Y finalmente se llega a la «*repubblica popolare*» gracias a la igualdad absoluta de derechos.

Aquel derecho de pura fuerza ha evolucionado. El egoísmo desenfrenado del gigante empieza a encontrar límites en la institución familiar. Junto al despótico dominio del *pater* se inserta en la familia un principio de razón: la igualdad de sus miembros. Con la república heroica, el derecho fiero de la *aequitas civilis*, aunque mantiene todavía la injusticia de dos planos irreductibles —nobleza y plebe—, va llenando ya de sus exigencias justas cada uno de los planos. Finalmente, con el término de la evolución, el derecho se configura como *aequitas naturalis*.

Una primera consecuencia se deriva de las breves consideraciones históricas que acaban de hacerse: que existen, fundamentalmente, dos maneras de concretarse el derecho a lo largo del ciclo histórico: la fuerza y la razón. La primera constituye la forma propia de la mentalidad sensitivo-fantástica; la segunda, la forma propia de la mentalidad racional (91).

Pero hay más. No es solamente que la fuerza y la razón caractericen dos formas históricas del derecho. Es que constituyen precisamente los dos momentos esenciales del mismo, si bien se dosifican de modo inverso a lo largo del ciclo. La utilidad, en cambio, no pasa de ser mera ocasión del derecho. Ocasión, en cuanto por ella nace; ocasión, en cuanto que el derecho tiene por fin medirla racionalmente.

Tenemos, por tanto, que derecho quiere decir ante todo razón. Esta afirmación arranca de una metafísica platónica (92), al par que socrática y agustiniana. El derecho se fundamenta en la verdad (93); la *vis veri* o

(91) «Vi sono due forme, due modalità fondamentali entro le quali si deve concretare il diritto: la forma tipica della mentalità sensitivo-fantastica, il che vuol dire passione e forza; e la forma tipica della mentalità razionale, il che significa riflessione e volontà ragionevole. E' questa la bipartizione fondamentale, con la quale si ha insieme il criterio sicuro per dirigersi nel gran mare dell'erudizione vichiana», L. BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*, Milano, 1954, pág. 54.

(92) «*Metaphisica iuris stat metaphisica platonicorum*», II, 302.

(93) Afirmación que vale, ante todo, para el derecho natural: «*Verum est omnis iuris naturalis principium*», II, 61.

razón humana, que en cuanto lucha y vence las pasiones es virtud, se convierte en justicia cuando dirige a fin recto la utilidad y la atempera al mismo. Constituye esta *vis veri*, en cuanto justicia, el principio y el fin de todo derecho (94).

Creo merece la pena detenerse en estas palabras de Vico. Dice que la *vis veri* es justicia, en cuanto «utilitates dirigit et exaequat». Que Vico para mientes en el elemento utilitario del derecho, que reconoce a la utilidad el valor de condicionar, históricamente, al mismo derecho, es algo que se deduce claramente de los diversos textos que venimos citando; sin embargo, se vuelve una y otra vez contra los que llama *físicos* del derecho, precisamente porque lo hacen consistir en la utilidad. Los comprende en una misma rúbrica —Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bayle— expresándose, concretamente en el caso de Spinoza, con cierto desprecio (95). Es cierto que Vico limita la utilidad a ser ocasión del derecho, pero luego hace consistir éste en una medida de utilidades (96). Hasta aquí parecen impropias las recriminaciones a tales autores, toda vez que, sin mucha dificultad, podría atribuírseles la doctrina viqueana de la medida. La auténtica diferencia, a mi juicio, radica en las palabras *dirigit et exaequat*. El derecho mide, sí, y sirve de comunicación en la utilidad, pero dirigiéndola siempre a fines superiores— una vida de participación en el «vero»— y ajustándola a ellos.

Si la metafísica del derecho es la platónica, habrá que considerar los derechos como «quosdam substantiae incorporeae et immortalis modos». Vico afirma por otro lado que el derecho es *individuum*, dando también a esta palabra el sentido de propiedad de una substancia incorpórea (97), lo que hace radicar el derecho fundamentalmente en el entendimiento —«nam, quia individua, intellectu consistere» (98)—. Por lo demás y en

(94) «Vis veri, seu ratio humana, virtus est quantum cum cupiditate pugnat; eadem ipsa est iustitia quantum utilitates dirigit et exaequat. Quae est unum universi iuris principium unusque finis», II, 52.

(95) «Spinoza parla di repubblica come di una società che fusse di mercadanti», IV, 335.

(96) II, 54. Gli uomini intelligenti —dice en una *degnità*— stimano diritto tutto ciò che della essa uguale utilità delle cause», IV, *degnità* 112.

(97) Dice, al respecto, que los jurisperitos romanos «sunt iura esse individua, quae solius substantiae incorporeae proprietas est», II, 213.

(98) *Ibidem*. De la constancia de este concepto del derecho en Vico dá testimonio el siguiente párrafo de la *Ciencia Nueva* segunda: «Perché, adunque, son i diritti modi di sostanza spirituale, perciò son individui e quindi son anco eterni, perché la corruzione non é altro che divisione di parti», IV, 1.038.

cuanto implica participación en el «vero», el derecho responde a un orden establecido por Dios desde la eternidad (99).

Junto a los dos elementos que llevamos vistos —la utilidad como ocasión y objeto, y la *ratio* como elemento inteligible y ordenador—, el derecho es también fuerza, encierra una exigencia coactiva. Viene esta exigencia imperada por la «corrotta natura» humana que hace difícil, con dificultad inversamente proporcional al grado de humanización, la afirmación *ex se* de la racionalidad del derecho. Así, desde que surge la primera manifestación jurídica, tan pronto como una *auctoritas* personal entra en contacto con otra, entra en juego también la fuerza. La primera manifestación histórica del derecho es —como se dijo— de pura fuerza (100); después, la fuerza sigue imperando en la ciudad (101), de tal modo que no se impone el imperio de la ley sino a continuación de las armas (102); la potestad civil consiste en un «*sommo imperio d'armi*» (103) y, por último, el derecho entre potestades «*é un diritto della forza pubblica*», precisamente porque estas potestades «*non hanno un diritto civile comune*» (104).

Esta inserción de la fuerza en la entraña misma del derecho es una prueba más de la dialéctica que en el alma de Vico tienen entablada su creencia en el ideal y su falta de confianza en el hombre que ha de reafirmarlo: Platónico en las exigencias, nada más lejos de su ánimo que la fe en la *civitas platónica*. Por ello sus concepciones son siempre bifrontes: de un lado, las exigencias del objeto; de otro, el precipitado histórico. Tal, la del derecho. Junto a la analítica platónica en torno a la idea del derecho, propia del *Diritto Universale*, Vico no pierde de vista que la naturaleza de las cosas viene dada por el nacimiento de éstas en cierto momento y con determinadas características (105). De tal regla no tiene por qué exceptuarse el derecho. Habrá, pues, que llevar a cabo una atenta

(99) II, 56. Y en la *Ciencia Nueva* segunda dice: «Essendo i diritti eterni nel di lor intelletto, ossia nella lor idea...», IV, 1.039.

(100) «Appo i primi latini *fortus* significó ciò che agli ultimi significa *bonus*», IV, 379.

Para B. Croce, «la società primitiva che il Vico ritrae, é, nel suo aspetto giuridico, quasi il mito del diritto mero, ossia della forza pratica», op. cit., pág. 102.

(101) «Imperio publico constituto, ius maiorum gentium, seu violentiae privatae, regnare desiit, et minorum coepit, quod est ius violentiae publicae, domi imperio legum, foris armorum», II, 519.

(102) IV, 1.462.

(103) Id., 1.464

(104) Id., 1.465. «...potestates civiles, tanquam summi rerumpublicarum patres, aequo violentiae iure inter se agerent», II, 535.

(105) IV, *degnità* 14.

obra de verificación histórica, mediante un examen profundo de los institutos jurídicos. Y tal examen nos lleva a la constatación de que en la realidad la fuerza sigue al derecho como su sombra.

El «vero» y el «certo» del derecho

Aparte de darse en el derecho una aplicación práctica de la teoría viciniana del «certo» y «vero», le cabe precisamente el mérito —como se indicó más arriba— de haber sido la causa instrumental de la misma teoría. Efectivamente, del estudio de las instituciones en que ha ido plasmando históricamente el derecho, Vico llega a la conclusión de que cada una viene a suponer una interpretación, a su manera, de algo que en sí mismo justifica al derecho: su verdad, su realidad ideal. Busca, al propio tiempo, el porqué de la parcialidad de estas interpretaciones, descubriendo su correlación con lo que él llama *modificaciones de la mente*. Un paso más en la búsqueda de la ley que preside el desarrollo sucesivo de tales instituciones y habrá arribado a la «*storia ideale eterna*». Pues bien, a las concretas instituciones cristalizadoras del derecho a lo largo de la historia, las llama «certo» y al ideal que, de una u otra manera, reflejan, «vero». «Certo» y «vero» del derecho se acaban constituyendo en manifestación paradigmática de una concepción que, una vez absolutizada y generalizada, acabará por comprenderla a ella misma entre sus otras aplicaciones concretas.

El derecho, como norma reguladora de la convivencia humana, tiende a la realización de unos postulados de justicia, siendo la justicia, como ha quedado dicho, la misma *vis veri seu ratio humana* en cuanto dirige y ajusta los instintos primarios y egoístas del hombre a las exigencias de su propia racionalidad. En lo que tiene de virtud rectora de toda la actividad humana, la justicia es superior a las otras virtudes, prudencia, templanza y fortaleza, impeliéndolas a que moderen y encaucen aquellos instintos (106). De esta manera, la justicia representa aquel «lume e splendore» de la razón natural en que consiste el «vero». Dada, sin embargo, la posición precaria en que el hombre —tanto aislada como históricamente considerado— se halla instalado con relación al «vero» y dada la imposibilidad absoluta para la vida humana de una inserción constante en la duda, el hombre precisa —también en el plano jurídico— un reposo; re-

(106) «*Ut virtus universa prudentiam, temperantiam, fortitudinem impellit ut cum cupiditatibus pugnet; ita iustitia universa prudentiae temperantiae, fortitudini iubet ut utilitates dirigant. Prudentiae iubet ut quisque sciens prudenter tractet utilia; edicit temperantiae ne lucrum faciat alieni; permittit fortitudini ne per flagitium perdat suam*», II, 69.

poso de conciencia, acomodado a la mentalidad que le caracteriza. Y este reposo viene dado por la autoridad, que plasma en el «certo». Vico tiene buen cuidado de declarar que tal autoridad no es la de los sabios y en tanto lo son, sino aquella del género humano (107), lo que autoriza a pensar que el «certo» responde a una especie de *instinto de verdad* ínsito en la naturaleza humana e independiente, en sí mismo, del grado de desarrollo de ésta. La proyección social de esta autoridad está asegurada por el hecho de que, para ser vigente, ha de haber cristalizado en lo que Vico llama «idee uniformi». No en otra cosa, sino en su calidad de cristalizaciones de estas «idee uniformi», reside toda la importancia de los institutos jurídicos.

El «certo» viene a llenar, así, la gran laguna existente entre la multiplicidad inagotable de los hechos históricos y la fijeza ahistórica del *verum* jurídico. La simpatía profesada por Vico a la jurisprudencia romana de la «equità naturale» y su misma *forma mentis* autorizan a pensar que para él, como para el jurista romano, son los principios de lo justo los que deben precipitar de la justa solución de los casos concretos y no a la inversa. De esta manera, el «certo», como solución histórica de los problemas jurídicos vendría a constituirse nada menos que en puente entre la realidad y la idealidad de lo jurídico. La solución que cada institución jurídica, en cuanto representativa de una mentalidad histórica, implica, se alza sobre su facticidad y se instituye en norma integrante del proceso de la «storia ideale eterna». Así ha podido hablar Vico de un «diritto naturale delle genti» de contenido netamente histórico, rompiendo la dificultad que el derecho natural *simpliciter* ha encontrado siempre para concretarse (108).

Vico se ha ocupado también de la diversa posición del «vero» y del «certo» con relación a la ley. El «vero» de la ley —lo que él llama *ratio*— consiste en la justa relación de la ley al hecho, mientras el «certo» —la *mens legis*— es la voluntad del legislador que quiere dar contenido a aquella relación. Mientras los hechos cambian, no lo hace la relación de justicia, que es siempre la misma. De ahí que permanezca la *ratio legis*, ai

(107) «Quelli (los juriconsultos romanos) stabilirono i lor principi del giusto sopra il certo dell'autorità del gener umano, non sopra l'autorità degli addottrinati», IV, 350.

(108) Totalmente distinta es la interpretación que del «certo» da B. Croce: «Dove più propriamente s'annida —dice el ilustre intérprete—, presso il Vico, il diritto come distinto dalla morale é nel concetto del certo... Il certo nella sua accezione pratica vuol dire, tra l'altro, opposizione al vero della volontà, ed é, insomma, la forza di fronte all'equità e alla giustizia, l'autorità di fronte alla ragione, la mera volontà di fronte alla volontà morale», op. cit., páginas 100-101.

par que se repiten, con cada nuevo hecho, los intentos del legislador de darle contenido (109).

Si bien se observa, se trata, como diría el propio autor, de un problema de «accertamento»; se trata de hallar en cada caso la ley que concrete debidamente su propia *ratio* y que, solamente así, cobrará plena validez (110). Ahora bien, siendo toda ley un intento de asomodación a un tipo genérico de hechos de la *ratio universa* jurídica o valor justicia —para usar una terminología moderna—, viene a representar, en relación con los múltiples casos concretos que puede englobar, una generalidad que, a su vez, podrá hacer preciso un nuevo «accertamento», el último. Reside aquí la auténtica justificación de la necesidad de una interpretación jurisprudencial de la ley, toda vez que, si para un caso concreto pierde ésta su *ratio*, pierde a la par toda su razón de ser, al no poderse la considerar ya como parte de la *ratio universa* de que debe ser intérprete (111).

Este es el cometido que compete a la jurisprudencia en relación con cada ley concreta, pero la jurisprudencia es más, es un arte de interpretación de los principios de la justicia —el «arte del giusto»— y, en este sentido, viene a encarnar la mediación entre la idealidad de la justicia y la fijeza de la ley, el puente o lazo de unión entre la ciencia de la justicia y la realidad de la vida jurídica. Vico había tenido ocasión de constatar, con ocasión de su lectura de Aristóteles, que la ciencia de lo justo que enseñaban los filósofos moralistas, se basa en unas pocas verdades eternas nacidas de una justicia de tipo ideal (112), por lo que resultaba inoperante para la práctica, que, en su necesidad ineludible de «accertamento», se atomiza —y así ocurría en su tiempo, como él mismo denuncia— en una auténtica selva de disposiciones concretas. La solución mediadora no podía estar sino en la equidad y así la equidad se le fue ofreciendo, cada vez más, como la fuente de un arte del «certo» y como objeto de la ciencia de lo justo en su universalidad, del «vero». La equidad inspira la

(109) «Mens legis est voluntas legislatoris; ratio legis est conformatio legis ad factum. Facta mutari possunt et mens legis seu voluntas legislatoris mutatur: conformatio autem legis ad factum mutari non potest, unde numquam ratio legis mutatur», II, 82.

«Il fine della legge —dice en otro lugar— è l'uguale utilità delle cause, la qual può mancare; ma la ragione della legge è una conformazione della legge al fatto, vestito di tale circostanze, le quali, sempre che veston il fatto, vi regna viva sopra la ragion della legge», IV, 1.039.

(110) A. САРОНОВИЧ ha subrayado que el carácter decisional de toda ley positiva es el que confiere a ésta, precisamente, su condición de *certum* jurídico (op. cit., pág. 161).

(111) «In legibus interpretandis ratio universa spectari debet, quamquam in aliqua speci- deficiente videatur: at, si ipsa ratio universa deficiat, tunc ab ipsa lege recedemus vi universalioris rationis», II, 84.

(112) V, 11.

prudentia del pretor y de los juriconsultos que fallan *ex rebus circumstantibus*, en un intento de traducir el ideal de la justicia que rebasa los hechos y el tiempo (113). Precisamente toda su simpatía por la jurisprudencia romana parte de la constatación de que se trataba de un arte de la equidad tejido de innumerables preceptos de justicia natural, buscados por los juriconsultos dentro de la razón de las leyes y la voluntad del legislador (114). Es así como el «vero» y el «certo» del derecho encuentran su trabazón cabal en el arte de la justicia, en la equidad.

5. EL DERECHO NATURAL

Si hay alguna expresión que destaque por su ambigüedad en el nada claro en tantas ocasiones Vico, ésta es la de *derecho natural*. Sin embargo, tal ambigüedad queda reducida en mucho si se tienen en cuenta los distintos momentos de la evolución del pensamiento viquiano en que la expresión viene usada. Lo que mayormente ha complicado el problema es el hecho de que alrededor de este pensamiento se han polarizado diversas corrientes interpretativas y cada una ha espigado en los textos que mejor se acomodan a sus intereses. Así, la corriente católica se ha aferrado casi exclusivamente a textos del *De Uno*, donde Vico elabora una doctrina del derecho natural muy semejante a la clásica; mientras la corriente idealista sólo ha parado mientes en la *Ciencia Nueva*, sin tener en cuenta que en ésta no queda anulada, sino subsumida, la *forma mentis* a que aquel derecho natural responde.

La ambigüedad lleva al equívoco. Y equívoca ha sido la sobrevaloración llevada a cabo por algunos autores del *ius naturale* viquiano. «Todos los estudiosos de las obras de Vico —escribe L. Bellofiore (115)— saben del entusiasmo, originalidad y profundidad con que se ocupa, sobre todo en las jurídicas, del derecho natural». Ahora bien, ¿de qué derecho natural habla Bellofiore? Del grecolatino y cristiano. «Vico —añade en la misma página— es una de las más gloriosas figuras del derecho natural clásico, grecolatino y cristiano», juicio que siento no poder compartir en manera alguna. Por lo pronto, ya el mismo Bellofiore achaca especialmente el entusiasmo, originalidad y profundidad con que Vico trata el derecho natural, a las obras jurídicas; y estas obras jurídicas ni se pueden considerar aisladas de la totalidad de su producción, ni se caracterizan

(113) Cfr. G. Fasso, op. cit., pág. 45.

(114) V, 11.

(115) Op. cit., pág. 3.

por ser las más profundas ni originales (116). Pero es que, además, la doctrina del derecho natural grecolatino empieza por ser una concepción, no diré esporádica— puesto que todos los momentos de la producción de un autor son igualmente respetables—, pero sí momentánea en el pensamiento de Vico —referida concretamente al *De Uno*— para terminar por ser superada casi inmediatamente en el *De Constantia* y de manera definitiva en la *Ciencia Nueva*. Vico no comulgó con la idea del *ius naturale*, así entendido, antes de su lectura de Grocio (117). El derecho natural de Vico anterior al *De Uno* es el romano clásico, al cual permaneció extraño el concepto de derecho natural griego, de inspiración filosófica (118). Más que presupuesto lógico del derecho positivo, este *ius naturale* romano es un precipitado del arte de la equidad del pretor, que aplicaba el «equo giusto» —que dirá nuestro autor—, donde sustantivo y adjetivo tenían una significación particular y concreta (119).

Lo que, a mi juicio, sucede realmente es que Vico ha buscado desde el principio —apetencia de lo más humanista— la unidad y la totalidad en la sabiduría. Por lo pronto, encuentra la totalidad en la jurisprudencia, enamorándose, a la vez, del rigor y la trabazón del derecho. En la búsqueda del principio unificador, lee a Grocio y cree haberlo hallado en el *ius naturale*. Escribe, entonces, el *De Uno* (120), pero no tarda en darse cuenta de la parcialidad del *ius naturale* grociano, de su abstractismo y antihistoricismo (121), lo que le lleva a continuar en la búsqueda hasta el hallazgo de la «storia ideale eterna» como canon de aquella totalidad que le venía preocupando.

(116) Cfr. G. Fasso, op. cit., páginas 53-54.

Ni que dieci: fiene que tambión hay que poner en cuarentena la siguiente afirmación de G. C. Ferracci: «Il Vico... nel fluente mare della storia cerca anzitutto quei principi eterni e inmutabili ne quali hanno sempre convenuto e sempre converranno tutte le nazioni: tra questi sono i principi del diritto universale naturale. Quindi il Vico discende al diritto positivo che egli definisce e valuta in relazione al diritto naturale soprastorico», *Il principio animatore della Filosofia vichiana*, Roma, 1947, pág. 116.

(117) He aquí las palabras del propio autor: «In nostro libro *De Ratione studiorum...*, nondum iurisperdentiae principium quod tunc vestigabamus, invenimus», II, 177.

(118) El concepto griego del *ius naturale* sólo penetra en el mundo romano con la expansión del imperio, cuando se produce la recepción, en general, de la filosofía griega.

(119) G. Fasso llama la atención sobre el cuidado con que hay que manejar el término *aequus* en los textos viquianos, ya que al concepto real sólo llegó el autor muy tarde; op. cit., pág. 46.

(120) que «rivela chiaramente che il Vico intendeva inizialmente fare opera filosofica sí, ma limitata al diritto», G. Fasso, op. cit., pág. 55.

(121) B. Croce, op. cit., pág. 105. En otro lugar de la obra —pág. 77— afirma que «il diritto naturale gli offerse non soluzioni, ma problemi».

Que este desarrollo no se produce sin tanteos y fatigas lo demuestra todo el pensamiento anterior al *De Uno*, así como el inmediato *De Constantia iurisprudētis* y las sucesivas elaboraciones y enmiendas de la *Ciencia Nueva*.

Se dá, por otra parte, un curioso círculo en esta trabajosa elaboración viquiana». Nuestro autor había partido del derecho romano, derecho hecho en su totalidad de experiencia («rebus ipsis dictantibus», según la elegante expresión de Pomponio, que Vico gusta de repetir una y otra vez). Llega con él a la conclusión de que el derecho es una experiencia concreta, aunque al mismo tiempo encierre una normatividad; una realidad en la que el valor lógico de la norma no puede realizarse sino mediante el contenido ético-social que le corresponde de modo necesario. Y a esta misma posición retorna después de la excursión por el derecho natural clásico que significa el *De Uno*. Antes y después de esta obra Vico se refugió en la experiencia histórica del derecho romano, donde veía desarrollarse gradualmente un derecho natural concreto, que no se resolvía ni agotaba en los hechos y que, bajo la insondable dirección de la providencia, conducía a la especie humana hacia la realización de la república ideal (122). De la misma forma, la jurisprudencia, que ya desde el principio se había constituido en expresión de aquella totalidad que buscaba, acaba perdiendo su significación abstracta, heredada de los estoicos, para derivar definitivamente hacia un contenido histórico-social de *processus*. Es, cabalmente, el sentido dinámico de la *storia ideale eterna*.

Buena prueba de que el derecho natural clásico ha sido precisamente el sugeridor de ese otro derecho natural histórico que informa la *Ciencia Nueva*, la tenemos en la actitud del autor con relación a Grocio. Como se dijo hace un momento, Vico buscaba el principio informador de la totalidad que creía representada por la jurisprudencia. Fue con motivo de tener que escribir la vida de A. Carafa —quizás alrededor del 1713— cuando se dedicó a la lectura del *De iure belli ac pacis*, lectura de la que debió extraer las mejores sugerencias para escribir el *De Uno*. Es más, posiblemente la disimulada (123) admiración que hacia Grocio trasluce esta obra, tenga su origen en el intento por parte de éste de aunar derecho natural y derecho histórico, mucho más que en la exposición de un derecho natural eterno en su idea (124). Fue después, al advertir que precisa-

(122) Cfr. M. REALE, *Giambattista Vico, la giurisprudenza e la scoperta del mondo dello spirito*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año 1952, pág. 9.

(123) Disimulada por razones personales, ya que no convenía mostrar demasiada admiración por un autor protestante a quien, como Vico, parece tuvo que padecer algo, en su juventud, en la represión de los «libertinos» de Nápoles.

(124) G. FASSO, op. cit., pág. 104.

mente el error de Grocio consistía en atribuir lo que Vico llama «sapienza risposta» a los pueblos primitivos, cuando se destaca netamente de él, hasta llegar a las duras críticas que, como representante típico del yusnaturalismo ahistórico en compañía de Selden y Pufendorf, le dirige en la *Ciencia Nueva*.

Sin embargo, Grocio ha servido a Vico para descubrir que la historia no puede ser anarquía ni fracaso. Que el principio de la sabiduría vulgar no puede ser diverso del que informa la racional. Que el «certo» no puede dejar de contener, de alguna manera, al «vero». Necesidad, por tanto, grociana de una idealidad y de un modelo para el derecho (y luego para la historia), pero idea y modelo no fijos y ahistóricos, deducidos de una naturaleza que no pasa de ser un momento histórico, sino inmersos en el tiempo, prendidos de una «natura corrotta» que imprime al modelo un dinamismo —avance y retroceso— que se traducirá en la «storia ideale eterna». Lo que hay de histórico, será viquiano; pero lo que de ideal y eterno —el cauce—, Vico lo deberá a Grocio. De ahí que le haya denominado su cuarto autor; el que le ayudó a coronar definitivamente su obra.

A través de los textos se puede seguir perfectamente la evolución del concepto de derecho natural desde el que Vico llama «de' filosofi—identificado con el natural *simpliciter*—, hasta el «délle genti» —derecho natural, típico de cada edad— (125). En el *Diritto Universale* el derecho natural se hace consistir en una igualdad regulada con medida eterna, lo que constituye el *acquum bonum* (126). La fundamentación racional, e inmutable no puede ser más patente. Yusnaturalismo clásico. Sin embargo, ya en la *Ciencia Nueva en forma negativa* sabemos por boca del mismo autor que se dedicaba una buena parte a la refutación de la teoría yusnaturalista (127). Por lo que hace a la *Ciencia Nueva primera*, el título es de lo más significativo: «Principi di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti» (128). En esta obra el principio de racionalidad e inmutabilidad del *ius naturale* de los filósofos se hace depender de la unidad de las ideas del género humano en torno a la necesidad y utilidad comunes a la naturaleza humana (129). Por lo que hace a la *Ciencia*

(125) IV, 395.

(126) «Ius est in natura utile aeterno consensu aequale, quod iurisconsultis dicitur «acquum bonum», fons omnis naturalis iuris», II, 53.

(127) V, 181 (Carta del 18 de noviembre de 1924 a monseñor Filippo Maria Monfi).

(128) El subrayado es mío.

(129) «Il principio del diritto naturale é il giusto uno, o sia l'unità dell'idee del gener umano d'intorno alle utilità o necessità comuni a tutta l'umana natura», III, 71.

Nueva Segunda, el *ius naturale* se inserta, como un momento más de la historia, en el «diritto naturale delle genti» (130).

En efecto, teniendo en cuenta que la historia comprende como una de sus fases a la naturaleza íntegramente racional, el derecho natural de las naciones abarca también el de las naciones cultas. Vico lo reconoce paladinamente (131), pero con su expresión «diritto naturale delle genti umane» lo reduce a sus justos límites. Una vez más se reconoce a una categoría propia de la época racional carácter axiológico, que diríamos hoy —«ordinato dal vero Dio»—, pero en el orden de las realizaciones se la conoca en el lugar que históricamente le corresponde.

Ius naturale

Para mejor entendernos, vamos a dar la denominación de *ius naturale* al derecho natural de tipo clásico, especialmente profesado por Vico en el *De Uno*, reservando la expresión *diritto naturale delle genti* para ese otro derecho, también natural, del que pueden distinguirse las mismas etapas que de la naturaleza humana que le sirve de base.

El *ius naturale*, por lo pronto, tiene un fundamento eterno e inmutable (132), por lo que se constituye en medida y norma de todo derecho positivo (133).

A la base de este derecho ha de colocarse la metafísica (134). En definitiva, hay que establecer previamente cuál sea la naturaleza que va a fundamentar el derecho natural, y esta naturaleza viene dada por la

(130) Para G. Fasso, «troppo nota é la critica vichiana al giusnaturalismo e troppo palesi, del resto; ne sono i motivi a chiunque conosca la *Scienza Nuova* perché qui sia il caso di soffermarsi: basti rivelare che il Vico vi si manifesta l'antigiustnaturalista tipico», ob. cit., pág. 79.

(131) «Le quali cose qui ragionate, poste insieme con quello che si è sopra avvertito, che gli eroi delle prime città s'appellarono «dèi», danno la spiegata significazione di quel motto, con cui «iura a diis posita» sono state dette le ordinazioni del diritto natural delle genti. Ma succeduto poi il diritto naturale delle genti umane ch'Ulpiano più volte sopra ci ha detto, sopra il quale i filosofi e i morali teologi s'alzarono ad intendere il diritto naturale della ragion eterna tutta spiegata, tal motto passò acconciamente a significare il diritto naturale delle genti ordinato dal vero Dio», IV, 633

(132) «igitur principii loco statuendum esset ius aeternum verum ac proinde inter omnes et semper et ubique ius», II, 32.

(133) «...ea esset regula aeterna qua melius possemus quantum iuri naturali gentium ius civile romanorum addiderit, quantum detraxerit, et sic principia iuris civilis romani habere-mus explorata», II, 33.

(134) Y precisamente aquella metafísica que «docet veram Dei hominisque cognitionem», II, 34.

formula naturae de Varrón (135), o sea, la naturaleza humana en cuanto racionalidad, con todas sus propiedades y relaciones (136).

Esta naturaleza es, asimismo, social. De tal manera que la metafísica de que venimos hablando, «*iurisprudentiae parens*», aquella «*intima philosophia*» de la que «*Cicero conabatur iurisprudentiae principia repetere*», es precisamente la «*socialis naturae cognitio*» (137).

La base intelectualista del derecho natural se desprende de su calidad de ser como una sanción de la mente divina (138).

El contenido ético del derecho natural queda mostrado por el hecho de que el pudor, fuente de la moral, lo es asimismo de aquél (139).

Este derecho natural es inmutable (140); de ahí que, cuando parece que cambia el derecho, «*ibi non ius, sed facta mutantur*» (141). O, lo que es lo mismo, permanecen fijos los principios, mientras la aplicación de esos principios va cambiando a tono con la diversidad de las condiciones *de facto* en que aquéllos deben desarrollarse.

Dentro del derecho natural, Vico distingue —teniendo en cuenta la división tradicional, de claro ascendiente estoico— el *ius naturale prius* y el *ius naturale posterius*. Ambas partes se comportan, en relación al *ius*

(135) DONATI sostiene que Vico llegó a la conclusión de que en los estudios jurídicos hay que partir de la naturaleza humana, el día que, leyendo a S. Agustín, encontró el pasaje relativo a Varrón y su *formula naturae*, op. cit., páginas 308-309.

(136) De ahí que pueda afirmar: «*Confeei ad extremum, non ex ethnicorum scriptis dictisve, sed in vera humanae naturae cognitione, quae ex vero Deo orta sit, iurisprudentiae principia educenda*», II, 34. Vico hace coincidir esta naturaleza, base del *ius naturale*, con la tercera de las formas históricas de la naturaleza humana: «*La terza fu natura humana, intelligente e quindi modesta, benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere*», IV, 918.

(137) II, 57.

(138) «*Hoc ius, quia aeterno vero constat, fas sapienter latinis dictum a Fato, hoc est aeterno rerum ordine; quatenus divus Augustinus definit «sanctio et veluti vox divinae mentis», qua Deus homini iustum aeternum fatatur et dicitur*», II, 56.

Quizá más que de intelectualismo, cabría hablar de equilibrio agustiniano entre entendimiento y voluntad —«*sanctio et veluti vox divinae mentis*», como la «*ratio vel voluntas Dei*» de la Ley eterna—. Así, añade Vico que «*aequum cognoscitur, bonum eligitur; igitur ius naturale est ex electione boni quod aequale cognoveris*», II, 56.

(139) «*(Deus) hominem ita fabricarat —escribe en el De Constantia— ut pudore afficeretur, qui universi iuris naturalis fons est*», II, 323. Y en el *De Uno* —II, 115— añade: «*Per eiusmodi fabulas vides ius civile, quo longius a iure maiorum gentium ascendit, nempe a veritate violentiae, eo proprius accedere ad ius naturale, hoc est ad veri pudorem*».

(140) «*Indidem iuris naturalis immutabilitatem, quam meliores moralis christianae auctores «rigorem» eleganter appellant, aeternam intelligis*», II, 81.

(141) II, 81.

voluntarium —derecho positivo—, como materia y forma (142). El derecho natural *prius* lo constituye el reino de la espontaneidad, indiferente de suyo a toda valoración; el *posterius* se define como el reino de la racionalidad. De ahí que sea el segundo el que domine al primero y le dé la *forma iuris*.

Como quiera que el hombre ha recibido de Dios la calidad de imagen suya, ya que Dios le ha dado con su potencia el ser, con su sabiduría el conocer y, con su bondad, el querer, el hombre *quiere* «*suum esse, suum nosse, adeo suae naturae perfectionem*». Se halla aquí el fundamento de la división que acaba de hacerse del derecho natural: «*altera parte, qua homo suum vult esse; altera, qua suum vult nosse*» (143). Por la primera parte —que comprende lo que los estoicos llamaban «*prima naturae*»— el hombre es impelido, con tendencia natural e instintiva, a defender su propio ser, lo mismo en el plano individual que en el específico. Por la segunda, el hombre lleva a efecto el «*suum nosse*», que es precisamente la «*vita hominis propria*» (144). Esta segunda parte realiza el contenido típico de racionalidad del hombre, constituyéndose en tendencia a una vida «*ex vero et ratione*», que es la auténtica vida humana. Implica lo que los estoicos llamaban «*naturae consequentia*».

Se ha dicho que derecho natural *prius* y *posterius* se hallan, entre sí, en la relación de materia y forma. De ahí la diversa jerarquía que cabe establecer entre ellos (145).

La segunda característica del derecho natural es la universalidad. Vico dice de él que «*inter omnes constat*» (146).

Por lo que hace a la explicitación en preceptos del derecho natural, sus mandatos son fundamentalmente tres:

- a) «*Honeste vivere*».
- b) «*Alterum non laedere*».
- c) «*Suum cuique tribuere*».

Los tres se refunden en uno: «*Vere vivere*» (147).

Y, como el derecho de los filósofos alcanza su culminación en el cristiano, habrá que estar a lo que enseña la filosofía cristiana sobre la comunidad humana de sangre (Adán) y de origen (Dios). Entonces, el *vere vivere*, que consiste fundamentalmente en la comunidad de «*vero*», exi-

(142) «*Ubi ius naturale prius, seu prima naturae, sunt omnis iuris voluntari materies, ita ius naturale posterius, seu naturae consequentia, sunt omnis iuris voluntari formae*», II, 81.

(143) II, 77.

(144) II, 78.

(145) «*In utriusque iuris contentione, posterius priore potius sit*», II, 80.

(146) II, 53.

(147) II, 61.

girá una apertura del hombre hacia los demás hombres, que, rebasando los límites estrictos de la justicia, entra de lleno en el ámbito de la caridad (148).

Hasta aquí la doctrina del derecho natural en sentido tradicional, tal y como Vico la expresa en el *Diritto Universale* y más concretamente en el *De Uno*. Como puede apreciarse, se halla en la línea más general del pensamiento yusnaturalista, sin que su labor signifique aportación alguna de mérito (149).

Diritto naturale delle genti

Tras esbozar una teoría del derecho natural concorde con la grecocristiana, Vico no puede por menos de percatarse de su carácter optimista. Este derecho natural casa muy bien con la naturaleza racional (150), pero muy poco con la naturaleza histórica que no ha logrado alcanzar aún la cima de la razón (151). Tal derecho natural, que no se puede calificar de utópico *desde la misma naturaleza humana*, sí lo es *desde la totalidad de la historia*. Se entabla en su pensamiento una lucha entre aquel derecho natural alejado de la realidad, abstracto, y el derecho histórico, inserto en la médula misma del tiempo. En definitiva, no se puede concluir que la victoria sea del último; Vico busca una armonía de ambos, ya que no puede decirse que en todo momento —la fase humana es una fase de la historia— el primero resulte frustrado. Por el contrario, el derecho natural late en el fondo del proceso como *tendencia*, amén de que la interpretación posible de él por parte de cada mentalidad es lo que da al derecho tipo de ésta carácter canónico. Lo que ocurre es que se ha operado en la mente del autor un tránsito de la inmovilidad al dinamismo; la naturaleza igual de todos los pueblos él termina por verla en una evolución igual

(148) «Principium et finis iurisprudentiae christianae et moralis christianae omnino idem, quae iubet christianos diligere omnes homines prae Deo charitate», II, 62.

(149) No acierto a ver en la doctrina del *ius naturale* viquiano aquella «concezione indubbiamente audace e rivoluzionaria, nei confronti dell'astratto giusnaturalismo preilluministico ed illuministico, progresso magnifico, invece, nei riguardi del congeniale diritto naturale classico», I. BALLOFFORE, op. cit., pág. 9.

(150) La naturaleza de «Adamo intiero, qual dovette nell'idea ottima essere stato criado da Dio», IV, *degnità* 104.

(151) La naturaleza de un hombre «non ingiusto per natura assolutamente —es cierto—, ma —ingiusto en fin de cuentas— per natura caduta e devole», la misma *degnità*.

de todos los pueblos, acabando por postular el *ius naturale*: no puramente en el pensamiento, sino operando en la historia (152).

Ya en el *Diritto Universale* se inicia este carácter dinámico. En uno de sus textos más significativos afirma el autor que «iura, quae natura vera quidem sunt sed incerta», en el derecho de las gentes mayores se constituyen en «certa, sed violenta»; para concluir que el derecho civil «certa praestitit et paccata» (153). Se aprecia ya en estos *certa* la labor del «senso comune» que los irá plasmando en «consuetudini», costumbres que constituyen la gran fuente del «diritto naturale delle genti», mientras que el contraste sucesivo entre *violenta* y *paccata* empieza a señalar el carácter evolutivo (154). Evolución sobre la que van corriendo —en la *Ciencia Nueva Primera* (155)— aquellos *veri semina* que, no obstante el pecado original, siguen sólo sepultados y más o menos operantes en el género humano, y que termina —en la *Ciencia Nueva Segunda*— por afirmarse en derechos típicos para cada una de las edades en que se divide la historia (156).

En la *degnità* 105 distingue Vico el derecho natural de los hebreos, de los filósofos y de las gentes. Él, que ha establecido ya la naturaleza evolutiva y cíclica de la humanidad, no puede aceptar para esta naturaleza el derecho natural *simpliciter* tal y conforme los filósofos lo han desarrollado (157) —el de los hebreos no cuenta, por cuanto se destina a un pueblo llevado especialmente de la mano de Dios—. El derecho natural ha de partir de la naturaleza y, siendo varios los estadios de la naturaleza humana, el derecho natural variará para los hombres que se hallan insertos en uno, con relación a los de otro. En no haberlo visto así y haber es-

(152) «Los pueblos, si no se influyen mutuamente, como Vico supone, sólo pueden llegar a instituciones iguales por el camino de una evolución igual. Con esto supera Vico el pensamiento ahístico del derecho natural y llega a una primera gran visión, adivinada, del devenir histórico», R. PETERS, op. cit., pág. 143.

(153) II, 109.

(154) En el *De Constantia* es aún más explícito: «Ius naturale primum lege iustae, ut ita dicam, libidinis iustaeque violentiae ortum, deinde quibusdam iustae violentiae fabulis indicium, tandem ratione aperta e generosa veritate perfectum stare», II, 256.

(155) «Il diritto naturale delle genti egli è un diritto eterno che corre in tempo. Ma, siccome in noi son sepolti alcuni semi eterni di vero, che tratto tratto dalla fanciullezza si van coltivando, finché con l'età e con le discipline provengono in ischiaratissime cognizione di scienze, così nel genere umano per lo peccato furono sepolti i semi eterni del giusto che tratto tratto dalla fanciullezza del mondo, col più e più spiegarsi la mente umana sopra la sua vera natura, si sono iti spiegando in massime dimostrate di giustizia», III, 49.

(156) IV, *degnità* 13, 18, 20, 104, 105, y párrafos 394, 550, 595, 966, etc.

(157) Y ello, por la sencilla razón de que «i filosofi il ragionano più perfetto di quello che'l costumano le genti», IV, *degnità* 105.

tablecido como derecho natural común el que debe restringirse a la edad de la filosofía, que es una de tantas y muy posteriores a las otras en el orden del tiempo, estriba el gran error de Grocio, Selden y Pufendorf (158).

Postula, pues, Vico un derecho natural evolutivo. Un derecho natural que encaje perfectamente en el concepto de una naturaleza que se debe ir dando *forma*, trabajosamente, a lo largo del tiempo. Un derecho natural respecto del cual el tradicional representa sólo la fase culminante. No se debe, a mi juicio, renegar del adjetivo *natural* para este derecho y aplicarle el de *histórico* (159), por cuanto se funda en la naturaleza y por cuanto goza de las mismas propiedades que aquél: inmutabilidad y universalidad (160); inmutabilidad, en cuanto que cada edad tiene su derecho que le es propio y que, para ella, interpreta el ideal jurídico; universalidad, en cuanto que este derecho representa un canon jurídico aplicable a todos los casos de la historia en que se dé la naturaleza correspondiente (161).

La gran obra de Vico consiste cabalmente en este recorte del derecho natural clásico al ponerlo en relación con los diversos supuestos temporales típicos. En este sentido, *Diritto Universale* y *Scienza Nuova* son dos obras que, lejos de repelerse, se solicitan y complementan mutuamente (162).

A la base del derecho natural así concebido está la naturaleza humana real, la histórica. El autor habla de *tres* especies de naturaleza, seguramente porque la historia, tomada en sí misma, no pasa de ser una abstracción, mientras que lo real son los individuos que la hacen y viven, y cada individuo, de hecho, vive inserto en una edad. Cada una de estas naturalezas da lugar a un tipo de costumbres y cada tipo de costumbres *encarna* un tipo de derecho natural, el cual, a su vez, da lugar a un tipo de orde-

(158) IV, 394, 396 y 493.

(159) Como hace C. CANTONE, op. cit., págs. 189 y siguientes.

(160) «Siccome per gli anzidetti principi, al diritto naturale delle genti si asserisce una delle due più importanti sue proprietà, che è l'immutabilità; così, per gli stessi, vi stabilisce un'altra, che è l'universalità», III, 55.

(161) «Così questa Nuova Scienza, o sia la metafisica, al lume della provvidenza divina meditando la comune natura delle nazioni... ne stabilisce un sistema del diritto natural delle genti, che procede con somma egualità e costanza per le tre età...», IV, 31.

(162) «Il Diritto Universale sarebbe un'opera incompiuta, se non trovasse la sua integrazione in una scienza sulla natura delle nazioni, che sappia risalire ai principi dell'umanità, espressi in un diritto naturale delle genti. Tale il tema della vichiana Scienza Nuova; che è dunque distinto, e insieme coordinato, rispetto al tema del Diritto Universale», B. DONATI, op. cit., pág. 10.

namiento civil (163). Por lo demás, tenía que ser así, toda vez que las cosas en general y los derechos en particular, fuera del estado que les es natural, ni se acomodan ni duran (164).

La naturaleza, para el caso que nos ocupa, consiste en las condiciones de hecho que determinan el nacimiento de las cosas de una guisa característica (165). Se halla inmerso en ella, de manera esencial, el tiempo y precisamente en cuanto determinante de un modo de ser, al margen de cualquier estimación comparativa. La naturaleza que sirve de base al «diritto naturale delle genti» es una naturaleza empírica y genética (166).

Sin embargo, la naturaleza de Vico representa un progreso lo mismo sobre el estado de naturaleza de signo optimista que sobre el de signo pesimista. El no pone hipótesis, sino condiciones de hecho. Son tres naturalezas (167); son otras tantas situaciones históricas que marcan el cauce por donde la naturaleza humana ha de discurrir en su advenimiento real. En cuanto al *estado de naturaleza* —entendido como génesis humana—, debe hallarse en consonancia con el hecho de la corrupción aneja a la culpa. Y ésta ha comportado —esencialmente— un embrutecimiento de la realidad humana, con la consiguiente necesidad de que sus orígenes sean burdos (168). No deja de ser curioso que Vico, que cree en la degradación como consecuencia de una caída, no ponga a la raíz del proceso el estado perfecto del «Adamo intiero» y, en cambio, haga comenzar aquél en el hombre ya degradado. Ello puede obedecer a la falta de verificabilidad histórica del estado paradisiaco y a la sola aceptación del dogma de la caída como *explicación* de una realidad histórica que se acepta —y solamente ella— en cuanto tal (169).

(163) «Sopra di essa (la *Cienza Nuova*) si ved'anno reggere (las tres edades: de los dioses, de los héroes y de los hombres) con costante e non mai interrotto ordine di cagione e d'effetti, sempre andate nelle nazioni, per tres specie di nature; e da esse nature uscite tre specie di costumi; da essi costumi osservate tre specie di diritti naturali delle genti; e, in conseguenza di essi diritti, ordinate tre specie di stati civili o sia di repubbliche», IV, 915.

(164) «Le cose fuori del loro stato naturale nè vi si adagiano nè vi durano», IV, *degnità* 8.

(165) «Natura di cose altro non é che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose», IV, *degnità* 14.

(166) Cfr. G. DEL VECCIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Bologna, 1922, páginas 100-102.

(167) IV, Sezione I del libro IV.

(168) «La natura delle cose che sono mai nate o fatte porta che sieno rozze le lor origini», IV, 361. Y «le origini delle cose tutte debbono per natura esser rozze: dobbiamo per tutto ciò da incominciamento alla sapienza poetica da una rozza lor metafisica, dalla quale, come d'un tronco, si diramino per un ramo la logica, l'economica e la politica», IV, 367.

(169) Vico, sin embargo, no es consecuente siempre. Al referirse al pueblo hebreo —IV,

A cada una de estas especies de naturaleza corresponde un derecho que, en cuanto nace de ella como un postulado, se puede calificar de *natural*. Una vez más la providencia interviene como causa de este derecho (170), que se distingue por el paso desde un carácter divino al heroico o de fuerza, para terminar en humano o racional (171).

Toda la resistencia a calificar de *natural* a cada uno de los dos primeros tipos de derecho, reservando el adjetivo para sólo el último, me parece obedece al prejuicio de una *forma mentis* habituada a sinonimizar *derecho natural e ideal del derecho* (172). Se reconoce que la naturaleza humana ha quedado viciada y que, por tanto, el paso por las etapas divina y heroica es absolutamente necesario, como lo es el «ricorso» y, en general, todo el esquema de andadura de la humanidad que Vico ha trazado. El carácter *hipotético*, tratándose como se trata de hechos, me parece un poco ganas de hablar. En definitiva, ahí está el *camino* de la naturaleza humana y, como quiera que la existencia de los hombres e, incluso, de los pueblos es momentánea dentro de la totalidad de la historia, para el hombre Aquiles —pongo por caso— *toda* su naturaleza es la heroica y su derecho debe ajustarse a tal naturaleza; *no pudiendo* rebasar los caracteres del derecho heroico. Será, pues, un derecho de «costumi», rabiamente apegado al *certo*, celoso de las palabras, que hará reposar toda la razón en la punta de la lanza. Querer descalificar de natural este derecho porque se halla alejado de lo que nosotros —mentalidad «tutta spie-

degnità 23— hace consistir su estado de naturaleza en la familia. Hay, pues, una excepción a la regla general; excepción parcial sólo, ya que el proceso desde la familia al Estado sigue vigente.

(170) VI, *degnità* 13. Y corolario de la Sección V del cap. V del Libro II.

(171) «Il primo diritto fu divino, per lo quale credevano e sé e le loro cose essere tuto in ragion degli déi, sull'oppenione che tutto fussero o facessero i déi.

Il secondo fu eroico, ovvero della forza, ma però prevenuta già dalla religione, che sola può tener in dovere la forza, ove non son, o, se vi sono, non vagliono le umane legi per raffrenarla. Perciò la provvidenza dispose che le prime genti, per natura feroci, fussero persuase di sí fatta loro religione, acciocchè si acquetassero naturalmente alla forza, e che, non essendo capaci ancor di ragione, estimassero la ragione dalla fortuna, per la quale si consigliavano con la divinazione degli auspici. Tal diritto della forza é il diritto di Achille, che pone tutta la ragione nella punta dell'asta.

Il terzo é il diritto humano dettato dalla ragion umana tutta spiegata», IV, 922-923.

(172) Tomemos, por ejemplo, el libro de C. Cantone citado. En la página 100 se expresa así: «Esso (e que califica de *diritto storico*) ha la sua ragion d'essere in uno colpa, ed é così intimamente viziato (sebbene, anche qui, questo vizio sia *necessario* —di *necessità ipotetica* però—). Viene pertanto a porsi, insieme, quale espressione di una situazione anomala, che, sebben ipoteticamente necessaria, tuttavia é da correggersi, ed espressione pure dell'itinerario necessariamente da percorrersi onde giungere alla purificazione, al dover essere del *diritto*».

gata»— entendemos por un *deber ser*, me parece, por lo menos, muy poco viquiano (173).

Precisamente el derecho *humano*, propio de la razón desarrollada, marca el final del «diritto naturale delle genti». El autor restringe esta expresión para el derecho de las gentes mayores y menores, o sea y de una manera general, para las épocas divina y heroica. Ello es, por lo demás, lógico. El derecho natural de las *gentes humanas* es el derecho natural *simpliciter*, el que corresponde a la naturaleza humana auténtica. A Vico, que ha estudiado —como acabamos de ver— esta naturaleza en el *Diritto Universale*, le interesa especialmente en la *Ciencia Nueva* el proceso —tanto de llegada como de retroceso— que la humanidad teje en torno a ese estado que para ella es inestable.

Esta es la razón de que señale el derecho de los *quirites* como el «diritto naturale delle genti eroiche d'Italia» (174), y la primacía de la costumbre como fuente de concreción del mismo (175). En edades en que la razón no se halla aún entronizada en su totalidad sobre los hombres, sólo el «senso comune» —y su materialización, la costumbre— pueden servir de cauce para el derecho.

La primera fase del «diritto naturale delle genti» la constituye el de las gentes mayores (176) que supone —en un primer estadio—, la afirmación indisciplinada del dominio, libertad y tutela, que constituye la primera *auctoritas iuris*, la cual se puede calificar de «monástica» o solitaria. Cada individuo es *summus*, no sujeto a autoridad superior, o, como Vico lo llama «exlege». De este primer estadio se pasa al familiar, donde ya se establece un universo jurídico, siquiera limitado al ámbito de la familia, y donde la autoridad —llamada «económica»— se personifica en el *optimus*, en el *pater*. Todo cuanto existe en la familia —hijos, bienes— son *res* del padre, el único que encarna real y exhaustivamente la *auctoritas*. Finalmente con la adscripción a la familia de algunos «exlege» en calidad de clientes, se produce el tercer estadio de la primera fase. Estadio que no supone variación fundamental respecto al de la familia.

Se inicia el derecho natural heroico con la unión de los padres, lo que implica el nacimiento de la sociedad civil de tipo aristocrático. Es el *ius minorum gentium*, que comienza «post civitates constitutas et regna

(173) Ya tiene Vico buen cuidado de calificar de «justo el derecho natural correspondiente a cada una de las etapas históricas. Cfr., al respecto, II, 256.

(174) IV, 595.

(175) IV, 67 y *degnitá* 13.

(176) Es el «*ius privatae violentiae, quo homines exlege quicquid sua mano capiebant, vi tuebantur, suum usum seu possessionem rapiebant, et sic vi sua recipiebant*», II, 91.

condita» (177) y que supone una evolución radical con relación al derecho divino (178). Nace también el *ius civile commune*, que representa el núcleo sustancial del derecho civil y una conquista de todo el pueblo bajo la dirección de la divina providencia y mediante el criterio del «senso comune».

Dos grandes momentos se pueden distinguir en el derecho natural heroico: el de la jurisprudencia rígida y el de la jurisprudencia benigna, si bien este último ya es un régimen de transición a la época humana. El primero de estos momentos es el que constituye el derecho heroico propiamente dicho. Los *patres*, únicos entes jurídicos en el estado aristocrático, ante la presión de los clientes, se reúnen para constituir la *respublica optimatum*, donde continúan siendo ellos los solos capaces de derechos. Se produce, entonces, una doble consecuencia importantísima: de una parte, la finalidad del derecho la siguen constituyendo los padres, pero, al hallarse unidos entre sí, este interés se hace *común*, pudiéndose dar el caso, absurdo en el derecho divino, de que el interés de un padre deba subordinarse a algo —en este caso el interés de la colectividad—; de otra parte, se han formado, como tales, las dos primeras clases políticas, la de los padres y la de los clientes —la plebe surgirá enseguida, precisamente al cobrar los clientes conciencia de *clase*— y, siendo la primera la única capaz de derecho, se produce un replegarse de éste sobre sí mismo con las consecuencias naturales de rigidez, ocultismo, apego a las fórmulas, etc. El fenómeno es, por lo demás, lógico; en el estado familiar, estructurados los grupos sociales sobre la autoridad del *pater*, no se podían producir intentos de nivelación sin subvertir la estructura misma de la sociedad, lo que dotaba a aquéllos de un peligro menos inmediato. Verificada, en cambio, la división en dos clases en la edad heroica, los intentos de nivelación se reducen a fenómenos osmóticos de penetración en privilegios de la clase superior, que no atentan necesariamente a la estructura societaria del nuevo orden.

Carácter general de este derecho heroico es la rigidez de las fórmulas. De ahí la denominación de *jurisprudencia rígida* (179). Consecuencia de este carácter y muestra, al mismo tiempo, de su operatividad, es la ficción. Ante la dificultad de encajar determinados hechos en la nor-

(177) II, 91.

(178) Evolución que el propio Cantone reconoce no es «alcunché di cieco, di bruto, ma di razionale e doveroso, perché csigito dalle stesse leggi dell'essere, stampate nella natura umana dalla Provyidenza divina», op. cit., pág. 194.

(179) Por la que «conceptas verborum formulas religione custodiebant atque ad eas, tanquam ad regulam ferream, quae ad se corpora, non se ad corpora dirigit, causas accomodabant», II, 197.

ma, en lugar de modificar ésta, se acude a la ficción de considerarlos no existentes o de distinta naturaleza.

Y es, precisamente, la ficción la que prepara el tránsito a la jurisprudencia benigna. La ficción supone ya un reconocimiento del fallo de la norma; de que, a la par de la certeza de la ley, existe la verdad de la justicia. Se convierte, pues la ficción en el vehículo del derecho natural auténtico (180).

De hecho —y dentro de lo que para Vico tiene el derecho romano de ejemplar— el paso a la jurisprudencia benigna lo constituyen instituciones como la del *praetor peregrinus*. Nació éste para que «una opera et ius civile custodiret et aequitati naturali adesset» (181). La *aequitas naturalis* representa, cabalmente, el auténtico derecho natural. Con ella la jurisprudencia benigna se inserta en el derecho típicamente humano, cuyos caracteres coinciden plenamente con los del derecho natural *simpliciter*.

Derecho natural y derecho positivo

Se ha aludido, al hablar del derecho natural *simpliciter*, al *ius voluntarium*. Vico entiende bajo esta expresión el derecho positivo. Ahora bien, parece conveniente reservar la denominación *ius voluntarium* para la parte del derecho positivo que más en conexión se halla con el derecho natural. Ya se sabe que un área del derecho positivo se refiere a aquellas cosas indiferentes de suyo, que «natura non improbatè, et iuberi et vetari possunt» —lo que el autor llama *ius civile merum*— (182) y que solamente a la voluntad del legislador deben su elevación al rango de normas. A este área no se refiere Vico de una manera especial. Le interesa, en cambio, el área que comprende los preceptos que no son sino una explicación y una concreción *hic et nunc* de aquéllos otros más generales del derecho natural (183).

Surge este derecho positivo de la concreción del *ius naturale prius* mediante el *ius naturale posterius*. Se ha dicho que éste consiste en la racionalización de las tendencias primigenias que abarca el primero. Pues bien, dada la diversidad de las situaciones históricas, tal concreción será

(180) «Per eas ipsas fisiones et fabulas iuris naturalis verum irumpebat», II, 200.

(181) II, 215.

(182) II, 108.

(183) Como queda que los derechos fundamentales son los del dominio, libertad y tutela, la protección de este triple derecho natural constituye la fuente tanto del derecho voluntario como, remotamente, del positivo. Cfr., al respecto, A. ALBIN, *op. cit.*, pág. 143.

diversa en su misma exigencia; sin embargo, para las mismas circunstancias deberá ser idéntica. De ahí que exista, en la raíz del derecho positivo así entendido, una cierta participación en los dos caracteres que distinguen al derecho natural: inmutabilidad y universalidad.

De lo dicho podrá colegirse que este derecho positivo no se halla muy lejano del *diritto naturale delle genti*. Efectivamente, no se halla muy lejos, pero no es idéntico. Se distingue por una nota: mientras el segundo es necesario, el derecho positivo es siempre dependiente de la voluntad humana concretizadora. El *diritto naturale delle genti* es canon ineludible; aunque canon que, de hecho, puede verse fallido —precisamente por el derecho positivo— dando lugar a los *monstra legum* de que habla tantas veces el propio Vico (184).

Derecho natural y derecho positivo se hallan en conexión con lo que Vico llama *ratio* y *mens legis*. La primera es el ideal de justicia que corresponde a cada hecho, mientras la segunda representa la intención del legislador de realizar tal ideal. En este sentido el derecho positivo viene a encarnar, también, el «certo» del derecho, la autoridad, mientras el natural encarna el «vero».

6. DERECHO Y JUSTICIA

La justicia

Se inserta la justicia en el núcleo mismo del derecho, operando sobre el positivo de tal forma que se viene a constituir en el término ideal de todos los procesos de legislación, cualesquiera sean las condiciones materiales bajo las que pueden concretarse las leyes positivas (185).

Y ¿qué es la justicia? La misma «vis veri seu ratio humana» que, como sabemos, es virtud en cuanto combate las malas inclinaciones, y que se constituye en justicia cuando «utilitates dirigit et exaequat». Dedúcese de aquí una primera consecuencia: que la justicia se halla a la base de la actividad humana, como una de las condiciones de eticidad, lo que determina una estrecha relación entre moral y derecho, que veremos en su momento oportuno.

Dos son los elementos de la justicia, como si dijéramos su materia y forma: utilidad y medida. La diversa jerarquía de ambas, dentro de la

(184) Otra causa de contingencia en el derecho positivo la representa el elemento subjetivo del mismo, el legislador, que es naturalmente mutable: «Ogni giurisprudenza... deve saper la storia del giusto comandato dalle leggi della sua repubblica, che vi han dovuto variari secondo la varietà de' governi», III, 175.

(185) A. CAPONIGLI, op. cit., pág. 116.

totalidad justicia, se deduce de la que corresponde a los elementos formal y material de las cosas. La utilidad, de suyo, es adífora —«neque turpes neque honestae»—. Es, precisamente, la forma en que se miden, se adjudican, se distribuyen y engarzan entre sí las utilidades —los bienes—, la que constituye el elemento noble y trascendente de la justicia.

Esta medida representa el elemento intelectual de la justicia. Vico, que se adhiere plenamente en otro lugar a la definición clásica de justicia, reconoce implícitamente el doble enfoque de la misma: la justicia como orden o proporción y la justicia como virtud. Por la primera faceta, la justicia es la *aeterna ratio*, es la representación del orden eterno de las cosas, orden que se constituye en verdad en cuanto disposición de la mente relativa al ser de ellas; en bondad, en cuanto disposición total del alma en relación a las mismas, y en justicia—*aequum bonum*— en cuanto disposición particular del alma en relación con la utilidad. Se vé aquí, por otra parte, una de las manifestaciones de aquel socratismo que se indicó como una de las características generales del pensamiento de Vico (186). Incluso parece tener más importancia para él este elemento primario de carácter intelectual, en la virtud de la justicia, que la repetición de actos generadores del hábito, carácter este último que se había destacado como dominante en las definiciones clásicas, desde Ulpiano a Santo Tomás. Se confirma esta idea con el cambio que introduce en la definición tradicional que, ya desde el Derecho romano, se viene dando de la justicia. Para Vico justicia —considerada desde el plano subjetivo, como virtud— es «constans et perpetua, hoc est aeterna. voluntas suum cuique tribuendi» (187). La voluntad, elemento espontáneo como hijo de la libertad, no puede tener el marchamo de *aeterna* sino en el caso de verse obligada a seguir *necesariamente* la *aeterna ratio* inserta en ese dar a cada uno lo suyo que constituye el campo de aplicación de la justicia.

Conviene detenerse un momento en el *suum cuique* o, como Vico le llama, *aequum bonum*, por tratarse del auténtico nudo gordiano de la justicia. Y dilucidar, siquiera sea brevemente, este punto cobra tanta

(186) «Poiché il Vico non concepisce un divorzio tra conoscere e volere: per lui dire conoscere è dire anche necessariamente volere ciò che si conosce». C. CANTONE, op. cit., pág. 97. Y añade en la 98: «Per il Vico, insomma, il conoscere e il volere non sono altro che due aspetti essenziali della medesima realtà, la *ratio*, la quale perciò è insieme, necessariamente, luce e tendenza, verità e virtù (e quindi anche giustizia); come, d'altra parte, la «mens» e la «voluntas» non sono che due aspetti inscindibilmente e necessariamente connessi del medesimo blocco o realtà spirituale».

(187) II, 63.

más importancia cuanto que el concepto *aequum bonum*, básico para la idea viquiana de la justicia, salta a la raíz misma del derecho a través de la importancia que para éste reviste aquélla (188).

El problema del *suum* nos traslada al de la personalidad. El hombre, fundamentalmente, es un compuesto de dos facultades espirituales, entendimiento y voluntad, entendidas lo mismo en su aspecto entitativo que dinámico; luego, todo cuanto se refiera al ser y al operar de las mismas corresponde, con necesidad ineludible, al hombre; constituye su esfera propia: el *suum*. Esta esfera se contrae, principalmente, a la verdad y al bien (189).

Ahora bien, «*suum cuique tribuere*» es lo que Vico llama el *aequum bonum*; el bien equitativo, como si dejéramos. Este *aequum bonum* representa, pues, el elemento objetivo de la justicia, objetivo y dinámico, ya que no se limita a señalar aquel *ordo* que le está a la base, sino que se refiere a la operatividad misma de la justicia, al *tribuere*. Y consiste, precisamente, en la realización humana del *suum* de que acaba de hablarse. He dicho *humana* y no ha sido al azar: Vico ha introducido en la definición misma de la justicia ese otro elemento de que tanto se habla como correctivo de esta virtud, como humanizador de la misma en determinadas circunstancias: la equidad; algo así como si una justicia que en cualquier momento dejara de ser *humana* —equitativa—, no fuera ya, *ipso facto*, un fallo de justicia y no una justicia que precisa de correcciones.

Para Vico, en suma, «*suum cuique tribuere*» representa lisa y llanamente realizar el *ordo aeternus* de las cosas *de un modo equitativo*. Una vez más, sus pies se hallan firmemente asentados en la realidad humana con que cuenta. Esta inserción del elemento *equidad* —elemento variable— no en el concepto, el *ordo*, pero sí en la realización, *suum cuique tribuere*, de la justicia, le permite una mayor flexibilidad en el manejo de la misma, especialmente en el plano histórico. Se puede hablar, por tanto, y sin que ello implique la más mínima merma para el concepto ideal de la justicia, de una justicia histórica (190).

(188) «Tutta la filosofia giuridica viquiana é dominata da questa idea: ius = iustum = aequum bonum = iustitia. C. CANTONE, *op. cit.*, pág. 100.

(189) «Cum enim verum sit obiectum mentis, bonum obiectum animi, suum complectitur omnia quae sunt mentis, omnia quae sunt animi», II, 62.

(190) Por ello puede hablar de la justicia de los *padres*, «ch'erano giusti per la creduta pietá di osservare gli auspici, che credevano divini comandi di Giove», IV, 14. Por lo demás, y como ya se apuntó anteriormente, Vico no llegó al genuino concepto de equidad de golpe. En el *De Studiorum ratione* y en el *De Uno* había tratado el problema fijándose en el *ars aequi romanorum*. Por entonces para él *aequum* era sinónimo de *certum*, de tal manera que la apli-

Desde este punto de vista, ya que no hay que reducir la ecuación derecho-justicia a un momento del primero, el de su idea óptima, debe ser considerado el problema. Si Vico afirma que la justicia es «*unum universi iuris principium unusque finis*», esta fundamentalidad la conserva en el decurso del tiempo; será la interpretación pormenorizada de la misma la que variará sucesivamente. Tanto más, cuanto que una interpretación —más o menos adecuada— habrá de darse en todo tiempo, si no queremos renunciar a toda humanidad y sociedad (191).

Como consecuencia de la misión de la justicia —el *sum cuique tribuere*—, dirigida a hacer posibles el ser y la realización de la personalidad, surge su posición preeminente en relación con las demás virtudes. Prudencia, fortaleza y templanza, como servidores, también, de la personalidad, habrán de estar a los dictados de la justicia en cuanto definidora del *sum* que la encarna (192).

Especies de justicia

Si resulta absolutamente inconcebible la existencia de sociedad sin justicia, tendremos ya una primera forma de ésta: la que se halla inserta en el concepto mismo de sociedad, la justicia general o legal. A esta especie de justicia Vico confiere nada menos que rango de *ratio* del elemento más sustantivo, a su vez, —la mente— de la sociedad, o sea la *auctoritas* (193), atribuyéndole el cometido de servirse de la prudencia en el dictado de leyes justas; de la templanza, «*legibus sumptuariis, connubialibus et legibus publicorum iudiciorum*»; de la fortaleza, para

caución al caso concreto —por sí mismo, como aplicación— constituya la equidad. En la *Scienza Nuova* segunda, en cambio, la equidad se concibe como una derivación del *verum* estricto, como el *verum* aplicado: el *bonum simpliciter* se convierte en *bonum aequum* al aplicarse al caso. La diferencia se aprecia mejor considerando que en el Derecho romano los principios generales del derecho se obtenían por inducción de las soluciones a los casos concretos. En el *aequum bonum* de la *Ciencia Nueva* ocurre al revés.

Sobre este punto vid. G. Fasso, op. cit., páginas 87-90.

(191) Ya que afirma que «*sine iustitia nullam stare posse civilem civitatem*», II, 63.

(192) II, 74 y 105.

Precisamente a través de la prudencia, templanza y fortaleza hace surgir la justicia los tres derechos fundamentales: «Dalle tre parti della virtù fa nascere tre *ius* o ragioni: dominio, libertà e tutela. Dalla prudenza, o giusta elezione dell'utilità, il dominio; dalla temperanza, o moderato arbitrio di sé e delle sue cose, la libertà; dalla fortezza, o forza moderata, la tutela. E queste tre parti della giustitia essere le tre sorgive di tutte le repubbliche e di tutte le leggi», II, 4.

(193) «*Auctoritatis, quam mentem civilem definivimus, ratio est iustitia architectonica*», II, 105.

las leyes militares, y de las demás especies de la misma justicia para conseguir la debida igualdad y proporción entre los hombres (194).

La llama *arquitectónica*, siguiendo a Aristóteles, porque ella es la que ofrece las bases para levantar el edificio de la sociedad civil. Y *legal*, siguiendo a la *Escuela*, porque sirve de fundamento a toda la legislación (195). Con respecto a ella las otras dos especies tradicionales de justicia —conmutativa y distributiva— se hallan en una relación instrumental (196). Ella salvaguarda la sociedad, una vez constituida, por lo que su mandato supremo viene constituido por la *salus populi* de los romanos (197).

Ahora bien, esta especie de justicia contempla a los hombres de un modo genérico, como miembros en abstracto de una sociedad civil. Sin embargo, hay que llegar a una consideración concreta de los mismos, teniendo en cuenta las circunstancias peculiares de cada uno. Y, bajo este punto de vista, el hombre puede constituir una entidad aislada —aun como miembro de la sociedad— frente a otro hombre; tendremos entonces una especie de justicia que regula las relaciones surgidas en este plano, la *conmutativa*. Por otra parte y en relación con la misma sociedad, el hombre no puede ser tomado con absoluta abstracción de los demás, sino basándose en la situación de todos ante la sociedad, con el fin de poder, así, determinar justamente la posición que a cada uno corresponde; tendremos de este modo la tercera especie de justicia, la *distributiva*.

Si, por otra parte, la justicia consiste en una medida de utilidad, dado el distinto plano en que se sitúan estas últimas especies de justicia, a cada una corresponderá una medida distinta. Efectivamente, la proporción —o medida— que debe imperar dentro del ámbito de cada justicia, es la aritmética para la conmutativa, y la geométrica para la distributiva (198). Ha de ser así, puesto que la justicia conmutativa tiene por misión el mantenimiento de la igualdad entre dos personas, mientras que la distributiva regula la relación individuo-sociedad tomando como base, no su condición de miembro por parte del primero —lo que es cometi-

(194) II, 105.

(195) II, 74-75.

(196) Por cuanto «comanda alle due giustizie particolari, conmutativa e distributiva, come a due fabre divine che misurino le utilità con due misure eterne», V, 11.

(197) «Huius iustitiae lex regina seu summa est salus publicae potestatis, ut in populari illa «suprema lex populi salus esto», II, 106.

(198) «Communis corporum mensura seu regula est commensus, vulgo dicta proportio, quam mathesis pro nostro argumento demonstrat duplicem: arithmeticeam seu simplicem et geometricam seu comparatam», II, 53.

do de la justicia general o legal— sino precisamente su comparación con los demás miembros, al objeto de que cada una de las relaciones individuo-sociedad sea la que, dada la totalidad de sus miembros, corresponde (199).

A cada una de estas dos especies de justicia corresponde una especie de derecho; a la conmutativa, el *ius aequatorium* y a la distributiva, el *rectorium*. El primero se dirige solamente a las cosas; el segundo puede referirse a las personas o a las cosas, pero, en este último caso, *intuitu personarum*. Corresponde, por ello, a la justicia distributiva el repartir las cargas, los honores, los beneficios... dando lugar a una especie de *ius pro dignitate* (200). Y, mientras a la justicia conmutativa corresponden los negocios privados, a la distributiva competen las relaciones entre los súbditos y el Estado (201).

Con lo dicho queda expuesta en líneas generales la doctrina de Vico en relación con la justicia. Doctrina que, por lo menos en cuanto a trabazón y deducción lógica de las distintas especies de justicia entre sí, representa un cierto progreso sobre Aristóteles (202).

7. DERECHO Y MORAL

No se puede entender completamente la doctrina viquiana del derecho sin ponerla en conexión con la moral. Para Vico lo justo es una parte de lo bueno; mejor, bueno y justo son calificaciones diversas de una misma procedencia: la *vis veri, seu ratio humana*. Ha sabido compren-

(199) Así, mientras la proporción imperante en el primer caso es enteramente igualitaria, la que sirve de base a la justicia distributiva «praecipue spectat inaequalitatem personarum... ac proinde regnat in distributionibus, in quibus dignitas personarum attenditur, ut dicit Aristoteles», II, 65.

(200) II, 67.

(201) «Iustitia reatrix in publicis, acquatrix in privatis rebus obtinet», II, 67.

Estas palabras han sido criticadas por DONATI —op. cit., págs. 44 y siguientes— señalando que no se pueden separar tajantemente derecho público y privado: Cabe objetar, sin embargo, a Donati que de otros numerosos textos de Vico se deduce que tampoco él estaba por una separación tan absoluta como parece desprenderse del citado. Véase, al respecto, la nota número 4 de la página 107 de la obra citada de C. Cantone.

(202) «Fa d'uopo riconoscere che... il Vico rappresenta un progresso sul geniale inventore delle dette partizioni, Aristotele. Intendiamoci, però: progresso in questo senso soltanto, che, mentre lo Stagirita non si preoccupa di esplicitare l'intimo nesso che lega tra loro le diverse divisioni e la loro deduzione logica da un unico principio od unità fondamentale, il Vico, invece, proprio su questo insiste assai. Onde la sua può esser considerata come una esplicitazione del implicito del pensiero aristotelico», C. CANTONE, op. cit., pág. 111.

der perfectamente que en el hombre no se pueden disociar las actividades; tanto más cuanto que, como sabemos, arranca de un decidido intelectualismo, lo que impide, incluso, la diferenciación en origen de las mismas virtudes en un sentido platónico. La distinción de éstas se produce, para él, más que partiendo de su origen, contando con su finalidad. Por eso puede hablar de una *virtus universa* —la virtud original—, que gobierna a los demás, y de una *iustitia universa* que, a su vez, sólo se distingue de aquélla por su destino, la utilidad, mientras el de la virtud *simpliciter* estriba en la lucha con la concupiscencia. Esta conexión de justicia y virtud le sitúa, por lo demás, en la línea del derecho natural clásico y moderno, que mantiene la eticidad, en último término, del derecho como una forma que es de la actividad humana, por aquello de que no hay actividad humana que pueda liberarse de una calificación ética (203).

La conexión derecho-moral es reconocida en Vico hasta por quien, como Croce, querrá ver luego —de acuerdo con su propia concepción— a la moral y al derecho en nuestro autor como sintetizando dos momentos diferentes de la actividad humana: el de la razón —moral— y el de la pura fuerza —derecho— (204). De otro lado, se le ha achacado a Vico falta de claridad en el manejo del problema. Preocupado —quizás llevado de su espíritu universal y sintético— en hacer derivar de Dios y converger en él toda la actividad del hombre, así como en señalar la común procedencia intelectual de ésta, no se esfuerza en señalar los límites de la moral y el derecho, ni siquiera en poner de relieve su distinta naturaleza (205).

Efectivamente, de acuerdo con la dirección sintetizadora a que se acaba de aludir y que se revela de una manera especial en el *Diritto Universale*, encontramos en Vico una constante preocupación de conectar derecho y moral, de tal manera que se impliquen lo mismo en su origen que en su finalidad y que se pueda realizar de ambos una reducción recíproca. Ello, con detrimento quizá de una especificación clara; por lo

(203) «L'etica istaura il suo regno su tutte le azioni umane», G. DEL VECCHIO, *Economia e Diritto*, Roma, 1954, pág. 30.

(204) «Il Vico non distinse, almeno nella sua esposizione sistematica del *Diritto Universale*, il diritto dalla morale», B. CROCE, op. cit. pág. 98.

(205) «Una grave mancanza della dottrina del Vico é ch'egli non sa distinguere il Diritto dalla Morale. Egli pretende di fondare il principio delle scienze in Dio e in noi nello stesso tempo; nella derivazione ch'egli fa del Diritto da Dio, questo appare sempre nel significato di giusto morale, non già come giusto giuridico; nella derivazione che ne fa invece dalla natura umana appare nell'uno e nell'altro senso senza ché si vegga il Vico averne rilevato chiaramente la diversa natura», C. CANTONI, op. cit., pág. 93.

que, si el problema derecho-moral resulta considerablemente fácil de dilucidar en lo que respecta a la unión, no lo es ya tanto en cuanto a la neta distinción de sus términos.

Vico proclama paladinamente que «ex morali civilis doctrina, tanquam e vitis gemma palmes, educitur» (206). Tal nacimiento se verifica a través del pudor, fuente de la moral y del derecho —ya que el pudor es «omnis divini humanique iuris parens» (207)—. El pudor aparece, históricamente, envuelto en el mito de Júpiter, del temor, pero lleva ya en sí una transcendencia moral: es, ante todo, una «erroris seu malefacti conscientia» (208). De una manera semejante a como Adán y Eva se vieron desnudos, los gigantes se avergonzaron de su *libido* desenfrenada. Cayeron en la cuenta del cielo y, al mismo tiempo, de que eran sujetos éticos. De ahí que el pudor sea la «prima omnium poena et quidem divina» (209).

De este pudor y de esta vergüenza surge el respeto a la divinidad, el temor de no tenerla propicia y, lo que es más importante desde el punto de vista ético, el *conato*. El conato es el esfuerzo por remover lo que había ocasionado el pudor; es la tendencia ética, que ha nacido en el hombre. Se divide en conato cognoscitivo y conato práctico; el primero, que lleva a la conquista del «ver»; el segundo, al dominio de las pasiones en su sentido más general.

Del conato nace la *humanitas*, todo el trabajoso proceso de humanización de la especie, de irse la humanidad —como dice Vico— dando su propia forma. Ahora bien, parte de este proceso de humanización, la parte más importante, corresponde a la sociedad. Vico, como hemos visto, piensa que el hombre aislado es una abstracción y que, no solamente en el terreno de la acción, sino incluso en el cognoscitivo —en el plano del «ver»—, el hombre no se constituye tal sino a través de la sociedad. Precisamente por su medio se dá la correlación entre humanidad, ética y derecho, y los hombres eligen el vivir con justicia. Por todo ello se puede concluir que la *Ciencia Nueva* no es ni más ni menos que una ética jurídica (210).

Este proceso ético lo verifica el «diritto naturale delle genti» que, como hemos visto, encarna la lucha denodada de la humanidad caída

(206) II, 298.

(207) II, 96.

(208) II, 323.

(209) *Ibidem*.

(210) «La Scienza é nuova, detto di breve, per questa consapevole affermazione di un'idea sociale... per la correlazione tra umanità e diritto, già si é visto, tal scienza si precisa come un'etica giurídica», B. DONATI, op. cit., pág. 259.

para sobreponerse a la bestialidad subsiguiente e, interpretando en lo posible el valor objetivo *derecho*, ir paso a paso acercándose a la meta de su traducción a la práctica.

Sin verdad, como se dijo, no es posible justicia. Pero el vivir según verdad implica honestidad de ánimo. De ahí que el primer precepto jurídico —en base a la misma verdad— sea *honeste vivere*. De ahí, también, que todo el derecho, la ley, los actos, los contratos, por afectar directamente a la realidad interna del hombre, se hallen gobernados por la buena fe. Principio éste de la buena fe que se remonta a la *III Orazione inaugurale* y que se repite en el *Diritto Universale*. Por lo demás Vico no ha hecho otra cosa que seguir a Ulpiano cuando señala que tres son los preceptos jurídicos: vivir honestamente, no dañar al prójimo y dar a cada uno lo suyo (211). En las palabras de Vico puede —aunque parezca paradójico— encontrarse pie para establecer una distinción entre lo moral y lo estrictamente jurídico. En efecto, al decir que el hombre está obligado a vivir honestamente aun en soledad, está revelando de una parte el puro carácter ético —no basado en una relación jurídica previa— de este precepto, pero, al mismo tiempo, su efectividad en el mundo de las relaciones y del derecho —por algo dice *etiam*—. Con ello está, a mi juicio, uniendo y distinguiendo a un tiempo. Para los dos últimos preceptos, estrictamente jurídicos, fija el origen en la *cognatio*, fundamento también de la sociedad.

Una vez más, por otra parte, Vico ha afirmado la imposibilidad de separar absolutamente los dos aspectos de la acción humana (212). Pero no por ello deja de distinguir una norma general del obrar, que tiene como mira a la persona humana *simpliciter*, como *verum sine addito*, y una norma particular que contempla a esa misma persona en sus relaciones con los demás, en su *dimensión social*. Es más, pone a cada una en el lugar que le corresponde.

(211) «Ex cognitione et cognatione naturae tria iuris praecepta... ex natura hominis, cuius est proprium nosse et verum nosse, uti supra diximus, est primum iuris praeceptum, honeste vivere, quo tenetur homo etiam in solitudine... ex cognatione autem naturae sunt duo reliqua alterum non laedere et suum cuique tribuere, quibus homo tenetur in omni humana societate», II, 60.

(212) Como ha señalado un autor ilustre, «é notevole che ogni azione umana ammette el tempo modestino l'una e l'altra valutazione —la moral y la jurídica— secondo che sia riferita, sempre sotto l'aspetto deontologico, al soggetto che la compie, ovvero al rapporto di esso con gli altri soggetti», G. DEL VECCIO, *Economia e Diritto* cit., pág. 30.

Con todo, insisto una vez más en que Vico no nos ha dejado una doctrina clara de la separación de moral y derecho (213).

B. Croce, por su parte, afirma que, mientras en el *Diritto Universale* la posición de Vico al respecto es de confusión, en la *Scienza nuova* es de separación neta (214). La afirmación, empero, cae por tierra desde el momento que, haciendo coincidir derecho y moral con los conceptos de *certo* y *vero*, basa la contraposición entre aquéllos en la antinomia existente entre éstos; cuando se ha demostrado en el epígrafe correspondiente que, lejos de existir tal antinomia, «vero» y «certo» se complementan e implican mutuamente.

OBRAS COMPLETAS DE VICO QUE SE CITAN

- Tomo I *Le Orazioni inaugurali, il De italarum sapientia e Le Polemiche*; a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914.
- Tomo II *Il Diritto universale*; a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1936.
Comprende: Parte prima. *Sinopsi e De uno*
Parte seconda. *De constantia iurisprudētis.*
Notae, dissertationes, nota bibliografica e indici.
- Tomo III *La Scienza Nuova prima con la polemica contro gli «Atti degli eruditi» di Lipsia*; a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza 1931.
- Tomo IV *La Scienza Nuova giusta l'edizione del 1744*; a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1928, 2.ª edizione (dos volúmenes). Se la conoce corrientemente por la *Scienza Nuova Seconda*.
- Tomo V *L'autobiografia, il carteggio e poesie varie*; a cura di B. Croce e F. Nicolini, 2.ª edizione riveduta e aumentata, Bari, Laterza, 1929.
- Tomo VI *Scritti storici*; a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1939.
- Tomo VII *Scritti vari e pagine sparse*; a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1940.
- Tomo VIII *Versi d'occasione e scritti di scuola* (con apendice e bibliografía generale delle opere); a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1941.
- De los tomos I, II, V, VI, VII y VIII se cita la página
De los tomos III y IV se cita el parágrafo

Las *degnità* o axiomas constituyen una serie de *proposiciones fundamentales* que Vico ha recogido en la Sección segunda del Libro primero de la *Scienza Nuova Seconda*, bajo el título general «Degli Elementi». Son 114 y, dada su particular importancia, se las cita por su propio número.

(213) Contrariamente a lo que piensan bastantes autores. Véase, al respecto, A. GIORDANO, *Saggio sulle dottrine filosofiche di G. B. Vico*, Napoli, 1891, pág. 32; G. DE MONTEMAYOR, *Storia del diritto naturale*, Palermo, 1911, págs. 679 y 720; G. C. FEDERICI, op. cit., pág. 122.

(214) Op. cit., pág. 101.