

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA



TESI DI DOTTORATO DI RICERCA
IN
FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI
E COMUNICAZIONE
SIMBOLICA

XXVI CICLO

**La nozione di giustizia nella filosofia politica di
Ugo Grozio**

Relatore:

Chiar.ma Prof.

Vanda FIORILLO

Dottorando

Ilaria PIZZA

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
--------------------------	----------

CAPITOLO I La classificazione delle forme di diritto nella costruzione filosofico-politica e giuridica groziana

1.1. Le diverse forme di diritto nel <i>De Jure praedae</i>	6
1.2. Il volontarismo del giovane Grozio.....	21
1.3. La separazione tra <i>jus naturae</i> e <i>jus voluntarius</i> nel pensiero groziano della maturità.....	26

CAPITOLO II La scelta metodologica groziana

2.1. Il metodo nel <i>De Jure praedae</i>	48
2.2. La duplice via metodologica nel <i>De Jure belli ac pacis</i>	63
2.3. Il metodo groziano tra aristotelismo ed istanze della modernità.....	77

CAPITOLO III La visione antropologica di Grozio

3.1. L'antropologia del <i>De Jure praedae</i>	90
3.2. La rappresentazione dell'uomo nel <i>De Jure belli ac pacis</i>	102

CAPITOLO IV Giustizia e *suum*

4.1. La giustizia come «quiddam medium» e la tutela del <i>suum</i> nel <i>De Jure praedae</i>	118
--	-----

4.2. L'ampliamento della sfera del <i>suum</i> e la nascita della <i>Respublica</i> nella filosofia politica del giovane Grozio.....	133
4.3. L'evoluzione della concezione groziana di giustizia nel <i>De Jure belli ac pacis</i> e la polemica contro l'utilitarismo scettico e cinico.....	145
4.4. La dottrina del <i>suum</i> e la dialettica tra doveri e diritti soggettivi: la nascita della proprietà privata nel pensiero maturo di Grozio.....	165
4.5. Il diritto di difesa del <i>suum</i>	177

Introduzione

La presente dissertazione ha ad oggetto lo studio di alcuni degli aspetti più rilevanti del giusnaturalismo di Ugo Grozio, come, ad esempio, il metodo, l'antropologia, la nozione di diritto naturale, nonché in particolare la giustizia e la proprietà, insieme alla connessa dialettica tra diritti e doveri. Tali temi sono stati analizzati sulla base di un costante parallelo tra le sue due principali opere di diritto naturale e delle genti – il *De Jure praedae* (1604-06) ed il *De Jure belli ac pacis* (1625) – al fine di tenere debitamente in conto l'evoluzione interna del pensiero dell'autore. In effetti, in entrambi questi scritti, redatti a più di un ventennio l'uno dall'altro, lo *jus naturae* assume un ruolo centrale nella risoluzione delle controversie internazionali, sicché una loro lettura comparata consente di cogliere a pieno quanto abbia inciso sulla riflessione groziana in merito al diritto naturale l'adesione dell'autore all'arminianesimo, a seguito della quale egli si è allontanato dal calvinismo ortodosso. Scegliendo di seguire l'insegnamento di Arminio, Grozio, difatti, rifiuterà le tesi più estreme di Calvino sulla predestinazione, che negavano ogni merito all'agire umano e indicavano come fonte della morale unicamente il volere del Signore espresso nelle Sacre Scritture. A seguito di ciò il giusnaturalista olandese nella sua maturità, facendosi assertore di un'ontologia razionalistica, individuerà l'origine del diritto naturale non più nella volontà creatrice divina, bensì nei parametri valorativi metafisici di bene e male, che costituiscono pure essenze razionali, indipendenti dalla *voluntas Dei*.

Prendendo le mosse appunto dalla diversa concezione ontologica su cui riposano i due trattati giuridico-politici groziani, nel primo capitolo si sono esaminate le differenze nelle classificazioni delle forme di diritto ivi presentate, mettendo in luce, soprattutto, come muti per Grozio il concetto

di ragione, la quale, sebbene sia indicata quale fonte giuridica solo nel *De Jure belli ac pacis*, sembrerebbe però sostanzialmente essere considerata tale sin dallo scritto sul diritto di preda. Sicché, proprio in relazione al valore attribuito alla *ratio* dal giovane pensatore di Delft, si è cercato di evidenziare le particolarità del volontarismo groziano, rimarcando l'influenza stoica e tomistica già evidente nella costruzione filosofico-giuridica del *De Jure praedae*. Tanto è vero che già in questo trattato giuridico l'autore è chiaro nell'indicare nel ricorso alla ragione la prima via da seguire nell'attestazione della validità delle norme naturali, che troverebbe poi conferma nelle Sacre Scritture e nel *consensus gentium*, ossia in quanto ritenuto giusto dalle nazioni civili.

Ciò ci ha indotto a concludere nel secondo capitolo che nella commistione di elementi volontaristici e razionalistici, che da sempre caratterizza il pensiero groziano, sia che prevalgano i primi – come in gioventù – sia che prevalgano i secondi – come nella maturità – Grozio resterebbe costante nella convinzione che sia possibile seguire una doppia metodologia per dimostrare l'esistenza dello *jus naturae*. In tal modo, l'autore si inserisce a pieno titolo nel dibattito seicentesco sul metodo con una proposta eclettica, secondo la quale si può provare la vigenza dell'ordinamento naturale o deduttivamente, mediante la conformità di una norma con la natura razionale dell'uomo (*methodus a priori*), oppure induttivamente, qualora essa sia ritenuta essere di diritto naturale ad opera di tutti i popoli, o almeno tutti quelli più civili (*methodus a posteriori*). In proposito, si è, tuttavia, voluto rilevare un aspetto della scelta di metodo groziana, che, a nostro avviso, sinora non è stato sufficientemente messo in rilievo dalla critica italiana e straniera. Il sincretismo metodologico, di cui Grozio si fa assertore, difatti, non sarebbe espressione della percezione da parte dell'autore dell'urgenza moderna di assicurare alle scienze morali la stessa certezza di quelle naturali. Da questo punto di vista egli

sembrerebbe, piuttosto, rimanere ancora legato all'insegnamento aristotelico. Se, difatti, per il pensatore di Delft i principi delle leggi naturali, aventi in sé la loro verità, sono nozioni tanto certe che nessuno potrebbe negarle, lo stesso non può dirsi, invece, delle questioni morali, a cui, a suo avviso, giustamente lo Stagirita attribuiva il carattere della mera probabilità. Nel sostenere implicitamente la distinzione del diritto naturale dalla morale, l'autore pare mantenersi ancorato alla tradizione aristotelica. Ciò aiuta a comprendere la sua scelta di radicare i rapporti internazionali sul terreno certo e immutabile dello *jus naturae*, di cui, dunque, egli vuole assicurare la vigenza.

Va osservato, però, che l'immutata importanza attribuita da Grozio nelle sue opere alla prova dell'esistenza dello *jus naturae* ha fondamento nelle diverse visioni antropologiche in esse descritte, le quali, pertanto, sono state analizzate nel terzo capitolo. Al di là della sostanziale differenza nell'idea di *ratio* – che da *imago Dei* diviene espressione, invece, di valori assiologici indipendenti nella loro esistenza dalla volontà divina – l'autore sin da giovane concorda nell'attribuire all'uomo, oltre alla razionalità, anche una spontanea tendenza a ricercare i suoi simili. Lo *jus naturae* propriamente inteso, difatti, è, a suo dire, preposto alla *custodia societatis*.

Giacché l'ordinamento naturale si presenta come un insieme di norme finalizzate a garantire la pacifica convivenza umana, nel quarto e ultimo capitolo di questa dissertazione si è, dunque, sottolineato come l'etica sociale groziana presupponga la concezione della giustizia, quale virtù volta a regolare i rapporti tra gli uomini. Più specificamente, tale etica sociale prende le mosse dal riconoscimento all'uomo di una sfera di diritti naturali alla nascita, potenzialmente ampliabili attraverso una manifestazione della propria volontà, la cui violazione legittima il *giusto* ricorso alla forza da parte dell'offeso. Pertanto, si è voluto dimostrare come

nell'ambito del sistema filosofico-giuridico edificato dal giurista olandese rivesta un ruolo fondamentale l'istituto giuridico della proprietà, mediante il quale in maniera consensuale le parti si trasferiscono la facoltà di disporre di un bene, che entra così a far parte del *suum* del proprietario. In tal modo, al bene acquisito è estesa la stessa protezione riservata alla propria personalità morale.

Occorre, tuttavia, evidenziare sin d'ora che i due trattati giuridico-politici groziani di stampo internazionale, pur legando entrambi la giustizia alla garanzia del godimento di ognuno di ciò che è suo, muovono da una diversa definizione del giusto. In particolare, benché inizialmente l'autore mostri di condividere la concezione aristotelica del *justum* come medietà, nel *De Jure belli ac pacis*, invece, egli giunge ad una nozione prettamente negativa della giustizia, che, a suo avviso, consisterebbe nell'astensione dal *suum* altrui. Quest'opera, difatti, è scritta nel pieno della Guerra dei Trent'anni, quando la tensione bellica incominciava a divenire una costante nei rapporti tra gli Stati europei, sicché l'autore decide di attribuire al giurista un ruolo attivo, non speculativo, in quanto costui dovrà contribuire alla pace e all'ordine, piuttosto che limitarsi ad individuare la giusta parte, che spetta a ciascuno, ossia il giusto mezzo.

A conclusione di questa nota introduttiva è mio gradito compito ringraziare il personale delle Biblioteche, italiane e straniere, presso le quali ho raccolto il materiale bibliografico, utilizzato per la stesura del presente lavoro. Le Biblioteche sono le seguenti:

- BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE III DI NAPOLI
- BIBLIOTECA CENTRALE DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA DELL'UNIVERSITÀ FEDERICO II DI NAPOLI
- BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA (UNIVERSITÀ FEDERICO II NAPOLI)

- BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE (UNIVERSITÀ FEDERICO II DI NAPOLI)
- BIBLIOTECA DI RICERCA DELL'AREA UMANISTICA DELL'UNIVERSITÀ FEDERICO II DI NAPOLI)
- BIBLIOTECA DELL'ISTITUTO UNIVERSITARIO SUOR ORSOLA BENINCASA (NAPOLI)
- BIBLIOTECA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
- BIBLIOTECA HERTZIANA DEL MAX-PLANCK-INSTITUT DI ROMA
- BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI ROMA
- BIBLIOTECA DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
- BIBLIOTHEK DES HISTORICUM (UNIVERSITÀ LUDWIG-MAXIMILIAN DI MONACO)
- BIBLIOTHEK DES INSTITUT FÜR DEUTSCHE PHILOGIE (UNIVERSITÀ LUDWIG-MAXIMILIAN DI MONACO)
- BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK (MONACO)
- UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK DI FRIBURGO
- UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK DI TREVIRI
- LIBRARY OF CONGRESS (WASHINGTON D. C.).

CAPITOLO I

La classificazione delle forme di diritto nella costruzione filosofico-politica e giuridica groziana

1.1. Le diverse forme di diritto nel *De Jure praedae*

La riflessione filosofico-giuridica di Ugo Grozio¹, appare caratterizzata sin dai primi scritti da un'attenta classificazione delle diverse forme di diritto. Una simile scelta teorica trova probabilmente la sua ragione

1 L'esistenza di Ugo Grozio fu segnata dal dolore del lungo esilio dalla patria. Egli prese parte alla vita pubblica olandese prestissimo: nel 1583, a soli quindici anni, partecipò ad un'ambasciata presso la corte di Enrico IV di Francia. Al ritorno in patria, il giovane 'prodigio d'Olanda', come egli fu denominato, si dedicò all'attività forense e nel 1607 divenne Avvocato Generale delle provincie di Olanda, Zelanda e Frisia occidentale. Intanto, approfondendo gli studi teologici, andò sempre più interessandosi al conflitto tra Arminiani e Gomaristi, che separava i calvinisti olandesi. Nel 1613 Grozio fu nominato rappresentante della città di Rotterdam presso gli Stati Generali Olandesi, propugnando, in tale sua veste, la necessità di un atteggiamento sostanzialmente conciliante in ambito teologico. Grozio si schierò, infatti, a favore dei seguaci di Arminius, entrando apertamente in conflitto con la fazione calvinista ortodossa, capeggiata dal teologo Franz Gomar e sostenuta, per motivi di potere politico, dallo *stadtholder* Maurizio di Orange-Nassau (1567-1625). Dopo che il sinodo di Dordrecht (novembre 1618 - maggio 1619) ebbe condannato senza appello l'arminianesimo, Grozio fu privato di tutti i suoi beni e incarcerato a vita. Rinchiuso nel castello di Löwenstein per due anni, riuscì a fuggire solo grazie all'aiuto della moglie, per riparare poi in Francia. Iniziò così il suo periodo di esilio dalla patria, che ne segnò profondamente la successiva riflessione giuridica. Per un più dettagliato quadro biografico su Grozio, si rimanda, tra i tanti, soltanto ad ANTONIO CORSARO, *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, Laterza, 1948; FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, La Nuova Italia, 1967; CHRISTIAN GELLINEK, *Hugo Grotius*, Boston, Twayne, 1983; WILLIAM STANLEY MACBEAN KNIGHT, *The Life and Works of Hugo Grotius*, London, Sweet and Maxwell, 1925; ERIK WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927, pp. 6-28; ID., *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, pp. 252-305. In particolare, i testi di Corsano e De Michelis, sopra indicati, sono utili a delineare le varie tradizioni culturali, talvolta in contrasto tra loro, che confluirono nell'educazione del pensatore di Leida, rispecchiando la lotta, spesso irrisolta, tra tendenze opposte in ambito sociale e politico, propria del declinante XVI secolo.

d'essere nel tentativo groziano di fornire una risposta alla principale domanda, che interessava l'ambiente intellettuale europeo sul finire del XVI secolo. Dinanzi all'insorgere di nuovi conflitti, in ambito sia locale che internazionale, infatti, divenne sempre più pressante l'urgenza di trovare una soluzione al problema della guerra, per cui ci si interrogava in merito alla concreta possibilità di individuare un sistema di leggi capace di regolamentare i rapporti tra soggetti aventi usi e costumi, nonché credi religiosi diversi tra loro. In tale quadro storico si colloca il giusnaturalismo di Grozio, il quale, muovendo dalla convinzione che il diritto abbia un fondamento oggettivo insito nella natura stessa dell'uomo, indica nel diritto naturale un valido strumento di risoluzione delle controversie internazionali.

La decisione del pensatore di Delft di analizzare le varie tipologie di leggi esistenti si spiegherebbe, quindi, proprio alla luce della sua intenzione di creare un diritto valido per tutti gli uomini, in quanto tali, al di là delle diverse confessioni religiose e della varietà dei costumi e delle istituzioni politiche. Infatti, per Grozio, il diritto naturale, essendo – come vedremo – eterno ed immutabile, ben si presterebbe a regolamentare moralmente l'umanità nel suo complesso, ponendosi quale radice comune alle diverse legislazioni statali vigenti. Ciò che maggiormente interessa al giusnaturalista olandese è, però, «dedurre le singole proposizioni di diritto internazionale da concetti universali»², in modo tale da assicurare un fondamento di validità dello *jus gentium*, necessario a garantire la pacifica convivenza tra gli Stati.

Non a caso, quindi, il ruolo centrale attribuito da Grozio al diritto naturale si palesa con evidenza soprattutto nei suoi due trattati giuridici di argomento internazionalistico, redatti a più di un ventennio di distanza

² WILHELM DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, vol. II, p. 41.

l'uno dall'altro, ovvero il *De Jure praedae commentarius*³ e il *De Jure belli ac pacis*⁴. Proprio lo scarto temporale fra questi scritti fa sì che un confronto critico tra di essi sia utile a comprendere quanto la classificazione groziana delle forme di diritto abbia inevitabilmente risentito dell'evoluzione interna al pensiero del giusnaturalista olandese. Come è noto, difatti, con il passare degli anni la proporzione nella combinazione di elementi volontaristici e di elementi razionalistici all'interno della dottrina filosofico-giuridica groziana muta⁵, per cui l'iniziale predilezione del giovane Grozio per una costruzione giuridica, finalizzata a derivare ogni forma di diritto dal volere divino, si attenua con il tempo, fino a giungere al razionalismo ontologico dell'«etsiamsi daremus»⁶. Si vedrà, difatti, che nella concezione matura del giusnaturalista olandese «l'ordine naturale è considerato espressione di strutture essenzialistiche, distinte da una fondazione di carattere teologico, cui è insita una *ratio* unica ed universale»⁷.

³ Il *De jure praedae commentarius* venne scritto da Grozio tra il 1604 ed il 1606, ma mai pubblicato in versione integrale. Unicamente il capitolo XII uscì anonimo, con il titolo *Mare Liberum*, nel 1609 e con il nome dell'autore nel 1614. Il testo completo è stato scoperto solo nel 1864 ed edito quattro anni dopo da un umanista dell'università di Leida, Hendrik Gerard Hamaker.

⁴ Il *De jure belli ac pacis* fu scritto da Grozio a Parigi nel 1625. Ci si è stupiti a lungo della rapidità di stesura di quest'opera, che alcuni studiosi giustificano alla luce della sua connessione con il *De jure praedae commentarius*, di cui il capolavoro della maturità groziana costituirebbe appunto un ampliamento: cfr. FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 83.

⁵ In merito all'evoluzione in senso razionalistico del pensiero di Grozio, con particolare riguardo la ruolo che in essa ha giocato il mutato rapporto del giusnaturalista olandese con la Riforma, si rimanda nuovamente ad *ivi*, pp. 79-81.

⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis. Libri tres, In quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, Amsterdam, Janssonio-Waesbergios, 1720, I, Prol. 11, p. X, ove Grozio sostiene che i principi del diritto naturale sarebbero validi anche nell'ipotesi dell'inesistenza di Dio o del suo disinteresse per le faccende umane.

⁷ VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, Jovene, 1992, p. 84.

In proposito, è indicativo della distanza teorica tra le due opere di Grozio la totale assenza nel *De Jure praedae* della distinzione tra diritto naturale e diritto volontario – ovvero tra un diritto che abbia la propria fonte unicamente nella natura razionale dell'uomo ed un diritto derivante dai comandi di una libera volontà, umana o divina⁸ – che, invece, costituisce il presupposto su cui riposa l'intera costruzione teorica del *De Jure belli ac pacis*⁹.

Nel corso della presente trattazione si avrà modo di osservare che tale mancata differenziazione tra diritto naturale e diritto volontario sia da attribuire specificamente ad un diverso modo del pensatore di Delft di intendere la ragione umana – indicata dall'olandese in tutti i suoi scritti utilizzando indifferentemente i termini *ratio* ed *intellectus* – la quale nel trattato del 1604-06 è considerata immagine della mente divina¹⁰, mentre nell'opera del 1625 rivela la partecipazione dell'uomo a quei criteri di razionalità intrinseci all'ordine naturale, la cui esistenza è indipendente da Dio¹¹. Ma il giovane Grozio negli anni in cui scrisse il *De Jure praedae* non aveva ancora portato a compimento il processo di autonomizzazione della morale dal volere divino, a cui egli sarà condotto dalla successiva adesione all'arminianesimo, alla quale seguirà lo scontro con i gomaristi e la dura esperienza del carcere¹². Pertanto, in quest'opera giovanile ogni

⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, X, 1, p. 10: «Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipere»; e ivi, I, I, XIII, p. 17: «Alteram juris speciem esse diximus jus voluntarium, quod ex voluntate originem ducit: estque vel humanum vel divinum».

⁹ Cfr. ivi, I, I, IX, 2, p. 9: «Juris ita accepti optima partitio est, quae apud Aristotelem exstat, ut sit aliud jus naturale, aliud voluntarium».

¹⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, a cura di Hendrik Gerard Hamaker, Hagae Comitum, Martinum Nijhoff, 1868cit., cap. II, pp. 11-12: «[Deus] mentis suae imagine homini impressit».

¹¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, X, 1, p. 10.

¹² Il 1618 è l'anno che segna in seno al sinodo di Dordrecht la sconfitta definitiva degli arminiani da parte dei calvinisti ortodossi olandesi, guidati da Gomar e sostenuti

forma di diritto, compreso lo stesso *jus naturae*, è inteso come una forma di *jus voluntarius*, avente quale fonte ultima la volontà divina. Ne consegue, quindi, che, al contrario che nel *De Jure belli ac pacis*, ove la *voluntas Dei* – come si vedrà – rappresenta una «*alia juris origo*»¹³ rispetto a quella naturale, qui viene riconosciuta da Grozio, invece, «un'unica origine della giustizia, identificata, insieme in Dio e nella natura»¹⁴.

Da ciò discende agli occhi dell'autore uno stretto nesso tra questioni giuridiche e questioni religiose, il quale si comprende ancor più se si tiene debitamente in conto lo scopo per cui venne redatto il commentario del 1604-06, nel quale il problema centrale della difesa dello *jus praedae* appare strettamente intrecciato a quelle convinzioni di carattere confessionale, che, secondo alcuni calvinisti contemporanei di Grozio, ponevano in dubbio la legittimità della spartizione dei beni sottratti al nemico in un conflitto. Più specificamente, qui il giusnaturalista olandese ha come obiettivo dichiarato sostenere la validità del diritto di preda, prendendo ad esempio un evento di grande scalpore dell'epoca, ovvero la conquista nel 1602 da parte della Compagnia delle Indie orientali di una

politicamente dallo *Stadtholder* Maurizio di Orange Nassau. Il 28 agosto di quell'anno Grozio ed il suo mentore, l'Oldenbarnevelt, furono arrestati. Quest'ultimo verrà condannato a morte l'anno successivo, mentre a Grozio verrà comminato il carcere a vita. Pertanto – come è noto - egli venne rinchiuso nel Castello di Löwenstein, dal quale fuggì dopo due anni. Sul ruolo fondamentale che ebbe l'esperienza della detenzione e del successivo esilio nello sviluppo del pensiero maturo di Grozio si rinvia, tra i tanti, soltanto a GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, il Mulino, 1968, vol. II, p. 98 e a FRANZ WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno, con particolare riguardo alla Germania*, presentazione di Umberto Santarelli, Milano, Giuffrè, 1980, vol. I, p. 457: «Grozio s'impegnò nella ricerca d'un nuovo diritto naturale movendo da una sua robusta visione d'insieme, che s'era nutrita delle esperienze personali di detenuto e di proscritto, che avevano distolto il suo sguardo dal panorama più abusato della tradizione verso un ordinamento dell'umanità che avesse in se stesso i titoli del proprio generale vigore».

¹³ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 12, p. X.

¹⁴ PAOLA NEGRO, *Note ad UGO GROZIO, I fondamenti del diritto. Antologia*, a cura di Paola Negro, Napoli, Editoriale Scientifica, 1997, p. 259, n. 13.

caravella portoghese di nome Santa Caterina nello stretto di Malacca¹⁵. Dal momento che l'appropriazione forzosa del ricco bottino della nave fu fortemente criticata anche da molti connazionali del pensatore di Delft, Grozio dovette ribattere alle loro obiezioni di carattere etico-religioso ed utilitaristico, sicché, per riuscire, egli legò la legittimità dello *jus praedae* al diritto naturale, nel quale si sarebbe espresso, a suo avviso, il volere di Dio. In tal modo, il giurista olandese poté «abbozzare il nucleo di una teoria generale del diritto»¹⁶, che, restando vicina al volontarismo teologico proprio del calvinismo ortodosso professato dalla classe politica olandese, garantisse la validità del diritto di preda, facendo appello direttamente all'autorità di Iddio. Non a caso, dai *Prolegomeni* al *De Jure praedae* (capitolo II), conformemente a quello che è lo scopo del trattato, si evince chiaramente la preoccupazione prioritaria dell'autore di assicurare al suo sistema di legge uno sviluppo lineare, che prenda le mosse dalla volontà creatrice divina¹⁷.

In questo orizzonte d'intenti, la classificazione delle forme di diritto condotta da Grozio, dovendo seguire la descrizione dei diversi livelli di

¹⁵ Sul punto cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, pp. 4-5. La perorazione della causa della Compagnia delle Indie Orientali nel *De jure praedae* ha spinto molti studiosi a ritenere che Grozio avesse composto tale opera proprio in occasione della sua difesa della Compagnia nederlandese nel processo che si tenne ad Amsterdam nel 1604 a seguito della cattura della Santa Caterina. Tuttavia, «i documenti relativi al processo sono andati distrutti in un incendio e quindi, per quanto altamente probabile, non possiamo affermare con assoluta certezza che Grozio vi partecipò»: FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 92, n. 26. Di diverso avviso è, invece, Paola Negro, la quale ritiene che il testo dell'opera non si presterebbe ad essere pronunciato in tribunale, tanto è vero che «la descrizione che Grozio fa dell'incidente della Santa Caterina è succinta e generica [...]: sembra basarsi su scarni documenti pubblici della Compagnia, e non sulla documentazione che è generalmente alla portata di un avvocato che è parte in causa»: PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit. pp. 254-255.

¹⁶ FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 83.

¹⁷ In proposito, Paola Negro evidenzia che «in tutto il *De jure praedae* domina la preoccupazione di dedurre, secondo un'argomentazione articolata linearmente, da una prima regola tutte le altre otto»: PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 257, n. 9.

legge secondo l'ordine delle fonti giuridiche gerarchicamente dedotte dal sommo volere di Dio, oblitera «la suddivisione binaria del diritto in naturale e legale operata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (V, 7)», che pure «condizionava – e condiziona tutt'oggi – coloro che trattano di diritto»¹⁸ e che egli recupererà invece nel suo capolavoro della maturità¹⁹. Il giovane giusnaturalista olandese mira piuttosto a delineare un progressivo dispiegarsi dello *jus naturae* a partire dalla prima regola che l'essere umano riconosce, «supra quam nihil»²⁰, la quale prevede che «*quod Deus se velle significarit, id jus est*»²¹, ovvero indica come diritto ciò che il Signore manifesta di volere. Perciò da tale norma fondamentale egli deduce otto ulteriori *regulae*, indicanti gli altri tipi di fonti del diritto²² – più specificamente, il *consensus gentium*, il volere del singolo e quello della *Respublica*, del magistrato e di tutte le *Respublicae* – e tredici *leges*, che, invece, specificano il contenuto delle *regulae* precedenti.

In questo modo, Grozio dà vita ad un apparato giuridico costituito, per così dire, da una serie di cerchi concentrici unificati dalla volontà divina, in maniera tale che «più ampi sono i cerchi, più generali saranno i problemi che essi disciplinano, cosicché i cerchi più stretti possano concentrarsi su questioni più specifiche senza toccare nuovamente i problemi della fondazione»²³. Pertanto, egli può descrivere lo sviluppo

¹⁸ Ivi p. 261, n. 20.

¹⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, IX, 2, pp. 9-10.

²⁰ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 7.

²¹ Ivi, cap. I, pp. 7-8.

²² Cfr. ivi, cap. II, pp. 7-30. Per maggiori informazioni sul sistema di *regulae* e *leges* dedotto nel capitolo II del *De jure praedae* si rimanda a MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, in «Grotiana», anno XXVI-XXVIII, n. 1 (2005-2007), pp. 95-103 e a PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., pp. 256-257, n. 6.

²³ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 96 (*qui e nel prosieguo del lavoro, le traduzioni di brani in lingua straniera sono di chi scrive, salvo diversa indicazione*).

lineare del diritto naturale come effetto diretto dell'intervento ordinatore di Dio²⁴.

Per riuscire nel suo intento, Grozio sceglie di seguire Fernando Vazquez de Menchaca²⁵ nel distinguere uno *jus naturae primum*, comune a tutte le creature, e dunque a tutti gli ordini della natura, da uno *jus naturae secundarium*, definito da molti anche *jus gentium primum*²⁶ appunto perché caratteristico esclusivamente dell'uomo, in quanto unica creatura dotata di ragione. Si deve presumere, infatti, che per il giovane Grozio Dio dichiarò la sua volontà sia nell'ordine interno della creazione che mediante la *ratio* umana, capace di comprendere il funzionamento del mondo.

In tale prospettiva, il diritto naturale primario si traduce nel comando divino che spinge tutte le cose, sia viventi che non, alla loro conservazione istintivamente, ovvero attraverso quelle proprietà naturali insite dal Signore nelle sue creature appunto al fine di condurle al loro bene²⁷. Tali proprietà naturali si specificano negli animali e, quindi, anche negli uomini in due particolari *affectiones* – la *fuga* e l'*appetitus* – che portano a fuggire dai mali e, invece, a ricercare quanto possa giovare²⁸. Al contrario, confluiscono nel diritto naturale secondario quelle regole, che, potendo

²⁴ Cfr. PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 257, n. 9.

²⁵ Giovanni Ambrosetti osserva che, se si esaminano «le formulazioni riguardanti il diritto internazionale del *De jure praedae*», ci si convincerà facilmente che «Grozio era, per questo punto, nell'opera della giovinezza, sotto l'influsso non della Scolastica rinascimentale (...) ma di Fernando Vazquez de Menchaca»: GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Modena, Premiata Cooperativa Tipografi, 1955, p. 121.

²⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

²⁷ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 9: «Cum igitur res conditas Deus esse voluerit, proprietates quasdam naturales singulis indidit, quibus ipsum illud esse conserveretur et quibus ad bonum suum unumquodque, velut ex prima originis lege, duceretur».

²⁸ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 10: «Sunt autem haec duplicia, alia enim boni, alia mali ad nos rationem habent: quod et affectiones indicant duae, quas non homini soli sed animantibus cunctis natura indidit, fuga et appetitus».

essere comprese solo grazie alla ragione, sono finalizzate peculiarmente a disciplinare il comportamento degli esseri umani ed hanno valore di diritto, a detta dell'autore, quando vengono acclamate dal *consensus gentium*²⁹, sicché la Regola II stabilisce che «*quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id jus est*»³⁰. Nella cornice di stampo volontarista di questo suo primo trattato giuridico il giovane Grozio individua quale fonte del diritto naturale secondario la volontà concorde delle genti, nella quale, a suo parere, si manifesterebbero i semi di luce divina ancora presenti nella *ratio* umana, purtroppo alquanto corrotta dal peccato originale³¹. In effetti, però, egli ritiene che Dio abbia iscritto «*in sensibus animisque hominum*»³² quelle leggi eterne, valide per tutto il genere umano, a conferma della parentela naturale, che lega gli uomini tra loro. È chiaro, dunque, che, appellandosi al principio, per il quale la concordia universale non può esistere se non in vista del bene e del vero³³, Grozio, in realtà, al pari di quanto farà poi nella sua opera matura³⁴, già mostra d'intendere il *consensus gentium* come strumento di attestazione dell'esistenza del diritto naturale, in questo caso in particolare di un diritto naturale prettamente umano.

Pertanto, con il termine *jus naturae secundarius* o *jus gentium primum* si indicano quelle norme che, sebbene siano la manifestazione del convergere del comune volere dei popoli, testimoniano la presenza negli uomini di un diritto proprio della loro specie di esseri razionali.

²⁹ Cfr. MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986, p. 518.

³⁰ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

³¹ *Ibidem*: «[semina divinae lucis] in consensu gentium maxime apparent».

³² UGO GROZIO, *Mare liberum*, a cura di Francesca Izzo, Napoli, Liguori, 2007, *Dedicatio*, p. 38.

³³ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12: «Cum enim malum falsumque sit natura sui quodammodo infinitum atque insuper sibi repugnans, concordia universalis nisi ad bonum et verum esse non potest».

³⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 17, pp. XII-XIII.

Da quanto detto appare con evidenza che la suddetta distinzione tra due diverse tipologie di diritto naturale ripresa da Grozio dalla tradizione scolastica presuppone la convinzione, successivamente criticata dallo stesso autore nel *De Jure belli ac pacis*³⁵, che una qualche forma di diritto – specificamente il diritto naturale primario – possa vigere anche per esseri irrazionali. Ciò perché, secondo Grozio, la volontà legislatrice divina si manifesta non tanto negli oracoli o nei segni straordinari, quanto soprattutto (*maxime*) nella *creantis intentio*³⁶, vale a dire nell'*ordo naturalis* sorretto dallo *jus naturae*. Si può così iniziare a comprendere che «il volontarismo di Grozio è di un tipo particolare, in quanto esso è coerente con la natura delle singole cose e del mondo intero»³⁷. In questa visione della natura si palesa l'influenza sul pensiero del giovane giurista della dottrina panteistica stoica, che intende la divinità come λόγος, insito nella materia per darle forma, quale sua causa efficiente.

Allo stesso modo, il giusnaturalista olandese, infatti, ritiene che il diritto naturale primario pervada la creazione divina – non solo gli uomini – e la indirizzi istintivamente verso il suo fine, indicato nell'autoconservazione. Tanto è vero, che il contenuto dello *jus naturae primarium* si specifica nelle prime due leggi di natura, le quali obbligano tutte le creature all'«amor sui»³⁸, attribuendo loro il diritto alla salvaguardia

³⁵ Si approfondirà questo punto a breve: vd. *infra*, p. 26.

³⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 8: «Dei volutas non oraculis tantu met extraordinariis significationibus, sed vel maxime ex creantis intentione apparet. Inde enim *jus naturae* est». A tal proposito, Paola Negro ritiene che si possa ravvisare nell'accenno alla manifestazione della volontà divina attraverso gli oracoli e i segni straordinari un implicito rimando al solo diritto divino positivo, ossia ai precetti e ai divieti di Dio contenuti nelle Sacre Scritture, la cui definizione non è però fornita dall'autore nel *De jure praedae*, ma si ritrova, tuttavia, nel *De jure belli ac pacis* (libro I, cap. II, XV, p. 18): cfr. PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., pp. 258-259, n. 11.

³⁷ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 96.

³⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 11.

di sé e a procacciarsi quanto è utile alla sopravvivenza³⁹: «Prior. *Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat*»⁴⁰.

Si deve credere, quindi, che Dio desideri la conservazione della sua opera e che, pertanto, faccia in modo che essa preservi se stessa, dando a tutte le cose l'istinto di sopravvivenza. Tuttavia, poiché il Signore ritenne di poter provvedere meglio alla salvaguardia del creato non affidando ciascuno solo a se stesso, egli volle che ognuno, oltre che al proprio benessere, si interessasse anche a quello altrui⁴¹. Iddio infuse così nelle sue creature l'«amor alterius»⁴², il quale diviene particolarmente evidente nell'essere umano, poiché unico ad essere dotato di ragione: «[amor alterius] autem aliqua etiam in rebus inanimis species observatur, in brutis animantibus clarior, in homine vero lutulentissima, ut cui praeter communes cum caeteris affectiones peculiariter concessa sit ratio illa imperatrix»⁴³.

Proprio quest'amore verso gli altri costituisce l'oggetto principale della seconda tipologia di diritto naturale indicata da Grozio, ossia lo *jus naturae secundarium*, il quale, a differenza del diritto naturale primario,

³⁹ Per una lettura più approfondita del contenuto delle leggi di natura nel *De jure praedae* si rimanda in questo stesso lavoro al capitolo dedicato alla visione antropologica groziana: vd. *infra*, p. 88.

⁴⁰ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 10. La formulazione della prima legge di natura è seguita dal rimando ad alcuni passi tratti da diverse opere ciceroniane, in cui, nell'ottica del tardo stoicismo, si ribatte la naturalità dell'istinto all'autoconservazione: Cfr. CICERONE, *Dei doveri*, a cura di Dario Arfelli, Bologna, Zanichelli, 1991, I, IV, 1, p. 12; ID., *De finibus bonorum et malorum*, cit., in *Opere politiche e filosofiche*, trad. it. a cura di Nino Marinone, Torino, Utet, 2005, vol. II, IV, 7, 16, p. 311 e V, 9, 24, p. 387; infine, ID., *Orazione in difesa di Milone*, commentata da Vitaliano Menghini, Torino, Giovanni Chiantore Editore, 1923, IV, 10, pp. 9-10.

⁴¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., p. 11: «At vero non satis conservationi operum suorum provisum Deus credidit, si suam duntaxat incolumitatem cuique commendaret, nisi et rem alteram alterius commodis vellet consulere, ut cuncta inter se velut aeterno foedere consentirent».

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

operante secondo delle «*proprietates qu[aedam] naturales*»⁴⁴ insite in tutte le creature, presuppone l'intervento dell'intelligenza. Tale diritto secondario deve infatti essere compreso, non solo intuito dall'uomo, a cui mostra come agire conformemente alla sua specifica natura, contraddistinta appunto dalla razionalità.

Difatti, recuperando la descrizione biblica della creazione, il giovane pensatore di Delft evidenzia che solo l'uomo fra gli altri esseri plasmati da Dio ha ricevuto da costui il dono della *ratio*, la quale è significativamente descritta in quest'opera – come si è anticipato – quale immagine della mente divina, sebbene egli precisi che essa sia stata in parte corrotta dal peccato originale⁴⁵. Al di là di ciò, l'autore costruisce la fondamentale categoria di ragione umana, quindi, secondo il modello scolastico dell'*analogia entis*, in base al quale si può sostenere che il principio, ovvero l'essenza, dell'uomo deriva da Dio stesso, giacché è appunto la *ratio* che caratterizza la natura umana e ne segna il distacco rispetto alle altre specie animali⁴⁶.

Pertanto, la definizione della ragione umana quale *imago mentis Dei* – confermata dalla citazione del passo di Epicarmo, secondo cui «*nam Dei a ratione ratio nascitur mortalium*»⁴⁷ – è di particolare interesse ai fini della comprensione del pensiero giovanile groziano, in quanto sembra suggerire l'idea che la *recta ratio* dell'uomo partecipi alla *mens* divina e che sia appunto mediante tale partecipazione che l'essere umano conosce meglio degli altri esseri viventi il volere di Dio, tradotto nel diritto naturale. In tal modo, quindi, Grozio, pur ammettendo ancora un fondamento teologico del

⁴⁴ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 9.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 12: «*Est quidem ista ratio nostro vitio obnubilata plurimum, non ita tamen, quin conspicua restent semina divinae lucis*».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 11-12: «*[homini] praeter communes cum caeteris affectiones peculiariter concessa [ist] ratio illa imperatrix: cui scilicet ab ipso Deo principium, qui mentis suae immagine homini impressit*».

⁴⁷ *Ivi*, cap. II, p. 12.

diritto, parrebbe anticipare la convinzione, sviluppata poi nel *De jure belli ac pacis*, che vi sia una coincidenza tra le strutture costitutive della ragione umana e quelle della ragione universale permeante il creato, la quale è qui, però, evidentemente ancora identificata con la *ratio* divina.

Ora, dalla considerazione, secondo cui tutti gli uomini sono dotati di capacità razionale, consegue che si deve supporre essere giusta una norma su cui c'è comune consenso, poiché ciò vorrà dire che essa è stata razionalmente valutata da tutti conforme alla natura umana, ovvero adeguata al volere divino insito nell'*ordo mundis* e tradotto nelle leggi naturali. È appunto sulla base di un simile presupposto che Grozio può convenire con Cicerone nel ritenere che nel *consensus gentium* si esprima la legge di natura⁴⁸.

A ben vedere, dunque, il riferimento groziano ad un *commune sensus* degli uomini attesta la presenza sin dai primi scritti del pensatore di Delft dell'influsso dell'insegnamento stoico, che Grozio ben aveva appreso nel corso dei suoi studi umanistici. Tale influsso emerge chiaramente se si contestualizza la seconda regola posta dal giusnaturalista olandese, la quale, alla luce del dettato complessivo del *De jure praedae*, sembrerebbe suggerire che si debba considerare diritto ciò che il consenso delle genti manifesta di volere⁴⁹, poiché la volontà dei popoli civili è determinata dalla loro *ratio*, partecipante alla *mens Dei*, che regola razionalmente l'*ordo naturalis*.

È chiaro, quindi, che Grozio introduce il concetto di *consensus gentium* mediante un'argomentazione di ascendenza stoica, volta ad evidenziare l'accomunamento di tutti gli uomini attraverso la ragione⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

⁵⁰ Cfr. PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 261, n. 19.

L'autore, infatti – come si è detto – precisa che sia proprio nel *consensus gentium* che diventano particolarmente evidenti i «semina divinae lucis»⁵¹ ancora presenti nella *ratio* umana, nonostante essa si stia corrotta dal vizio. Va, tuttavia, precisato, che dal consenso delle genti derivano, invero, secondo il giovane autore, due diversi tipi di diritto, vale a dire il diritto delle genti primario (o diritto naturale secondario) ed il diritto delle genti secondario. Il primo diritto – lo *jus naturae secundarium* o *jus gentium primarium* – coincide con quelle norme iscritte da Dio nell'umanità e comprensibili esclusivamente mediante la *ratio*, sicché quando tutti i popoli riconoscono necessariamente giusti determinati comportamenti è perché essi sono conformi alla loro specifica natura. Il diritto delle genti primario, quindi, è così chiamato, in quanto esso è costituito da quelle leggi che, per la loro conformità con la natura umana, per prime sono state riconosciute dagli uomini come valide a regolare il loro agire e che, a ben vedere, altro non sono che le leggi di natura volute dal Signore specificamente per il genere umano. A sostegno di ciò, il giusnaturalista olandese riporta le citazioni tratte dagli scritti di Cicerone⁵² ed Eraclito⁵³, attraverso le quali egli «insiste a fondare il diritto delle genti sull'uso della retta ragione»⁵⁴. Grozio, infatti concorda con l'Arpinate nel ritenere che il consenso delle genti niente altro sia se non la ragione retta attinta dal divino potere degli

⁵¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

⁵² Vd. MARCO TULLIO CICERONE, *Orationes Philippicae*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, cit., vol. II, XI, 12, 28, p. 172.

⁵³ Grozio riporta le parole di Eraclito così come citate da Sesto Empirico: cfr. SESTI EMPIRICI, *Opera*, a cura di Hall Mutschmann, Lipsiae, B. G. Teubneri, 1914, vol. II, I, 131, p. 32. In previsione di una trattazione specifica nel prossimo paragrafo del presente lavoro delle scelte metodologiche operate da Grozio nei suoi due trattati di diritto internazionale, va qui anticipato che Grozio riporterà i medesimi passi di Eraclito e Cicerone anche nel *De jure belli ac pacis* a conforto della validità della prova *a posteriori* nella conoscenza del diritto naturale: vd. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

⁵⁴ PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 261, n. 19.

Dei⁵⁵, tanto è vero che «*omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*»⁵⁶. Da Eraclito, invece, il giusnaturalista olandese riprende la distinzione tra due tipi di *λόγος*, quello *ὁ ἴδιος* e quello *ὁ ζῆνός*, ovvero la *propria ratio (sensus)* e la *commune ratio*, e sottolinea che quest'ultima vada considerata quale *κριτήριο* e quasi *judex* della verità, giacché sono degne di fede le cose che tali sembrano in comune⁵⁷.

I rimandi alle parole tanto di Cicerone quanto di Eraclito, quindi, parrebbero attestare il recupero da parte di Grozio – egualmente a quanto farà poi nel trattato giuridico del 1625⁵⁸ – della convinzione, propria del pensiero stoico, della validità del *consensus gentium* quale criterio di accertamento dell'origine naturale di una norma, a cui faceva da presupposto l'idea dell'operare della *ratio* nell'uomo come parametro normativo di adeguamento all'ordine razionale naturale del creato. Si dovrebbe, tuttavia, ricordare sempre che nella particolare visione filosofico-giuridica del giovane pensatore di Delft la ragione unica ed universale, cui la mente dell'uomo partecipa, è quella divina. Alla luce di ciò si comprende, quindi, come, secondo Grozio, le leggi acclamate dal *consensus gentium* costituiscano il diritto naturale secondario⁵⁹, che, pur essendo frutto della volontà razionale degli uomini, si ritiene coincida con lo *jus naturae* iscritto da Dio nella natura umana.

Il giusnaturalista olandese è, però, consapevole, che non tutte le norme stabilite dal diritto delle genti hanno un carattere di necessità

⁵⁵ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12: «*cujus legem [jus gentium secundarium seu consensus gentium] Cicero nihil aliud esse ait, nisi restam et a numine Deorum tractam rationem*».

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ Per maggiori informazioni in merito al modo di Grozio di concepire il *consensus gentium* nel *De jure belli ac pacis*, si veda *infra*, p. 43.

⁵⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12: «*Placuit autem plerisque hunc ipsum consensum [gentium] jus natuae secundarium, seu jus gentium primum appellare*».

morale, sicché – come si è anticipato – egli distingue dallo *jus gentium primum* lo *jus gentium secundarium*⁶⁰, che è detto essere «quoddam jus mixtum ex jure gentium et civili»⁶¹. Il diritto delle genti secondario, dunque, indica l'insieme delle norme positive, tratte sia dal diritto delle genti primario sia dal diritto civile dei singoli Stati – posto dalla volontà dei cittadini⁶² – al rispetto delle quali si sono volontariamente obbligate le *Respublicae* in vista del bene comune⁶³. In altri termini, esso è costituito dalle convenzioni e dagli accordi, che vigono in ambito internazionale, come ad esempio l'inviolabilità dei legati ed il dovere di seppellire i morti⁶⁴. Va precisato, però, che, sebbene lo *jus gentium secundarium* possa contenere delle leggi che sono riprese dallo *jus civile* degli Stati, queste due forme di diritto – precisamente lo *jus civile* e lo *jus gentium secundarium* – sono ben diverse tra loro. Difatti, il diritto delle genti secondario contiene in parte dei comandi, che, provenendo dallo *jus naturae primum*, hanno la pretesa di regolamentare l'umanità nel suo complesso, ovvero tutti gli esseri dotati di ragione. Al contrario, Grozio sin dal primo capitolo dell'opera rimarca il carattere contingente delle *leges scriptae (jus civile)* delle diverse *Respublicae*⁶⁵, le quali, mutando nel tempo e nello spazio, non possono essere utili ad emettere giudizi sulle contese tra popoli diversi.

⁶⁰ Giovanni Ambrosetti osserva che «nel *De jure praedae*, seguendo Vazquez del Menchaca (...) Grozio adotta un concetto equivoco di un diritto internazionale primario e di un diritto internazionale secondario, assai aderente allo schema di Ulpiano. Il primo si identifica con il diritto naturale, il secondo ha carattere misto e si compone di elementi del diritto internazionale primario e del diritto civile»: GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., p. 121.

⁶¹ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 26.

⁶² Cfr. *ivi*, cap. II, p. 22-23: «{*Lex proprie dicta*} Voluntas universorum ad universos directa lex dicitur (...) {*Regula IV*} Ex priori bus igitur regulis et ista discendi: *Quidquid respublica se velle significavit, id in cives jus est. {Jus civile} Hinc oritur jus illud quod θετικόν sive νομικόν aut etiam ἴδιον philosophi, juris auctore civile vocant.*

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, cap. I, p. 5.

1.2. Il volontarismo del giovane Grozio

La coscienza del carattere contingente dello *jus civile* sarà il motivo per il quale l'autore, per soddisfare l'istanza irenica, che muove la sua speculazione, deciderà di trattare del diritto di preda prendendo le mosse non dal diritto civile, quanto, piuttosto, dal diritto naturale, il cui carattere di universalità ed immutabilità ne faceva un valido strumento di risoluzione delle controversie internazionali. Difatti, se lo *jus naturae* può obbligare moralmente tutti gli uomini, ciò accade perché – come si è avuto modo di osservare – secondo il giovane autore le leggi naturali sono state incise da Dio «non in aere aut tabulis, sed in sensibus animisque singulorum»⁶⁶, dove possono essere lette da tutti gli uomini, anche da quelli che vorrebbero sfuggirle cercando di rivolgere lo sguardo altrove⁶⁷. Non va, infatti, trascurato che nel sistema giuridico costruito da Grozio nel suo primo trattato di diritto internazionale – in cui «i diversi tipi di legge e l'ordine gerarchico tra di esse sono fatti derivare dalle differenze tra le fonti della volontà nel mondo»⁶⁸ – possono aspirare ad essere universali ed immutabili unicamente quelle norme che abbiano la propria origine diretta nel volere divino. Solo Dio, può, difatti, formulare dei precetti che siano sempre e ovunque validi, così come sono le leggi naturali, perché solo la volontà divina è eterna ed immutabile: «jus enim naturae, hoc est illud quod initio rebus creatis ad earumdem conservationem Deus inseruit, cum divina voluntas immutabilis et aeterna sit, semper et ubique jus est»⁶⁹. Si è visto, appunto, che l'imposizione delle *leges naturae* si ha, secondo il pensatore di Delft, perché l'onnipotente ha instillato nella natura delle sue creature

⁶⁶ UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., *Dedicatio*, p. 38.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*: «ubi invitis et aversantibus, legendae occurrent his legibus summos pariter atque infimos teneri, in has non plus regibus licere, quam plebi adversus decreta decurionum, decurionibus contra presidium edicta, praesidibus in regnum ipsorum sanctiones».

⁶⁸ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 93.

⁶⁹ HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. III, p. 33.

dei princìpi innati⁷⁰, che le conducono inevitabilmente verso il fine da lui voluto, ovvero a realizzare la loro conservazione⁷¹. Ciò spinge il giusnaturalista olandese a ritenere che ciò che Dio vuole si palesi nell'ordine naturale dell'universo, tanto da poter sostenere che il Signore parli attraverso la natura: «Deus hoc ipse per naturam loquitur»⁷².

Come si è anticipato, proprio da questa coincidenza tra volontà divina e ordine razionale del creato emerge la peculiarità del volontarismo groziano, che già in questo scritto si muove all'interno di «una cornice di aderenza allo Stoicismo (e quindi all'identificazione tra Dio e legge razionale)»⁷³, nonché alla tradizione aristotelico-tomistica della Scolastica. Più specificamente, è nel rapporto tra la ragione e la volontà divina che meglio si evidenzia l'influenza tomistica sul pensiero del ventenne giusnaturalista olandese, il quale, nell'indicare Dio come «juris caus[a]»⁷⁴, rimanda significativamente al passo della *Summa Theologica*, in cui l'Aquinate definisce la legge eterna «ratio divinae sapientiae»⁷⁵. Pertanto, pare di riscontrare così la presenza nel pensiero del giovane Grozio di una tendenza, destinata a svilupparsi nei suoi scritti successivi, a mitigare il volontarismo di stampo occamista, a cui guardava il calvinismo ortodosso, sulla base dell'idea che, sebbene sia diritto ciò che Dio vuole, Dio lo vuole razionalmente. In altri termini, nel commentario sul diritto di preda sembra

⁷⁰ Cfr. ivi, cap. II, p. 9 e UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., *Dedicatio*, p. 40: «Lex illa [lex naturalis] (...) inventu est non difficilis, utpote eadem apud omnes; et facilis intellectu, utpote nata cum singulis, singulorum mentibus insita».

⁷¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. II, p. 9.

⁷² UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., cap. I, p. 42.

⁷³ PAOLA NEGRO, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 257, n. 9.

⁷⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. II, p. 8.

⁷⁵ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, trad. e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'Edizione Leonina, Bologna, Salani, 1985, vol. XII, Prima Secundae, q. 93, art. 1, p. 73. Si veda anche ivi, vol. XII, Prima Secundae, p. 93, art. 3, p. 79: «lex aeterna [ist] ratio gubernationis in supremo gubernante».

emergere la convinzione che «la volontà divina vuole che una cosa sia ciò che essa già è per la ragione»⁷⁶.

Verificandosi, in tal modo, la piena convergenza della *voluntas Dei* con l'*ordo mundi*, non sorprende che la sequenza delle norme generali di diritto naturale indicata da Grozio finisca con il coincidere sommariamente con la catena di principi naturali individuati dalla tradizione scolastica e ordinati secondo una rigida gerarchia riflettente le proprietà ontologiche dell'umanità⁷⁷. È stato opportunamente osservato, infatti, che il dovere di autoconservazione rientrante per Grozio nello *jus naturae primum* corrisponde all'obbligo di preservazione di sé che l'Aquinate ed i suoi commentatori indicavano come norma naturale di base, valida per tutto il creato⁷⁸. Ad essa i tomisti facevano seguire il dovere degli esseri animati di riprodursi ed, infine, il principio naturale, riservato agli uomini, che prescrive l'uso della ragione e l'unione con i propri simili⁷⁹. Mentre Grozio non accenna affatto alla necessità naturale degli animali di mettere al mondo dei figli, per garantire la conservazione della loro specie, è palese, invece, che egli faccia confluire la norma scolastica sulla socialità, rivolta in via esclusiva all'umanità, nel dettato dello *jus naturae secundarium*.

Un'interpretazione che tenga debitamente conto delle influenze stoiche e scolastiche – con particolare riguardo alla Seconda Scolastica spagnola – sulla visione filosofico-giuridica del giovane autore induce a concludere, quindi, che la principale differenza nella concezione ontologica dei due scritti groziani sul diritto internazionale, del *De Jure praedae* e del *De Jure belli*, risieda nel fatto che, non essendosi ancora compiuta nel

⁷⁶ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit, p. 96.

⁷⁷ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, cit., vol. XII, Prima Secundae, q. 91, art. 2, p. 47 e ivi, vol. XII, Prima Secundae, q. 94, art. 2, pp. 95-97.

⁷⁸ Cfr. MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit, pp. 94-96.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

giusnaturalista olandese nel 1604-06 la scelta di separare la giustizia e la morale dalla teologia⁸⁰, nel primo trattato egli farebbe coincidere le strutture razionali dell'uomo con quelle della *ratio* divina, che pervade il cosmo, mentre nel capolavoro della sua maturità egli descrive la ragione umana come partecipante ad una *ratio* universale, immanente alla realtà ed esistente autonomamente rispetto a Dio. Quanto detto spinge ad ipotizzare il riconoscimento già nel *De jure praedae* di un ruolo normativo della *ratio* dell'uomo, giacché quest'ultima, adeguandosi alla ragione divina, determinerebbe le deliberazioni della *voluntas*, sia essa individuale o collettiva. Da questo punto di vista, si può ritenere, infatti, che «la volontà appa[ia] più come una conferma del contenuto della ragione, che come la fondazione di nuovi ed indipendenti contenuti»⁸¹ rispetto ad essa, sicché Grozio parrebbe recuperare così quella tradizionale concezione, secondo cui la volontà segue sempre un'idea proposta dalla ragione⁸². Ciò perché «la volontà è sì creatrice del diritto, ma solo in quanto espressione adeguata di principi [razionali] insiti nella natura»⁸³. Significativo, in proposito, appare un rimando di Grozio al passo della *Summa Theologica*, nel quale San Tommaso, difendendo l'opinione, secondo cui ogni legge deriva dalla legge eterna – ovvero dal piano della provvidenza divina⁸⁴ – sostiene che la legge umana ha natura di legge solo in quanto si uniforma alla retta ragione⁸⁵. Né, pertanto, può meravigliare che il giusnaturalista olandese concordi poi con gli scolastici nel sostenere che è cattiva la volontà che

⁸⁰ A proposito della secolarizzazione si rinvia alle acute osservazioni di Franco Todescan nella sua monografia su Grozio, già citata, dal titolo *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*.

⁸¹ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit, 97.

⁸² Cfr. *ibidem*.

⁸³ FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 97.

⁸⁴ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologia*, cit, vol. XII, Prima Secundae, q. 91, art. 1, p. 43.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, vol. XII, Primae Secundae, q. 93, art. 3, p. 79.

dissente dalla ragione, fosse essa anche errante⁸⁶, vale a dire – come precisava l’Aquinata – contraria al dettato della legge naturale, perché comandante il male e vietante il bene⁸⁷.

D’altro canto, però, dalla lettura del *De Jure praedae* nemmeno sfugge lo sforzo dell’autore di realizzare una costruzione giuridica di stampo volontaristico, in cui il passaggio ad ogni diverso livello di legge è introdotto da una *regula*, la quale – come si è accennato – è formulata in maniera tale da evidenziare di volta in volta la diversa volontà da cui promana il diritto. Si deve stabilire, quindi, che, per l’autore, seppure «una legge [sia] valida solo se imposta da una volontà e la presenza di un legislatore [sia] una condizione improrogabile per l’obbedienza», nondimeno un comando non dovrebbe essere assurdo, in quanto esso andrebbe sempre sottoposto al vaglio dei principi generali della ragione⁸⁸. Se, dunque, da un lato, è innegabile che Grozio nel suo primo trattato giuridico, sostenendo una fondazione teologica del diritto, condivide ancora la concezione volontaristica propria «del calvinismo ortodosso in senso al quale egli era cresciuto»⁸⁹, dall’altro, non sembra, tuttavia, corretto sostenere che il giusnaturalista olandese consideri occamisticamente la volontà divina svincolata da qualsiasi soggezione ad essenze od idee della ragione⁹⁰, come dimostra un’esegesi del *De Jure praedae* attenta a considerare tutti gli influssi, che hanno condizionato il pensiero del giovane

⁸⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. VII, p. 77: «mala est enim voluntas, ut dicunt scolastici, quae a ratione etiam errante dissentit».

⁸⁷ Cfr. SAN TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologia*, cit., vol. IX, Prima Secundae, q. 19, a. 15, pp. 407-409.

⁸⁸ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 98.

⁸⁹ GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., p.98.

⁹⁰ Di diversa opinione è, invece, Giovanni Ambrosetti, il quale sostiene che il volontarismo teologico di cui Grozio in gioventù partecipa, seppure contraddittoriamente, staccandosene poi progressivamente, avesse al proprio centro non già Scoto, che fu meglio recepito dalla Seconda Scolastica, ma piuttosto Ockham: cfr. GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., p. 56.

autore – vale a dire non solo il volontarismo di stampo calvinista, bensì anche la dottrina stoica e quella scolastica. Una lettura del commentario groziano impegnata a riconoscere il debito di Grozio verso la tradizione classica, in ossequio al suo umanesimo, consentirebbe, inoltre, anche di inserire entrambi i trattati di diritto internazionali del giusnaturalista olandese in un quadro di sostanziale continuità, senza, tuttavia, tralasciare le pur importanti differenze che li separano.

1.3. La separazione tra *jus naturae* e *jus voluntarius* nel pensiero groziano della maturità

Come si è accennato, la fondamentale distinzione operata nel commentario del 1604-06 tra diritto naturale primario e diritto naturale secondario – ovvero tra un diritto comune a tutti gli esseri del creato ed un diritto esclusivo degli esseri umani – non poteva avere seguito nel *De Jure belli ac pacis*, ove si è detto che Grozio difende la validità del diritto unicamente per coloro che siano dotati di razionalità⁹¹. Il diritto naturale, quindi, nel pensiero maturo del giusnaturalista olandese può essere colto solo dagli uomini, poiché essi, a differenza degli animali guidati dal mero istinto, avendo la ragione, sono capaci di conoscere e di agire secondo principi generali⁹². Pertanto, precisa l'autore, «quod si quando brutis animantibus justitia tribuitur, id sit improprie ex quadam in ipsis umbra

⁹¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XI, 1, p. 13: «Discrimen autem quod in Juris Romani libris exstat, ut jus immutabile aliud sit quod animantibus cum homine sit commune, quod arctiori significato vocant jus naturae; aliud hominum proprium, quod saepe jus gentium nuncupant, usum vix ullum habet; nam juris propriae capax non est nisi natura praeceptis utens generalibus».

⁹² Cfr. *ivi*, Prol. 8, p. VII: «Homini vero perfectae aetatis, cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu eccellente, cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi agendique, secundum generalia praecepta, par est intelligi, cui quae conveniunt ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia».

rationis atque vestigio»⁹³. In altre parole, l'attribuzione alle bestie di una qualche forma di giustizia non può essere che impropria, giacché dovuta alla constatazione in esse di quella che è solo una parvenza di razionalità (*umbra rationis*).

Una simile conclusione ha quale presupposto una visione ontologica molto lontana da quella del *De Jure praedae*. Grozio con gli anni ha, infatti, sviluppato la convinzione che il motivo per il quale le norme del diritto naturale non cambiano nel tempo e nello spazio, sicché possono poi facilmente essere organizzate in sistema⁹⁴, non discende dall'immutabilità della *voluntas Dei* – come nel trattato giuridico del 1604-06 – bensì dal fatto che esse sono l'espressione di immutabili principi di bene e di male, cui Dio stesso ha scelto di uniformarsi al momento della creazione del mondo⁹⁵, e che, pertanto, neanche Egli può modificare⁹⁶.

Lo *jus naturae*, quindi, non è più calvinisticamente concepito come una manifestazione diretta del carattere sovrano della volontà creatrice divina, ma piuttosto, secondo la nota definizione che ne dà Grozio nel libro I della sua opera maggiore, esso è il «dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali [ac sociali], inesse moralem turpitudinem, autem necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipi»⁹⁷. Come si può evincere da tale affermazione, in questo scritto

⁹³ Ivi, I, I, XI, 2, p. 15.

⁹⁴ Cfr. ivi, I, Prol. 30, p. XX: «nam naturalia, cum semper eadem sint, facile possunt in artem colligi».

⁹⁵ Cfr. ivi, I, I, X, 1, p. 10.

⁹⁶ Cfr. ivi, I, I, X, 5, p. 12.

⁹⁷ Ivi, I, I, X, 1, p. 10. Va precisato che l'espressione 'ac sociali' è un'aggiunta del Barbeyrac al testo groziano, volta a specificare che, affinché un'azione sia considerata moralmente necessaria, essa deve essere conforme con la natura non solo razionale, ma anche sociale dell'uomo. L'interprete francese motiva tale scelta in nota, rimandando ad ulteriori luoghi testuali del *De jure belli ac pacis*, ed *in primis* facendo riferimento al successivo paragrafo 12, ove Grozio indica come prova *a priori* dell'esistenza del diritto naturale la convenienza o meno di qualche cosa «cum natura rationali ac sociali»: ivi, I,

il diritto naturale, è, dunque, una norma della retta ragione, indicante, in base alla sua conformità o meno con la natura razionale, la necessità morale o meno di un'azione, la quale, in conseguenza di ciò, verrà prescritta o vietata da Dio, autore della natura.

Muovendo da questa enunciazione dello *jus naturae*, Grozio introduce una ripartizione completamente nuova rispetto allo scritto del 1604-06, e separa il diritto naturale in senso stretto⁹⁸, che ha come obiettivo la «societatis custodia, humano intellectui conveniens»⁹⁹, ossia la difesa della società umana razionalmente ordinata, dal diritto naturale in senso ampio, il quale, invece, è un «judici[um] ad aestimanda»¹⁰⁰ della ragione, che valuta in merito alla convenienza delle cose presenti e future con la natura umana senza farsi traviare dalle passioni.

In breve, a suo avviso, si può parlare di diritto naturale in senso proprio, quando si è in presenza di un comando che sia diretto a conservare la società in modo conforme alla ragione. In questo caso, quindi, il precetto naturale coinvolge entrambe quelle che per Grozio – come si vedrà¹⁰¹ – sono le qualità peculiari dell'uomo, ovvero la *ratio* e la socialità, poiché prende le mosse dalla ragione avendo come fine la concretizzazione dell'appetito sociale. Tale diritto rientra nella *justitia* propriamente detta, la quale consiste appunto nel contenere gli stimoli (*incitamenta*) di qualsiasi genere al solo scopo di non recare offesa alla società umana¹⁰². Più precisamente, Grozio chiarisce che meriti il nome di giustizia in senso

I, XII, 1, p. 15. Il rapporto tra le due componenti specifiche del genere umano – *ratio* e *appetitus societatis* – verrà approfondito nel prosieguo della nostra trattazione: vd. *infra*, p. 102.

⁹⁸ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 8, p. VIII.

⁹⁹ Ivi, I, Prol. 8, pp. VII-VIII.

¹⁰⁰ Ivi, I, Prol. 9, p. VIII.

¹⁰¹ Si rimanda all'analisi della visione antropologica groziana *infra*, p. 102.

¹⁰² Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 44, p. XXIX: «Nam qualiacunque incitamenta contenere hac tantum de causa, ne societatis humana violetur, hoc vero justitiae proprium est».

stesso solo la *justitia expletrix*¹⁰³, che altri chiamano commutativa o restituiva, giacché si occupa di restituire ad ognuno il suo. In tal modo, Grozio prevede implicitamente un dovere del *neminem laedere*, che regoli i rapporti interpersonali mediante il disciplinamento e contenimento razionale delle passioni nocive alla socialità. Pertanto, lo *jus strictum* comprende tutte quelle prescrizioni la cui osservanza si rende necessaria per il mantenimento di una vita sociale razionalmente ordinata. Di esse l'autore ci fornisce un breve elenco, che annovera l'astenersi dalle cose altrui (*alieni abstinentia*), la restituzione dei beni altrui e del lucro da essi conseguito, l'obbligazione a mantenere le promesse, il risarcimento del danno causato per propria colpa ed, infine, l'impegno a sottoporsi a pene tra gli uomini¹⁰⁴.

Da questa nozione di diritto naturale *stricto sensu* discende un'altra più ampia concezione del diritto, che, rispetto alla prima, però, non è finalizzata specificamente alla *custodia societatis*. L'uomo, difatti, ha – come si è visto – la facoltà di valutare le cose, presenti e future, sulla base della loro conformità o meno con la sua natura razionale. Tale facoltà gli è stata infusa da Dio¹⁰⁵, sicché il singolo individuo nel giudicare le azioni umane segue un giudizio rettamente adeguato secondo la norma del suo intelletto (*pro humani intellectus modo*), senza farsi traviare dalla paura o dal desiderio di un piacere attuale e senza farsi trascinare da impulsi sconsiderati¹⁰⁶. La *ratio*, quindi, anche quando non ha come scopo

¹⁰³ Cfr. *ivi*, I, I, VIII, 1, p. 7: «Facultatem respicit justitia expletrix, quae proprie aut stricte justitiae nomen obtinent».

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, I, Prol. 44, p. XXIX: «quo pertinent alieni abstinentia, & si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus restituito, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, & poene inter homines meritum».

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, II, XXIII, II, 1, p. 613: «Nam vim judicatricem humanis actionibus ducem Deus addidit».

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, I, Prol. 9, pp. VIII-IX: «Ab hac juris significazione fluxit altera largior: quia enim homo supra caeteras animantes non tantum vim obtinet socialem de qua diximus, sed & judicium ad aestimanda quae delectant aut nocet, non praesentia tantum, sed & futura, & quae in utrumvis possunt ducere; pro humani intellectus modo etiam in his

specifico la conservazione della vita sociale, induce l'uomo al dominio di sé e dei propri appetiti. Inoltre, – come si avrà modo di approfondire nel quarto capitolo della presente dissertazione – l'autore sottolinea che appunto l'attività pratica della ragione, da cui discende il diritto naturale *lato sensu*, concerne anche la distribuzione di ciò che spetta a ciascun uomo o gruppo sociale, ovvero la *justitia attributrix*¹⁰⁷

Ad ogni modo, rimandando ad una successiva trattazione una più approfondita disamina della fondamentale distinzione groziana tra *jus natura stricto sensu* e *jus nature lato sensu*¹⁰⁸, che si è detto rimandare a due diversi tipi di giustizia, basti per ora ricordare che in entrambi i casi ci si trova dinanzi ad una formulazione della legge naturale come adeguamento a parametri normativi razionali intrinseci nell'ordine naturale del creato ed indipendenti dalla volontà divina.

Partendo da una simile premessa, l'autore può procedere a chiarire la differenza tra diritto naturale e diritto positivo, ma prima egli sente la necessità di precisare che tale differenza riguarda una particolare accezione del vocabolo '*jus*', il quale va inteso qui non come un attributo oggettivo

judicium recte conformatum sequi, neque metu, aut voluptatis praesentis illecebra corrumpi, aut temerario rapti impetu, conveniens esse humanae naturae; & quod tali iudicio plane repugnant, etiam contra jus naturae, humanae scilicet, esse intelligitur».

¹⁰⁷ Cfr. ivi, I, Prol. 9, p. IX: «Atque huc etiam pertinet in his quae quique homini aut coetui propria sunt elargiendis prudens dispensatio, ut quae nunc sapientorem minus sapienti, nunc propinquum extraneo nunc pauperem diviti, prout actus cujusque & rei natura fert, praeponit».

¹⁰⁸ Si avrà modo di approfondire questa importante distinzione tra diritto naturale in senso stretto e diritto naturale in senso largo *infra*, p. 83. In proposito, va osservato sin d'ora che le due forme di *jus naturae* indicate da Grozio – ovvero il diritto naturale propriamente detto ed il diritto naturale in senso lato – sono riprese dalla tradizione scolastica e presuppongono la conclusione espressa nella *Summa Theologica*, secondo la quale una norma può essere di diritto naturale in due maniere, ovvero direttamente, quando la nostra natura tende verso di essa, come nel caso del principio che non si deve fare ingiuria al prossimo, e indirettamente, quando, invece, la natura si limita a non introdurre un uso contrario. In tal senso, si potrebbe dire, secondo l'Aquinate, che la nudità umana è di diritto naturale, poiché l'utilizzo delle vesti è stato introdotto dall'arte e non dalla natura stessa: cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologia*, cit, vol. XII, Prima Secundae, q. 94, art. 5, p. 106.

della cosa¹⁰⁹, né come una qualità della persona¹¹⁰, bensì nel senso di regola morale¹¹¹. Difatti, è solo con riguardo all'ultimo di questi significati – ovvero allo *jus pro regula* – che si può parlare specificamente di diritto come di legge in senso ampio, sicché è in riferimento ad esso che Aristotele opera la sua classificazione delle forme del diritto – la migliore per Grozio – distinguendo appunto lo *jus naturae* dallo *jus voluntarium*¹¹². Quest'ultimo diritto ha origine dalla volontà, sia essa umana o divina¹¹³.

Nel caso del diritto umano volontario, esso ricomprende, oltre al diritto civile, scaturente dal potere politico, che governa lo Stato, un diritto meno esteso di quello civile, come potrebbe essere il diritto familiare¹¹⁴ – il quale, benché sottomesso al potere civile, non discende da esso – ed, infine, un diritto più esteso di quello civile, ossia lo *jus gentium*, «id est quod Gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit»¹¹⁵. È interessante notare che le diverse forme di diritto umane sono definite *a contrario* rispetto al diritto civile, di cui l'autore ha già nei *Prolegomeni* evidenziato il rapporto di dipendenza dal diritto naturale. La validità dello *jus civile*, difatti, presuppone, secondo Grozio, l'obbedienza ai patti, che è

¹⁰⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, III, 1, p. 4: «jus [est] quod injustum non est. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat».

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, I, I, IV, pp. 4-5: «jus est Qualitas moralis personae competens ad aliquid injuste habendum vel agendum».

¹¹¹ Cfr. *ivi*, I, I, IX, 1, p. 9: «Est & tertia juris significatio, quae idem valet quod lex, quoties vox leges largissimo sumitur, ut sit regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est».

¹¹² Cfr. *ivi*, I, I, IX, 2, pp. 9-10: «Juris ita accepti optima partitio est, quae apud Aristotelem exstat, ut fit aliud jus naturae, aliud voluntarium, quo dille legitimum vocat, legis vocabulo strictius posito».

¹¹³ *Ivi*, I, I, XIII, p. 17: «Alteram juris speciem esse diximus jus voluntarium, quod ex voluntate originem ducit: estque vel humanum vel divinum».

¹¹⁴ Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di Tommaso Greco, Torino, Giappichelli, 2009, p. 42.

¹¹⁵ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XIV, 1, p. 18.

un principio fondamentale dello *jus naturae*¹¹⁶. Per tale motivo egli scrive che, sebbene il diritto civile abbia come madre l'obbligazione consensuale, giacché quest'ultima ripete la sua efficacia dal diritto naturale mediante l'obbligo di *stare pactis*, si può allora sostenere che il diritto civile abbia la natura come bisavola¹¹⁷.

Invero, la trattazione del diritto positivo umano qui condotta dall'autore è molto affine a quella già formulata nel *De jure praedae*, di cui, infatti, sono ripresi e ampliati molti esempi e citazioni. Al contrario, è nella definizione del diritto volontario divino data nel *De jure belli ac pacis* che si coglie a pieno la distanza teorica rispetto al primo trattato giuridico groziano. Come si è anticipato, infatti, nel *Prolegomeno* 12 Grozio indica nella *voluntas Dei* una diversa fonte del diritto rispetto a quella naturale: «*alia juris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate*»¹¹⁸. Sicché, l'autore precisa che lo *jus voluntarius divinum*¹¹⁹, proprio perché discende dalla volontà divina, in ciò si differenzia dal diritto naturale. Questa diversità d'origine fa sì che, mentre il diritto divino rende lecito o illecito un comportamento, rispettivamente comandandolo o vietandolo nei testi sacri, il diritto naturale, invece, si riferisce ad atti che

¹¹⁶ Nel *Prolegomeno* 15 Grozio precisa che il principio naturale dello *stare pactis* sia frutto di una necessità naturale, giacché esso costituisce l'unico modo conforme a natura mediante il quale gli uomini posso obbligarsi reciprocamente: vd. *ivi*, I, Prol. 15, p. XII.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, I, Prol. 16, p. XII: «*civilis vero juris mater est ipsa ex consensu obligatio, quae cum ex naturali jure vim sua habeat, potest natura hujus quoque juris quasi proavia dici*».

¹¹⁸ *Ivi*, I, Prol. 12, p. X.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, I, I, XV, I, pp. 18-19. Nel paragrafo successivo, Grozio chiarisce che il diritto divino positivo è stato dato da Dio o ad un solo popolo, nel caso specifico delle leggi di Mosè rivolte unicamente agli ebrei, o al genere umano nel suo complesso, come è accaduto in tre occasioni, ovvero dopo la creazione dell'uomo, a seguito della rigenerazione dell'umanità successiva al diluvio, ed, infine, con l'avvento di Cristo: cfr. *ivi*, I, I, XV, 2, p. 19.

sono di per sé leciti od illeciti, «atque ideo à Deo necessario praecepti aut vetiti intelliguntur»¹²⁰.

Ne consegue che l'immutabilità dello *jus naturae* sia tale che esso non può essere modificato neanche dal Signore¹²¹, poiché egli, nella sua onnipotenza, non potrebbe mai decidere di andare contro quei parametri di razionalità, cui lui stesso ha scelto di attenersi nel creare l'universo: «nam cum jus naturae, ut ante diximus, sit perpetuum atque immutabile, non potuit a Deo, qui injustus numquam est, quicquam adversus id jus praecipere»¹²². Né, per il medesimo motivo, potrebbe mai esserci contraddizione tra le leggi naturali ed i comandi espressi direttamente dalla volontà divina, ovvero con lo *jus voluntarius divinum*. Difatti, è impensabile che il contenuto di quest'ultimo possa contrastare con i principi di diritto naturale, nei quali si esprime il *dictatus* della ragione donata dal Creatore all'uomo.

Si comprende, così, che, per quanto sia immensa la sua potenza, Dio nulla può nei confronti di quelle preposizioni razionali, che sono soggette unicamente al principio di non contraddizione¹²³. Le norme di diritto naturale vengono in tal modo equiparate alle verità matematiche, tanto che, così come Iddio non può far sì che due più due non faccia quattro, allo

¹²⁰ Ivi, I, I, X, 2, p. 11.

¹²¹ Con parole analoghe San Tommaso aveva sostenuto l'immutabilità del diritto, per il suo carattere intrinsecamente razionale, anche da parte di Dio: SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologia*, cit., vol. XII, Prima Secundae, q. 94, a. 5, pp. 105-107. Più specificamente, Tommaso D'Aquino è del parere che una norma di diritto naturale sia immutabile tanto dall'interno, poiché non può essere soggetta ad evoluzione intrinseca o essenziale, come la natura su cui è fondata, quanto dall'esterno, giacché Dio, suo autore, non può né abrogarla né dispensarla, dipendendo la natura delle cose non dalla volontà, bensì dall'intelletto divino.

¹²² HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XVII, 2, p. 25. Già nel *Prolegomeno* 48 Grozio aveva sostenuto che la libera volontà di Dio non è mai in contraddizione con il vero diritto naturale: cfr. ivi, I, Prol. 28, p. XXXI.

¹²³ Cfr. ivi, I, I, X, 5, p. 12: «Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne à Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt esse, ad quae se illa non extendit; quia quae ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent, sed sibi ipsis repugnant».

stesso modo non può nemmeno far sì che ciò che per sua intrinseca essenza è male non lo sia¹²⁴.

Secondo il giusnaturalista olandese, quindi, «la legge naturale è un'”idea”, un tipo o modello come la figura geometrica perfetta, a cui l'esistenza si avvicina, ma che non trae vitalità dalla sua coincidenza con il fatto»¹²⁵. In ciò emergerebbe tutto il platonismo groziano¹²⁶, dal momento che Iddio, al pari del demiurgo del *Timeo*, non crea le ‘idee’ di bene e male, ma forma il mondo reale in base ad esse¹²⁷. Sicché, rifacendosi alla dottrina scolastica della *Perseitas moralis*¹²⁸ – secondo la quale è dato un ordine morale ontologico di valori autosufficiente nella sua esistenza – Grozio mostra di intendere i principi della legge naturale come indipendenti da Dio stesso. Ponendo l'immutabilità e l'universalità dei precetti naturali su basi

¹²⁴ Cfr. *ibidem*: «Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne à Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malem est, malum non sit».

¹²⁵ GEORGE HOLLAND SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, a cura di Francesco Paolo Maranini, Milano, Etas Kompass, 1967, p. 327.

¹²⁶ In proposito, si osservi che Michel Villey riconduce l'evidenza assoluta delle leggi naturali, sostenuta da Grozio, non tanto ad una ripresa della teoria delle idee platoniche, quanto, piuttosto a quella che, a suo avviso è l'influenza prevalente esercitata sulla dottrina groziana, ovvero il razionalismo degli stoici: MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 524.

¹²⁷ Sulla stessa linea interpretativa cfr. ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, presentazione di Renato Pettoello, Milano, Sansoni, 2004, p. 227.

¹²⁸ La dottrina della *Perseitas* era stata ripresa dalla Scolastica dalla tradizione filosofica greca ed, in particolare, essa era strettamente intrecciata proprio all'innatismo di stampo platonico, poiché l'esistenza di valori assoluti di bene e male implica che essi siano connaturati all'uomo sin dalla nascita. Nel *Critone*, infatti, Platone fa scaturire il carattere di perseità o assoluta immutabilità dell'Idea dal fatto che «l'Idea è in sé e per sé» sia nel senso che è indipendente dall'uomo – in quanto non è un prodotto della mente umana, ma è fondamento assoluto della realtà – sia nel senso che essa costituisce la forma o essenza stabile sottratta alla mobilità e al divenire delle cose empiriche: cfr. PLATONE, *Critone*, in ID., *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, a cura di Ezio Savino, Milano, Mondadori, 1987, pp. 228-267. Non a caso Pufendorf nella sua critica all'innatismo attaccherà anche la teoria della *Perseitas* sostenuta da Grozio e dalla Scolastica protestante. Su tale punto teorico cfr. VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., pp. 142-155.

autonome rispetto alla Provvidenza divina, Grozio, quindi, difende «l'autarchia della conoscenza del diritto»¹²⁹.

In effetti, è proprio nella ricerca di una fonte del diritto che non scaturisca dalla Rivelazione, «ma si affermi in se stessa, nella sua propria “natura”, e in virtù di questa si tenga lontana da ogni turbamento e da ogni mistificazione»¹³⁰, che si coglie la ‘rivoluzione’ del pensiero maturo groziano, il quale in ciò supera le posizioni più spiccatamente volontaristiche espresse nel *De jure praedae*.

Tuttavia, il giusnaturalista olandese è ben lontano dal disconoscere il legame tra diritto naturale e volere divino. Difatti, nel *Prolegomeno* 12 egli afferma che lo *jus naturae*, pur scaturendo da principi intrinseci all'uomo, può essere attribuito a Dio, poiché è stato proprio Lui a volere che quei principi fossero presenti in noi¹³¹. Il diritto naturale conserva, quindi, una fonte mediatamente divina, la cui importanza all'interno della costruzione di pensiero groziana non può essere sottovalutata. Anzi, proprio in ciò sembrerebbe risiedere la particolarità del razionalismo groziano, che, in realtà, non si allontanerebbe troppo dal tomismo ortodosso, poiché esso non si afferma «contro la tesi di un fondamento teologico del diritto naturale, bensì contro quella volontaristica – reviviscente nel calvinismo ed in particolare nel gomarismo, ma non estranea alla stessa Scolastica spagnola, soprattutto al Suárez – di un'origine divina immediata di esso, e

¹²⁹ ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 228. Cassirer ritiene che Grozio superi la Scolastica più che nei contenuti della sua speculazione filosofico-giuridica nella scelta del metodo, poiché Grozio punterebbe a «raggiungere nel campo del diritto ciò che Galilei aveva raggiunto nel campo della conoscenza della natura». Per maggiori informazioni sulla scelta metodologica groziana si rimanda a *infra*, p. 63.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 12, p. X: «Sed & illud ipsum de quo egimus naturale jus, sive illud sociale, sive quod laxius dicitur, quamquam ex principiis homini interni profluit, Deo tamen adscribi merito potest, qui aut talia principia in nobis existerent ipse voluit».

della sua natura di comando anziché di giudizio della ragione»¹³². D'altronde, «che all'origine remota del diritto sia Dio, autore della natura, il teologo [Grozio] non solo non lo nega, ma lo afferma, così come non nega affatto la validità del diritto positivo divino»¹³³. Dalle parole dell'autore olandese, quindi, traspare, piuttosto, lo sforzo di distinguere chiaramente la giurisprudenza dalla teologia, nel quale si esprime – come si vedrà nel prossimo capitolo - la tendenza groziana a costruire la dottrina giuridica con autonomia di metodo. Tuttavia, va considerato, che Grozio, figlio dei suoi tempi, «non poteva portare a compimento questa tendenza»¹³⁴, per cui egli, dopo aver collocato il diritto naturale nella relazione tra azioni e natura umana, successivamente riconosce un legame tra i principi di diritto naturale e la nozione di Dio, poiché la natura con le sue relazioni fondate sullo diritto naturale è stata creata da Iddio stesso. «Attraverso la costruzione di tale metafisica», quindi, «si rende la natura indirettamente dipendente dalla volontà divina», dal momento che «le leggi naturali razionalmente dedotte dipendono immediatamente dalle relazioni dell'essere, ma mediatamente esse provengono, come tutto il creato, dal volere di Dio»¹³⁵.

A tal proposito, Karl Olivecrona ha opportunamente osservato che Grozio – al contrario di quanto sostenuto riduttivamente in molti resoconti manualistici – non si limiti a fondare lo *jus naturae* sulla natura dell'uomo, bensì costruisca «una teoria che spiega l'origine del diritto naturale come insieme di prescrizioni e comandi» posti da Dio¹³⁶. Nel fornire la sua definizione di *jus naturae*, infatti, il giusnaturalista olandese, dopo aver

¹³² GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 105-106.

¹³³ Ivi, p. 106.

¹³⁴ WOLFGANG RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970, p. 74.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, Milano, Etas Kompass, 1972, p. 72.

ribadito che è l'accordo con la nostra natura razionale a mostrarci che un'azione sia moralmente necessaria o moralmente riprovevole, sottolinea che, in conseguenza di ciò, tale azione è *comandata* o *vietata* da Dio. In altri termini, il diritto naturale è costituito, per Grozio, da disposizioni e divieti divini e, pertanto, è da lui inteso come «un tipo di diritto divino»¹³⁷.

Quanto appena detto non può, però, in qualche modo indurre a minimizzare la netta distinzione tra diritto naturale e diritto volontario inserita da Grozio nella sua dottrina filosofico-giuridica della maturità, giacché essa acquisisce un significato ben preciso in considerazione dell'intenzione dell'autore di teorizzare una divisione tra due tipi diversi di volere divino, la quale è completamente assente nello scritto giovanile. Difatti, conformemente a quanto sinora osservato, si potrebbe sostenere che nel trattato del 1625 il diritto naturale costituisca il volere *necessario* di Dio¹³⁸, in quanto gli atti comandati o vietati dalle leggi di natura, poiché leciti o illeciti di per sé, sono perciò necessariamente comandati o vietati dal Signore¹³⁹. Il motivo per il quale si ritiene che Iddio voglia *assolutamente* comandare o vietare ciò che è in sé buono o cattivo scaturisce dal fatto che «evidentemente Grozio tiene a presupposto la concezione che il volere di Dio sia subordinato alla sua stessa ragione, respingendo la tesi [occamista] che il diritto e il torto dipendano dal solo *fiat* divino»¹⁴⁰.

Tuttavia, il pensatore olandese prospetta anche una seconda tipologia di diritto divino, ossia lo *jus voluntarium divinum*¹⁴¹, espressione della

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 73.

¹³⁸ Cfr. *ibidem*.

¹³⁹ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, X, 2, p. 11.

¹⁴⁰ KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., p. 73.

¹⁴¹ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XV, 1, pp. 18-19: «Jus voluntarium divinum quod sit, satis ex ipso vocum sono intelligimus: quo discrimine à jure naturali, quod item divinum dici posse diximus, internoscitur. In hoc jure locum habere potest, quod nimium indistincte dicebat Anaxarxus apud Plutarchum in

libera volontà di Dio, che, come si è detto, indica ciò che è corretto o sbagliato rispettivamente perché comandato o proibito dal Signore. Il diritto divino volontario, quindi, dovendo riguardare quelle azioni che non sono né giuste né ingiuste in se stesse¹⁴², dipende unicamente dal volere del Signore, svincolato da qualsiasi limite che egli si sia autoimposto nello scegliere di plasmare il mondo secondo dei principi razionali immutabili. In tal senso, Grozio precisa i termini del rapporto tra Creatore e ordine del creato: Iddio è sì autore della natura e, pertanto, quando gli piaccia, egli può operare al di sopra della natura stessa, ma non contraddicendo i precetti naturali, bensì comandando le cose che sono per loro natura libere ed indeterminate o, ancora di più, rendendo obbligatorio ciò che per sua natura è solo onesto, sebbene non dovuto¹⁴³.

Sulla base di quanto sostenuto, però, nasce l'esigenza di interrogarsi, allora, su quale valore attribuire al famosissimo «etiamsi daremus»¹⁴⁴

Alexandro: non ideo in Deum velle, quia justum est, sed justum esse, id est jure debitum, quia Deus voluit».

¹⁴² Cfr. KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., p. 73.

¹⁴³ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., II, I, 1, p. 174: «Nam Deus, qui ita auctor est naturae, ut & supra naturam agat libere, jus habet nobis leges praescribendi etiam de his rebus, quae natura sua liberae indefinita eque sunt: multoque magis ut debeatur id quod natura honestum est, etsi non debitum».

¹⁴⁴ L'enunciazione dello «etiamsi daremus» valse per secoli al giusnaturalista olandese la fama di primo secolarizzatore del diritto. Studi critici, soprattutto recenti, hanno evidenziato, invece, come in questa «eliminazione ideale di Dio» vada, piuttosto, letta un'attestazione di continuità con il pensiero scolastico. A questo riguardo, vd. HANS WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano, Giuffrè Editore, 1965, p. 190. Un'attenta ricostruzione degli anticipatori scolastici dell'idea di un diritto naturale egualmente valido, anche nell'ipotesi dell'inesistenza di Dio, si trova in PAOLA NEGRO, *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, cit., in AA. VV., *Dalla Prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, a cura di Alessandro Ghisalberti, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 236-251 ed in MATIJA BERLJAK, *Il diritto naturale ed il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978, pp. 91-99, ove, oltre agli scolastici – come Gregorio da Rimini, Gabriel Biel, Domenico De Soto, Gabriel Vázquez, e Francisco Suárez – sono presi in considerazione anche gli stoici, con particolare riguardo a Marco Aurelio. In proposito, Guido Fassò limita, invece, l'influenza della Scolastica sul pensatore di Delft e sostiene che egli «non avrà probabilmente tratto la tesi del paragrafo 11 dei *Prolegomeni* dagli scritti dei teologi morali seguaci di Gregorio da Rimini (anche se, conoscendo bene il Suárez, non dovrebbe avere trascurato

groziano. Non si può, difatti, sottovalutare l'importanza del mutamento teorico operato da Grozio nel *De jure belli ac pacis*, quando egli, nel far coincidere i precetti naturali con principi di giustizia, tali che sussisterebbero egualmente anche nell'ipotesi che Dio non esista o che non si occupi delle questioni umane¹⁴⁵, sancisce l'assoluta indipendenza della

l'indicazioni che questi gli forniva di essi)», poiché il suo umanesimo lo avrebbe indotto, piuttosto, a trovare ispirazione nel giusnaturalismo stoico-ciceroniano e tomistico. Per questa tesi si rinvia a GUIDO FASSÒ, *La legge della ragione*, a cura di Carla Faralli, Enrico Pattaro, Giampaolo Zucchini, Milano, Giuffè, 1999, p. 142. Tuttavia, il sincretismo teorico proprio del pensiero groziano – sancito dalla dichiarazione del *Prolegomeno* 40 di non giurare obbedienza all'insegnamento di nessuna scuola filosofica, così da poter cogliere liberamente il meglio da tutte – porterebbe a non escludere affatto la compresenza nella costruzione filosofico-giuridica del nostro autore di influenze provenienti da dottrine diverse, pur anche molto distanti tra loro nei contenuti. A nostro avviso, nulla toglie, quindi, che Grozio possa essere giunto a formulare il suo «etiamsi daremus» a seguito dell'attenta lettura sia di autori scolastici sia di filosofi antichi, come Marco Aurelio, nei cui *Ricordi* tale formula «è espressa con parole singolarmente simili a quelle groziane»: ivi, p. 31, ove, inoltre, Fassò ricorda come l'analogia tra il passo di Marco Aurelio e il *Prolegomeno* 11 del *De Jure belli ac pacis* fosse stata messa in luce già da Pufendorf nel *De jure naturae et gentium* (I, III, 19). Tra gli studi critici sulle fonti di Grozio si ricordano, tra i tanti, oltre il saggio già citato di Paola Negro, ANTON-HERMANN CHROUST, *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, in «The New Scholasticism», anno XVII, n. 2 (1943), pp. 101-133; CARL VON KALTENBORN, *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Lipsia, 1848; ROGER LABROUSSE, *Il problema dell'originalità di Grozio*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», anno XXVIII, n. 2 (1951), pp. 1-20 e JAMES ST. LEGER, *The «Etiamsi daremus» of Hugo Grotius; a study in the origins of International law*, Romae, Pontificio Ateneo Angelicum, 1962. Giovanni Ambrosetti è deciso, invece, nell'attribuire l'«etiamsi daremus» groziano a Suarez: «Con affinità fondamentale agli Scolastici, e con Suarez in particolare, Grozio inserisce l'aspetto, e la realtà razionale della legge nella dialettica libertà umana-ordine oggettivo e mentre, con indubbia derivazione dal Suarez, sottolinea energicamente contro il volontarismo teologico l'ipotesi antica della Scolastica (e che riceve il suo pieno significato solo in opposizione alle formulazioni di estremo volontarismo occamistico) per cui la legge naturale esisterebbe anche se non vi fosse Dio, nello stesso tempo fa suo il concetto, centrale nella soluzione suareziana, della natura umana come derivante in ultimo da Dio tutte le sue qualità, compresa l'esigenza specifica razionale in cui consiste la legge naturale, che non può non essere voluta da Dio»: GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., pp. 110-111.

¹⁴⁵ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 11, p. X: «Et haec quae jam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dare equità, non esse Deum, aut curari ad eo negotia humana». Paola Negro evidenzia come il celeberrimo ragionamento ipotetico di Grozio consegua direttamente dalla definizione autoevidente di natura umana: «Tutto il diritto naturale, sebbene proceda da principi interni dell'uomo “Deo tamen ascribi merito potest, quia ut talia principia in nobis

ratio da qualsiasi dogmatismo di carattere confessionale¹⁴⁶, che gli è costata la messa all'indice della sua opera ad un anno dalla sua pubblicazione¹⁴⁷.

Il riferimento all'«*etiamsi daremus*» ben aiuta a chiarire il rapporto Dio-diritto naturale, il quale, come è stato lucidamente osservato da Giuseppe Graneris, andrebbe considerato sotto una duplice prospettiva. Dal punto di vista *metafisico*, infatti, «il diritto naturale è *necessariamente*

existerent ipse voluit”. Su tale rapporto l'autore ritorna poi nel Libro I, 1, §10, [1]: il comando di Dio rispetto alle azioni che rientrano nell'ambito del diritto di natura si prospetta come una *conseguenza* del rapporto che tali azioni intrattengono con la *natura rationalis* dell'uomo [...]. Sulla base di siffatto rapporto, l'Autore potrà, poche righe più avanti (I, 1, X, [5]), andare oltre il ragionamento ipotetico del § 11 dei *Prolegomeni* affermando: “Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari quaet. Quamquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt ad quae se illa non extendit [...]. Sicut ergo ut bis duo non sint quattuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est malum non sit”. Ma con ciò stesso ci troviamo di fronte ad un altro caposaldo teorico, quello cioè dell'oggettiva immutabilità delle leggi della matematica classica, che trova la sua più compiuta affermazione nella filosofia cartesiana»: PAOLA NEGRO, *Un “topos” in Hugo Grotius: “Etiamsi daremus non esse Deum”*, in «Studi filosofici», anno XVIII, n. 1 (1995), pp. 79-80.

¹⁴⁶ In proposito, è emblematica la risposta che Grozio dà ad uno dei problemi principali del diritto internazionale moderno, ovvero se fosse lecito stipulare trattati e dar vita a confederazioni con quanti non condividessero il culto della vera religione cristiana: «*quae res in jure naturae dubitationem non habent. Nam id jus ita omnibus hominibus commune est, ut Religionis discrimen non admittat*»: HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., II, XV, 8.1, p. 428.

¹⁴⁷ Cfr. ANTONIO DROETTO, *Grozio ed il concetto di natura come principio del diritto*, in ID., *Studi groziani*, prefazione di Norberto Bobbio, Torino, Giappichelli, 1968, pp. 207-208: «il processo che si concluse il 26 marzo 1626, con l'inserzione all'*Indice* del *De jure belli ac pacis*, riconobbe l'imputazione che ne annoverava l'autore tra i famigerati promotori dello scandalo umanistico, colpevoli di avere, con la loro esplorazione della natura, aperto la via alla moderna empietà, consistente, come l'antica, nel rifiuto del filosofo di adorare le divinità ufficialmente riconosciute e nel tentativo costante di introdurne delle nuove». Ecco cosa scrisse in proposito Grozio al fratello Guglielmo: «*Romae lectio librorum meorum de Jure belli cum perissa aliquamdiu fuisset, subito interdica est, et simul Apologetici et poematum, excusantibus severitatem inquisitoriam Quiritibus*», e aggiunge, «*in Gallia ejusmodi edictis non abscribitur bonum factum, nec eorum ulla habetur ratio*»: HUGO GROTIUS, *Briefwisseling van Hugo Grotius*, S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1928, vol. III, l. 11.09.1627, p. 168.

religioso e divino»¹⁴⁸, giacché la sorgente ultima ed oggettiva di tutto – e, quindi, anche dello *jus naturae* – non può essere ravvisata in altri che in Dio. Ne segue, però, che l'ateo, contestando l'esistenza della divinità, arrivi a negare la vigenza del diritto naturale. Grozio supera questa *impasse* considerando il problema da un'angolazione diversa, ovvero dall'ottica *psicologica* dell'uomo, grazie alla quale si comprende come ogni soggetto di fatto giunga a riconoscere il diritto naturale come una forza agente nella sua interiorità, tanto è vero che «questa spinta e questa voce operanti dal di dentro possono essere sentiti senza sentire Dio, come necessità ed inclinazione innata»¹⁴⁹.

Si deve constatare, dunque, che Grozio non neghi l'origine mediatamente divina del diritto naturale, giacché, come vedremo, solo da un comando posto da un legislatore – umano o sovranaturale – può derivare una forza vincolante tale da condizionare l'agire umano. Nonostante ciò, egli vuole però assolutamente sancire l'idea della vigenza di precetti tali da essere avvertiti da tutti gli uomini, al di là di ogni differenza di credo, proprio tramite la loro comune natura.

Il pensatore di Delft stabilisce così la «superiore perfezione del ragionamento giuridico di fronte a qualunque altro, a cominciare da quello teologico»¹⁵⁰, soddisfacendo così quell'esigenza di universalità nella regolamentazione morale e giuridica dei rapporti intersoggettivi, divenuta sempre più stringente in un'epoca in cui la crisi di certezze, sfociata nella Riforma, si accompagnava al dilagare dei conflitti religiosi a livello sia statale che internazionale¹⁵¹. L'autore stesso ribadisce nel *Prolegomeno* 28

¹⁴⁸ GIUSEPPE GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, Società editrice internazionale, 1949, p. 108.

¹⁴⁹ Cfr., *ivi*, p. 109.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ All'epoca di Grozio si verifica un fenomeno nuovo, ossia «il conflitto religioso tende a spostarsi dall'interno degli stati all'ambito delle relazioni internazionali. Le guerre di

che proprio i gravi e numerosi motivi suggeritigli da un'esperienza storica diretta l'hanno spinto a trattare per iscritto di quel diritto comune a tutti i popoli da osservarsi nell'intraprendere e condurre le imprese belliche¹⁵². Secondo il pensatore di Delft, infatti, al contrario di quanto molti sostengono, non tutte le leggi «sileant [...] inter arma»¹⁵³, bensì solo quelle scritte (*jus civile*), mentre nelle ostilità continuano ad avere vigenza le norme eterne, ovvero quelle che egli ritiene essere dettate dalla natura o giustificate dal consenso di tutti i popoli¹⁵⁴.

Questa precisazione di Grozio volta a distinguere tra le norme eterne quelle di diritto naturale e quelle convalidate dal *consensus gentium* – ovvero lo *jus gentium* - è strettamente correlata alla scelta metodologica dell'autore e permette di rilevare come, dalla mutata prospettiva ontologico-razionalistica del *De jure belli ac pacis* rispetto al *De jure praedae*, scaturisca all'interno della classificazione delle forme di diritto anche una diversa concezione del rapporto tra *jus naturae* e *jus gentium*. Tuttavia, non volendo qui anticipare il discorso sul *modus procedendi* di Grozio – che, per la sua importanza ai fini del presente studio, richiederà una trattazione separata¹⁵⁵ – si potrà tentare di cogliere e mettere in luce la sua concezione matura del diritto internazionale, partendo da un confronto con quella giovanile.

religione tendono a prendere questa nuova forma: più che guerre civili, divengono guerre che oppongono in Europa le grandi potenze cattoliche, come la Spagna e l'Austria, alle protestanti, come i Paesi Bassi, la Gran Bretagna, i principati luterani»: MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 512.

¹⁵² Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 28, p. XX: «Videbam per Christianum orbem vel barbaris gentibus pudendam bellandi licentiam: levibus aut nullis de causis ad arma procurri, quibus semel sumtis nullam jam divini, nullam humani juris reverentiam, plane quasi uno edicto ad omnia scelera emisso furore».

¹⁵³ Ivi, I, Prol. 26, p. XVII.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, I, Prol. 26, pp. XVII-XVIII.

¹⁵⁵ All'analisi della scelta metodologica groziana è dedicato il capitolo successivo della presente dissertazione: vd. *infra*, p. 48.

Sulla base di una simile premessa, va rilevato che nel trattato giuridico del 1625, ed in particolare nel *Prolegomeno* 17 di esso, l'autore definisce il diritto delle genti come l'insieme delle norme giuridiche, che hanno avuto origine dal consenso degli Stati, «*quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum sed magnae illius universitatis*»¹⁵⁶. Grozio, però, fa una precisazione: «*hoc jus est quod gentium dicitur, quoties id nomen a jure naturali distinguimus*»¹⁵⁷. Egli sostiene, dunque, che con questa definizione si indichi un tipo di diritto positivo, il quale, venendo approvato dal consenso delle diverse *Respublicae*, disposte ad obbligarsi reciprocamente all'osservanza di alcune leggi in vista di un interesse comune¹⁵⁸, è evidentemente cosa diversa rispetto al diritto naturale. Con questa puntualizzazione l'autore sembra richiamarsi qui alla definizione di *jus gentium secundarium*, presente nel suo trattato sul diritto di preda, nel quale egli faceva confluire l'insieme delle convenzioni e dei trattati internazionali vigenti tra gli Stati.

Allo stesso modo di quanto fa nel suo primo trattato giuridico, Grozio, però, anche nel *De jure belli ac pacis* arriva a sostenere una possibile coincidenza nel contenuto del diritto naturale e del diritto internazionale. A congiungere idealmente i due diritti è, difatti, l'idea fondamentale, per cui ciò che ha un effetto universale deve necessariamente discendere da una causa universale¹⁵⁹, e quindi, se non proprio dalla natura razionale, che – come già nel commentario sul diritto di preda – accomuna tutti gli uomini, almeno da una forma di comune

¹⁵⁶ HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 17, pp. XII-XIII.

¹⁵⁷ Ivi, I, Prol. 17, p. XIII.

¹⁵⁸ La definizione di *jus gentium* è proposta da Grozio con parole diverse anche ivi, I, I, XIV, p. 18: «*jus gentium (...) est quod Gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepti*».

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem* e ivi, I, I, XII, 1, p. 15.

consenso¹⁶⁰, considerato preordinato dalla ragione universale. È palese qui che il ricorso al *consensus gentium* per giustificare la coincidenza dello *jus naturae* con alcuni dei principi dello *jus gentium* sia fedelmente ripreso dallo scritto del 1604-06, ove si legge che la concordia universale può esistere unicamente in vista del bene e del vero¹⁶¹. Il pensatore di Delft potrà così sostenere nella sua dichiarazione di metodo matura che si deve considerare *probabilmente* conforme allo *jus naturae* ciò che è giusto per tutti i popoli, o almeno per tutti quelli più civili¹⁶², vale a dire appunto lo *jus gentium*. Per tale motivo, spesso il diritto naturale è definito diritto delle genti, benché Grozio sottolinei che, in realtà, solo lo *jus naturae* obblighi il genere umano nella sua totalità, mentre difficilmente si può immaginare un diritto volontario comune davvero a tutte le genti¹⁶³.

Va rilevato, però, che, nonostante l'intento groziano sia, egualmente che nel trattato giuridico giovanile, dedurre le norme del diritto internazionale da concetti universali, l'autore nel *De jure belli ac pacis* grazie alla sua fondamentale distinzione tra *jus naturae* e *jus voluntarius* non ricorre più al binomio *jus naturae primum / jus naturae secundarium* (o *jus gentium primum*) e, di conseguenza, egli ignora anche la separazione, presente nel *De jure praedae*, tra il diritto naturale secondario (o *jus gentium primum*) – indicante l'insieme delle norme acclamate dalla volontà razionale degli uomini civili e, quindi, ritenute coincidenti con il diritto naturale – e lo *jus gentium secundarium* – con cui

¹⁶⁰ Si avrà modo di soffermarsi sulla visione antropologica groziana nel terzo capitolo della presente dissertazione: vd. *infra*, p. 102.

¹⁶¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

¹⁶² Cfr. *ibidem*: «a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, juris naturalis esse colligitur id, quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes tale esse creditur. Nam universalis extimationis causa vix ulla videtur esse posse praeter sensum ipsum, communi qui dicitur».

¹⁶³ HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XIV, p. 18: «multarum addidi, quia vix ullum jus reperitur extra jus naturale, quod ipsum quoque gentium dici solet, omnibus genti bus commune».

si definisce il diritto positivo vigente tra gli Stati, che si è detto essere un ‘misto’ tra diritto naturale primario e diritto civile.

A seguito di ciò, il giusnaturalista olandese, pur recuperando l’idea ciceroniana, secondo cui «*omnium consensus naturae vox ist*»¹⁶⁴ e facendo coincidere nel loro contenuto alcune norme del diritto naturale e del diritto delle genti, nondimeno evidenzia che tali diritti differiscano tanto nell’origine – in quanto il primo è iscritto nella natura umana, mentre il secondo discende dalla libera volontà degli uomini¹⁶⁵ – quanto nel fine – giacché lo *jus gentium* mira all’utilità dell’umanità nel suo complesso¹⁶⁶, mentre lo *jus naturae*, pur avendo come conseguenza l’utilità comune¹⁶⁷, è finalizzato unicamente al mantenimento di una condotta che sia conforme con la natura umana. Pertanto, il rapporto tra *jus naturae* e *jus gentium* si definisce, secondo il pensatore di Delft, *a contrario*, giacché tutto ciò che non può essere dedotto da principi evidenti mediante un ragionamento sicuro, ma tuttavia è osservato dovunque, si presume sia stato approvato dalla libera volontà dei popoli e rientri, dunque, nel diritto delle genti.

¹⁶⁴ MARCO TULLIO CICERONE, *Le Tusculane*, a cura di Adolfo Di Virgilio, Milano, Arnoldo Mondadori, 1967, I, 15, 35, pp. 65-67. Dalla stessa opera dell’*arpinate*, Grozio cita sia nel *De jure praedae* che nel *De jure belli ac pacis* un passo precedente: «*Omni autem in re consensus gentium, lex naturalis putanda est*»: *ivi*, I, 13, 30, p. 63.

¹⁶⁵ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 40, p. XXIV: «*Usus sum etiam ad juris hujus probationem testimoniis philosophorum, historicorum, poetarum, postremo & oratorum: non quod illis indiscrete credendum sit; solent enim sectae, argumento, causae servire: sed quod ubi multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat: quae in nostris quaestionibus alia esse non potest, quam aut recta illatio ex naturae principiiis procedens, aut communis aliquis consensus. Illa jus naturae indicat, hic jus gentium: quorum discrimen non quidem ex ipsis testimoniis, (passim enim scriptores voces juris naturae & gentium permiscunt) sed ex materiae qualitate intelligendum est. Quo denique ex certis principiiis certa argumentatione deduci non potest, & tamen ubique observatum apparet, sequitur ut ex voluntate libera ortum habeat*».

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, I, Prol. 17, pp. XII-XIII: «*Sed sicut cujusque civitatis jura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates aut omnes, aut plerasque ex consensu jura quaedam nasci potuerunt, & nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum sed magnae illius universitatis. Et hoc jus est quod gentium dicitur, quoties id nomen a jure naturali distinguimus*».

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, I, Prol. 16, p. XII: «*Sed naturali juri utilitas accedit*».

Alla luce di quanto sinora detto, si può facilmente concordare con Giovanni Ambrosetti nel sostenere che la definizione matura groziana dello *jus gentium*, in cui è evidente il superamento della divisione dello *jus naturae* tra *primarium* e *secundarium* presente nel *De jure praedae*, risenta fortemente dell'influenza del *De Legibus* di Suarez: «lo *jus gentium* così per Grozio come per Suarez si distingue dal naturale in ciò che non comanda o proibisce quelle azioni che per loro natura sono lecite e obbligatorie, ma tali le costituisce; inoltre, il diritto internazionale non è deducibile, ma riposa sul consenso e sulla volontà dei popoli»¹⁶⁸. Tanto è vero che, secondo Grozio, mentre – come vedremo nel prossimo capitolo sul metodo – l'esistenza di una norma di diritto naturale si può verificare sia per via induttiva che deduttiva, la prova del diritto delle genti avviene, egualmente che nel caso del diritto civile non scritto, solo attraverso la consuetudine e la testimonianza dei giurisperiti¹⁶⁹.

¹⁶⁸ GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., pp. 122-123.

¹⁶⁹ Cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XIV, p. 18: «Probatur autem hoc jus gentium pari modo quo jus non scriptum civilis, usu continuo & testimonio peritorum».

CAPITOLO II

La scelta metodologica groziana

2.1. Il metodo nel *De Jure praedae*

Come si è anticipato nel precedente capitolo, il rapporto tra diritto naturale e *jus gentium* nei due trattati di diritto internazionale di Grozio si chiarisce ulteriormente alla luce della enunciazione di metodo fatta in questi scritti. Sarà opportuno, quindi, a questo punto, dar conto del *modus procedendi* adottato dal pensatore di Delft nella sistemazione del suo *jus naturae*. Tanto più che uno studio critico della dottrina giusnaturalistica di Grozio non può non tenere in debita considerazione i presupposti metodologici della sua speculazione filosofico-politica e filosofico-giuridica, i quali si mostrano utili a comprendere il percorso teorico intrapreso dall'autore olandese al fine di legittimare il diritto naturale e farne un valido strumento di risoluzione delle controversie internazionali. Il

pensiero di Grozio, difatti, se storicamente si sviluppa in un'epoca in cui l'insorgere di nuove ostilità tra gli Stati rendeva pressante l'esigenza di pace, dal punto di vista culturale si colloca nel clima intellettuale del finire del XVI secolo, ove proprio il problema del metodo stava divenendo dominante¹⁷⁰.

In tale contesto, sebbene il giusnaturalista olandese non apparisse pienamente consapevole dell'importanza del dibattito sul *modus procedendi* delle scienze ai fini della fondazione della nuova cultura moderna¹⁷¹, pure egli, nell'operare la sua scelta metodologica, si confermò quale personaggio di un'età di transizione, nella cui dottrina convissero e si fusero insieme elementi dell'antica tradizione medievale ed aperture verso il futuro¹⁷². Per questo motivo Grozio sembra essere, «come Cartesio in un contesto diverso, una figura di passaggio: in parte legato alla cultura precedente, in parte a quella successiva; egli, da un lato, era ancora dipendente dagli influssi dello stoicismo e dell'aristotelismo scolastico, ma, dall'altro, preparò già chiaramente il terreno al pensiero della filosofia politica moderna»¹⁷³. Il giusnaturalista di Delft si fece, difatti, assertore di un sincretismo teorico, che, esprimendosi nel tendenziale rifiuto di qualsiasi presa di posizione troppo marcata¹⁷⁴, si riflesse inevitabilmente in

¹⁷⁰ Cfr. ALFRED DUFOUR, *L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les Fondateurs de l'Ecole du Droit naturel modern (Grotius, Hobbes, Pufendorf)*, in «Grotiana», anno XXV, n. 1 (1980), p. 33.

¹⁷¹ Cfr. GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., p. 102.

¹⁷² Per una breve illustrazione delle principali interpretazioni critiche degli elementi tradizionali ed innovativi nella dottrina groziana si rimanda a BRIAN TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, trad. it di Valeria Ottonelli, a cura di Alberto Melloni, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 450-460. Secondo lo storico americano, il fatto che Grozio si collochi «a metà tra il vecchio ed il nuovo», scaturirebbe dalla sua tendenza ad utilizzare schemi medievali adattandoli agli scopi nuovi della sua epoca: cfr. *ivi*, pp. 467 e 474.

¹⁷³ WOLFGANG RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 70.

¹⁷⁴ La tendenza groziana ad evitare di 'sbilanciarsi' troppo nelle questioni controverse, come ad esempio in quella del metodo, è ben evidenziata da Franco Todescan. A tal proposito, cfr. ID., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, cit., 89, n. 24, ove si rimarca come la

un atteggiamento di compromesso anche nei confronti del dualismo metodologico prevalente nel Seicento, il quale vedeva contrapporsi razionalisti ed empiristi¹⁷⁵. Da questo punto di vista, l'elettismo groziano si palesa con evidenza nella dichiarazione di metodo del *De Jure belli ac pacis*, spesso giudicata elusiva ed equivoca¹⁷⁶, proprio perché propensa ad ammettere la validità – quantunque sulla base di un diverso grado di certezza¹⁷⁷ – sia della via *a priori* che di quella *a posteriori* nella ricerca dei fondamenti di certificazione del diritto naturale.

A tale proposito, è stato, però, opportunamente osservato¹⁷⁸ che Grozio già nel *De Jure praedae* sembrerebbe accogliere, benché solo implicitamente, entrambe le modalità di accertamento dell'esistenza del diritto naturale, affiancando alla deduzione razionale la possibilità di

«posizione cronicamente sincretistica dell'Autore» sia «pregiudizialmente aliena da prese di posizione troppo marcate».

¹⁷⁵ A tal riguardo, cfr. *ivi*, p. 29. Per difendere la posizione 'mediana' di Grozio tra le due prevalenti correnti di metodo del Seicento – razionalismo ed empirismo – Guido Fassò nega che egli possa essere considerato un razionalista, nel senso stretto del termine, ricordando come «già il Rousseau lo accusa[sse] addirittura di “stabilire sempre il diritto per mezzo del fatto”, e v'è stato chi, come il Lintz, e, ai nostri giorni, il Cesarini Sforza, lo ha classificato senza esitazione fra gli empiristi. Generalmente gli storici della filosofia del diritto giudicano, comunque, il suo metodo un misto di razionalismo ed empirismo»: GUIDO FASSÒ, *Introduzione a UGO GROZIO, Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, cit., pp. XXIV-XXV.

¹⁷⁶ Questa è stata l'opinione di alcuni interpreti di Grozio, come il Falchi ed il Fassò: vd. ANTONIO FALCHI, *Carattere ed intento del «De jure belli ac pacis» di Grozio*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», anno V, n. 1 (1925), p. 566, e GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., p. 102. Franco Todescan sostiene, invece, che l'elettismo metodologico groziano potrebbe essere letto quale trasposizione in ambito giuridico di un metodo usato in precedenza negli studi teologici, come emergerebbe dall'utilizzo di esso già nel *De veritate religionis christianae*, edito nel 1622, ovvero tre anni prima del *De jure belli ac pacis*. Qui, difatti, l'esistenza di Dio è provata in due modi, «o attraverso il principio di causalità, oppure attraverso l'indagine del *consensus omnium gentium*»: FRANCO TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 2009, p. 161, ed ID., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., pp. 31-38. A questo riguardo, cfr. VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., p. 157, n. 184.

¹⁷⁷ Grozio contrappone la certezza della deduzione razionale alla sola probabilità della via *a posteriori*: cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

¹⁷⁸ Cfr. MATIJA BERLJAK, *Il diritto naturale ed il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, cit., p. 113.

confermare la necessità della norma di diritto naturale grazie al dato empirico, ovvero alla autorità sacra o a quanto fosse considerato giusto dai sapienti o dalle nazioni molto lodate¹⁷⁹. Come si vedrà, difatti, qui il pensatore di Delft parrebbe indicare quale prova della vigenza del diritto naturale quanto ritenuto tale dalla saggezza o dalla civiltà degli uomini e dei popoli, al pari di quanto accadrà nel *De Jure belli ac pacis*, ove si legge che il metodo *a posteriori* considera come norme di diritto naturale quelle che sono ritenute tali da tutte le genti, «aut moratiores omnes»¹⁸⁰. Per cui, anche se nel trattato del 1604-06 «il nostro Autore non menziona le espressioni ‘a priori’ e ‘a posteriori’», sarebbe egualmente «possibile (...) riscontrar[vi] i due metodi»¹⁸¹, che saranno poi indicati *expressis verbis* nell’opera del 1625. Ciò si dimostra di particolare interesse alla luce di quelle che sono le differenze precedentemente rilevate nelle visioni ontologiche presentate nei due lavori. Pertanto, tentare di valutare come Grozio arrivi ad attribuire alla *ratio* ed al *consensus gentium* il compito di provare l’esistenza dello *jus naturae* nel suo primo trattato è utile a precisare il ruolo della ragione umana in una fase del pensiero dell’autore, nella quale egli non era ancora giunto a difendere l’autonomia dell’intelletto da qualsiasi fondamento di natura teologica.

Prima di iniziare ad esaminare più approfonditamente la dichiarazione di metodo fatta nel commentario del 1604-06, va ricordato, però, che, rispetto a quanto farà nel suo capolavoro della maturità, Grozio è qui mosso da uno specifico intento economico-politico¹⁸², mirando egli alla difesa

¹⁷⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 6.

¹⁸⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

¹⁸¹ . MATIJA BERLJAK, *Il diritto naturale ed il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, cit., p. 113.

¹⁸² Fiorella De Michelis rileva opportunamente che il *De Jure praedae* «nasce da una concreta e complessa situazione di interessi economici e politici», poiché all’epoca, in cui quest’opera fu redatta, «la libertà dei mari rischia[va] di diventare il perno di tutto l’equilibrio economico e politico dei Paesi Bassi»: FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 93.

degli interessi commerciali del suo paese. Lo conferma il fatto che l'enunciazione della scelta metodologica sia fatta precedere dall'indicazione dello stretto nesso sussistente tra i motivi ispiratori dello scritto ed il problema della prova dell'esistenza dello *jus naturae*; problema metodologico, questo, che non a caso egli definisce come quella *juris questio*, «*quae caeterarum quodammodo praejudicialis est*»¹⁸³. All'epoca in cui fu redatto il *De Jure praedae*, infatti, Grozio, pur non avendo ricevuto ancora alcuna carica pubblica¹⁸⁴ – se non quella di storiografo ufficiale degli Stati d'Olanda – era già chiaramente consapevole di quali fossero le esigenze proprie dello Stato batavo¹⁸⁵ e, nel tentativo di garantire al suo paese la libertà dei traffici, cercò di delineare una dottrina del diritto finalizzata a difendere gli interessi delle Province Unite, oltre che a favorire la pace internazionale. È in quest'ordine d'intenti che si colloca il suo palese sforzo teorico volto a giustificare la legittimità del diritto di preda alla luce della sua conformità con lo *jus naturae*¹⁸⁶, che – come si è detto nelle pagine precedenti – egli fa discendere direttamente dal volere di Dio. In tal modo, la trattazione della teoria della libertà dei mari finisce con il presupporre necessariamente l'attestazione della realtà del diritto naturale.

Pertanto, solo dopo aver rimarcato l'esigenza primaria di certificazione dell'esistenza delle leggi naturali, il poco più che ventenne avvocato olandese poté affrontare il problema del metodo. In proposito, è

¹⁸³ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 5.

¹⁸⁴ Grozio verrà nominato *Advocatus Fiscalis*, ovvero procuratore degli Ordini d'Olanda e Westfalia, solo nel 1607 e sei anni dopo, nel 1613, avrà la carica di Pensionario di Rotterdam, entrando così di diritto a far parte degli Ordini. Il pensatore di Delft aveva, però, intrapreso la carriera forense già nel 1599, quando, a soli 16 anni, si era iscritto all'Ordine degli Avvocati dell'Aja.

¹⁸⁵ Un'attenta ricostruzione delle motivazioni che inducono Grozio a scrivere il *De jure praedae* è fornita da FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, cit., pp. 92-102.

¹⁸⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. IV, pp. 49-50: «*Jam ex jure naturae praedam oriri probatum est*». Si veda anche ivi, cap. X, p. 133 e pp. 141-142; cap. XIV, p. 301.

interessante notare che Grozio, nel fissare le premesse del successivo sviluppo del suo pensiero, abbia distinto consapevolmente la *methodus*, con cui intendeva individuare ciò che è diritto, dall'*ordo* di esposizione degli argomenti. Il giusnaturalista olandese si mostra così sensibile all'evoluzione rinascimentale della logica, che solo sul finire del Cinquecento inizia a non essere considerata più, alla maniera medievale, quale mero strumento di classificazione di un sapere dato, bensì come mezzo di acquisizione di nuove conoscenze¹⁸⁷.

Ma l'importanza data da Grozio all'*ordo* ha anche un fine di carattere teorico, poiché egli – come si è detto – mira a realizzare un sistema giuridico, nel quale lo *jus* sia un'emanazione della volontà ordinatrice divina. La logica lineare della costruzione di diritto così edificata è anticipata già nella conclusione del capitolo I del trattato, ove, parlando della successiva disposizione degli argomenti, Grozio chiarisce appunto quale sarà il suo *modus procedendi*: «ut initio quid universim atque in genere verum sit videamus, idque ipsum contrahamus paulatim ad propositam facti speciem»¹⁸⁸. Scegliendo di muovere dall'universale al particolare, il pensatore di Deft sostiene, quindi, di prendere a modello i matematici, i quali nello studio dei fenomeni fisici sono soliti fissare, prima di intraprendere le dimostrazioni, alcune nozioni comuni, sulle quali vi è certezza tra tutti, cosicché si abbia uno stabile punto di partenza da cui

¹⁸⁷ In proposito, cfr. ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 239 e MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 92. Secondo Ben Vermeulen, invece, Grozio, nel separare nel *De jure praedae* l'ordine (*ordo*) dal metodo (*methodus*), avrebbe reso in modo perfettamente chiaro la distinzione tra il metodo geometrico, che si limiterebbe a fornire uno schema con il quale *ordinare* norme e fatti all'interno di una cornice argomentativa ben strutturata, ed il metodo aprioristico, il quale, invece, provvederebbe all'*individuazione* di tali norme e fatti grazie alla riflessione autonoma della *ratio*. Su tale punto teorico si rinvia a BEN VERMEULEN, *Simon Stevin and the geometrical Method in De jure praedae*, in «Grotiana», anno XXVIII, n. 4 (1983), p. 64, il quale parrebbe vedere nel metodo geometrico un mero schema ordinativo da seguire nell'esposizione di quei principi che siano stati già aprioristicamente dedotti.

¹⁸⁸ HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 7.

avanzare nell'individuazione delle deduzioni consecutive. Sulla base di tali presupposti, egli scrive che «quemadmodum mathematici, priusquam ipsas demonstrationes aggrediantur, communes quasquam solent notiones, de quibus inter omnes facile constat praescribere, ut fixum aliquid sit, in quo retro desinat sequentium probatio, ita nos quo fundamentum positum habeamus, cui tuto superstruantur caetera, regulas quasdam et leges maxime generales indicabimus, velut anticipationes»¹⁸⁹.

Il passo appena riportato induce, però, a riflettere, poiché i «i termini usati non devono illuder[e]»¹⁹⁰: quando Grozio parla di matematici, sia nel *De Jure praedae* che nel *De Jure belli ac pacis*, in realtà «è agli emuli di Euclide, ai geometri, che si riferisce»¹⁹¹. Egli, difatti, prende a modello non tanto il metodo matematico di Galileo o Cartesio, quanto quello *dimostrativo* dei geometri, il quale parte da un certo numero di assiomi, ovvero di principi comunemente ammessi, per far comprendere una tesi. Allo stesso modo, il giusnaturalista olandese, per poter avere un saldo fondamento su cui edificare con sicurezza le sue conclusioni in merito al diritto di preda, vuole preventivamente indicare alcune *regulae* e *leges* sommamente generali, le quali, a suo parere – con un'affermazione che sembra ricordare il mito platonico della reminiscenza – «non tam discere aliquis, quam reminisci debeat»¹⁹².

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ ALFRED DUFOUR, *L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les Fondateurs de l'Ecole du Droit naturel modern (Grotius, Hobbes, Pufendorf)*, cit., p. 43. In proposito, Ben Vermeulen ritiene che la fonte d'ispirazione da cui il pensatore olandese aveva tratto il suo metodo geometrico-euclideo sia Simon Stevin, noto matematico e fisico, amico del padre di Grozio, con il quale il giusnaturalista di Delft era in stretti rapporti. A questo proposito, cfr. BEN VERMEULEN, *Simon Stevin and the geometrical Method in De jure praedae*, cit., pp. 63-66.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 7.

Come si è avuto modo di rilevare, il motivo per cui, secondo l'autore, tali principi «maxime generales»¹⁹³ debbano essere da noi ricordati, più che appresi, scaturisce dal fatto che essi sono stati iscritti da Dio nella nostra natura¹⁹⁴. Inoltre, a differenza degli altri animali, che, essendo privi di ragione, intendono le leggi naturali solo istintivamente, l'essere umano conosce razionalmente ciò che è giusto, vale a dire ciò che Dio ha voluto trasfondere nell'ordine naturale del creato. Secondo Grozio, quindi, la legge di natura può essere facilmente compresa dalla *ratio* umana¹⁹⁵, la quale «non è pura capacità di calcolo o sostanza scissa dalla materialità, bensì dato immanente nella natura dell'uomo e del mondo»¹⁹⁶. Ciò spiega perché per il giovane pensatore di Delft, il ricorso alla ragione debba sempre essere la «prima cura»¹⁹⁷ nella ricerca del giusto e, quindi, anche nella prova dell'esistenza del diritto naturale, espressione diretta del volere divino.

È, dunque, sulla base di questo presupposto che Grozio può sostenere nel paragrafo sul metodo, contenuto nell'*Esordio* dell'opera, al capitolo I, che, quantunque la disciplina dello *jus naturae* vada attinta *in primis* dalla ragione naturale, «bonorum atque malorum arbitram»¹⁹⁸, e non certo dalle leggi scritte positive¹⁹⁹, ciò di cui la *ratio* persuade «sacra auctoritate comprobetur, aut idem videamus sapientibus quondam viris et laudatissimis nationibus placuisse»²⁰⁰.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 9: «Cum igitur res conditas Deus esse fecerit et esse voluerit, proprietates quasdam naturales singulis indidit, quibus ipsum illud esse conservaretur et quibus ad bonum suum unumquodque, velut ex prima originis lege, duceretur».

¹⁹⁵ UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., *Dedicatio*, p. 40.

¹⁹⁶ FIORELLA DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 98.

¹⁹⁷ Cfr. HUGONIS GROTHII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 7.

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, cap. I, p. 6.

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, cap. I, p. 5.

²⁰⁰ *Ivi*, cap. I, p. 7.

Come si può evincere da tale affermazione, Grozio sta qui sostenendo che la prima via da seguire nel provare l'esistenza del diritto naturale sia il ricorso alla ragione – giudice di ciò che è bene e di ciò che è male – le cui deduzioni, tuttavia, possono poi trovare una conferma nelle parole dei testi sacri, nonché in quanto i saggi ed i popoli molto lodati abbiano considerato opportuno.

Una simile asserzione, pur non indicando esplicitamente un diverso grado di certezza delle due forme di attestazione dell'esistenza dello *jus naturae* – come, invece, accadrà nel *De Jure belli ac pacis*, ove si affermerà che soltanto la prova *a priori* assicura senza dubbio la necessità di una norma di diritto naturale – sembra, tuttavia, stabilire tra di esse una sorta di gerarchia. Il pensatore di Delft parrebbe, infatti, asserire nella sua dichiarazione di metodo che il dato empirico, utilizzato come mero strumento di convalida delle deduzioni razionali, sia comunque sempre subordinato alla *ratio*. Come si vedrà, tuttavia, nei capitoli del *De Jure praedae* successivi al primo emergerà, piuttosto, la tendenza dell'autore a conferire una certa autonomia alla prova *a posteriori* nell'accertamento dell'esistenza del diritto naturale.

In proposito, occorre, però, distinguere nella verifica della necessità di una norma naturale tra le testimonianze sacre e quelle profane. Il riferimento all'autorità sacra, in effetti, va interpretato alla luce del volontarismo teologico, che ispira lo scritto. Grozio, difatti, giudicando qui il diritto naturale come espressione diretta del volere di Dio, non può che sostenere il valore probatorio dei testi sacri nell'indicare l'origine naturale – e, quindi, divina – di una norma. Significativamente, la *sacra auctoritas*, che nell'*Esordio* risulta ridotta, al pari delle altre prove *a posteriori*, al ruolo di mero strumento di verifica delle deduzioni razionali, nei successivi capitoli del *De Jure praedae* viene equiparata da Grozio alla natura – intesa

dall'autore, come si è visto²⁰¹, quale luogo di espressione della *creantis intentio* di Dio – per la sua importanza nel conoscere la volontà divina: «ut enim per naturam, ita per scripturam Dei voluntas nobis significatur, quae est, uti diximus, justitiae norma»²⁰². Il volere del Signore, quindi, può manifestarsi sia nell'ordine naturale del creato sia attraverso le Sacre Scritture. Quest'ultime, a dire di Grozio, difatti, pur essendo un tipo di testimonianza *ἄτεχνον*, ovvero «*non ex arte provenientes*»²⁰³, costituiscono di gran lunga la conferma più certa (*certissima*) della conformità di una legge con il volere divino²⁰⁴. D'altronde, già Calvino aveva sostenuto che nulla può esservi di più sicuro per intendere la volontà del Signore della sua Parola²⁰⁵.

Non manca, tuttavia, l'invito ad una certa cautela nel richiamarsi alla lettera sacra, poiché molti avrebbero confuso il diritto divino – ovvero i precetti che Dio comanda a tutte le sue creature sia attraverso il diritto naturale che mediante la Bibbia – con il diritto civile degli Ebrei²⁰⁶, il quale non è altro, per Grozio, che un insieme di *nudae historiae* narrate dalla Scrittura, in particolare dall'Antico Testamento, le quali sarebbero rivolte al solo popolo ebraico.

²⁰¹ Sulla definizione dell'importante concetto di natura nel *De jure praedae* si rimanda *supra*, p. 22.

²⁰² HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. III, p. 35.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Cfr. *ibidem*: «Nunc ad divinas auctoritates veniamus: quod quidem genus probandi est *ἄτεχνον*, *non ex arte provenientes*, sed tamen longe certissimum».

²⁰⁵ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tour, Torino, Utet, 2009, vol. I, I,Vi, 2-3, p. 172: «per essere illuminati e progredire nella vera religione bisogna cominciare dalla dottrina celeste e nessuno può avere conoscenza della sana dottrina della conoscenza di Dio fino a quando non sia stato a quella scuola istruito dalla Sacra Scrittura, poiché il principio di ogni retta intelligenza si ha quando accogliamo quanto Dio vi ha voluto testimoniare di se stesso. (...) Essendo dunque evidente che Dio ha voluto istruire fruttuosamente gli uomini servendosi della sua parola, specialmente vedendo la poca efficacia della sua immagine scolpita tutto intorno del mondo, se desideriamo contemplarlo puramente dobbiamo tenere la stessa via».

²⁰⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 6.

Allo stesso modo, non vale ad emettere giudizi il ricorso agli annali di tutte le genti, giacché – osserva Grozio – «cum fere idem saepius fiat, quod male fit»²⁰⁷. Il che equivale a dire che i fatti, in sé, non sono una adeguata testimonianza di ciò che è giusto. Al contrario, come si è visto, quello che conta, invece, sono le opinioni delle genti sui fatti, le quali permettono, se convergenti, di supporre essere vero, ovvero conforme al volere divino, ciò su cui si concorda.

Con questo riferimento al *consensus gentium* si arriva ad introdurre l'argomento della validità delle testimonianze profane nell'attestare l'origine naturale di una norma. In merito a quest'ultime, va ricordato che qui l'autore, al contrario di quanto avverrà nel *De Jure belli ac pacis*, risolve il nesso logico tra ragione e consenso delle genti prendendo le mosse da una considerazione di carattere religioso. Grozio, difatti, dopo aver rimarcato l'eccezionalità del genere umano a seguito del dono divino della *ratio*, precisa, però, che quest'ultima non è più una perfetta immagine della *mens* divina, come, invece, si deve presumere che essa fosse al momento della creazione. In tal modo, il pensatore di Delft mostra di avere ben presenti le conseguenze della caduta nel peccato, la cui consapevolezza aveva in generale ispirato l'antropologia negativa calvinista²⁰⁸, secondo la quale, a seguito della disobbedienza di Adamo ed Eva alla proibizione divina di nutrirsi dall'albero del sapere, la natura umana sarebbe stata ormai irrimediabilmente corrotta e, pertanto, l'intelletto non risulterebbe essere più infallibile nelle sue conclusioni²⁰⁹. Si potrebbe, dunque,

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Un'interessante ricostruzione dell'antropologia calvinista è condotta da André Biéler, ne *L'umanesimo sociale di Calvino*, Torino, Claudiana editrice, 1964, *passim*.

²⁰⁹ Michel Villey sottolinea come, nella visione antropologica di Calvino, il peccato avesse precluso alla ragione umana la piena conoscenza del volere di Dio, ovvero di ciò che è giusto. Da questo conseguirebbe l'impossibilità di utilizzare la ragione come valido strumento di conoscenza della morale cristiana e la necessità di indicare nelle Sacre Scritture l'unica vera fonte del giusto vivere: vd. MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 272-274.

ravvisare nella consapevolezza dell'imperfezione della *ratio* la motivazione che induce Grozio ad indicare una seconda via – quella *a posteriori* – per provare l'esistenza del diritto naturale. Difatti, egli ritiene che la *mens* umana, nonostante sia stata oltremodo obnubilata dal vizio, contenga in sé ancora sufficienti «semina divinae lucis»²¹⁰, i quali emergerebbero *soprattutto (maxime)* nel consenso delle genti²¹¹, poiché la concordia universale non può esistere se non in vista del bene e del vero²¹². Con una simile asserzione il giusnaturalista parrebbe, quindi, riconoscere un'eguale legittimità sia alla via *a priori*, sia a quella *a posteriori* nella ricerca della verità, discostandosi, però, in tal modo – come si è anticipato – da quanto sostenuto nel paragrafo sul metodo dello stesso *De Jure praedae*, ove al dato empirico è assegnato, invece, un ruolo meramente confermativo delle deduzioni razionali²¹³.

Ciò consente di mettere in luce una caratteristica fondamentale della dottrina groziana, destinata a rimanere tale anche nel suo sviluppo successivo, ovvero la sostanziale assenza di chiarezza o univocità complessive, al di là delle molte parole spese dall'autore a favore della sistematicità e della coerenza delle proprie tesi. Probabilmente, a questa incongruenza Grozio è portato in parte dal suo sincretismo teorico, che lo induce spesso a recuperare, in momenti diversi della sua trattazione, elementi appartenenti a disparate tradizioni culturali, anche se difficilmente conciliabili tra loro. Inoltre, si può altresì presumere che egli avesse sviluppato e affinato con la pratica forense l'attitudine ad adattare ai propri

²¹⁰ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

²¹¹ Cfr. *ibidem*.

²¹² *Ibidem*: «Cum enim malum falsumque sit natura sui quodammodo infinitum atque insuper sibi repugnans, concordia universalis nisi ad bonum et verum esse non potest». Si è avuto già modo di osservare che nel *De jure belli ac pacis* Grozio giustificherà con parole analoghe il ricorso al *consensus gentium* per la conoscenza del diritto naturale, sostenendo che «un effetto universale esige una causa universale»: Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

²¹³ Si rimanda al passo già citato in HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 7.

fini il pensiero di autori dichiaratamente lontani dalle sue posizioni, per avvalorare maggiormente le conclusioni, cui era giunto. Sulla base di simili considerazioni, ne consegue che, al fine di ottenere una chiave d'interpretazione tale da cogliere la scelta metodologica dell'olandese nella sua integrità, non basterà soffermarsi sui singoli punti della sua esposizione teorica, ma occorrerà contestualizzarli e poi valutarli alla luce della visione complessiva di carattere filosofico-giuridico e filosofico-politico dell'autore.

Procedendo come detto, si è avuto modo di osservare, quindi, che nei capitoli successivi al primo del *De Jure praedae* il pensatore di Delft mostra piena fiducia nel dato empirico indicato nel *consensus gentium*. Difatti, sebbene la ragione del singolo possa errare, proprio nel convergere di più ragioni viene indicata, invece, una fonte attendibile della necessità di una norma giusnaturalistica, poiché nella comune intesa tra gli uomini viene letta una testimonianza di quei residui di semi di luce divina ancora presenti nella *mens* umana. In altri termini, se l'uomo non è che un depositario dell'unica ed universale ragione divina, che sorregge il creato, è ovvio che nel consenso di molte – se non tutte – le ragioni dei singoli trovi conferma la giustizia di una legge. Ciò dimostra – allo stesso modo di quanto accadrà nel *De Jure belli ac pacis* – che, agli occhi del giusnaturalista olandese, la prova *a posteriori* riposa sulla presunzione dell'esattezza dei pregressi ragionamenti formulati dai più²¹⁴. In altri termini, il criterio quantitativo applicato all'intelletto umano vale a superare qualsiasi dubbio circa la correttezza delle sue deduzioni. Ma, in questa maniera, la superiorità della prova *a priori* sul dato empirico, che Grozio parrebbe sostenere nella sua dichiarazione di metodo, si rivelerebbe essere una mera priorità temporale, poiché, se è vero che nell'attestazione della necessità di una legge si debba *prima* ricorrere alla ragione, è

²¹⁴ Cfr. FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 31.

ipotizzabile che il giudizio razionale del singolo possa, tuttavia, essere invalidato dal successivo confronto con quanto sia considerato giusto dai saggi o dai popoli più civili. Va, tuttavia, ricordato che il giusnaturalista olandese parrebbe intendere l'errore della *ratio* umana, corrotta dal peccato, conformemente all'insegnamento scolastico, come frutto di una inesatta comprensione del diritto naturale, che induce la ragione a comandare ciò che in verità è male oppure a vietare ciò che, invece, è giusto²¹⁵. Il singolo uomo, difatti, essendo – al pari dei suoi simili – un portatore della ragione universale divina, non può, in realtà, dissentire da essa, poiché il suo agire si determina mediante un canone morale adeguazionistico, che lo induce a conoscere il bene in sé ed a conformarvisi. Ma, se viene meno una corretta comprensione assiologica, allora l'uomo può adeguarsi a dei criteri valorativi sbagliati. Da cosa dipenda la giustezza o meno della cognizione assiologica, però, Grozio non lo dice. Dalle sue parole sembrerebbe emergere unicamente la convinzione che, mentre la ragione del singolo può confondersi, a causa della corruzione seguente al peccato originale, invece, le ragioni dei più debbano essere considerate come valide prove dell'origine naturale di una norma, appunto giacché la concordia universale non può esistere se non in vista del bene e del vero²¹⁶.

Ciononostante, nel riferirsi ai *sapientes homines* e alle *laudatissimae nationes*, il pensatore di Delft appare, tuttavia, consapevole della sostanziale impossibilità di raggiungere o finanche solo di dimostrare il consenso di tutti su un certo principio, per cui egli, sin dalla sua prima enunciazione metodologica nel capitolo I del *De Jure praedae*, applica un

²¹⁵ In proposito, si veda *supra*, p. 25.

²¹⁶ HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 7: «Cum enim malum falsumque sit natura sui quodammodo infinitum atque insuper sibi repugnans, concordia universalis nisi ad bonum et verum esse non potest». Si è avuto già modo di osservare che nel *De jure belli ac pacis* Grozio giustificherà con parole analoghe il ricorso al *consensus gentium* per la conoscenza del diritto naturale, sostenendo che «un effetto universale esige una causa universale»: Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

parametro qualitativo alla prova *a posteriori* e sostiene che, per provare la necessità di una norma di diritto naturale, sia sufficiente l'approvazione dei popoli più civili o dei saggi, nonché dell'autorità sacra. Il giusnaturalista olandese, quindi, sceglie di ritenere attendibili le parole dei saggi e i costumi dei paesi più onorevoli, poiché fa pienamente affidamento sulla capacità logica degli uomini di comprovato senno.

La fiducia di Grozio nel giudizio collettivo, oltretutto nella ragione umana, emerge con evidenza anche in un passo del dodicesimo capitolo del *De Jure praedae* – pubblicato separatamente, come è noto, con il titolo di *Mare liberum* – ove si può leggere un velato riferimento alla doppia indicazione metodologica, presente nell'introduzione dell'opera, nel richiamo che l'autore fa ad «haec tribunalia»²¹⁷ dell'agire umano, che Dio ha voluto vigilassero sull'osservanza delle leggi naturali da parte di tutti gli uomini. Tali tribunali altro non sono che la coscienza e la *fama* (*consentiente bonorum iudicium*)²¹⁸. Secondo Grozio, infatti, non solo la coscienza del singolo uomo, ma anche l'opinione comune sul suo comportamento sono state poste da Dio a baluardo del giusto, al fine di indurre anche i principi – che non possono essere giudicati dagli uomini, ma solo dal Signore – a comportarsi correttamente, ovvero a rispettare i precetti dello *jus naturae*. Per volontà divina, quindi, alla propria *animi sententia* e alla *fama* nessuno può sfuggire, cosicché ad entrambe possano appellarsi i deboli contro quanti non pongano limite al proprio arbitrio²¹⁹.

È evidente che nel passo riportato si faccia riferimento ad un significato morale di coscienza, intesa quale fonte immediata di una conoscenza certa

²¹⁷ Cfr. UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., *Dedicatio*, p. 39.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Cfr. *ibidem*: «Haec tribunalia illis patent quibus alia preclusa sunt; ad haec infirmi provocant; in his vincuntur qui vincunt viribus, qui licentia modum non sanguine, qui vili putant constare quod emitur humano sanguine, qui iniuriis defendunt, quorum manifesta facinora necesse est et consentiente bonorum iudicio damnari, et sui ipsorum animi sententia non absolvi».

dei principi, che definiscono la rettitudine del volere. Il concetto di coscienza, quindi, coincide qui con la nozione di ragione – che, difatti, già nel primo capitolo del *De Jure praedae* è definita giudice dei beni e dei mali²²⁰ – giacché è attraverso di essa che l'uomo 'riconosce' l'esistenza ed il contenuto delle leggi naturali. D'altro canto, è egualmente chiaro che il concetto di *fama* presenti delle assonanze con quello di *consensus gentium*, in quanto con tale termine Grozio si richiama alla reputazione personale della persona, vale a dire alla considerazione di cui essa gode a seguito del giudizio altrui sulle proprie azioni. Il fatto che il giusnaturalista olandese faccia coincidere i due modi, mediante i quali si può accertare l'esistenza di una legge di natura, con i due tribunali previsti da Dio, per vegliare sull'agire di tutti gli uomini, conferma come, a suo parere, mediante la ragione e il consenso delle genti si possa conoscere l'esistenza ed il contenuto del diritto naturale, così da valutare la conformità o meno del comportamento umano con la natura razionale dell'uomo.

Alla luce di quanto sinora detto, dunque, non si può non ammettere l'effettiva presenza già nel *De Jure praedae* di quella doppia metodologia – via *a priori* e via *a posteriori* – che verrà poi ripresa nel capolavoro della maturità del giusnaturalista olandese. Tuttavia, dalla lettura del commentario sul diritto di preda emerge con forza anche in merito all'enunciazione metodologica il costante riferimento alla devozione e all'ossequio, che deve legare l'uomo al suo creatore, da cui consegue il dovere di obbedienza al diritto naturale esprime il volere divino.

2.2. La duplice via metodologica del *De Jure belli ac pacis*

²²⁰ In proposito, si rinvia nuovamente a HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 6.

Esaurito il discorso in merito al metodo adottato dal giovane Grozio nel suo primo trattato giuridico del 1604-06, appare interessante adesso soffermarsi sul *modus procedendi* adottato nell'*opus magnum* dell'autore, per comprendere come la nuova visione ontologica ivi descritta si coniughi con la sostanziale continuità della scelta metodologica groziana. Ad ogni modo, l'analisi della doppia metodologia – presente *in nuce* nello scritto del 1604 ed esplicitamente accolta poi nel *De Jure belli ac pacis* – implica di tenere in debita considerazione lo scarto teorico, oltreché temporale, che separa tali lavori, segnato, in particolare – come si è più volte ribadito – dall'adesione di Grozio all'arminianesimo e dalla fuga dal castello di Löwenstein.

Al di là di ciò, però, una lettura finanche rapida dei due trattati è sufficiente a far riscontrare che in entrambi la ricerca da parte di Grozio di un valido strumento metodologico si accompagna al rilievo centrale rivestito dalla sua invincibile esigenza di dimostrare la certezza del diritto naturale. Tuttavia, si è avuto modo di rilevare che a mutare sostanzialmente in questi scritti sia proprio la motivazione dell'evidenza del diritto naturale addotta dall'autore, giacché nello scritto del 1604-06 la sicurezza nel riconoscere la necessità di una norma non è ancora fatta dipendere dalla coincidenza delle leggi di natura con principi immutabili di bene e male, autonomi nella loro essenza rispetto alla divinità.

Più specificamente, si è visto che nel *De Jure praedae*, il pensatore di Delft già moderi in parte il rigore del riformismo ortodosso²²¹, tendente a

²²¹ L'etica del protestantesimo ortodosso, 'rompendo' con la teologia tomistica e subendo, invece, l'ispirazione dell'occamismo, «non si richiama più alla ragione e alla natura come fonti della legge morale, ma, volontaristicamente, alla Sacra Scrittura; dall'occamismo essa eredita la riaffermazione del valore della fede di contro a quello della morale razionale»: GUIDO FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 156. Il calvinismo, nella sua formulazione originaria, lascia l'uomo in balia dell'arbitrio di Dio, intendendo la volontà divina quale suprema regola di giustizia: vd. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. I, I, XVI, 8, p. 317: «la volontà di Dio è

considerare il volere divino come incondizionato, ovvero non soggetto nemmeno alle norme della razionalità²²². Il giovane Grozio, infatti, ritiene che la volontà di Dio, oltreché razionale, sia eterna ed immutabile e, pertanto, fa discendere l'invariabilità dello *jus naturae* dall'immutabilità della Provvidenza divina²²³. Affermando, quindi, che lo *jus naturae* sia «quod initio rebus creantis ad earundem conservationem Deus insuerit, cum divina voluntas immutabilis et aeterna sit, semper et ubique jus est»²²⁴, l'autore assicura indirettamente la certezza del diritto naturale, cosicché i suoi dettami possano essere considerati, al pari degli assiomi e dei

causa prima e sovrana di ogni cosa, poiché nulla avviene senza la sua volontà o il suo permesso».

²²² Cfr. MATIJA BERLJAK, *Il diritto naturale ed il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, cit., p. 116.

²²³ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. XII, pp. 236-237: «Jus enim naturae, cum a divina veniat providentia esse immutabile». Tale espressione riprende le parole di Fernando Vasquez nelle sue *Controversiae illustres*, ove si legge che «iura enim naturalia divina quodam providentia immutabilia sunt»: FERNANDO VASQUIO MENCHACENSI, *Illustrium Controversarium aliarumque usu frequentium*, Francofurti ad Moenum, Officina Feyrabendiana, 1645, parte I, liber II, cap. LXXXIX, par. 23, p. 902. Sull'immutabilità della volontà divina e del diritto naturale in Grozio si rimanda al già citato MATIJA BERLJAK, *Il diritto naturale ed il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, cit., pp. 115-116. Si ricordi, inoltre, la centralità nella teologia calvinista del concetto di Provvidenza divina, dal quale emergerà l'interpretazione del diritto come difesa della realtà di fatto: cfr. MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 285-87. Significativamente sarà appunto una diversa interpretazione della predestinazione dell'uomo – intesa dai protestanti quale atto mediante il quale la Provvidenza divina ha destinato alcuni alla salvezza ed altri alla dannazione eterna – a costituire il principale punto di rottura tra gomaristi ed arminiani. Quest'ultimi, alle cui tesi è vicino il giusnaturalista olandese, ritengono, infatti, che l'uomo possa contribuire con azioni pie alla sua grazia, al contrario di quanto sostenuto dai seguaci di Gomar, che, invece, negano qualsiasi valore salvifico all'agire umano. Al di là di ciò, il concetto di Provvidenza mantiene un valore fondamentale nel pensiero groziano. Non a caso il pensatore di Delft, quando arriverà a formulare l'esistenza di una *modica theologia*, ovvero di una religione naturale comune a tutti gli individui e avente solo quattro pilastri fondamentali, in quanto egli farà seguire ai primi due precetti – secondo cui Dio esiste ed è unico, nonché superiore rispetto a tutte le cose visibili e percepibili – il principio, per cui Iddio è Provvidenza, a cui segue il riconoscimento dell'origine divina del creato. Su tale punto teorico cfr. HUGO GROTIUS, *De veritate religionis christianae*, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1629, I, pp. 1-47.

²²⁴ HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. III, p. 33.

postulati delle scienze fisiche²²⁵, validi in tutti i luoghi ed in tutti i tempi e, pertanto, utili a risolvere specialmente le controversie internazionali.

L'idea dell'immutabilità del diritto naturale è ripresa, un decennio più tardi, anche nel *De imperio summarum potestatum circa sacra*²²⁶ (1614), un'opera che, situandosi cronologicamente a metà strada tra il *De Jure praedae* e il *De Jure belli ac pacis*, può aiutare a comprendere come avvenga il passaggio dal moderato volontarismo del primo trattato all'ontologismo razionale del secondo²²⁷. Qui si afferma esplicitamente che una norma è invariabile quando rientra o nel diritto naturale o nel diritto divino positivo²²⁸, poiché entrambi questi tipi di diritto discendono dalla *lex divina*, che si rende conoscibile agli uomini nel primo caso (*jus naturae*) attraverso l'intelletto naturale²²⁹, mentre nel secondo (*jus divino positivo*) mediante le Sacre Scritture²³⁰.

²²⁵ Cfr. *ivi*, cit., cap. I, p. 7.

²²⁶ Il *De imperio summarum potestatum circa sacra* è composto tra il 1614 ed il 1617, ma pubblicato postumo, nel 1647, sulla base di una copia manoscritta del 1637 recante l'autografo dell'autore.

²²⁷ Vd. FRANCO TODESCAN, *I limiti della sovranità in Grozio*, in AA. VV., *Studi in memoria di Enzo Sciacca. Sovranità, Democrazia e Costituzionalismo*, a cura di Franca Biondi Nalis, Milano, Giuffrè, 2008, vol. I, pp. 111-112.

²²⁸ Cfr. HUGO GROTIUS, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Amsterdam, Johannem Nicolaumten Hoorn, 1677, X, 3, p. 166: «Qui vero id Jus immutabile velit asseverare, is aut ex Jure naturali aut ex Jure divino positivo immutabilitatem debet evincere».

²²⁹ Cfr. *ivi*, VII, 3, pp. 94-95, ove Grozio fa discendere l'origine dei sinodi «ex Jure nimirum naturae, posito ante constitutionem Ecclesiarum & Pastoralis muneris ex lege divina».

²³⁰ Cfr. *ivi*, III, 12, p. 37: «Ad ea veniamus quae lege divina, tum illa quae in mentibus hominum, tum altera quae in Sacris Codicibus praescripta est, determinata non sunt». Le norme di diritto divino positivo, poi, possono essere rivolte a singoli uomini, ad un popolo o anche alla totalità del genere umano. Su questo punto teorico vd. *ivi*, III, 3, p. 28: «Posterioris generis quae sunt, ea vocantur juris divini positivi, qualia sunt quaedam singulis praescripta, quaedam populo, quaedam universitari humani generis; singulis, ut quae Abrahamo, Isacco, Jacobo, Mosi aliisque DEI servis mandata leguntur. Populorum omnium unus est, Israëliticus, cui jura positiva DEUS plurima praescripsit, tum quae ad sacra, tum quae ad res alias pertinerent. Universitati humani generis quaedam ad tempus sunt imperata; ut Sabbathi lex in ipsa creatione, ut quidam putant: de non edendo sanguine aut suffocato post diluvium: Alia in perpetuum valitura quae Christus instituit, ut lex *Τῆς ἀποσυναγωγῆς*, lex Baptismi & Coenae Dominicae, & si qua sunt similia».

È evidente, quindi, che al momento della stesura del *De imperio* l'autore si trovava ancora in una fase intermedia di elaborazione della sua teoria del diritto, per cui egli, pur separando il diritto naturale dal diritto divino positivo, ancora riconduce entrambi direttamente alla volontà di Dio, ovvero li interpreta quali diverse espressioni della *lex divina*, tanto da ricomprendere esplicitamente le leggi di natura nel diritto divino²³¹.

Al contrario, quando, dieci anni dopo, nel *De Jure belli ac pacis* il giusnaturalista olandese cercherà di soddisfare la sua costante esigenza di evidenza del diritto, lo farà proprio appellandosi a quella netta distinzione tra *jus naturae* e *jus voluntarius*, completamente assente – come si è visto – nel trattato giuridico del 1604-06 e accennata, sebbene non sviluppata nelle sue estreme conseguenze logiche, nel *De imperio*.

Nel pensiero maturo di Grozio, infatti, si è osservato che, se le norme del diritto naturale, non cambiando nel tempo e nello spazio, possono facilmente essere organizzate in sistema²³², ciò accade perché esse sono intese dall'autore quale espressione di immutabili principi di bene e di male, cui Dio stesso ha scelto di uniformarsi al momento della creazione del mondo²³³, e che, pertanto, neanche Egli può modificare²³⁴. Pertanto, la prova dell'esistenza di tali norme di diritto naturale, perpetue e valide in ogni luogo²³⁵, è – come già nel *De Jure praedae* – l'urgenza primaria che muove la speculazione filosofico-giuridica groziana: «cum vero frustra de jure suscipiatur disputatio, si ipsum jus nullum, & ad commendandum, &

²³¹ Cfr. *ivi*, III, 5, p. 49: «Definitorum autem iure divino (in quo comprehendo naturale) duo sunt genera: alia enim iusta sunt, alia vetita». Per un'accurata analisi dell'evoluzione della nozione di diritto naturale nelle diverse opere di Grozio si rimanda a PAOLA NEGRO, *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, cit. in AA. VV., *Dalla Prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, cit., pp. 225-236.

²³² Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 30, p. XX: «nam naturalia, cum semper eadem sint, facile possunt in artem colligi».

²³³ Cfr. *ivi*, I, I, X, 1, p. 10.

²³⁴ Cfr. *ivi*, I, I, X, 5, p. 12.

²³⁵ Cfr. *ibidem*.

ad premuniendum opus nostrum pertinebit, hunc gravissimum errorem breviter refelli»²³⁶.

In conseguenza di ciò, già nei *Prolegomeni* il giusnaturalista olandese asserisce che, al fine di giustificare l'esistenza del diritto naturale, come diritto universale, sua *prima cura*²³⁷ sia stato il ricorso a concetti così indubitabili, che nessuno possa negarli senza far violenza a se stesso²³⁸. Tanto è vero, che egli paragona l'evidenza dei principi dello *jus naturae*, «per se patent»²³⁹, alla certezza della percezione sensibile²⁴⁰. Inoltre, Grozio sostiene di aver utilizzato, «ad juris hujus probationem»²⁴¹, anche le testimonianze di filosofi, storici, poeti ed oratori²⁴², nonché di essersi valso spesso dell'autorità dei testi sacri²⁴³ e dei cultori del diritto romano²⁴⁴.

In tal modo, l'autore sta precisando di essersi attenuto nella stesura della sua opera a quella doppia via per confermare la validità dello *jus naturae*, che – come si è visto²⁴⁵ – aveva avuto presente sin dalla giovinezza e che descriverà più approfonditamente nel capitolo I del libro I del *De Jure belli*

²³⁶ Ivi, I, Prol. 5, p. IV.

²³⁷ Cfr. ivi, I, Prol. 39, p. XXIII. Si noti come anche nel *De jure praedae* Grozio, per provare la certezza del diritto naturale, indichi come sua prima preoccupazione metodologica il ricorso alla ragione: cfr. HUGONIS GROTTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 7.

²³⁸ Cfr. HUGONIS GROTTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 39, p. XXIII: «Primum mihi cura haec fuit, ut eorum quae ad jus naturae pertinent probationes referrem ad notiones quasdam tam certas, ut eas nemo negare possit, nisi sibi vim inferat».

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Cfr. *ibidem*: «Principia enim ejus juris, si modo animum recte advertas, per se patent atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus; qui & ipsi bene conformatis sentiendi instrumentis, & si caetera necessaria adsint, non fallunt». Todescan evidenzia come questo passo testimoni la tendenza groziana a non considerare la ragione più importante dei sensi nella ricerca del diritto, giacché per provare l'evidenza razionale dello *jus naturae* il pensatore olandese non troverebbe di meglio che ricorrere al paragone con l'evidenza sensibile: cfr. FRANCO TODESCAN, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., p. 31, n. 81.

²⁴¹ HUGONIS GROTTII, *De jure belli ac pacis*, cit., Prol. 40, p. XXIV.

²⁴² Cfr. *ibidem*.

²⁴³ Cfr. ivi, Prol. 48, p. XXXI.

²⁴⁴ Cfr. ivi, Prol. 53, p. XXXIII.

²⁴⁵ Si veda *supra*, p. 48.

ac pacis: «esse autem aliquid juris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius, quarum probandi rationum illa subtilior est, haec popularior»²⁴⁶.

Pertanto, al fine di provare con *certezza* che una cosa sia di diritto naturale si deve procedere sulla via *a priori*, poiché va ritenuto essere con sicurezza un precetto di diritto naturale ciò che è assolutamente concorde con la natura razionale e sociale dell'uomo²⁴⁷. Ciò significa che si potrà verificare senza alcun dubbio la giustezza di una norma unicamente mediante il conformarsi del suo contenuto ai parametri normativi intrinseci nella struttura razionale della mente umana, riflettenti la medesima struttura razionale dell'*ordo mundi*. Sicché, questa prima metodologia muove dalla convinzione che l'intelletto umano formuli un giudizio circa la congruità o meno di un certo comportamento umano con la sua natura razionale.

Si può, invece, considerare *probabilmente* conforme allo *jus naturae* ciò che è giusto per tutti i popoli, o almeno per tutti quelli più civili²⁴⁸, vale a dire lo *jus gentium*, che più specificamente è costituito da quei precetti che sono riconosciuti validi dalle nazioni più civili. Si è potuto osservare, infatti, che, secondo il giusnaturalista olandese, è il *sensus commune* delle persone – che Eraclito –già citato a proposito al *De Jure praedae* – definiva *λόγον ὁ ξυνός*²⁴⁹ – ad indurre soggetti appartenenti a realtà sociali molto diverse a volere la medesima cosa, vale a dire ad acclamare ad una stessa norma come di diritto naturale. Il comune sentire di cui parla Grozio, dunque, altro non è che l'espressione a livello collettivo della

²⁴⁶ HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, XII, 1, p. 15.

²⁴⁷ Cfr. *ibidem*: «A priori, si ostendatur rei alicujus convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali».

²⁴⁸ Cfr. *ibidem*: «a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, juris naturalis esse colligitur id, quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes tale esse creditur. Nam universalis extimationis causa vix ulla videtur esse posse praeter sensum ipsum, communi qui dicitur».

²⁴⁹ Ivi, I, I, XII, 1, p. 16.

partecipazione della ragione umana alla costruzione razionale, che sorregge l'ordine naturale. Solo in tal modo, si può comprendere come Grozio affidi al *consensus gentium*, ossia a ciò che Aristotele aveva definito 'valido per i più'²⁵⁰, l'individuazione di precetti che abbiano una pretesa di universalità.

In proposito, quindi, va considerato che, in ogni caso, stando alla sua dichiarazione di metodo, per il giusnaturalista olandese la via *a posteriori* non può costituire un criterio autonomo di prova della vigenza dell'ordinamento naturale²⁵¹. Essa, difatti, presuppone la fede nella formulazione da parte delle nazioni di un corretto giudizio *a priori*²⁵². In altre parole, la validità probatoria del dato empirico espresso dal *consensus gentium* riposa necessariamente sulla fiducia nella preliminare capacità umana di 'conoscere' il diritto naturale, a cui fa da presupposto la concezione scolastica e groziana del soggetto individuale come «una sorta di depositario personale di una ragione universale, preordinatrice del consenso»²⁵³. Non sorprende, dunque, che il giusnaturalista olandese si

²⁵⁰ Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui specifica l'argomento ed il metodo dell'opera, Aristotele sostiene che i dati di partenza dell'etica, attinenti a ciò che deve essere fatto o a quale sia la vita virtuosa, non riguardano una conoscenza dello stesso grado della conoscenza degli enti matematici e metafisici, la cui verità degli enunciati è apodittica, legata alla logica. Difatti, l'oggetto della politica e dell'etica è il bene, o meglio l'azione rivolta al bene, la quale si manifesta nella prassi. Di conseguenza, poiché tali scienze si fondano su dati provenienti dalla prassi, che è contingente e priva del valore assoluto di un ente metafisico dotato di necessità, esse avranno un metodo ragionato, ma unicamente secondo il grado di certezza della probabilità: guarderanno, quindi, a ciò che è valido per i più, non per tutti. A questo riguardo, cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di Carlo Natali, Roma-Bari, Editori Laterza, 2007, libro I, cap.1, pp. 2-7.

²⁵¹ Dinanzi al rilievo ed alla preminenza attribuiti dal giusnaturalista olandese alla via *a priori*, Frank Grunert si interroga su «quali siano le utilità specifiche della prova *a posteriori*, che inducono Grozio a non fare affidamento su di essa, ma poi a servirsene abbondantemente, come già solo la vastità della sua opera basta a dimostrare»: FRANK GRUNERT, *Nützliches Naturrecht. Zur Naturrechtsbegründung in Grotius' De jure belli ac pacis*, in VANDA FIORILLO-FRIEDRICH VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 44.

²⁵² Il nesso logico tra prova *a priori* e prova *a posteriori* è accuratamente messo in luce in FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 31.

²⁵³ VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., p. 159.

mostri sollecito nell'evidenziare che, tra i due *modi procedendum* sopra indicati, quello deduttivo sia il più rigoroso (*subtilior*), nonché l'unico avente un carattere oggettivo, tale che possa assicurare la piena certezza della conoscenza del diritto naturale. Tuttavia, nonostante il metodo *a posteriori* abbia, rispetto a quello *a priori*, un carattere soggettivo²⁵⁴ – fungendo, nella conoscenza dello *jus naturae*, da criterio secondario e suppletivo, che individua in una prova di carattere storico ed empirico la conferma della presunta capacità razionale dei popoli, o almeno di quelli più saggi – esso è il più utilizzato dal pensatore di Delft per determinare le singole norme di diritto naturale²⁵⁵.

Inoltre, in merito a questa metodologia di certificazione dell'esistenza dello *jus naturae* è evidente che in essa – come già era precisato nel commentario sul diritto di preda – il richiamo alle nazioni più civili quale parametro qualitativo di convalida dell'*ordo naturalis*, funge da correttivo all'impossibilità fattuale di dimostrare un consenso unanime di tutte le genti di tutti i tempi relativamente ad una medesima norma giusnaturalistica. In breve, secondo Grozio, perché una cosa sia ricondotta ad una causa universale occorre che molti, non tutti, in epoche e luoghi diversi l'abbiano data come certa²⁵⁶. Egli opera allora una 'scrematura' dei giudizi umani e – come già nel *De Jure praedae* – invita a considerare realmente capaci di cogliere il diritto naturale unicamente gli uomini più civili (*moratiores gentes*), a cui, cioè, è riconosciuta una *mens sana* e

²⁵⁴ A proposito del *consensus gentium* in Grozio, Vanda Fiorillo scrive che «lungi dall'essere oggettivo come il primo, il metodo *a posteriori* si presentava come criterio soggettivo (si parla qui evidentemente di soggetto collettivo), basandosi sulla spontanea acclamazione all'ordinamento naturale da parte di tutti i popoli colti»: ivi, cit., p. 157.

²⁵⁵ Cfr. FRANK GRUNERT, *Nützliches Naturrecht. Zur Naturrechtsbegründung in Grotius' De jure belli ac pacis*, cit., in VANDA FIORILLO-FRIEDRICH VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, cit., pp. 44-45.

²⁵⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 40, p. XXIV: «sed quod ubi multi diversis temporibus ac loci idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat».

l'assenza di una cattiva abitudine ad agire contro natura²⁵⁷. Ma, diversamente dal trattato giovanile del 1604, ove si fa genericamente riferimento all'autorità sacra e alle parole dei saggi e dei popoli più lodabili²⁵⁸, si è visto che nei *Prolegomeni* alla sua opera maggiore l'autore si sofferma con particolare cura sull'esame delle testimonianze valide ad accertare l'esistenza del diritto naturale, tanto da redigere, seppure non sistematicamente, un ordine gerarchico delle prove *a posteriori*²⁵⁹, nel quale particolare importanza è attribuita, come si è anticipato, oltre che alle Sacre Scritture, alle attestazioni di storici, filosofi²⁶⁰ e giuristi romani.

Più specificamente, bisogna notare a questo punto come il giusnaturalista olandese separi implicitamente le fonti di carattere 'profano' da quelle sacre. Con riguardo a quest'ultime, è stato rilevato che «Grozio, teologo, non solo non disdegna, ma ricorre volentieri all'autorità dei testi sacri, anche se se ne vale soltanto a convalida, e non a fondamento, delle sue tesi»²⁶¹. In ciò trova conferma il grande passo compiuto dall'autore nel senso dell'evoluzione interna della sua dottrina del diritto, avendo egli, con l'introduzione dell'«etiamsi daremus», svincolato la ragione umana da qualsiasi pretesa dogmatica di carattere teologico. Non a caso il pensatore di Delft rimarca la necessità di distinguere sempre nella Bibbia i comandi di Dio da quelli del diritto naturale, arrivando ad indicare quali validi

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, I, I, XII, 1, pp. 16-17, ove il giusnaturalista olandese cita, a conforto della validità del *consensus gentium moratorum* nell'individuare che cosa sia di diritto naturale, molte fonti classiche, tra le quali si ricordano Eraclito, Aristotele, Seneca e Cicerone.

²⁵⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae*, cit., cap. I, p. 7.

²⁵⁹ All'analisi delle attestazioni utili a provare l'esistenza del diritto naturale è dedicato ampio spazio nei *Prolegomeni*: cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 40-56, pp. XXIV-XXXIV.

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, I, Prol. 40, p. XXIV: «Usus sum etiam ad juris hujus probationem testimoniis philosophorum, historicorum, poetarum, postremo & oratorum». L'autore 'liquida' brevemente le ultime due categorie, ossia i poeti e gli oratori, cui attribuisce un peso minore, dichiarando di servirsene soprattutto ad ornamento delle sue parole, e soffermandosi invece sulle prima due: cfr. *ivi*, I, Prol. 46, pp. XXX-XXXI.

²⁶¹ Cfr. FRANCO TODESCAN, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, cit., p. 14, n. 32.

strumenti di interpretazione dei passi più oscuri delle Sacre Scritture gli autori ebraici (con specifico riguardo al Vecchio Testamento), nonché le decisioni dei Concili più vicine all'originale messaggio divino e le consuetudini degli antichi Cristiani e dei Padri della Chiesa²⁶².

Nel procedere poi all'analisi delle fonti profane, si intuisce che un autore come Grozio, esperto giurista, non poteva negare valore probatorio alle testimonianze dell'esistenza dell'ordinamento naturale tratte dal diritto romano²⁶³. Egli distingue, infatti, tre categorie di cultori dello *Jus Romanus*, a seconda della loro epoca di appartenenza, attribuendo a ciascuna di esse meriti e 'colpe'. I primi giureconsulti, cui il giusnaturalista olandese dà molta importanza nella dimostrazione del diritto naturale – sebbene tendessero a confonderlo spesso con lo *jus gentium* – vedono le loro opere raccolte nelle Pandette, nei codici Teodosiano e Giustiniano e nelle Novelle²⁶⁴. I secondi vengono individuati da Grozio nei successori dei grandi giuristi e glossatori italiani del XI-XIV secolo, come Irnerio, Accursio e Bartolo. A parere del giusnaturalista, costoro non si interessarono di diritto divino e cercarono erroneamente di risolvere tutte le controversie tra le nazioni ricorrendo impropriamente al diritto romano e a quello canonico²⁶⁵. All'ultimo gruppo di cultori del diritto romano appartengono, invece, i giuristi umanisti, ovvero coloro che allo studio delle leggi unirono la filologia, i quali, occupandosi ben poco del diritto

²⁶² A tal riguardo cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 48 e 51, pp. XXXI-XXXIII.

²⁶³ Tuttavia, Michel Villey ridimensiona l'influenza delle conoscenze giuridiche sul pensiero del giusnaturalista olandese e argomenta, con un certo sarcasmo, che «senza dubbio Grozio è un romanista. Ha letto il *Corpus juris civilis* molto meglio di quanto non facciano oggi i nostri civilisti e sa mettere a frutto le sue letture. Ma il diritto romano non è per lui che la materia prima, un po' come le colonne dei templi antichi servono ai costruttori dei palazzi moderni»: MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 513.

²⁶⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 53, pp. XXXIII-XXXIV.

²⁶⁵ Ivi, I, Prol. 53, p. XXXIV.

comune a tutti, sono considerati da Grozio di ben poca utilità ai fini del suo studio²⁶⁶.

Ma l'interesse del giusnaturalista olandese per il passato travalica i limiti del solo diritto romano. Egli, difatti, attribuisce un grande rilievo a tutta la storia, giacché essa – conformemente all'interpretazione groziana del metodo *a posteriori* – funge, ai suoi occhi, da bacino inesauribile di esempi e di giudizi utili a convalidare le proprie tesi. Difatti, alla storia l'autore riconosce appunto una duplice utilità: essa offre sia *exempla*, il cui peso sarà tanto maggiore quanto *meliores* saranno le epoche e i popoli cui si riferiscono²⁶⁷, sia *iudicia*, che, se concordi, costituiscono uno dei modi per riconoscere il diritto naturale, che costituisce, peraltro, l'unica via per distinguere ciò che è di diritto delle genti²⁶⁸. Grozio, valendosi della sua profonda erudizione²⁶⁹, poteva liberamente accedere ad uno sconfinato panorama metatemporale di conoscenze, dal quale attingere le informazioni utili ai fini della sua ricerca. Non a caso, il principale errore, che egli attribuisce ai suoi predecessori nel trattare, ad esempio, del cruciale tema

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, I, Prol. 55, p. XXXIV.

²⁶⁷ Grozio esprime implicitamente un giudizio sulle diverse epoche stoiche in base alla stima, maggiore o minore, che egli attribuisce ai pensatori, che vi hanno vissuto, nonché alla sua valutazione dell'arte e della cultura del periodo. Significativa, in proposito, è l'indulgenza che il giusnaturalista olandese ironicamente raccomanda nei confronti di alcune delle opinioni degli Scolastici, i quali, a suo dire, hanno avuto la sfortuna di vivere in «infelici & artium bonarum ignara saecula»: *ivi*, I, Prol. 52, p. XXXIII.

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, I, Prol. 46, XXX.

²⁶⁹ Alla formazione storica di Grozio avevano contribuito i suoi studi presso l'Università di Leida (1594-1598), ove il giovane intellettuale aveva scelto di seguire la facoltà *inferior*, i cui insegnamenti vertevano prevalentemente, oltretutto sulla filosofia e filologia, proprio sull'analisi critica del corso degli eventi. L'ottima conoscenza groziana della storia trovò pubblico riconoscimento il 9 novembre 1601, quando il pensatore di Delft fu nominato storiografo ufficiale degli Stati d'Olanda. In tale veste gli fu commissionata la stesura degli *Annales et Historiae de rebus Belgicis, ab obitu Philippi regis usque ad inducias anni 1609*, terminati nel 1612, ma pubblicati postumi nel 1657.

del diritto della guerra, sta proprio nell'aver sottovalutato il grande valore della *historiarum lux*²⁷⁰.

Il peso dei riferimenti storici²⁷¹ nel *De Jure belli ac pacis* aiuta a comprendere come Grozio sia di fatto «ben lontano dall'astrattismo razionalistico», giacché egli «pur valutando molto liberamente i dati dell'autorità e della tradizione, non ne trascura il significato storico come faranno gli illuministi, e delle testimonianze della storia in genere si serve costantemente, senza limitarsi a sfoggiarle come prova di erudizione»²⁷². Sicché, il costante rinvio nell'opera groziana alla realtà storica può essere giustamente letto come una consapevole reazione da parte del giusnaturalista olandese agli eccessi del razionalismo puro. «Da uomo pratico e sperimentato alla vita pubblica», infatti, «Grozio comprese l'insufficienza ed il difetto del metodo razionale: applicato in tutto il suo rigore esso metteva capo ad un diritto astratto ed ideale che mal prestavasi a regolare la multiforme vita degli Stati»²⁷³.

Ne consegue che il pensatore di Delft, ricorrendo al dato storico, soddisfa l'esigenza di praticità propria del diritto naturale, introducendo in tal modo, da un punto di vista prettamente filosofico, una novità rispetto al

²⁷⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 38, p. XXIII.

²⁷¹ Welzel parla in proposito – come si è visto – di «massa schiacciante dei documenti storici» nell'opera matura di Grozio: cfr. HANS WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 187.

²⁷² GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., p. 103. Per Guido Fassò l'importanza data da Grozio ai dati storici fa sì che l'empirismo groziano si configuri, in verità, come una «forma di storicismo», giacché «i dati dell'esperienza giuridica sono costituiti dalla società nei suoi vari aspetti, cioè dalla storia stessa»: GUIDO FASSÒ, *Introduzione*, cit., a UGO GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., p. XXV.

²⁷³ FEDERICO GIULIO STAHL, *La scuola del diritto naturale*, Torino, Favale, 1853, p. 31. Condivide tale opinione Franz Wieacker: «Il grande merito di Grozio fu di fondare questo diritto naturale, non già – come avrebbero fatto in seguito i Giusnaturalisti – su dei semplici assiomi, ma sulle testimonianze che era dato raccogliere dall'esperienza giuridica di tutta l'umanità e che di fatto potevano essere messe a profitto da un uomo che aveva una così vasta cultura da poter spaziare tranquillamente nella tradizione teologica come in quella umanistica o in quella romanistica»: FRANZ WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., p. 439.

metodo scolastico, fermo alle citazioni autoritative²⁷⁴. D'altronde Grozio, pur risentendo molto dell'influenza dell'accademismo tardomedievale, mantiene nei suoi confronti un atteggiamento critico²⁷⁵ ed esprime un'eguale cautela nei riguardi della dottrina aristotelica, appellandosi, contro il dogmatismo della *sophisma auctoritatis*, alla stessa libertà che gli antichi cristiani avevano rivendicato nei riguardi delle diverse scuole di pensiero²⁷⁶ e che Aristotele stesso si era concesso, per amor di verità, nei confronti dei suoi maestri²⁷⁷.

Ciò nondimeno, nonostante Grozio denunci quanto spesso il richiamo autoritativo allo Stagirita finisca per ostacolare, più che favorire, la ricerca del giusto, va osservato che il pensatore greco costituisce indubbiamente una delle fonti più menzionate nel *De Jure belli ac pacis*. Tanto è vero che nel *Prolegomeno* 42 proprio ad Aristotele viene riconosciuto il primo posto tra i filosofi, «sive tractandi ordinem, sive distinguendi acumen, sive rationum pondera consideres»²⁷⁸. È interessante notare che questi meriti attribuiti al filosofo greco – ovvero, ordine di esposizione, acume nelle distinzioni e giusto peso dato alle diverse argomentazioni – richiamano i tre principali propositi che il giusnaturalista olandese sostiene di voler osservare nella stesura dell'opera, vale a dire rendere le sue ragioni quanto più evidenti possibile, disporre gli argomenti trattati secondo un certo

²⁷⁴In proposito, si rimanda nuovamente a HANS WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 187.

²⁷⁵Nel *Prolegomeno* 52 Grozio sostiene che gli Scolastici, pur essendo dotati di ingegno, siano nati, loro malgrado, in un'epoca buia e di scarsa cultura, per cui non sorprende che essi siano potuti giungere spesso a conclusioni sbagliate e molto lontane le une dalle altre: cfr. ivi HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 52, pp. XXXIII.

²⁷⁶Cfr. ivi, I, Prol. 42, pp. XXV-XXVI.

²⁷⁷Cfr. ivi, I, Prol. 45, p. XXX.

²⁷⁸Cfr. ivi, I, Prol. 42, p. XXV.

ordine e, infine, distinguere con chiarezza gli argomenti che possono sembrare simili e non lo sono²⁷⁹

È evidente, quindi, che anche in campo metodologico, il giusnaturalista olandese «non aderisce all'antiaristotelismo tipico dei rappresentanti della modernità nel XVII secolo e non esita a riconoscere lo Stagirita come 'principe dei filosofi', sebbene non voglia vedere degenerare il suo principato in tirannide», ritenendo opportuno, invece, «dover apportare delle correzioni alla filosofia morale aristotelica»²⁸⁰.

2.3. Il metodo groziano, tra aristotelismo e modernità

Il legame di Grozio con la tradizione aristotelico-scolastica, inoltre, acquisisce un significato particolare all'interno della discussione sulla scelta metodologica dell'autore, aiutando a comprendere quanto il pensiero del giusnaturalista olandese resti ancora legato al passato. Nel capitolo XXIII del libro II del *De Jure belli ac pacis*, infatti, l'autore, trattando delle cause dubbie di guerra, asserisce che l'incertezza nell'agire sia propria delle cose morali, le quali, infatti, hanno un carattere di medietà, che le rende solo probabili e non certe. A sostegno di questa tesi, il giusnaturalista olandese si richiama appunto a quanto scritto da Aristotele nel libro I

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, I, Prol. 56, p. XXXIV: «In toto opere tria maxime mihi proposui: ut definiendi ratione redderem quam maxime evidentes, & ut quae erant tractanda, ordine certo disponerem, & ut quae aedam inter se videri poterant nec erant, perspicue distinguerem».

²⁸⁰ WOLFGANG RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 70. Di altro avviso è, invece, Giovanni Ambrosetti, secondo il quale non poteva nel pensatore di Delft non agire un certo antiaristotelismo, proprio della riforma protestante, la quale della lotta contro la Scolastica ed Aristotele aveva fatto il suo manifesto. Ambrosetti, tuttavia, ritiene opportuno un chiarimento: «non che Grozio si sia schierato dalla parte di coloro che disprezzavano semplicemente tutto ciò che proveniva dalla regione degli scolastici ché anzi rende omaggio, come è noto, all'ingegno e alla sottigliezza di essi e in ispecie di quelli spagnoli», certamente, però, «vi fu in Grozio una iniziale avversione alla Scolastica e a Aristotele e sarebbe non tener conto di un elemento importante trascurare ciò»: GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., pp. 53-54.

dell'*Etica Nicomachea*²⁸¹. Considerando verissime le asserzioni dello Stagirita, Grozio condivide l'opinione, secondo cui «in moralibus non aequae, ut in mathematicis disciplinis certitudini inveniri»²⁸². Il peso teorico di quest'ultima affermazione si comprende solo alla luce del particolare clima culturale in cui il giusnaturalista stava sviluppando il suo pensiero, caratterizzato dal tentativo nascente di assicurare il grado di evidenza proprio degli assiomi matematici ai principi primi di tutte le scienze, fossero esse sociali o fisiche.

Da parte sua, Grozio sostiene invece che, a differenza dalle scienze matematiche – la cui certezza deriva dal fatto che esse prendono in considerazione solo le forme astratte dalla materia e queste stesse forme sono tali da non ammettere, in generale, nessuna via di mezzo (come non c'è via di mezzo tra una curva ed una retta)²⁸³ – le questioni morali (*in moralibus*) non potranno mai aspirare all'evidenza delle verità apodittiche, poiché decidere che cosa fare in ambito morale significa propendere più o meno verso una soluzione o verso un'altra, in una situazione in cui anche le minime circostanze alterano la materia o la forma delle cose considerate. Sicché, tra ciò che si deve e ciò che non si deve fare vi è spesso una via di mezzo (*medium*), tale che ci si avvicina a volte più ad una parte a volte più ad un'altra, per cui si cade spesso in ambiguità²⁸⁴.

²⁸¹ Il metodo aristotelico, ripreso poi dalla Scolastica, e basato sulla netta distinzione tra la certezza delle scienze naturali e la sola probabilità delle scienze morali, trova piena formulazione nel libro I dell'*Etica Nicomachea*. In proposito, si rinvia per maggiori informazioni a quanto abbiamo detto *supra*, p. 69, n. 250.

²⁸² HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, XXIII, 1, p. 612.

²⁸³ *Ibidem*: «quod eo evenit, quia mathematicae disciplinae a materia omni formas separat, & quia formae ipsae tales plerumque sunt, ut nihil habeant interjectum, sicut inter rectum & curvum nihil est medii».

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, II, XXIII, 1, pp. 612-613: «At in moralibus circumstantiae etiam minimae variant materiam, & formae, de quibus igitur, solent habere interjectum aliquid, ea latitudine, ut modo ad hoc, modo ad illud extremum proprius accedatur. Ita enim inter id quod fieri oportet, & inter id quod fieri nefas est, medium est quod licet, sed modo huic, modo illi parti propinquius: unde ambiguitas saepe incidit».

Una simile asserzione sembrerebbe collocare Grozio ancora in seno alla tradizione scolastica e parrebbe mettere in luce come egli – al contrario di Hobbes²⁸⁵ e Pufendorf²⁸⁶ – non percepisca ancora l’urgenza, propria della modernità, di assicurare alle scienze morali la stessa certezza delle scienze naturali. Un’urgenza, questa, che, anni prima, già Melantone – il cui pensiero era ben noto al pensatore di Delft²⁸⁷ – aveva chiaramente espresso²⁸⁸, e che era destinata a prevalere nel corso del XVII secolo, con il progressivo affermarsi dell’idea di un *bon method* capace di uniformare

²⁸⁵ Come è ben noto, Hobbes sarà il primo filosofo ad applicare il metodo risolutivo-compositivo alla scienza politica. A questo proposito, vd. THOMAS HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, cit., Pref., p. 11, ove è riportato il famoso esempio dell’orologio. Alla domanda se, in qualche modo, si potesse ritenere plausibile un’influenza groziana sullo sviluppo del *modus procedendi* hobessiano, Röd risponde che «Hobbes non avrebbe mai potuto trarre una metodologia analitica da Grozio, nella cui filosofia – come nella precedente filosofia dello Stato e del diritto – in generale non poteva trovare alcun esempio di applicazione del metodo risolutivo-compositivo. [...] Con riguardo al suo metodo Hobbes potrebbe, nel migliore dei casi, essere stato stimolato da Grozio, ma non è corretto sostenere che abbia appreso da lui alcuna metodologia di sviluppo del suo pensiero»: WOLFGANG RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p.71. Grozio rispetto ad Hobbes appare, quindi, «non tanto come un novatore scientifico, quanto, piuttosto, come un eclettico, che cerca di registrare il vero lì dove lo trova e di organizzarlo in un *corpus* uniforme, ispirato in ciò dall’obiettivo di superare i dissidi politici e religiosi caratterizzanti la sua epoca»: Ivi, p. 70.

²⁸⁶ Pufendorf farà della difesa dell’autonomia della morale il punto di partenza della sua speculazione filosofica: vd. SAMUEL PUFENDORF, *De jure naturae et gentium. Libri octo*, Londini Scanorum, 1672, L. I, cap. II, par. 1 e 2, pp. 20-21. Sull’evoluzione interna della *methodus procedendi* del filosofo tedesco si rinvia nuovamente a VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., pp. 7-25.

²⁸⁷ Filippo Melantone (1497-1560) fu un umanista e teologo tedesco, considerato uno dei maggiori fautori della Riforma protestante. Insegnò grammatica greca presso l’Università di Wittenberg, dove divenne amico di Lutero. Dopo una prima esperienza occamista, si avvicinò al razionalismo della tradizione patristico-scolastica. Sui rapporti tra Grozio e la Scolastica protestante, con particolare riguardo alla figura di Melantone, si rimanda ad ANTONIO CORSARO, *Ugo Grozio*, cit., pp. 97-104 e a GIOVANNI AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit., pp. 21-24.

²⁸⁸ MELANTONE, *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae*, in ID., *Werke in Auswahl*, Gütersloh, Stupperich, 1952, vol. II, parte I, pp. 41-42: «Ut sunt in disciplinis theoreticis, ut mathematici, quaedam communia principia sive κοινὰ ἔννοια ἢ προλήψεις quale illud est totum esse maius partibus, ita sunt quaedam in moralibus tum principia communia tum conclusiones primae [...], regulae omnium humanarum functionum. Has recte vocaveris leges naturae».

cartesianamente dal punto di vista metodologico tutte le discipline, conferendo ad esse la stessa evidenza della geometria²⁸⁹.

L'autore olandese, invece – pur aprendo la via ad alcune correnti innovatrici e, quindi, moderne – continuando a relegare le questioni morali all'ambito della mera probabilità, sembra confermare la sua sostanziale appartenenza al mondo della cultura tradizionale, «o per lo meno a quell'umanesimo che ha ancora stretti legami con la teologia e con la filosofia medievale»²⁹⁰.

Tale conclusione pare, tuttavia, porsi in aperta contraddizione con la precedente constatazione, secondo cui a muovere l'intera teoria giuridica groziana sin dai suoi primi scritti sia una imprescindibile esigenza di provare la certezza del diritto naturale. Si è visto, infatti, come Grozio abbia bisogno di conferire allo *jus naturae* il carattere dell'immutabilità e dell'evidenza, cosicché esso possa fungere da valido strumento di regolazione delle relazioni tra popoli e nazioni diverse. Per tale motivo, il pensatore di Delft, indicando nella via *a priori* la prima strada da seguire nel provare l'esistenza del diritto naturale, rende quest'ultimo deducibile direttamente dalla natura razionale e sociale dell'uomo, ovvero da eterni principi di bene o male, paragonabili, nella loro stabilità, alle verità matematiche.

Bisogna allora chiarire che cosa Grozio intenda per *moralia*, ovvero per questioni morali, ed in che relazione esse siano con il diritto naturale, il quale pure è chiaramente inteso dal giusnaturalista olandese come un insieme di precetti etico-normativi, volti a disciplinare l'agire dell'uomo conformemente alla sua natura razionale e sociale.

²⁸⁹ Cfr. GEORGE HOLLAND SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, cit., p. 325.

²⁹⁰ GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 103.

In proposito, Norberto Bobbio ha, tuttavia, osservato che all'epoca del giusnaturalista olandese «se una distinzione c'era (...), essa non era tra diritto e morale, ma fra diritto perfetto (*jus perfectum*) e diritto imperfetto (*jus imperfectum*)»²⁹¹. Mentre lo *jus perfectum* designava il diritto esigibile e coercibile, indicando, ad esempio, il rapporto tra due contraenti, in base al quale il creditore esige qualcosa dal debitore, lo *jus imperfectum*, invece, non era né esigibile, né tanto meno coercibile, sicché esso definiva gli atti di liberalità, come l'elemosina, da cui non consegue nessun vincolo giuridico tra beneficiante e beneficiario²⁹². Secondo Bobbio, dunque, si deve supporre che queste due diverse tipologie di diritto – perfetto ed imperfetto – che verranno poi sistematizzate da Christian Thomasius²⁹³, siano probabilmente all'origine della separazione moderna tra diritto e morale, poiché l'atto di diritto non esigibile, ovvero lo *jus imperfectum*, altro non sarebbe che l'atto morale, nel quale l'obbligazione del soggetto è puramente interna, dinanzi alla propria coscienza. Al contrario, l'atto di diritto esigibile, vale a dire lo *jus perfectum*, è intersoggettivo e presuppone una responsabilità giuridica nei confronti altrui.

Premesso ciò, va rilevato che Grozio ben conosceva la distinzione tra *jus perfectum* e *jus imperfectum*. Tanto è vero che egli, quando parla del diritto come qualità morale spettante alla persona per avere o fare qualcosa²⁹⁴, distingue tra una *qualitas moralis perfecta*, detta anche facoltà (*facultas*), e una *qualitas moralis minus perfecta*, che è l'*aptitudo*²⁹⁵. In

²⁹¹ NORBERTO BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno*, cit., p. 32.

²⁹² Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Lezioni di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1945, p. 24.

²⁹³ In merito alla distinzione tra diritto e morale in Thomasius si rimanda a GIANLUCA DIONI, *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2009, pp. 182-208.

²⁹⁴ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, IV, pp. 4-5: «Ad hac juris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu jus est Qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum».

²⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

particolare, il giusnaturalista olandese chiarisce che la facoltà corrisponde a ciò che in natura è detto atto²⁹⁶ ed indica il *suum* di ognuno, ovvero, più specificamente, la potestà – sia su se stessi (la libertà) sia sugli altri (la patria potestà ed il potere del padrone) – la proprietà ed il diritto di credito²⁹⁷. L’attitudine, invece, che corrisponde al merito (*dignitas*) o all’*ἀξία* aristotelica²⁹⁸, equivale a ciò che nel mondo della natura è detto potenza²⁹⁹.

Tali nozioni di facoltà e attitudine diventano particolarmente importanti nel tentativo di chiarire la presenza nel *De Jure belli ac pacis* di una implicita distinzione tra *jus* e *moralia*, poiché è sulla base di esse che Grozio motiva la separazione, a cui si è accennato nel capitolo precedente³⁰⁰, tra le due forme di giustizia da lui individuate. Difatti, mentre la *facultas* corrisponde, a suo dire, alla *justitia expletrix*, che appunto si occupa di restituire a ciascuno il suo, l’*aptitudo*, invece, riguarda la *justitia attributrix*, la quale mira a distribuire i beni secondo il proprio merito.

In sintesi, quindi, per l’autore, la giustizia attributiva implica un diritto imperfetto del singolo, giacché essa conferisce a qualcuno, per premiarne il comportamento, qualcosa che non era già suo. Per tale motivo, si vedrà che, a detta di Grozio, essa accompagna generalmente le altre virtù etiche, diverse dalla giustizia propriamente intesa, come la generosità e la misericordia. Al contrario, la giustizia esplettrice tutela uno *jus perfectum*, comandando che a ciascuno venga restituito ciò che è suo, ovvero un *quid*

²⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁹⁷ Cfr. *ivi*, I, I, V, p. 5: «Facultatem Juriscunsulti nomine sui appellant, nos posthac jus proprie aut stricte dictum appellabimus: sub quo continentur potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios, ut patria, dominica: Dominium, plenum sive minus pleno, ut ususfructus, jus pignoris: & creditum, cui ex adverso respondet debitum».

²⁹⁸ Cfr. *ivi*, I, I, VII, p. 6.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, I, I, IV, p. 5.

³⁰⁰ In proposito, vd. *supra*, pp. 29-30.

esigibile. In proposito, nel quarto capitolo di avrà modo di soffermarsi su un'importate affermazione groziana³⁰¹, secondo la quale si deve differenziare ciò che è dovuto (*debet*) «ex justitia propria»³⁰², che, per questo, può essere rivendicato con le armi (*nec armis deposci*) nella condizione prepolitica o preteso per via legale (*in foro*) nello Stato, da ciò che è dovuto «ex virtute alia»³⁰³, come la liberalità, la gratitudine o la compassione³⁰⁴. Diviene così palese un'anticipazione della distinzione moderna tra diritto e morale nella conclusione, per cui affinché si possa ricorrere legittimamente alla forza o avere una protezione giuridica, l'atto di cui si richiede l'adempimento non deve essere dovuto unicamente per qualche ragione morale (*ex morali ratione faciendum*), bensì è necessario un diritto propriamente detto.

Quanto appena detto diviene ancora più chiaro se si ricorda che, come si è osservato, la giustizia esplettrice e la giustizia attributiva sono collegate dal pensatore di Delft rispettivamente alle due forme di diritto naturale citate nel precedente capitolo, ossia lo *jus naturae stricto sensu* e lo *jus naturae lato sensu*.

Ne consegue la necessità di alcune precisazioni di carattere etico. Difatti, mentre il diritto naturale in senso lato comanda ciò che è assolutamente conforme alla natura umana, che – come si vedrà³⁰⁵ – nella visione antropologica di Grozio è sia razionale che sociale, il diritto naturale in senso lato esprime unicamente la componente razionale dell'animo umano e opera come un giudizio sulla realtà, volto a stabilire la convenienza o meno di un atto umano senza farsi trascinare dalle passioni, a prescindere dal fine sociale dell'atto stesso.

³⁰¹ Vd. *infra*, p. 151.

³⁰² HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., II, XXII, XVI, p. 611.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁵ L'antropologia di Grozio verrà approfondita *infra*, p. 102.

In entrambi i casi, il discorso sullo *jus naturae* mostra la ripresa da parte del pensatore di Delft dalla dottrina stoica – ed, in particolare, dall’insegnamento di Cicerone – della convinzione, per cui la giustizia dell’agire dell’uomo dipenda dalla conformità delle sue azioni con la propria natura, che è sia razionale che sociale. Più specificamente, è con la maturità fisica – precisa il pensatore di Delft – che l’uomo acquisisce la consapevolezza che l’onestà del suo proposito risieda nella corrispondenza tra realtà e ragione, vale a dire nella *convenientia* tra il suo comportamento e la *ratio*³⁰⁶. L’autore evidenzia, tuttavia, che ciò che viene definito *honestum* – volendo indicare con tale termine appunto ciò che è conforme a natura – a seconda delle materie su cui l’uomo delibera può essere puntuale, come il passaggio dall’essere al non essere, o può avere un maggiore margine d’azione, ossia si può collocare in una via di mezzo tra due estremi, come nel caso delle mille e più sfumature possibili tra il bianco ed il nero³⁰⁷.

In proposito, Grozio è chiaro nel sostenere che nel caso del diritto naturale *stricto sensu* ci si trovi dinanzi a delle norme che sono puntuali nella loro obbligatorietà, poiché tale diritto ordina unicamente quelle azioni che possono compiersi senza ingiustizia, giacché non contrastanti direttamente con la natura razionale e sociale dell’uomo³⁰⁸. Ma il diritto naturale non regola tutta la vita dell’uomo, anzi l’ambito di azioni

³⁰⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

³⁰⁷ Cfr. *ivi*, I, II, I, 3, pp. 27-28: «Hoc ipsum vero, quod honestum dicimus, pro materiae diversi tate, modo (ut ita dicam) in puncto consistit, ut si vel minimum inde abeas, ad vitium deflectas; modo liberius habet spatium, ita ut & fieri laudabiliter & fieri laudabiliter, & sine turpitudine omitti aut aliter fieri possit, ferme quomodo ad hoc esse ad hoc non esse statim sit transitus; at inter aliter adversa, ut album et nigrum, reperire est aliquid interpositum, sive mixtum, sive reductum utinque. Et in hoc posteriori genere maxime occupari solent leges tum divinae, tum humanae, id agendo, ut, quod per se laudabilis tantum erat, etiam deberi incipiat».

³⁰⁸ *Ibidem*: «Supra autem diximus, de jure naturae cum quaeritur, hoc quaeri an fieri aliquid possit non injuste: injustum autem id demum intelligi quod necessarium cum natura rationali ac sociali habet repugnantiam».

che esso non comanda né proibisce è molto ampio. Tali azioni sono fatte rientrare da Grozio nel campo delle ‘cose medie’, vale a dire di quelle cose lecite, giacché «non di per sé lodabili o deprecabili, in quanto non parte della legge naturale in senso stretto»³⁰⁹. In realtà, la *convenientia* delle azioni lecite dipende dalle circostanze, sicché a volte esse devono essere compiute, altre volte no.

In altri termini, secondo il giusnaturalista le azioni lecite si collocano tra gli immutabili concetti di bene e male prescritti dal diritto naturale *stricto sensu*, avvicinandosi più all’uno o più all’altro a seconda del caso. Esse rientrano, quindi, nel diritto naturale in senso largo, in quanto occorrerà un «judicium ad aestimanda»³¹⁰ della ragione sulla loro opportunità, che tenga conto della diverse situazioni, in cui ci si ritrova, dal momento che «lo stesso carattere intermedio di certe cose conduce a ciò che a volte è uno scomodo bilanciamento tra la *perseitas* della giustizia naturale e la natura contingente della situazione umana – un bilanciamento che tende ora da un lato, ora dall’altro»³¹¹.

Nel parlare delle questioni morali nel luogo testuale citato sulle «causae dubiae» di guerra Grozio fa riferimento appunto a quei frangenti, in cui la ragione dubita dell’agire, poiché non si trova dinanzi a situazioni assolutamente ingiuste o giuste, bensì deve deliberare su delle azioni che sono intermedie tra quelle che sono comandate o proibite per natura. In questi casi l’uomo deve decidere cosa sia meglio fare, in una condizione in cui anche la più piccola variazione nelle circostanze può influire sulla maggiore o minore convenienza dell’atto considerato. La sostanziale incapacità della ragione di trovare spesso conclusioni certe in ambito morale dipende, quindi, dal fatto che, sebbene Dio abbia donato all’uomo

³⁰⁹ LEONARD F. M. BESSELINK, *Cynicism, Scepticism and Stoicism* in AA. VV., *Grotius and the Stoa*, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, p. 185.

³¹⁰ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 9, p. VIII.

³¹¹ *Ibidem*.

la forza di valutare l'agire umano³¹², purtroppo a volte accade che il giudizio non appaia certo, anche in seguito ad un'attenta considerazione³¹³. Difatti, di frequente in queste situazioni (*in rebus dubiis*) l'animo umano non si assesta su "ciò che è medio", ma propende per una cosa o per un'altra, spinto da motivazioni, che la ragione stessa deduce dall'osservazione dei fatti o dall'opinione altrui su di essi³¹⁴.

Il comportamento migliore da tenere in caso di incertezza nell'agire morale è suggerito dal filosofo e 'ricalca' la doppia metodologia proposta nella ricerca del vero secondo natura: bisogna sempre affidarsi prima alla propria capacità di valutare il problema, ma, qualora per una sua buona conoscenza fossero necessarie esperienza e perizia, diviene opportuno conformarsi al consiglio dei saggi³¹⁵. Qui viene citato nuovamente Aristotele, a detta del quale sono probabili (*ἔνδοξα*) proprio le cose, «*quae omnibus videntur, aut plurimis, aut certe sapientibus*»³¹⁶, ovvero quelle su cui concordano, se non tutti, almeno i molti o i più sapienti. Per regolare le questioni morali, quindi, il consenso diviene un criterio sufficiente.

Sulla base di quanto detto si potrebbe, dunque, formulare l'ipotesi, secondo cui l'asserzione della mera probabilità delle scienze morali, mutuata da Grozio dalla dottrina aristotelica, confermi la presenza di una distinzione consapevole all'interno della categoria dell'*honestum* – ovvero di ciò che è conforme a natura – tra i precetti certi delle *leges naturalis*, rientranti nello *jus naturae stricto sensu*, e l'ambito delle cose medie –

³¹² Ivi, II, XXIII, II, 1, p. 613: «*Nam vim judicatricem humani actionibus ducem Deus addidit, qua contemta obbrutescit animus*».

³¹³ Ivi, II, XXIII, II, 2, p. 613: «*Saepe autem accidit, ut judicium nihil certi monstret, sed haesitet*».

³¹⁴ Cfr. ivi, II, XXIII, III, p. 614: «*Plerumque vero in rebus dubiis post examen aliquod animus non in medio haeret, sed huc aut illuc dicitur argumentis ex re petitis, aut ex opinione, quam habet de aliis hominibus, sententiam super ea re pronunciantibus*».

³¹⁵ Cfr. ivi, II, XXIII, IV, 1, pp. 614-615 «*Sed ad haec recte noscenda, usu quodam & peritia opus est; quam qui non habent, tenentur audire sapientum consilia*».

³¹⁶ Ivi, II, XXIII, IV, 1, p. 615.

proprio, invece, delle *moralia* e comprese nello *jus naturae lato sensu* – in cui la bontà o meno di una certa azione non è assoluta, bensì legata alle circostanze del caso. Come si è potuto osservare, infatti, se è evidente che per il pensatore di Delft lo *jus naturae* in senso stretto presenti indubitabilmente la certezza propria degli assiomi matematici, perché esso riguarda quei comportamenti che risultano necessariamente conformi o difformi dalla natura umana, lo stesso non può dirsi, invece, delle questioni morali, che riguardano l'ambito di liceità lasciato libero dallo *jus strictum*. D'altronde la differenza tra cause di guerra giuste ed ingiuste è determinata, ad esempio, rispettivamente dalla conformità o meno delle ragioni del conflitto con i principi certi del diritto naturale, mentre le cause dubbie sono quelle che esulano, appunto, dall'ambito di evidenza dello *jus naturae stricto sensu* e, pertanto, devono essere risolte secondo una via alternativa. In casi simili sarà facile cadere nell'insicurezza del giudizio del singolo individuo e occorrerà, allora, affidarsi al *consensus gentium* per prendere una decisione.

In conseguenza di ciò, non appare condivisibile, dunque, l'opinione di quanti si sono spinti a negare recisamente la presenza nella teoria groziana di una separazione tra morale e diritto³¹⁷, giacché è evidente che l'apprezzamento mostrato dal giusnaturalista olandese per il metodo aristotelico e la conseguente attribuzione della sola probabilità alle questioni morali non pregiudica in alcun modo, all'interno della

³¹⁷ Tra coloro che hanno negato la presenza in Grozio di una distinzione tra diritto e morale si richiamano qui unicamente GIUSEPPE CARLE, *La vita del diritto nei suoi rapporti con la vita sociale*, Torino, Fratelli Bocca, 1890, p. 76 e ANTONIO FALCHI, *Carattere ed intento del "De jure belli ac pacis" di Grozio*, cit., pp. 565-568. Dei tanti che, invece, hanno sostenuto la presenza *in nuce* nel *De jure belli ac pacis* di una distinzione tra diritto e morale si ricordano solo GIOELE SOLARI, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etiche-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Torino, Fratelli Bocca, 1904, pp. 34-48 e Guido Fassò, il quale chiarisce come a tale distinzione, però, Grozio non dia particolare rilievo, né tragga da essa alcun sviluppo: cfr. GUIDO FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., p. 104.

costruzione di pensiero del *De Jure belli ac pacis*, la certezza del diritto naturale propriamente detto.

Tenuto conto di quanto sinora osservato, si potrà dunque trarre alcune conclusioni in merito alla metodologia scelta da Grozio. La sua condivisione dell'opinione aristotelica della sola probabilità delle questioni morali induce, infatti, a riflettere sulla doppia via da lui indicata per accertare l'esistenza del diritto naturale. È innegabile, invero, che il giusnaturalista olandese nel sostenere la validità sia del metodo *a priori* che di quello *a posteriori* per provare la necessità di una norma, superi la tradizionale attribuzione da parte dello Stagirita della metodologia deduttiva esclusivamente alle scienze teoretiche, a cui seguiva il riconoscimento, invece, della metodologia induttiva per la filosofia pratica. In tal modo, Grozio si mostra capace di far fronte alle istanze proprie della sua epoca – *in primis* la pace internazionale – discostandosi dalla tradizione classica, al fine di dimostrare la certezza delle leggi di natura propriamente dette, che, pertanto, divengono, a suo parere, paragonabili nella loro assolutezza alle verità matematiche. L'autore può così fondare alcuni principi dello *jus gentium*, utili alla concordia internazionale, sui principi immutabili del diritto naturale.

Tuttavia, l'autore non si spinge oltre. Egli si limita a sostenere recisamente l'evidenza delle norme di diritto naturale volte ad assicurare la *custodia societatis*, ma non dimostra che in ogni ambito dell'esistenza umana il ricorso alla ragione basti a sottrarre l'agire umano alla mutevolezza propria delle situazioni contingenti. Anzi, da questo punto di vista egli aderisce *expressis verbis* alla tesi aristotelica della sola probabilità delle questioni morali. Sicché il pensatore di Delft, pur avvertendo l'esigenza moderna di assicurare un carattere di assolutezza alla regolamentazione morale delle relazioni umane, tuttavia, a differenza di

quanto faranno di lì a poco Hobbes e Pufendorf, non arriva ad estendere la certezza propria delle scienze matematiche alla morale ed al diritto positivo³¹⁸.

Al termine dell'analisi del metodo groziano si può, dunque, concludere che il sincretismo proprio del pensiero del filosofo di Delft dal punto di vista della sua scelta metodologica non si riflette solo nella indicazione di una doppia via – *a priori* e *a posteriori* – per provare l'esistenza del diritto naturale, che conciliasse razionalisti ed empiristi, bensì esso traspare anche nella costante mediazione del giusnaturalista olandese tra istanze moderne e dottrine classiche. Da un lato, Grozio, difatti, è sensibile alla necessità, propria della sua epoca, di assicurare la pace internazionale, sicché, a tal fine, egli difende la certezza di quei principi del diritto naturale propriamente detto, che, a suo avviso, mirando a garantire la sopravvivenza del consorzio umano conformemente al dettato della ragione, possono fornire un fondamento universale allo *jus gentium*. Dall'altro, invece, l'autore non sfugge all'influenza degli insegnamenti accademici e riprende dalla tradizione scolastica l'idea aristotelica di una mera *ratio probabilis* delle scienze sociali.

³¹⁸ In merito al diritto positivo, è interessante osservare che Grozio sostiene che delle azioni medie sono solite occuparsi appunto le leggi, sia umane che divine, le quali in tal modo rendono obbligatorie delle cose, che, invece, sarebbero di per sé solo lodevoli: cfr. HUGONIS GROTTI, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 3, pp. 27-28: «Hoc ipsum vero, quod honestum dicimus, pro materiae diversi tate, modo (ut ita dicam) in puncto consistit, ut si vel minimum inde abeas, ad vitium deflectas; modo liberius habet spatium, ita ut & fieri laudabiliter & fieri laudabiliter, & sine turpitudine omitti aut aliter fieri possit, ferme quomodo ad hoc esse ad hoc non esse statim sit transitus; at inter aliter adversa, ut album et nigrum, reperire est aliquid interpositum, sive mixtum, sive reductum utinque. Et in hoc posteriori genere maxime occupari solent leges tum divinae, tum humanae, id agendo, ut, quod per se laudabilis tantum erat, etiam deberi incipiat».

CAPITOLO III

La visione antropologica di Grozio

3.1. L'antropologia del *De Jure praedae*

Nel precedente capitolo si è avuto modo di osservare come il pensatore di Delft, attraverso l'indicazione di una doppia metodologia di ricerca, ossia della via *a priori* e della via *a posteriori*, tenti di dimostrare in entrambi i suoi trattati giuridici l'esistenza del diritto naturale secondo due percorsi alternativi, che conducono sostanzialmente allo stesso obiettivo³¹⁹, vale a dire alla determinazione del giusto secondo natura.

³¹⁹ Cfr. FRANK GRUNERT, *Nützliches Naturrecht. Zur Naturrechtsbegründung in Grotius' De jure belli ac pacis*, cit., in VANDA FIORILLO-FRIEDRICH VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, cit., p. 43.

Il giusnaturalismo di Grozio, difatti, riprende dalla tradizione stoica la convinzione, per cui la moralità dell'uomo sarebbe determinata dall'adeguamento del suo agire alla propria natura razionale e sociale, nella quale sono contenuti dei canoni valorativi intrinseci di bene e male. Se, tuttavia, nel pensiero maturo del giurista di Delft le nozioni di *justum* ed *injustum* prescindono da qualsiasi deliberazione di un superiore, poiché costituiscono delle entità metafisiche di valore indipendenti persino dalla volontà divina, lo stesso non accade nel *De Jure praedae*, ove, come si è avuto modo di rilevare, l'autore vede nella natura un'espressione del volere di Dio³²⁰.

Vale la pena allora di ricostruire la visione antropologica di Grozio nei suoi due scritti di diritto internazionale, mettendo in luce, in tal modo, come egli con gli anni abbia cercato di svincolare la morale da una fondazione di carattere teologico, radicandola, piuttosto, su principi assoluti di giustizia autonomi nella loro esistenza rispetto alla divinità. Si potrà così evidenziare quanto l'adesione all'arminianesimo e la lotta contro il calvinismo ortodosso, successive rispetto alla stesura del trattato sul diritto di preda, contribuiscano ad inserire il pensiero del giusnaturalista olandese all'interno di quel processo di secolarizzazione, in parte già anticipato dalla Seconda Scolastica, che segna «il passaggio dall'universo teocentrico (medievale) all'universo antropocentrico (moderno)»³²¹.

Procedendo in questa analisi e prendendo in esame il commentario del 1604-06, va ricordato che, conformemente a quello che è lo scopo dell'opera in questione – ovvero l'esigenza di legare la legittimità dello *jus praedae* al diritto naturale di origine divina – la preoccupazione prioritaria dell'autore è qui ancora quella di edificare un sistema di leggi, che si

³²⁰ In proposito, si rimanda nuovamente ad UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., cap. I, p. 42: «Deus hoc ipse per naturam loquitur».

³²¹ FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, cit., p. 18.

sviluppi muovendo dalla volontà creatrice di Dio. In tale prospettiva, l'osservazione dei caratteri propri della natura umana diviene complementare alla descrizione dei diversi livelli di legge secondo l'ordine delle fonti giuridiche gerarchicamente dedotte dal sommo volere di Dio. Ciò comporta che Grozio non si concentri specificamente sull'enunciazione degli attributi propri dell'umanità, i quali sono piuttosto delineati seguendo il dispiegarsi, a partire dai comandi divini, delle varie tipologie di diritto. Sulla base di un simile presupposto, le numerose citazioni ed i rimandi in calce al testo, con i quali l'autore fornisce delucidazioni sul suo pensiero e tenta di avvalorare le proprie tesi appellandosi ai testi sacri ed alla saggezza dei filosofi e dei giuristi del passato, si mostrano particolarmente utili a chiarire la visione antropologica implicita alla dottrina giuridica del giovane giusnaturalista olandese.

È appunto da tali annotazioni che emerge con maggiore evidenza come nel *De Jure praedae*, nonostante si miri a costruire un sistema di leggi di stampo volontaristico, la concezione groziana dell'uomo risenta fortemente dell'insegnamento stoico. In particolare, ciò diventa evidente nel modo in cui Grozio reinterpreta la ripartizione del diritto naturale in primario e secondario, tipica della tradizione del XVI secolo³²², facendo sottendere alla separazione tra queste due forme di *jus naturae* la distinzione stoica tra *naturae prima et secunda*, ovvero tra «prime cose conformi a natura» (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*) e azione onesta. Come è noto, tale distinzione nella filosofia della Stoa conseguiva dalla persuasione che l'uomo sin dalla nascita avvertisse, al pari degli altri animali, l'istinto a provvedere a se stesso e che solo successivamente, con lo sviluppo della sua capacità intellettuale, intervenisse nell'adulto la comprensione razionale del giusto modo di agire (*honestum*). In quest'ottica, quindi, i beni

³²² Cfr. MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 100.

necessari alla sopravvivenza, ovvero le cose considerate appetibili negli iniziali anni di vita (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*), costituivano i primi valori, a cui l'essere umano tende quando ancora non ha conseguito, con il raggiungimento della maturità fisica, una piena razionalità.

È seguendo tale linea di pensiero che Grozio giunge a riconoscere nell'essere umano, oltre ad una componente egoistica (*amor sui*), propria della natura animale, che induce all'autoconservazione, anche una componente razionale, la quale, invece – come si vedrà – lo contraddistingue rispetto a tutte le altre creature e lo porta soprattutto a moderare l'utile personale per rispetto dei propri simili.

Il discorso portato avanti dal giusnaturalista olandese muove dalla constatazione iniziale che, giacché Dio ordina attraverso lo *jus naturae primum* a tutti gli esseri – viventi e non – l'autoconservazione³²³, all'uomo vada innanzitutto riconosciuta un'innata propensione ad amare se stesso (*amor sui*), che lo induce a difendere la propria vita. Grozio ritiene, quindi, che «*omnis enim natura, (...) diligens est sui seque salvam ac beatam vult, idque non in hominibus solis videre est sed in bestiis etiam, imo et in rebus inanimis*»³²⁴.

Per cui, è chiaro che, a detta dell'autore, sia la natura stessa a comandarci le azioni che convengono alla nostra preservazione. Secondo Grozio, ciò avviene mediante due affezioni, che gli esseri umani condividono con gli altri animali, vale a dire la capacità di fuggire i mali (*fuga*) e quella di desiderare quanto possa essere utile alla vita (*appetitus*)³²⁵. Il comportamento umano, quindi, *in primis* è determinato dai bisogni del corpo. L'uomo 'sente' di doversi nutrire e allo stesso modo

³²³ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 9.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Cfr. *ibidem*.

‘sente’ di dover evitare i pericoli e questo ‘sentire’ conforme a natura ne determina gli atti.

Tuttavia, l’amore di sé – precisa il giusnaturalista olandese – va ben distinto dalla *φιλαυτία*, che è posta tra i vizi, perché essa, indicando un’eccessiva inclinazione verso se stessi, costituisce un abuso di quel «*verus et divinus sui amor*»³²⁶, a cui si è, invece, naturalmente indotti.

Da queste premesse Grozio deduce che per l’essere umano il dovere, vale a dire la necessità morale dell’agire, abbia come primo fine la tutela di sé, in quanto, a suo dire, ogni *officium* riguarda sempre quelle cose, che attengono al singolo, perché gli apportano un bene o gli arrecano un male³²⁷.

Più specificamente, secondo il giovane pensatore di Delft la natura induce gli uomini a seguire il proprio dovere di autoconservazione necessitandoli a cercare ciò che possa giovargli ed a fuggire ciò che, invece, possa arrecare loro un danno. Sulla base di questi presupposti, il pensatore di Delft distingue i beni ed i mali in due categorie, a seconda che essi, riguardando lo stesso corpo, siano indispensabili all’esistenza, oppure che essi, essendo esterni al corpo, possano solo migliorare o peggiorare la condizione umana. Di ordine prioritario sono, dunque, la vita e la morte o l’integrità fisica e la mutilazione, invece di ordine secondario risultano essere l’onore e l’infamia, la ricchezza e la povertà, il piacere ed il dolore³²⁸.

³²⁶ Cfr. *ibidem*.

³²⁷ Cfr. *ibidem*: «*Officium autem omnes est, ut philosophi loquuntur, περί τὰ πῶς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς, hoc est, quae certo modo ad nos referuntur. Sunt autem duplicia, alia enim boni, alia mali ad nos rationem habent: quod est affectione indicant duae, quas non homini soli sed animantibus cuncti natura indidit, fuga et appetitus*».

³²⁸ Cfr. *ibidem*: «*Haec autem bona malaque in summa duorum sunt generum. Prioris et digniorisque ordinis sunt ea quae corpus ipsum attingunt, ut in malorum censu morset huic affinis membrorum mutilatio et morbi; in bonorum vita cum integritate corporis et*

Mediante l'individuazione dei *bona* di ogni uomo il giusnaturalista riconosce al singolo una sfera di attributi (*suum*), che concorrono a formare il suo io, ovvero la sua personalità morale. Tali attributi sono in parte posseduti sin dalla nascita, come nel caso del corpo e delle membra, che lo compongono, in parte vengono, invece, acquisiti mediante un atto di appropriazione. Ne consegue che, per il giusnaturalista olandese, l'ambito del *suum* risulti essere potenzialmente estensibile, al fine di includere tutto ciò che può esserci utile, a cui, in tal modo, viene concessa la stessa protezione ideale che si attribuisce al proprio *ego*. L'*amor sui*, quindi, sprona, appunto, alla difesa del *suum* del singolo, ovvero dei suoi beni, siano essi di ordine prioritario o di ordine secondario, come conferma il dettato delle prime due leggi di natura, che riconoscono rispettivamente al soggetto il diritto alla vita ed a procurarsi ed a mantenere il possesso di quanto necessario alla sopravvivenza³²⁹. Ora, che la natura induca a ricercare quanto occorre alla propria conservazione ed a sfuggire i pericoli è confermato dalla stessa costituzione fisica di uomini e animali. Tanto è vero che Grozio sostiene che «cui usui [repulsio et applicatio] data animantibus membra et nobis pedes ac manus, quae tum propulsationis, tum applicationis ministerio fugerentur»³³⁰. D'altronde, «quatenus autem corpore constamus, alia nobis corpora naturaliter aut prodesse possunt, aut nocere»³³¹. Appare evidente, dunque, che l'amore di sé contraddistingue la natura animale, che accomuna tutte le creature viventi dotate di un corpo.

Eppure, come si è detto, benché a tutti gli esseri animati sia concesso di preservare se stessi, tra l'uomo e le bestie vi è un'enorme differenza. Solo l'essere umano, difatti, ha ricevuto da Dio il dono della *ratio*, che,

bona valetudine. Secundae classis quae sunt, ea ad res pertinent extra nos positae, nobis tamen utiles aut inutiles, tristes aut jucundas».

³²⁹ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 10: «Prior: *Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat».*

³³⁰ *Ivi*, cap. II, p. 9.

³³¹ *Ivi*, cap. II, p. 11.

sebbene sia stata in parte corrotta dal peccato originale, «non è caduta così in basso da escludere completamente la conoscenza razionale del bene»³³².

Il nesso logico che induce Grozio ad introdurre la ragione nel corso della sua trattazione successivamente all'enunciazione del dovere di *amor sui*, comune a tutto il creato, è dato dalla volontà divina. Più specificamente, l'autore sostiene che, poiché Dio, a migliore garanzia della conservazione della sua opera, affida a ciascuno, oltre alla propria incolumità, anche il benessere altrui³³³, all'amore di sé si affianca quella seconda forma di amore (*amor alterius*), che rispetto alle altre creature diviene particolarmente evidente nell'uomo, proprio poiché dotato di ragione³³⁴. Secondo il giusnaturalista olandese, difatti, «hujus [amor] autem aliqua etiam in rebus inanimis species observatur, in brutis animantibus clarior, in homine vero lutulentissima, ut cui praeter communes cum caeteris affectiones peculiariter concessa sit ratio illa imperatrix»³³⁵. Egli intende, dunque, l'amore verso i propri simili come un sentimento (*affectio*) comune a tutto il creato, ma manifesto soprattutto nell'uomo, grazie al possesso esclusivo della ragione sovrana.

Va precisato, però, che in quest'opera l'autore, al contrario di quanto sosterrà poi nel *De Jure belli ac pacis*, non lega esplicitamente il conseguimento della ragione al raggiungimento della piena maturità fisica. Eppure da un rinvio in nota al *De Legibus* di Cicerone³³⁶, si deduce che Grozio convenga con l'Arpinate nel ritenere che, sebbene il primo dovere dell'uomo (*καθήκον*) sia conservare se stesso nel proprio stato di natura, non si possa, però, sostenere che tale obiettivo costituisca il sommo bene,

³³² MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 100.

³³³ Cfr. HUGONIS GROTHII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 9.

³³⁴ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 11-12.

³³⁵ *Ivi*, cap. II, p. 11.

³³⁶ Grozio rinvia a MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, in *ID.*, *Opere politiche e filosofiche*, cit., III, 6, 20-22, pp. 244-246.

poiché le inclinazioni primarie della natura non riguardano l'azione onesta, la quale, pur non essendo in contrasto con esse, «quamquam post oritur»³³⁷, ovvero è conseguente e sorge dopo loro. Il giusnaturalista olandese, dunque, pur non facendo esplicitamente riferimento ad una successione diacronica tra amore di sé e capacità razionale, mostra così di aderire alla convinzione stoica, secondo la quale l'uomo diviene capace di agire onestamente, ovvero in intima coerenza con la sua vera natura di essere intellettuale, unicamente quando, ormai adulto, può seguire il dettato della ragione, che costituisce l'essenza del genere umano, in quanto essa lo contraddistingue rispetto alle altre specie viventi, pur non essendo acquisita sin dalla nascita. Il brano citato del *De Legibus*, infatti, evidenzia che solo una volta che la ragione si sia pienamente formata, a seguito dello sviluppo fisico, l'uomo può scegliere consapevolmente come agire, piuttosto che essere istintivamente indotto dalla sua natura animale a scansare i pericoli e a procurarsi quanto utile alla sopravvivenza.

Inoltre, per chiarire la specificità della natura umana, Grozio significativamente rinvia in nota sempre a Cicerone, precisamente ad un passo del *De officiis*³³⁸, nel quale si rileva che, mentre gli animali sono mossi dal solo senso e si adattano unicamente a ciò che è presente ed alla loro portata, l'uomo, invece, «rationis est particeps»³³⁹, ossia egli può razionalmente discernere le conseguenze del proprio agire, fare comparazioni e connettere le cose presenti a quelle future. In altre parole, l'essere umano può operare giudizi grazie all'utilizzo della ragion pratica naturale, con la quale «facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias»³⁴⁰.

³³⁷ Ivi, III, 6, 21, p. 246.

³³⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 11.

³³⁹ Cfr. MARCO TULLIO CICERONE, *Dei doveri*, cit., I, 4, p. 12.

³⁴⁰ *Ibidem*.

Mediante la ragione, dunque, l'uomo conosce ciò che è specificamente conforme alla sua natura di essere razionale, ovvero comprende il dettato del diritto naturale secondario. Si è detto che questo secondo tipo di *jus naturae*, infatti, è peculiare al genere umano e comanda come l'uomo dovrebbe comportarsi in considerazione della speciale natura, che lo contraddistingue. Per questa ragione, Grozio con la *Regula II*, secondo cui «*quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id jus est*»³⁴¹, indica quale principio di conferma della validità dello *jus naturae secundarium* il *consensus gentium*, che coincide con la volontà generale dell'umanità, vale a dire della comunità di tutte le creature dotate di ragione, perché partecipanti alla *mens Dei*. Va precisato, tuttavia, che se gli esseri umani posseggono la ragione, ciò accade poiché Dio così li ha plasmati, per cui il diritto naturale secondario, al pari del diritto naturale primario, è pur sempre espressione della volontà creatrice divina. Ciò induce a concludere, dunque, che nel *De Jure praedae* la *voluntas* di Dio sia la fonte indiretta del diritto naturale, anche secondario – sebbene si sia rilevato che la volontà divina parrebbe essere intesa dal giovane autore come razionalmente determinata³⁴². Se l'essere umano è, difatti, rappresentato, conformemente al dettato biblico, come una creatura eletta, che «*dignitate rebus omnibus conditis praecellat*»³⁴³, ciò accade poiché egli, pur condividendo con il mondo ferino i bisogni legati alla corporeità, partecipa tramite la *ratio* alla mente divina.

È chiaro, quindi, che la nozione di ragione cui il giovane giusnaturalista olandese guarda ha una valenza oggettiva, in quanto indica la struttura razionale, che sorregge l'ordine naturale del creato, ma tale

³⁴¹ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 12.

³⁴² Si veda *supra*, p. 22.

³⁴³ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 11.

struttura razionale pare essere qui ritenuta coincidere con la mente divina³⁴⁴ e sembra essere dunque impensabile al di fuori di essa. Per tale motivo, Grozio sostiene che agli uomini «peculiariter concessa [est] ratio illa imperatrix: cui scilicet ab ipso Deo principium, qui mentis suae imaginem homini impressit»³⁴⁵. Pertanto, si è ancora molto lontani dalla formulazione dell'«etiamsi daremus» del *De Jure belli ac pacis*, la quale presuppone l'esistenza di entità di valore indipendenti dal volere divino. Al contrario, dalle parole dell'autore emergerebbe che nel trattato giuridico del 1604-06 la ragione è precipuamente indicata quale attributo divino, condiviso, però, dall'umanità.

Stando al contenuto di un ulteriore passo del *De Legibus* di Cicerone, cui Grozio rinvia³⁴⁶, la ragione, infatti, è presente «et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est»³⁴⁷. La capacità intellettuale, dunque, costituisce il legame principale tra Iddio e l'uomo e fra gli uomini tra loro, segnando l'enorme scarto dell'umanità rispetto alle altre specie del creato. È proprio dal comune possesso della *ratio* che deriva, perciò, per il giusnaturalista olandese «illa homini inter se cognatio, illa mundi civitas, quam tot tantisque praeconiis veteres philosophi nobis commendant, praesertim Stoici»³⁴⁸. Con un'argomentazione tipicamente stoica, quindi, l'autore sostiene che mediante la *ratio* l'uomo comprende il dettato del diritto naturale secondario, che lo induce a riconoscere come propria

³⁴⁴ In proposito, si rinvia nuovamente ivi, cap. II, pp. 11-12: «Hujus [amor alterius] autem aliqua etiam in rebus inanimis species observatur, in brutis animantibus clarior, in homine vero lutulentissima, ut cui praeter communes cum caeteris affectiones peculiariter concessa sit ratio illa imperatrix: cui scilicet ab ipso principium, qui mentis suae imagine homini impressit, quod Epicharmi versu notatur: ὁ δὲ γε τὰνθρώπου λόγος πέφυκ' ἀπὸ τοῦ θείου λόγου *Nam Dei a ratione ratio nascitur mortalium*».

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁴⁷ MARCO TULLIO CICERONE, *De Legibus*, I, 7, 23, pp. 430-432.

³⁴⁸ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 13.

dell'essere umano la cura dei suoi simili³⁴⁹, ovvero di coloro ai quali si è accomunati dal possesso dell'intelletto.

In tale quadro, si è osservato che il passaggio dall'*amor sui* all'*amor alterius* sia motivato da Grozio alla luce della volontà divina di garantire al meglio la conservazione della creazione, affidando a ciascuno, oltre alla propria incolumità, anche il benessere altrui. Ed il fatto che l'uomo sia stato plasmato dal suo creatore quale essere razionale, fa sì che nel suo caso il sentimento di benevolenza verso i propri simili diventi ancor più evidente rispetto alle altre creature. Ciò sembrerebbe suggerire che la *ratio* sostanzialmente intervenga a determinare le azioni dell'uomo, in modo tale che esse non contrastino con la società umana. Più specificamente, essa prescriverebbe, secondo il dettato del diritto naturale secondario, l'astinenza (*astinentia*) da quanto appartiene all'altro³⁵⁰ e l'innocenza (*innocentia*), ovvero la non occupazione di ciò che è già occupato dall'altro³⁵¹.

La funzione normativa della ragione, quindi, interviene direttamente a circoscrivere l'ambito di convivenza pacifica delle diverse sfere del *suum* dei consociati. Nella visione antropologica groziana, difatti, l'essere umano è potenzialmente libero di agire come crede e di disporre dei propri beni, poiché «fecit enim Deus homine ἀντεξούσιον, *liberum sui que juris*, ita ut actione uniuscujusque et rerum suarum usus ipsus, non alieno arbitro subjacent, idemque gentium omnium consensu approbatur»³⁵². L'uomo ottiene da Dio, dunque, la libertà di agire e di utilizzare i propri beni senza soggiacere all'arbitrio altrui, sicché – precisa Grozio – «quod Libertas in actionibus idem est *Dominium* in rebus»³⁵³. Pertanto, disporre a proprio

³⁴⁹ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 11.

³⁵⁰ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 14: «{*Lex III*} Una: *Ne quis alterum laedat*».

³⁵¹ Cfr. *ibidem*: «{*Lex IV*} altera: *Ne quis occupet alteri occupata*».

³⁵² *Ivi*, cap. II, p. 18.

³⁵³ Cfr. *ibidem*.

piacimento di quanto si possiede in proprietà equivale a comportarsi come si vuole. Ciò significa che, in linea di massima, la volontà dell'uomo può scegliere cosa fare liberamente, sia che si tratti di servirsi dei propri beni che di compiere azioni.

Sicché, il giusnaturalista olandese si chiede «quid enim est aliud naturalis illa libertas, quam id quod cuique libitum est faciendi facultas?»³⁵⁴. Si potrebbe, quindi, definire la libertà naturale come la facoltà di fare ciò che a ciascuno aggrada, ma, in realtà, come si è detto, essa trova un limite nel diritto naturale secondario, che impone di non ledere l'altro³⁵⁵. Si è, dunque, liberi solo fin quando non si danneggia il diritto altrui alla vita, rispettando il dovere del *neminem laedere*. Il contenuto dello *jus naturae secundarium*, difatti, secondo Grozio, interviene specificamente a circoscrivere la portata delle prime due leggi di natura, rientranti nello *jus naturae primum*³⁵⁶. In tal modo, il diritto alla vita e all'acquisizioni dei beni ad essa utili (*leges I e II*) può essere esercitato unicamente sin quando si rispetti l'eguale diritto altrui, non contravvenendo all'obbligo di non nuocere l'altro o di privarlo di ciò che gli appartenga (*leges III e IV*). Ciò dimostra chiaramente che nella costruzione filosofico-giuridica del pensatore di Delft l'osservanza dell'*officium* di non ledere gli altri costituisce la migliore garanzia dell'esercizio dei diritti del singolo.

Proseguendo su questa linea di pensiero, l'autore introduce il tema fondamentale della *fides*, quale presupposto di qualsiasi accordo tra gli uomini. Grozio, difatti, estende il dovere del *neminem laedere* sino a

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Più specificamente, si è osservato che il diritto naturale secondario comanda di non ledere l'altro sia nella sua persona che nei suoi beni.

³⁵⁶ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 13: «Ex regula igitur prima et secunda leges duae procedunt de bono alieno, quae priori bus de bono suo respondent, easque justo limite circumscribunt».

ricomprensivi il divieto di approfittare del legittimo affidamento che un soggetto può fare su un proprio simile. Di conseguenza, appunto al fine di non lucrare sulla credulità di ciascuno, secondo l'autore, seppure la volontà è libera di mutare, ciò non può accadere a detrimento dell'altro³⁵⁷. Pertanto, ciò che ognuno vuole deve essere reso manifesto in maniera tacita, vale a dire attraverso qualche segno, oppure espressamente, grazie al linguaggio, altro dono esclusivo di Dio all'umanità³⁵⁸. È per questo motivo che il *sermo*, in quanto strumento di condivisione tra gli uomini di beni, è considerato santo e inviolabile, sicché «ut omnium consensu nullum gravius habeatur approbrium mendacio»³⁵⁹.

Attraverso la parola, infatti, gli uomini stringono tra loro gli accordi, necessari al mantenimento della società³⁶⁰. Nella dottrina giuridica del giovane Grozio è dal dettato del diritto naturale secondario di non ledere l'altro che deriva, quindi, direttamente l'obbligo di rispettare i patti, su cui il giusnaturalista olandese fa riposare la sua concezione contrattualistica dell'origine dello Stato. In tal modo, il pensatore di Delft, pur condividendo con Aristotele l'idea di una naturale socialità umana, al contrario del filosofo greco nega che quest'ultima possa condurre direttamente alla nascita dell'istituzione politica, la quale sorge, piuttosto, a suo avviso, dalla facoltà degli uomini di stabilire tra loro dei contratti e di rispettarli.

3.2. La rappresentazione dell'uomo nel *De Jure belli ac pacis*

In realtà, «il tema della naturale tendenza sociale degli uomini – di ascendenza stoica – sarà più diffusamente trattato nel *Diritto di guerra e di*

³⁵⁷ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 18: «Potest autem mutari voluntas, sed non in fraudem alterius».

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 18-19: «Voluntatis autem significatio alia tacita, alia expressa est. Tacita ex signo qualicunque. Expressa ex eo signo, quod singulariter homini Deus eum in usum dedit, sermone scilicet».

³⁵⁹ *Ivi*, cap. II, p. 19.

³⁶⁰ Cfr. «Et ista [sermo] pactorum origo est».

pace», ove, come si vedrà³⁶¹, «tale tendenza umana viene posta a fondamento della possibilità della vita sociale e dello stesso concetto di diritto»³⁶². Tuttavia, non va dimenticato che nel capolavoro della maturità groziana l'indagine sulle caratteristiche proprie della natura umana risente dell'approdo dell'autore al razionalismo-ontologico e rivela così l'avvenuto superamento del volontarismo teologico, che ancora influenzava il commentario sul diritto di preda.

Più specificamente, nel *De Jure belli ac pacis* Grozio non manca di delineare i punti salienti della sua visione antropologica, operando a tal fine quello che Gioele Solari definisce un «processo di astrazione rigorosamente applicato»³⁶³ – proprio dei cultori del diritto naturale – volto a risalire «dall'uomo *storico*, quale nella realtà si presenta co' suoi vizii, abitudini, pregiudizii, tradizioni, costumanze all'uomo *naturale*, quale appariva al lume di una ragione illuminata, spogliato delle qualità e determinazioni successive che sono l'opera lenta ed inevitabile del tempo e della storia»³⁶⁴.

Procedendo in questo modo, l'autore esamina l'uomo così come egli è alla nascita e, al contrario che nel *De Jure praedae*, rileva esplicitamente che nella prima fase della sua esistenza, ovvero prima della maturità fisica, nell'essere umano non si è ancora sviluppata la capacità razionale. Solo

³⁶¹ Il tema della nascita dello Stato nella costruzione filosofico-politica del *De Jure praedae* è approfonditamente trattato *infra*, p. 133.

³⁶² PAOLA NEGRO, *Note*, cit. ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto. Antologia*, cit., p. 263, n. 26.

³⁶³ GIOELE SOLARI, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1904, p. 29.

³⁶⁴ *Ibidem*. Solari evidenzia la tendenza emergente nella seconda metà del XVI secolo a contrapporre la realtà storica contemporanea, flagellata dalle guerre religiose, ad uno stato di natura idealizzato. In realtà, ciò non si verifica specificamente in Grozio, il quale, individuando nel *consensus gentium* la seconda via, oltre quella *a priori*, attraverso la quale provare la validità del diritto naturale, mostra di valutare positivamente la componente storica dell'esistenza. Tanto è vero che, come si è avuto modo di osservare, nel *Prolegomeno* 46 al *De jure belli ac pacis* egli attribuisce alla storia una duplice utilità ai fini del suo studio «nam & exempla suppeditant, & judicium»: HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 46, p. XXX.

nell'uomo maturo trova compimento la sua vera natura, poiché solo egli è in possesso della retta ragione. Questa propensione dell'essere umano a sviluppare una mente razionale con il raggiungimento dello sviluppo fisico porterebbe a riconoscere in Grozio, con riguardo alla *ratio*, una forma di 'innatismo d'attitudine', giacché le proprietà logiche innate non sono concetti o comportamenti già perfettamente formati dalla nascita, bensì disposizioni a conseguire con il tempo certe conoscenze o ad agire in un determinato modo³⁶⁵. Durante l'infanzia, infatti, il bambino sembra non avere ancora alcuna facoltà razionale pienamente dispiegata, in quanto egli appare, piuttosto, al pari degli altri animali, guidato nell'agire dall'istinto.

Sulla base di una simile premessa, Grozio nel capitolo II del libro I del *De Jure belli ac pacis*, richiamandosi *expressis verbis* allo stoicismo ciceroniano³⁶⁶, distingue i comportamenti istintuali dell'uomo (*prima naturae*), strettamente legati alla corporeità e, quindi, manifesti anche nelle bestie, da quei principi dai primi conseguenti, ma esclusivi del genere umano, ossia i comandi razionali dell'intelletto pienamente formato. Secondo l'autore, infatti, «prima naturae vocat, quod simulatque natu est animal, ipsum sibi conciliatur & commendatur ad se conservandum, atque ad suum statum, & at ea quae conservantia sunt ejus status, diligenda: alienatur autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur afferre»³⁶⁷.

³⁶⁵ Cfr. JON MILLER, *Innate ideas in Stoicism and Grotius*, in AA. VV., *Grotius and the Stoa*, Assen, Royal van Gorcum, 2004, p. 157. In particolare, l'innatismo d'attitudine, secondo cui è connaturata negli esseri umani unicamente la disposizione a sviluppare certe conoscenze e non vi sono alla nascita delle nozioni già compiute, si distinguerebbe, secondo John Miller, dall'innatismo di contenuto, il quale sostiene, invece, l'idea che dei concetti innati sarebbero presenti nell'uomo sin dalla sua venuta al mondo, senza alcun sforzo o esperienza.

³⁶⁶ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 1, pp. 26-27: «M. Tullio Cicero tum tertio de Finibus, tum aliis in locis, ex Stoicorum libris erudite disserit, esse quaedam prima naturae, Graecis τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, quaedam consequentia, sed quae illis primis praeferenda sint».

³⁶⁷ *Ibidem*.

Più in particolare, Grozio fa rientrare nelle prime cose conformi a natura, chiamate dai greci *τά πρώτα κατά φύσιν*, l'innata propensione di ogni essere animato a volersi garantire la vita e l'integrità fisica. L'impulso naturale alla tutela di sé è appunto ciò che accomuna gli uomini, prima della loro maturità fisica e dell'acquisizione della ragione, con gli animali. Diversamente che nel *De Jure praedae*, il pesatore di Delft non fa rientrare i comportamenti istintuali dell'uomo finalizzati all'autoconservazione e comuni a tutti le creature viventi nello *jus naturae primum*, poiché – come si è anticipato – nel suo trattato giuridico della maturità Grozio nega la validità del diritto per gli esseri irrazionali. Nonostante ciò, il giusnaturalista olandese sostiene, allo stesso modo che nel commentario sul diritto di preda, che il primo *officium* per l'uomo sia «ut se quis conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria»³⁶⁸. In altre parole, è la stessa natura animale dell'uomo a comandargli di preservare se stesso, necessitandolo a ricercare ciò che gli giova per vivere e ad evitare quanto, invece, possa nuocergli.

Ora, al pari che nell'opera del 1604-06, per l'autore tutto ciò che l'uomo si procura di utile entra a far parte della sua personalità morale, ovvero della sua sfera del *suum*, la quale qui ricomprende, oltre alla vita, all'integrità fisica e alla libertà, anche la reputazione, l'onore e le proprie azioni³⁶⁹. Alla tutela di questi beni, dunque, il singolo è sì spinto dal principio di autoconservazione, che lo induce, inoltre, a salvaguardare altresì quanto utile alla protezione personale. L'autore, difatti, è convinto che «sunt enim quaedam quae vitae aequiparantur, ut extimatio, pudor virginalis, fides matrimonii, aut sine quibus vita tuta esse non potest, ut imperii societatem continentis reverentia», tanto è vero che «adversum

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, III, XVII, II, 1, p. 463.

quae qui faciunt, ii homicidis meliores non videntur»³⁷⁰. È evidente, quindi, che viene attribuita eguale importanza sia a quei valori, che appaiono essere di per sé equiparabili alla vita, come appunto la reputazione, l'onore delle vergini e la fedeltà matrimoniale, sia a quei valori senza i quali la vita stessa non si potrebbe difendere, come il rispetto per l'autorità, che mantiene unita la società. Sicché, chiunque violasse tali valori non andrebbe considerato diversamente da un assassino, dal momento che ad essi è estesa la stessa protezione, che l'uomo assicura al proprio corpo.

Tuttavia, alla piena comprensione dell'importanza della salvaguardia della società l'uomo perviene solo da adulto. Il motivo di ciò risiede nel fatto che, sebbene nei primi anni di vita l'essere umano sia portato istintivamente a difendersi ed a mantenersi in vita, ossia a ricercare quanto sia utile alla propria sopravvivenza, con il conseguimento della maggiore età la situazione cambia, perché l'agire umano viene determinato dalla ragione. L'adulto, secondo Grozio, è colui che «cum circa similia similiter agere norit»³⁷¹, vale a dire colui che sa coordinare le proprie azioni così da comportarsi in maniera uguale in circostanze simili, poiché ha acquisito la «faculta[s] sciendi agendique, secundum generalia praecepta»³⁷². Prima di conseguire il pieno sviluppo della ragione, dunque, l'essere umano non può conoscere né seguire dei principi generali, quali sono le norme di diritto naturale.

In conseguenza di ciò, Grozio concorda con gli stoici nel sostenere che dalla conoscenza delle *prima naturae* segue poi l'idea della conformità della realtà alla *ratio*, «quae corpore est potior»³⁷³. In altri termini, egli ritiene che unicamente dopo aver percepito il proprio corpo e le necessità ad esso legate, l'uomo maturo comprende di dover far sì che le sue azioni

³⁷⁰ Ivi, I, II, V, 7, p. 38.

³⁷¹ Cfr. ivi, I, Prol. 7, p. VII.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ Ivi, I, II, I, 2, p. 27.

seguano non più la mera istintualità, bensì il dettato della ragione, poiché in essa egli individua la sua vera natura. Viene così ripreso il concetto stoico della necessità di agire secondo natura, che nel caso dell'uomo si traduce nel dover operare razionalmente.

L'autore sancisce, in tal modo, il primato della *ratio*, a cui rimandano gli stessi principi primi: «quia prima naturae commendent nos quidem rectae rationi, sed ipsa recta ratio carior nobis esse debeat quam illa sint à quibus ad hanc venerimus»³⁷⁴. Si comprende, pertanto, che la priorità delle prime cose conformi a natura sulla ragione è unicamente temporale, giacché, come Grozio ha chiarito, l'uomo sin dalla nascita avverte la propensione ad autoconservarsi, mentre sviluppa una piena razionalità solo con il conseguimento della piena maturità fisica.

Tuttavia, va rilevato che per il giusnaturalista olandese l'essere umano non è solo razionale, bensì anche sociale. Rispetto al *De Jure praedae*, nell'opera matura di Grozio il tema della naturale *socialitas* dell'uomo e il suo rapporto con la ragione diviene centrale.

Ciò emerge soprattutto dal *Prolegomeno* 6, ove l'autore descrive l'essere umano come quello *eximium animans*, che si differenzia dal resto delle creature viventi molto più di quanto facciano le altre specie tra loro, a riprova delle molte attività che sono esclusive del suo genere³⁷⁵. Tra queste³⁷⁶, si deve presumere che la più importante – nonché l'unica che Grozio citi esplicitamente di seguito – sia l'*appetitus societatis*, ossia la

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ Cfr. *ivi*, I, Prol. 6, p. V: «nam homo animans quidem est, sed eximium animans, multoque longius distans a caeteris omnibus, quam caeterorum genera inter se distant: cui rei testimonium perhibent multae actiones humani generis propriae».

³⁷⁶ Sebbene non si dilunghi a trattarne nel *Prolegomeno* 6, ove il suo interesse è tutto rivolto all'*appetitus societatis*, Grozio individua almeno altre due caratteristiche distintive del genere umano dalle altre specie animali, vale a dire il linguaggio e il culto di Dio: vd. *ivi*, I, Prol. 7, p. VII e I, I, XI, 2, p. 15.

ricerca di una vita sociale «non qualiscumque»³⁷⁷, bensì pacifica e «pro sui intellectus modo» ordinata³⁷⁸, che gli stoici chiamavano *οικείωσις*³⁷⁹.

L'autore, quindi, 'ricalca' per sua stessa ammissione³⁸⁰, il fondamentale concetto di *appetitus societatis* sulla nozione stoica di *οικείωσις*³⁸¹. Questo termine, con cui generalmente si indica ciò che è familiare all'essere umano, ha, in realtà, per gli stoici un significato più profondo, che è quello di appropriazione³⁸². Esso, difatti, si riferisce *in primis* al processo di appropriazione individuale, con il quale il bambino sin dai primi giorni di vita distingue attraverso i sensi la sua corporeità e diviene consapevole di sé, del proprio corpo. Egli solo in un secondo momento, vedendo anche negli altri membri del genere umano un'analogia corporeità, arriva ad ammettere una comunanza di stirpe tra tutti gli uomini, frutto del riconoscimento negli altri di ciò che sente suo proprio³⁸³. Ne consegue che, poiché l'uomo è anzitutto apparentato con se stesso, l'*οικείωσις* costruisce il rapporto intersoggettivo su base riflessiva, giacché dalla percezione sensitiva del nostro corpo, che è la prima fra quelle che ci accompagnano al momento della nascita, deriva l'amore di sé, mentre dal riconoscimento nell'altro della medesima corporeità, ovvero di una familiarità con noi stessi, deriva l'amore dell'altro. Secondo i rappresentanti della Stoa, si è, dunque, spontaneamente portati a provare

³⁷⁷ *Ibidem*: «Inter haec autem, quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est communitatis non qualiscunque sed tranquillae, & pro sui intellectus modo ordinatae, cum his qui sui sunt generis».

³⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁷⁹ Ivi, cit., I, Prol. 6, p. V.

³⁸⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit, I, Prol. 6, p. V.

³⁸¹ Cfr. MAX POHLENZ, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, cit., p. 227.

³⁸² Sul significato del termine *οικείωσις* ed, in particolare, sull'*οικείωσις* stoica si rimanda per tutti a ROBERTO RADICE, «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 183-234.

³⁸³ Cfr. HANS WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 60: «già fin dal principio la *Oikeiosis* non si limita alla conservazione di se stesso, ma comprende accanto ai figli anche altri parenti, conoscenti e amici, e investe cerchie sempre più vaste, fino ad abbracciare l'umanità intera».

affetto verso i membri della nostra specie, poiché ammettiamo la loro sostanziale uguaglianza con noi. Pertanto, l'*οικείωσις* stoica diviene «la base naturale di ogni formazione sociale; essa determina e spinge naturalmente gli uomini alla costituzione di comunità»³⁸⁴.

Sulla base di tale premessa, è opportuno, però, notare che Grozio non ricorre alla nozione di *οικείωσις* per evidenziare il carattere riflessivo del sentimento di benevolenza del bambino per i suoi simili, né egli si sofferma a spiegare come funzioni la psicologia infantile, cercando di indagare le motivazioni che inducono il bimbo a provare compassione verso gli altri. Piuttosto, il pensatore di Delft nel *Prolegomeno* 6 usa il termine *οικείωσις* come sinonimo di *appetitus societatis*, ovvero si richiama all'*οικείωσις* stoica in un punto della trattazione in cui il suo principale obiettivo è appunto l'individuazione di ciò che distingue l'agire dell'adulto – come precisa Grozio – tanto dalle bestie quanto dai piccoli della sua stessa specie.

Se, difatti, secondo il pensatore di Delft, una tendenza alla socievolezza è osservabile anche negli animali, che pure talvolta moderano il proprio utile per riguardo verso i loro figli o gli altri membri della loro specie, ciò si crede avvenga in essi «ex principio aliquo intelligente extrinseco»³⁸⁵, giacché non rivelano poi altrettanta intelligenza nel compiere atti molto più semplici: «nam & caeterum animantium quaedam utilitatum suarum studium, partim foetum, partim aliorum sibi congenerum respectu aliquatenus temperant; quod in illis quidem procedere credimus ex principio aliquo intelligente extrinseco, quia circa actus alios, istis neutiquam difficiliore, par intelligentia in illis non apparet»³⁸⁶. E lo stesso si può dire accada nei bambini, «in quibus ante omnem disciplinam

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, pp. VI-VII.

³⁸⁶ *Ibidem*.

ostendit se ad bene aliis faciendum propensio quaedam, prudenter a Plutarcho observata: sicut & in ea aetate misericordia sponte prorumpit»³⁸⁷. Anche gli infanti, difatti, prima ancora di ricevere una qualsiasi educazione, già mostrano una propensione a far del bene agli altri e sono portati a provare una spontanea compassione. Tanto gli animali quanto i bambini, quindi, essendo privi di *ratio* – nel primo caso – o non avendola ancora sviluppata completamente – nel secondo caso – a parere di Grozio, talvolta sono istintivamente indotti a limitarsi per il bene dei propri simili, a ciò spinti da un principio intellettuale esterno, che presumibilmente potrebbe essere indicato nella ragione universale regolante l'ordine naturale. In questo modo, la spinta all'autoconservazione viene in loro limitata sulla base di un stimolo esterno, che conferisce razionalità al loro agire, sebbene non sulla base di un principio ad essi interiore.

Al contrario, nell'uomo maturo, ovvero in colui che – come si è detto – sa coordinare le proprie azioni in maniera tale da comportarsi allo stesso modo in circostanze simili, l'attitudine alla socialità si accompagna al conseguimento di una piena razionalità. Grozio, difatti, è del parere che «*homini vero perfectae aetatis, cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu eccellente, cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi agendique, secundum generalia praecepta, par est intelligi, cui quae conveniunt ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia*»³⁸⁸. Dal punto di vista dell'autore, dunque, la socievolezza dell'adulto non è soltanto istintiva, né apparentemente guidata da una forza razionale esterna al soggetto stesso, come accade negli altri animali o nei bambini, bensì essa consegue anche dall'uso della capacità intellettuale, che si è osservato non essere presente nell'uomo sin dalla nascita – sebbene

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibidem.*

egli sia predisposto a conseguirla per natura – ma venire acquisita con il raggiungimento della maturità. Per tale motivo, si può sostenere che solo nell’adulto si manifesti la natura perfetta dell’uomo quale essere razionale e sociale.

Alla luce di quanto appena detto, appare evidente che il termine greco *οικείωσις* quale sinonimo dell’*appetitus societatis* è utilizzato per indicare specificamente la propensione, esclusiva dell’uomo maturo, a ricercare una vita sociale pacifica e razionalmente ordinata. Il riferimento all’*οικείωσις*, dunque, non è in relazione all’istintivo *amor sui*, cui segue, di riflesso, l’*amor alterius*. L’autore sembra, invece, guardare a quella che Roberto Radice definisce *οικείωσις* razionale³⁸⁹, vale a dire a quella particolare forma di appropriazione di sé che interviene quando l’azione nell’uomo, con la maturità, non è più dettata dalle sole necessità fisiche, bensì dalla ragione. Si segna, in questo modo, il passaggio dai valori relativi della corporeità, che sono contingenti e dipendono dai bisogni del momento di ognuno, a quelli assoluti della *ratio*, i quali vanno considerati superiori ai primi³⁹⁰, così come la ragione «corpore est potior»³⁹¹, poiché essi sono l’espressione immutabile dell’essenza razionale della natura umana, che accomuna l’umanità mediante la partecipazione all’unica ragione universale regolante il creato. Con il raggiungimento della *perfecta aetas*³⁹² si deve credere, quindi, che nell’uomo trovi compimento la sua vera natura, ovvero la razionalità, la quale, sulla base di un criterio adeguazionistico, gli consente di conoscere e comprendere gli schemi dell’*ordo naturalis*, e di agire secondo le norme generali del diritto

³⁸⁹ Cfr. ROBERTO RADICE, «*Oikeiosis*», cit., pp. 207-221.

³⁹⁰ Cfr., ivi, p. 208.

³⁹¹ HUGONIS GROTIJ, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

³⁹² Cfr. ivi, I, Prol. 7, p. VII.

naturale, il quale, difatti, altro non è per Grozio che un *dictatum rectae rationis*³⁹³.

In breve, quanto sinora illustrato conferma l'idea che Grozio, ispirandosi al modello antropologico stoico, sia dell'opinione che le due componenti per lui essenziali della natura umana – la razionalità e la socialità – si manifestino nell'uomo in fasi diverse del suo sviluppo fisico. Per questo motivo, sebbene una sorta di socievolezza disinteressata si riscontri anche nell'infanzia dell'essere umano, come una forma di istintiva benevolenza verso il proprio simile, evidente anche in altre specie animali ed ispirata «ex principio aliquo intelligente extrinseco»³⁹⁴, tuttavia si deve presumere che solo con la piena maturità la ragione umana – quale «principi[um] homini intern[us]»³⁹⁵ – si sostituisca a tale principio intellettuale esterno nel guidare l'uomo verso una forma di unione con gli altri che sia conforme con la sua *ratio* e, dunque, con l'ordine razionale del creato.

Da questa prospettiva, diviene più semplice la comprensione del testo del *Prolegomeno* 6, centrale per il suo contenuto teorico, il quale, tuttavia ha creato non pochi problemi di interpretazione. In particolare, come è noto, l'espressione «pro sui intellectus modo» è stata oggetto di dibattito per gli studiosi di Grozio, i quali, a seconda che abbiano inteso il termine polisemico latino «modus» nel senso di «limite» o di «norma», sono giunti, nella loro esegesi del sistema di pensiero groziano, a conclusioni discordi, attribuendo alla fondamentale nozione di *appetitus societatis* di volta in volta una valenza razionalistica o empiristica³⁹⁶.

³⁹³ Si richiama nuovamente la famosa definizione del diritto naturale fornita da Grozio nel *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, , X, 1, p. 10.

³⁹⁴ Ivi, I, Prol. 7, p. VI.

³⁹⁵ Ivi, I, Prol. 12, p. X.

³⁹⁶ Cfr. ANTONIO DROETTO, *Istinto e ragione sociale in Grozio* in ID., *Studi groziani*, cit., p. 267 e FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il*

È innegabile che a favorire una simile incertezza nella lettura del luogo testuale in esame abbia contribuito l'autore stesso, il quale nella sua opera talvolta sembra sostenere che «il principio della socialità sia sufficiente (...) a costruire il diritto, astrazione fatta dalla ragione»³⁹⁷, talaltra, invece, indica nella *ratio* la sola fonte del diritto naturale. Tuttavia, è il contesto in cui si iscrive il *Prolegomeno* 6 a non lasciare dubbi circa il fatto che «le parole *pro sui intellectus modo* si riferiscano alla facoltà ordinatrice dell'intelletto, e non al suo limite»³⁹⁸. Difatti – come si è potuto osservare – Grozio sta qui cercando di indicare quelle che sono le caratteristiche peculiari della specie umana, cui egli riconosce l'aspirazione ad un particolare tipo di società, pertanto definita «non qualiscumque»³⁹⁹. Sarebbe, quindi, assurdo credere che l'uomo cosciente aneli ad una società

problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio, cit., p. 52. In particolare, Gronovio, uno dei maggiori commentatori dell'opera groziana, attribuisce al termine *modus* il significato di limite. Egli, difatti, in nota al *Prolegomeno* 7 sostiene che il giusnaturalista olandese miri a rilevare in questo passo l'*imbecillitas* umana, poiché solo le cose celesti sono perfettamente ordinate e a tale perfezione non può aspirare l'uomo: HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, p. V, n. 33: «Quantum potest assequi humana imbecillitas. Sola enim coelestia sunt ordinatissima; humana tam perfecte disponi nequeunt, ut non maneat aliquid incommodi». All'interpretazione di Gronovio del *Prolegomeno* 6 si sono ispirati probabilmente sia Eugenio Di Carlo che Salvatore Catalano: cfr. EUGENIO DI CARLO, *Introduzione a UGO GROZIO, Prolegomeni al De Jure belli ac pacis*, trad. it. e note di Salvatore Catalano, Palermo, Palumbo, p. 40. Per Di Carlo l'*appetitus societatis* è un dato empirico, giacché muove da premesse di carattere psicologico, e costituisce il principio del diritto. Rispetto ad esso, la *ratio* è descritta come un mero strumento *conoscitivo* posto in essere dallo stesso *appetitus societatis* e fungente da principio *dimostrativo* del diritto: vd. *ivi*, p. 11.

³⁹⁷ ANTONIO DROETTO, *Istinto e ragione sociale in Grozio*, cit., in ID., *Studi groziani*, cit., p. 270. Droetto nota come nel *De jure belli ac pacis* l'idea di una possibile irrazionalità dell'istinto sociale umano, da cui discenderebbe la sufficienza dell'*appetitus societatis* a costruire il diritto, sembrerebbe trasparire, «se non dalla *stultitia*, cui si ridurrebbe secondo Carneade una giustizia sociale (*Prol.* 5), nell'ideale di una vita eroica che secondo i *Prol.* 16 e 18 dovrebbe indurre gli individui e le nazioni a rinunciare anche al proprio utile, quando ciò sia richiesto dall'osservanza del diritto, o comunque a coltivare l'affezione sociale, anche se questa non rechi alcuna utilità, “lasciandosi saggiamente trascinare là dove si sentono portati dalla loro natura”»: *ibidem*. Sarebbero questi, dunque, i passi principali in cui il giusnaturalista olandese parrebbe individuare il *prius* dell'uomo nella socialità e non nella *ratio*.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 271.

³⁹⁹ Cfr. HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 6, p. V.

volutamente imperfetta, perché ordinata secondo i limiti della propria *ratio*⁴⁰⁰.

Appare evidente, dunque, che a caratterizzare l'essere umano non sia esclusivamente una pulsione sociale, bensì la facoltà di compiere azioni che siano sì naturalmente rivolte alla convivenza pacifica con i propri simili, ma anche in osservanza ai dettami della ragione. Inoltre, va osservato che Grozio non neghi che talvolta nel ricercare la socialità con l'altro possa intervenire una motivazione di carattere utilitaristico. Pur essendo consapevole che Dio volutamente abbia creato l'uomo indigente e bisognoso di molte cose per vivere bene, così da indurlo maggiormente ad unirsi ai suoi simili⁴⁰¹, egli tuttavia respinge l'idea che le relazioni sociali scaturiscano da finalità meramente opportunistiche conseguenti all'*imbecillitas* del singolo, in quanto la natura umana «etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret»⁴⁰².

Sulla base di tali presupposti, l'*appetitus societatis* groziano non si traduce in una socialità finalizzata al solo soddisfacimento delle nostre necessità, bensì esso si unisce alla razionale capacità di moderare se stessi ed il proprio utile in favore degli altri uomini. Perciò, *ratio* ed *appetitus societatis* concorrono, nella dottrina filosofico-politica groziana, a determinare la specificità della natura umana: senza l'intervento della ragione umana, infatti, verrebbe meno quel carattere peculiare del genere umano che permette di distinguere l'*appetitus societatis* dell'adulto dalla tendenza alla benevolenza verso i propri simili osservabile negli animali o nei bambini, la quale è da attribuirsi unicamente – come si è detto - ad un

⁴⁰⁰ Cfr. FRANCO TODESCAN, *Note*, cit., ad UGO GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., pp. 8-9, n. 20.

⁴⁰¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 16, p. XII: «voluit enim naturae Auctor nos singulos & infirmos esse, & multarum rerum ad vitam recte ducendam egentes, quo magis ad colendam societatem raperemur».

⁴⁰² *Ibidem*.

principio intellettuale esterno, ovvero alla provvidente ragione universale, che ordina la natura. Per questo motivo, è sostenibile che nel giusnaturalismo del pensatore di Delft razionalità e socialità siano «indissolubili l'uno dall'altra, e propriamente distinguibili solo per astrazione»⁴⁰³.

Da quanto detto consegue, quindi, che nello stato di natura groziano l'inclinazione alla difesa di sé non possa tradursi in un hobbesiano *bellum omnium contra omnes*⁴⁰⁴, giacché si è constatato che nella costruzione giusnaturalistica del pensatore di Delft l'istinto all'autoconservazione si accompagna sin dall'infanzia alla tendenza a far del bene agli altri indotta nei bambini da un principio razionale esterno, non essendosi in essi ancora sviluppato un sano discernimento. A differenza da Hobbes, infatti, secondo Grozio, la disposizione all'amore di sé viene stemperata sin dall'infanzia da una spontanea socialità, che induce il singolo a ricercare i suoi simili, mosso nei loro confronti da sentimenti di benevolenza ed, inoltre, favorito nel relazionarsi ad essi dalla prerogativa dell'uso della parola⁴⁰⁵.

Sebbene in maniera implicita, è evidente qui il recupero da parte del giusnaturalista olandese dell'idea dell'esistenza di quella doppia forma di amore naturale, «sui et alterius»⁴⁰⁶, teorizzata già nel *De Jure praedae*. Allo stesso modo che nell'opera giovanile di Grozio, invero, anche nel *De Jure belli ac pacis* permane la convinzione che l'essere umano sia spinto dalla natura ad amare se stesso ed anche gli altri. L'*amor alterius* che il giovane Grozio descrive essere evidente soprattutto nell'uomo, seppure riscontrabile anche negli altri esseri del creato, ricorda molto il sentimento

⁴⁰³ GUIDO FASSÒ, *Introduzione*, cit., a UGO GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, cit., p. XXVI.

⁴⁰⁴ Cfr. THOMAS HOBBS, *De Cive*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori riuniti, 2005, I, 12, p. 27.

⁴⁰⁵ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, p. VII: «cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem».

⁴⁰⁶ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 11.

di affezione e benevolenza nei confronti dei propri simili, che – come si legge nell’opera matura – talvolta è osservabile negli animali e nei bambini e che si suppone sia ispirato loro da un principio razionale esterno. Inoltre, in entrambi i trattati giuridici presi in esame il rapporto tra istinto autoconservativo e socialità si concilia con quella tesi groziana, secondo la quale non è contraria a natura l’azione che miri a provvedere e a badare a se stessi, purché, però, nel farlo, non si leda l’altro⁴⁰⁷.

Tuttavia, mentre nel commentario sul diritto di preda il giovane autore «opera il passaggio dall’obbligo primario alla preservazione di sé a quello di non offendere gli altri – che costituisce l’oggetto del diritto di natura secondario – richiamando l’atto con cui Dio crea la ragione umana, la quale è un’immagine della mente di Dio»⁴⁰⁸, lo stesso non può accadere nel capolavoro della maturità groziana, ove, come è noto, la *ratio* non è più descritta come *imago Dei*. Nel *De Jure belli ac pacis*, difatti, Grozio si limita a sostenere – come si è anticipato – che dalle prime cose secondo natura consegue la conoscenza per l’uomo della conformità della realtà con la ragione⁴⁰⁹. Probabilmente il giusnaturalista olandese non sente la necessità di dilungarsi oltre sull’argomento, poiché la sua visione antropologica, pur presentando spunti innovativi, resta sostanzialmente legata nei suoi fondamenti all’ontologismo aristotelico-scolastico, il quale alle soglie del XVII secolo costituiva ancora il filone di pensiero prevalente. Il giusnaturalista olandese, infatti, riprendendo dal tomismo

⁴⁰⁷ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit, I, II, I, 6, p. 30: «non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, atque consulere, dum jus alienum non tollatur». Il diritto altrui cui qui si fa riferimento è quello *jus proprium*, che comprende – come si avrà modo di approfondire nel prossimo capitolo – i beni propri dell’uomo alla nascita, ovvero la vita, l’integrità fisica e la libertà, i quali già nello stato di natura godono di una protezione ideale, poiché una loro eventuale lesione comporta la legittimità dell’uso della forza nei confronti del reo: vd. *infra*, p. 177.

⁴⁰⁸ PAOLA NEGRO, *Note*, cit. ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto. Antologia*, cit., p. 261, n. 19.

⁴⁰⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit, I, Prol. 6, p. V: «At post haec cognita sequi notionem convenientiae rerum cum ipsa ratione quae corpore est potior».

l'idea della partecipazione della mente umana all'unica ragione universale, che sorregge il creato, fa derivare l'attività pratica razionale dell'uomo da questa intima corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo. In altri termini, la *recta ratio* condivide la struttura dell'*ordo naturalis* e può uniformarsi ai suoi schemi appunto poiché essi coincidono staticamente con i propri⁴¹⁰. In tal modo, la convenienza o disconvenienza di un'azione con la natura razionale umana finisce con l'esprimere implicitamente la sua convenienza o disconvenienza con l'*ordo mundi*. La valenza specificamente normativa della ragione umana, quindi, discende dal fatto che il diritto naturale, come *dectatum rectae rationis*, stabilisce che cosa sia necessario e che cosa, invece, non lo sia, conformando il comportamento umano ai princìpi assoluti di bene e male, che permeano il creato. Pertanto, la moralità di un atto, o, meglio, la sua necessità morale, «scaturisce dall'armonia con i canoni valorativi, interni alla stessa natura razionale umana»⁴¹¹. Ecco, dunque, il motivo per il quale, nell'età della maturità, l'uomo groziano comprende razionalmente che le sue azioni devono obbedire alla ragione e che la concordanza tra *ratio* e realtà, «in qua honestum sit propositum»⁴¹², va anteposta ai suoi desideri istintuali. L'aggettivo *honestus* sembrerebbe essere inteso qui da Grozio, dunque, al pari che nel suo primo trattato giuridico, nel senso di 'conforme alla natura specificamente umana'⁴¹³, ossia razionale.

⁴¹⁰ Cfr. VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., p. 128.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² HUGONIS GROTIJ, *De jure belli ac pacis*, cit, I, Prol. 6, p. V: «atque eam convenientiam, in qua honestum ist propositum, pluris faciendam, quam ad quae sola primum animi appetito ferebatur».

⁴¹³ Molto probabilmente il giusnaturalista olandese ha come fonte il *De officiis* ciceroniano, ove tutto il primo capitolo è dedicato alla definizione dell'*honestum*, quale bene morale, che si sviluppa nella quattro virtù fondamentali (sapienza, giustizia, temperanza, magnanimità) e da cui derivano, pertanto, i doveri dell'uomo, ossia i comportamenti moralmente validi: vd. CICERONE, *Dei doveri*, cit., pp. 1-25.

CAPITOLO IV

Giustizia e *suum*

4.1. La giustizia come «quiddam medium» e la tutela del *suum* nel *De Jure praedae*

L'evoluzione interna del pensiero di Grozio si riflette immancabilmente anche sulla sua concezione della giustizia, giacché – come si vedrà⁴¹⁴ – il giusnaturalista olandese nel corso degli anni si allontana sempre più dalla visione aristotelica del giusto condivisa, invece, nei suoi scritti giovanili.

⁴¹⁴ In merito al concetto di giustizia nel pensiero maturo di Grozio si rimanda *infra*, p. 145.

Ciò diviene evidente dalla lettura del *De Jure praedae*, ove l'esposizione teorica procede seguendo un costante parallelismo tra progressiva presentazione dei caratteri propri della natura umana e graduale specificazione del concetto di giustizia, la cui prima definizione costituisce un esplicito richiamo al libro V dell'*Etica Nicomachea*⁴¹⁵. In effetti, nel sostenere che «medium quiddam est justitia»⁴¹⁶, il giovane avvocato olandese vuole evidenziare più specificamente che la giustizia sia, a suo avviso, una via di mezzo tra ciò che dobbiamo agli altri e ciò che dobbiamo a noi stessi⁴¹⁷, sicché – precisa poi – «malum est injuriam facere, sed et pati malum est»⁴¹⁸.

Invero, è lo scopo stesso, per il quale è stato redatto tale trattato giuridico, ad indurre Grozio a iniziare lo scritto con la perorazione del carattere sia introflesso che estroflesso della giustizia, giacché nella logica interna delle argomentazioni seguita dal giusnaturalista olandese l'asserzione, secondo cui si commetterebbe ingiustizia non solo ledendo l'altro, ma anche lasciando che venga attribuito a sé meno del dovuto, è prodromica alla difesa del diritto di preda. Per il pensatore di Delft, difatti, coloro i quali, dopo essere stati offesi in modo grave, in un conflitto non spogliano con il favore dall'autorità un nemico crudelissimo, che per primo ha ostacolato i commerci delle genti, commettono un'ingiuria verso se

⁴¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., V, 1130, 29-31, p. 175. Sul problema dell'influenza aristotelica sulla concezione giovanile della giustizia di Grozio si rimanda a PAOLA NEGRO, *Note*, cit., in UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto. Antologia*, cit., p. 255, n. 2, ove si rileva opportunamente come la tesi dello Stagirita delle virtù come medietà, ripresa dall'avvocato olandese, verrà poi da questi criticata nei *Prolegomeni* 43-45 del *De jure belli ac pacis*. A tal proposito, cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 43-45, pp. XXVI-XXX.

⁴¹⁶ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 3.

⁴¹⁷ Grozio rinvia al passo dell'*Etica Nicomachea*, in cui, secondo Aristotele, «l'agire giustamente è intermedio tra compiere ingiustizia e subirla, infatti la prima cosa corrisponde ad avere troppo, la seconda ad avere troppo poco»: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., V, 9, 30, p. 195.

⁴¹⁸ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, p. 3.

stessi⁴¹⁹. Sicché, sebbene Grozio sia del parere che risulti più grave infliggere un'ingiuria, piuttosto che patirla, ciò non toglie che si dovrebbe sempre cercare di evitare di subire un torto⁴²⁰, tanto più che il solo motivo, per il quale spesso si prescrive con maggiore solerzia la cura dell'altro rispetto a quella di sé, è perché si è soliti credere che a quest'ultima si sia indotti a sufficienza dalla propria natura⁴²¹. Basti pensare che il vero sapiente non potrebbe mai avere poca stima di sé o trascurare quello che gli è conveniente (*commoditas*), poiché sa che nessuno potrebbe farne un uso più retto di lui⁴²². Né tanto meno una persona buona potrebbe peccare di *μειορέζια*, ovvero propendere ad attribuire a se stesso meno di quanto gli sia dovuto⁴²³. Allo stesso modo, è indubbio che «hominem justum nullo modo sibi ipsi suarumve partium ulli facturum injuriam, causamve sibi futurum doloris aut incommodi»⁴²⁴.

La motivazione di una simile conclusione costituisce un punto teorico di particolare importanza, nel quale si riflette il credo calvinista dell'autore: l'essere umano non può attribuirsi meno di quanto gli spetta, perché a stabilire quanto sia dovuto a sé e quanto agli altri non è l'uomo stesso, bensì unicamente la natura⁴²⁵, in cui – come si è visto⁴²⁶ – trova compimento il volere divino. Più specificamente, si è rilevato che nella concezione antropologica giovanile groziana il sentimento di *amor sui*, che ricorre in tutti gli ordini della natura – in quanto esso «non in hominibus

⁴¹⁹ Cfr. *ivi*, cap. I, p. 1.

⁴²⁰ Cfr. *ibidem*: «illud quidem gravius, sed et hoc tale ut merito fugiendum sit».

⁴²¹ Cfr. *ibidem*: «Verum quia frequentius in alteram partem impingitur, ideo cura alterius nobis diligentius praecipitur solet, quasi ad nostri curam satis natura feramus».

⁴²² Cfr. *ibidem*: «Caeterum sapiens neque se parvi facit, neque commoditates suas negligit, ut quibus nemo rectius utatur».

⁴²³ Cfr. *ibidem*: «Aberit igitur viro bono *μειορέζια*, minusque quam par est sibi tribuendi affectio».

⁴²⁴ *Ivi*, cap. II, p. 9.

⁴²⁵ Cfr. *ivi*, cap. I, p. 4: «Proprie enim ista, ni fallor, poeta verba usurpabo, cum omnino ex ipsa naturae specie, non aliunde quaerendum sit, quantum aliis, quantum nobis debeamus».

⁴²⁶ Vd. *supra*, p. 22.

solis videre est sed in bestiis etiam, imo et in rebus inanimis»⁴²⁷ – è fatto scaturire direttamente dalla volontà di Dio manifesta attraverso la *creantis intentio* e sancita dalla Regola I, secondo cui «*quod Deus se velle significarit, id jus est*»⁴²⁸. Il Signore, difatti, sceglie di instillare l'amore di sé in tutte le cose al fine della loro conservazione⁴²⁹, come conferma il contenuto dello *jus naturae primum*, tradotto nelle prime due leggi naturali⁴³⁰, le quali – appunto, riconoscendo a tutti gli esseri del creato il diritto alla vita ed a procurarsi e mantenere il possesso di quanto utile alla sopravvivenza – garantiscono la conservazione dell'opera divina.

Il diritto naturale primario, quindi, diviene la prima fonte da cui attingere informazioni in merito a ciò che deve essere riconosciuto come giusto per ciascuno. Dalle sue prescrizioni si può così concludere che secondo natura – ovvero conformemente al volere divino – sia lecito che ognuno viva e si serva dei mezzi necessari alla sussistenza, per cui Grozio sostiene che la giustizia sia stata correttamente definita quale virtù, «qu[a] nos utiles facit cum aliis tum nobis ipsis»⁴³¹. Pur seguendo la tradizione, dunque, nel considerare la funzione relazionale della giustizia, che indica sempre una proporzione tra sé e gli altri, il pensatore di Delft ne mette, però, in evidenza dapprima il carattere introverso, riconoscendo anche una componente utilitaristica in tale virtù. Pertanto, egli supera la distinzione operata da alcuni autori – come Tommaso d'Aquino⁴³² e Seneca⁴³³ – i

⁴²⁷ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 9.

⁴²⁸ Ivi, cap. I, pp. 7-8.

⁴²⁹ Cfr. ivi, cap. II, p. 9.

⁴³⁰ Si veda nuovamente ivi, cap. II, p. 10.

⁴³¹ Cfr. ivi, cap. II, p. 9.

⁴³² Vd. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, cit., vol. XI, Prima Secundae, questio 77, art. 4, p. 177, ove si affronta il tema se l'amore di sé sia l'origine di ogni peccato. L'Aquinato sottolinea come ciò valga solo per l'amore di sé disordinato, mentre l'amore ordinato di sé, che consiste nel volere a se stessi il bene conveniente, è doveroso e naturale.

⁴³³ Cfr. LUCIUS ANNEUS SENECA, *De' Beneficii*, trad. it. di Angelo Nicolosi, Venezia, Giouanni Cagnolini Editore, 1682, V, 9, 1-4, pp. 402-404. Seneca qui sostiene che si

quali, volendo discernere più sottilmente i nomi, separavano la *caritas*, ovvero l'amore di sé a cui si è indotti dalla natura, dalla *giustizia*, intesa come cura degli altri⁴³⁴.

Per il giovane Grozio, invece, rientra nella giustizia anche l'amor di sé, poiché le relazioni con i propri simili riguardano quei beni esterni, che *in primis* ineriscono al singolo, potendogli arrecare un vantaggio o uno svantaggio⁴³⁵. Nel primo caso, ci si sente affascinati da un certo oggetto, nel secondo, invece, si prova per esso repulsione. Si manifesterebbero in tal modo quelle due affezioni (*affectiones*) opposte – l'avversione (*fuga*) e l'attrazione (*appetitus*) – che la natura ha donato agli esseri animati, non solo all'uomo⁴³⁶, per favorirne la conservazione. L'essere umano è così indotto a perseguire il proprio bene ed a fuggire dai pericoli.

È muovendo da simili considerazioni, come si è potuto rilevare, che Grozio opera una classificazione dei *bona* e *mala*, che riguardano il singolo⁴³⁷. In tal modo, l'autore, conformemente a quanto farà poi nel suo capolavoro della maturità, definisce a grandi linee una prima dottrina del *suum*, secondo la quale l'uomo viene al mondo dotato dal Signore di alcuni beni particolari, confermati dal dettato delle prime due leggi di natura. Essi sono la vita, l'integrità fisica e la libertà, a cui vengono equiparati alcuni valori, ovvero l'onore, il benessere fisico e la prosperità. Ad accomunare

possa beneficiare solo gli altri, non se stessi, perché chi fa del bene a se stesso risponde unicamente ad una necessità fisica, mentre il beneficio è un atto della volontà, che, pertanto, può essere rivolto solo verso terzi.

⁴³⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, pp. 9-10.

⁴³⁵ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 10.

⁴³⁶ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 10: «Sunt autem haec duplicia, alia enim boni, alia mali ad nos rationem habent: quod et affectiones indicant duae, quas non homini soli sed animantibus cunctis natura indidit, fuga et appetitus».

⁴³⁷ Cfr. *ibidem*: «haec autem bona malaque in summa duorum sunt generum. Prioris et dignitorisque ordinis sunt ea quae corpus ipsum attingunt, ut in malorum censu morse t huic affinis membro rum mutilatio et morbi; in bonorum vita cum integritate corporis et bona valetudine. Secundae classis quae sunt, ea ad res pertinent extra nos positae, nobis tamen utiles aut inutiles, tristes aut jucundas, quales sunt hinc honor divitiae, voluta; inde infamia, paupertas, dolor».

tutti gli esseri umani nella condizione naturale, quindi, è la titolarità di diritti e di doveri, nonché la facoltà di possedere cose, sicché il giusnaturalista olandese parrebbe costruire il concetto di eguaglianza tra gli uomini sulla base appunto della loro pari disposizione ad essere liberi ed a godere di una sfera del *suum*, potenzialmente ampliabile mediante l'acquisizione di beni esterni. La natura, difatti, spingendo l'uomo a conservare se stesso, lo indirizza verso quanto sia utile alla sopravvivenza. Perciò, l'autore sostiene di condividere l'opinione di Platone⁴³⁸, che fa rientrare nella giustizia non solo la cura del corpo, ma anche il possesso delle cose vantaggiose (*rerum possessio*) e le azioni finalizzate a tale possesso⁴³⁹. È questo il nesso logico che lega la prima legge di natura, la quale recita «*vitam tueri et declinare nocitura liceat*»⁴⁴⁰, alla seconda, per cui «*adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat*»⁴⁴¹. Sicché, mentre il primo comando naturale agisce in senso repulsivo, consentendo l'allontanamento (*repulsio*) dal proprio corpo di ciò che può nuocergli, il secondo, invece, implica l'attrazione (*applicatio*) per quanto possa giovargli⁴⁴². Si deve supporre, dunque, che nella formulazione delle *leges* I e II con l'utilizzo del verbo impersonale *licet*, che indica la concessione di un permesso, si accordi a tutte le creature il diritto alla salvaguardia di sé, autorizzando a questo fine un uso della forza rivolto a respingere potenziali minacce alla propria esistenza, nonché a procurarsi ed a trattenere i beni necessari alla vita. Ne consegue che a tutte le "proprietà"

⁴³⁸ Vd. PLATONE, *La Repubblica*, cit., I, 5, 331 a-b, pp. 32-33.

⁴³⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 10: «Quare Plato cum dicit versari justitia περί σώματος θεραπείαν ἢ χρημάτων χτήσιν, circa corporis curam videlicet et rerum possessionem, rerum nomine etiam facta comprehendit».

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² Cfr. *ivi*, cap. II, p. 11: «Quatenus autem corpore constamus, alia nobis corpora naturaliter aut prodesse possunt, aut nocere. Et sic lex illa prior exercetur repulsione corporis a corpore, posterior applicazione corporis ad corpus».

introdotte nella sfera del *suum* venga esteso il diritto di difesa implicito nel dettato della prima legge di natura.

Appunto la previsione di un naturale diritto degli uomini a rifornirsi di quanto sia essenziale alla vita induce Grozio ad affrontare già nel suo trattato giovanile il tema fondamentale della capacità appropriativa umana, sul quale – come si dirà⁴⁴³ – egli ritorna approfonditamente nel *De Jure belli ac pacis*. La sua argomentazione prende le mosse da un'analisi delle cause della particolare costituzione fisica umana, giacché se l'uomo è fatto in maniera tale da poter attrarre a sé altri corpi – si pensi all'«*adjungere sibi*» della seconda legge di natura – ciò è dovuto alla volontà divina, che così lo ha creato. Con le parole di Grozio: «applicatio ea Dei donatio est: nam qui animantibus ut essent didit, idem dedit ad hanc rem necessaria»⁴⁴⁴.

Il giusnaturalista olandese, infatti, mutua dalla visione cosmologica cristiana l'idea che l'essere umano, essendo la più degna delle creature, abbia ricevuto in dono dal Signore le bestie e tutte le cose dell'universo⁴⁴⁵. Tuttavia, tale dono non è rivolto ai singoli uomini, bensì all'intero genere umano⁴⁴⁶. L'autore sostiene, pertanto, un comune diritto di godimento di tutti gli uomini sui beni della terra. Sicché tali beni – come egli stesso rileva – «nec tamen ad usus converti possint nisi privatim occupando, necesse fuit eo deveniri ut suum cuique fieret, quod esse apprehensum, τὸ ἐσφετερισμένον»⁴⁴⁷, ovvero essi non possono essere convertiti all'uso se non attraverso una presa di possesso privata, per cui fu necessario che ciascuno facesse suo ciò di cui si era appropriato. Questa appropriazione –

⁴⁴³ Si veda *infra*, p. 163.

⁴⁴⁴ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 11.

⁴⁴⁵ Cfr. *ibidem*: «Omnino autem viliora praestantiorum usibus concessa, ut plantae herbaeque bestiis, bestiae et res in universum omnes homini, ut qui dignitate rebus omnibus conditis praecellat».

⁴⁴⁶ Cfr. *ibidem*: «Cum autem Deum ista humano generi, non hominibus singulis donaverit».

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

precisa Grozio – viene detta *possessio*, da cui è conseguito l'uso e subito dopo il *dominium*, ovvero la proprietà⁴⁴⁸. Come avvenga il passaggio dal semplice possesso all'introduzione della proprietà è chiarito nel capitolo XII dell'opera, che si è detto essere stato poi pubblicato autonomamente con il titolo di *Mare libero*.

Qui l'autore afferma che per gli uomini l'originaria comunione del creato (*communio*) non comportava un possesso collettivo di animali e cose, bensì la legittima facoltà di ognuno di attingere dal patrimonio comune donato da Dio ciò di cui si abbisognava. Grozio puntualizza, difatti, in proposito, che con il termine *communio* ai primordi dell'esistenza umana non si intendeva una proprietà comune su di un bene da parte di una pluralità di persone unite in consorzio o da un mutuo accordo, ma si designava semplicemente ciò che era opposto al proprio e proprio poteva divenire ogni bene appunto mediante la legittima facoltà di tutti gli uomini di usare quanto gli fosse servito per la vita⁴⁴⁹. Da tale condizione si è passati poi gradualmente alla nascita della proprietà privata, senza che fosse necessario, fino alla divisione dei terreni, alcun accordo formale⁴⁵⁰. Semplicemente, con il tempo si è esteso il possesso esclusivo dei beni di consumo immediato, come il cibo e le bevande, anche ai beni di consumo

⁴⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁹ Cfr. UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., cap. V, pp. 53-54: «Sciendum est igitur in primordiis vitae humanae aliud quam nunc est dominium, aliud communionem fuisse. Nam dominium nunc proprium quid significat, quod scilicet ita est alicuius ut alterius non sit eodem modo. Commune autem dicimus, cuius proprietas inter plures consortio quodam aut consensu collata est exclusis aliis. Linguarum paupertas coegit voces easdem in re non eadem usurpare. Et sic ista nostri moris nomina ad illud pristinum similitudine quadam et imagine referuntur. Commune igitur tunc non aliud fuit quam quod simpliciter proprio opponitur; dominium autem facultas non iniusta utendi re communi, quem usum Scholasticis visum est facti non iuris vocare, quia qui nunc in iure usus vocatur, proprium est quiddam, aut ut illorum more loquar, privative ad alios dicitur».

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, cap. V, p. 55: «Ad eam vero, quae nunc est, dominiorum distinctionem non impetu quodam, sed paulatim ventum videtur, initium eius monstrante natura».

durevole⁴⁵¹, per poi procedere all'introduzione del *dominium*, che, mediante un patto tacito o espresso, provvedeva alla spartizione tra gli uomini dei beni immobili, quali i campi, il cui uso, benché non consista nel consumo immediato, è finalizzato, però, ad un consumo successivo, attraverso la coltivazione o il pascolo⁴⁵².

Dal punto di vista antropologico, quindi, il giusnaturalista olandese si trova ora dinanzi alla difficoltà di conciliare il processo appropriativo dei beni in comune finalizzato al loro uso esclusivo, a cui l'uomo è indotto dall'*amor sui* e dalle prime due leggi di natura, con la salvaguardia di una pacifica convivenza umana. La possibilità di una serena comunione degli esseri umani era, difatti, irrinunciabile agli occhi dell'autore, che si è detto essere mosso nella sua speculazione filosofico-giuridica da una forte spinta irenica.

Viene così messo in luce l'aspetto estroflesso della giustizia, quale attribuzione agli altri di ciò che gli è dovuto, che, rispetto all'autoconservazione comandata dal diritto naturale primario, costituisce, invece, una caratteristica peculiare del genere umano, poiché alla moderazione dell'utile personale in favore dei propri simili l'uomo è indotto non solo da un'affezione spontanea, bensì anche dalla ragione, che egli ha ricevuto dal Signore.

Eppure si è rilevato che un sentimento di benevolenza verso i propri simili (*amor alterius*) è in realtà osservabile in tutte le creature, in quanto

⁴⁵¹ *Ibidem*: «Cum enim res sint nonnullae, quarum usus in abusu consistit, aut quia conversae in substantiam utentis nullum postea usum admittunt, aut quia utendo fiunt ad usum deteriores, in rebus prioris generis, ut cibo et potu, proprietates statim quaedam ab usu non seiuncta emici. Hoc enim est proprium esse, ita esse cuiusquam ut et alterius esse non possit; quod deinde ad res posterioris generis, vestes puta, et res mobiles alias aut se moventes ratione quadam productum est».

⁴⁵² *Ibidem*: «Quod cum esset, ne res quidem immobiles omnes, agri puta, indivisae manere potuerunt; quamquam enim horum usus non simpliciter in abusu consistat, eorum tamen usus abusus cuiusdam causa comparatus est, ut arva et arbusta cibi causa, pascua etiam vestium; omnium autem usibus promiscue sufficere non possunt».

Dio ha voluto garantire al meglio la conservazione della sua opera affidando a ciascuno anche il benessere altrui, in modo che tutte le cose concordassero come attraverso una sorta di patto eterno⁴⁵³. Nel caso degli esseri umani questo spontaneo amore per i propri simili si rivela nella circostanza, per la quale perfino in assenza di vincoli di sangue essi provano turbamento dinanzi alle sofferenze altrui⁴⁵⁴. Tuttavia, se pure l'*amor alterius* è percepito istintivamente dagli uomini, come dalle altre creature, esso diviene particolarmente evidente in loro proprio grazie al dono esclusivo della *ratio*⁴⁵⁵. Mediante l'intelletto, difatti, gli esseri umani comprendono di dover aver a cuore l'interesse altrui (*aliena commoda*), poiché, intendendo razionalmente il dettato dello *jus naturae secundarium*, essi riconoscono come peculiare della loro natura la cura dei propri simili. Al contrario che negli animali, con la ragione il comportamento sociale dell'uomo diviene, quindi, consapevole, poiché egli scegliere razionalmente di beneficiare il proprio prossimo.

La naturale socialità dell'essere umano è attestata anche dal *consensus gentium*, che è indicato dalla *Regula II* quale principio di conferma dell'esistenza di un diritto naturale propriamente umano, ovvero dello *jus naturae secundarium*. È appunto con esso che, a detta dell'autore, incomincia la giustizia propriamente detta, ovvero la giustizia che «foras specta[t]»⁴⁵⁶, poiché regola le relazioni interpersonali.

⁴⁵³ Cfr. HUGONIS GROTIJ, *De jure praedae commentarius*, cit., cit., cap. II, p. 11: «At vero non satis conservationi operum suorum provisum Deus credidit, si suam duntaxat incolumitatem cuique commendaret, nisi et rem alteram alterius commodis vellet consulere, ut cuncta inter se velut aeterno foedere consentirent».

⁴⁵⁴ *Ibidem*: «Quodsi etiam caetera desinit vincula, tamen totius humani generis societas naturaeque communio hoc efficit, ut mala aliis illata nos etiam tangant».

⁴⁵⁵ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 11-12.

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 13.

A seguito di quanto sinora osservato, il giovane pensatore di Delft si scaglia contro gli accademici – «magistri ignorantiae»⁴⁵⁷ – erroneamente convinti che la giustizia naturale conduca solo alla propria utilità, mentre quella civile esista non sulla base della natura, bensì dell'opinione, dimenticando essi completamente la «*mediam justitiam, quae humano generi propria est*»⁴⁵⁸. La giustizia propria dell'uomo, quindi, consiste appunto nel mantenersi al mezzo tra interesse personale ed interesse altrui.

Ciò è confermato dal dettato delle prime due leggi naturali sul bene altrui – la terza e la quarta – rientranti nello *jus naturae secundarium*, le quali, a detta dell'autore, corrispondono alle precedenti due sul bene proprio e ne circoscrivono il giusto limite⁴⁵⁹. Più specificamente, la terza legge prescrive l'astinenza (*astinentia*) da quanto appartiene all'altro, comandando che «*ne quis alterum laedat*»⁴⁶⁰, mentre la seconda impone l'innocenza (*innocentia*), ovvero comanda di non occupare ciò che è già occupato dall'altro, poiché «*ne quis occupet alteri occupata*»⁴⁶¹. Dalla *lex III*, quindi, discende la sicurezza della vita, dalla *lex IV*, invece, la divisione della proprietà, che ha consentito di definire cosa fosse di ciascuno⁴⁶².

In realtà, la terza e la quarta legge di natura «impongono come obbligazione ciò che la prima e la seconda legge [naturale] permettono come diritto»⁴⁶³. Va constatato, pertanto, che solo con la trattazione del diritto naturale secondario, implicante l'utilizzo della ragione, l'autore introduce l'obbligo morale dell'uomo a contenere il proprio interesse

⁴⁵⁷ Ivi, cap. II, p. 13.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Cfr. ivi, cap. II, p. 13: «Ex regula igitur prima et secunda leges duae procedunt de bono alieno, quae priori bus de bono suo respondent, easque justo limite circumscribunt».

⁴⁶⁰ Ivi, cap. II, p. 14.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Cfr. *ibidem*.

⁴⁶³ MERIO SCATTOLA, *Law, War and Method in the Commentary on The Law of Prize by Hugo Grotius*, cit., p. 100.

individuale nei confronti dei suoi simili. Niente, difatti, ci potrebbe trattenere dall'anteporre a tutti il nostro vantaggio personale se non la coscienza morale, che è data in noi dalla ragione. Tanto è vero che – come si è anticipato⁴⁶⁴ – la *conscientia* o *sententia animi*, insieme alla *fama*, costituisce per l'autore il tribunale a cui tutti devono guardare per giudicare l'operato umano⁴⁶⁵. Egualmente che per gli stoici, quindi, anche secondo Grozio «operare moralmente vorrà dire assai spesso, per l'uomo, superare il naturale egoismo e preporgli l'utile della collettività»⁴⁶⁶. Il giusnaturalista olandese ritiene, difatti, che solo rispettando l'obbligo di non nuocere alla persona ed ai beni d'altri si garantisce il sorgere di azioni e passioni reciproche tra gli uomini e quella mescolanza di proprio ed altrui e di bene e male, ovvero di premi e pene, che è il presupposto di ogni associazione umana⁴⁶⁷. La *socialitas*, difatti, presuppone la disponibilità da parte dei singoli soggetti non solo a condividere volontariamente con gli altri quanto si possiede in vista del benessere comune, ma anche il mutuo impegno a non ledere ciò che l'altro possiede in uso esclusivo. Essendo, quindi, l'oggetto del diritto naturale secondario specificamente la non-offesa degli altri, si potrebbe concludere che la dottrina del *suum* possa costituire il presupposto della *justitia*, che si esplica appunto nel godere liberamente di ciò che è proprio e nel lasciare all'altro ciò che è suo.

L'autore, in tal modo, mostra di intendere già in questo scritto giovanile la giustizia propriamente detta come *ἀρετή κοινωνική*, ossia quale virtù sociale, che l'uomo come animale naturalmente socievole non può che desiderare⁴⁶⁸. Si manifesta così nel pensiero del giurista di Delft

⁴⁶⁴ In proposito, si rinvia *supra*, p. 62.

⁴⁶⁵ Cfr. UGO GROZIO, *Mare liberum*, cit., *Dedicatio*, p. 39.

⁴⁶⁶ MAX POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 234.

⁴⁶⁷ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 14: «Hinc τὰ σξυμόλαια, hoc est *mutuae actiones passionisque natae sunt*, et boni malique, sui et alieni mistura: hinc illud ut Deus, homo homini lupus diceretur».

⁴⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

l'influenza dell'idea stoica dell'esistenza di una cosmopoli universale⁴⁶⁹, di cui fanno parte tutti gli uomini. Com'è noto, infatti, per i filosofi della Stoa, l'uomo è «un “essere comunitario”, un κοινωνικόν ζῷον», che «può esistere solo dentro la comunità»⁴⁷⁰, giacché ad essa egli è condotto dalla sua ragione e da un sentimento innato di amore per il prossimo, ispiratogli dalla natura e dalla legge universale, che regola l'universo. Allo stesso modo, per il giusnaturalista olandese, la volontà divina realizza nella natura quella parentela tra gli uomini⁴⁷¹, da cui consegue la necessità naturale di 'contenere' il proprio utile personale in favore degli altri, rispettando l'*aequalitas* (ισονομία), che, a detta di Grozio, costituisce il bene verso cui si rivolge propriamente la giustizia⁴⁷².

Appunto la nozione di *aequalitas* merita di essere qui approfondita, poiché essa, definendo il fine a cui aspira la giustizia, si pone come presupposto della pace sociale. A ben vedere, nella concezione antropologica groziana il termine latino *aequalitas*, con cui l'autore traduce il greco *ισονομία*, usato in riferimento alla virtù sociale scaturisce dalla trasposizione dell'idea di un'uguaglianza naturale degli uomini nell'avere titolarità di diritti – ovvero nel possedere una sfera del *suum*, che vada lecitamente difesa dalle inferenze altrui – in un contesto comunitario, sicché tale uguaglianza si traduce nella equivalenza delle prestazioni reciproche tra i membri della stessa società. Per Grozio, infatti, nella *societas* come in natura «bonum est, quod quam maxime potest *unum* est»⁴⁷³, ovvero è sempre preferibile ciò che è unitario o eguale, anche se – egli precisa – con *unum*, ovvero uno, si indica sia una medesima cosa

⁴⁶⁹ Sulla concezione stoica della naturale socialità umana si rimanda, tra i tanti, solo a MAX POHLENZ, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, cit., pp. 266-284

⁴⁷⁰ Ivi, p. 233.

⁴⁷¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit, cap. II, p. 13.

⁴⁷² Ivi, cap. II, p. 14: «Bonum autem, quod justitia haec socialis respici, aequalitatem, ισονομίαν, malum inaequalitatem, πλεονεξίαν, appellamus».

⁴⁷³ *Ibidem*.

(*idem*), sia una stessa quantità (*tantumdem*)⁴⁷⁴, per cui «quare ubi illud haberi non potest hoc succedit»⁴⁷⁵. Ciò significa che all'interno della società, ove occorre che vi sia uno scambio di «*mutuae actiones passionisque*»⁴⁷⁶ tra gli uomini, quando non si può avere una stessa cosa si compensa con qualcosa di equivalente, e l'equivalenza può essere tale o in riferimento al numero o ad una stessa proporzione⁴⁷⁷. Sicché, se, ad esempio, si equiparano più elementi in base ad un numero si noterà che la differenza tra venti e quindici è lo stesso numero – cioè cinque – della differenza tra dieci e cinque, per cui sarà evidente che il numero ordina le parti tra di loro. Al contrario, se si equiparano gli stessi elementi secondo una proporzione si rileverà che venti e dieci superano dieci e cinque di una pari misura – ovvero la metà – sicché si comprenderà che la proporzione riferisce le parti al tutto⁴⁷⁸.

Sulla base di tali presupposti, il giusnaturalista olandese sostiene – non discostandosi dall'insegnamento aristotelico⁴⁷⁹ – che la giustizia possa avere due forme. La giustizia proporzionale o assegnatrice – definita dallo Stagiritita distributiva – si avvale appunto di una proporzione geometrica per assegnare i beni tra più soggetti in base al merito, tanto è vero che è sulla base di questa che Dio ordina l'universo⁴⁸⁰. Essa, quindi, opera riferendo le

⁴⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁷ Cfr. *ibidem*: «*Tantumdem autem duplex est, numeri et proportionis*».

⁴⁷⁸ Cfr. *ibidem*: «*sicut viginti quindecim et decem quinque pari numero superat, quinario scilicet, at viginti decem et decem quinque pari proportione, dimidio nimirum sui. Numerus tantum partes inter se componit, proportio partes ad totum refert*».

⁴⁷⁹ Si vedrà come Grozio nel *De Jure belli ac pacis*, negando che la distinzione tra giustizia distributiva e commutativa potesse essere ricondotta unicamente ad una differente proporzione – geometrica per la prima ed aritmetica per la seconda – sostenga, piuttosto, che la *justitia* vada distinta in *expletrix* ed *attributrix* in base alla diversa materia cui si riferisce, poiché nel primo caso essa guarda a ciò che è necessariamente proprio di ognuno, nel secondo a ciò che va riconosciuto convenientemente ai soggetti in base al loro merito. In proposito, si rimanda a *infra*, p. 159.

⁴⁸⁰ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cap. II, pp. 14-15.

parti al tutto. La giustizia compensativa, invece – corrispondente alla giustizia commutativa aristotelica – guarda non a ciò che è comune, bensì a quello che è proprio di ognuno, così da coordinare le parti tra loro, per cui essa ha il compito di conservare i beni di ciascuno e di riparare i mali⁴⁸¹, conformemente al dettato delle due successive leggi di natura, le quali prescrivono che «*malefacta corrigenda*»⁴⁸² (*lex V*) e «*benefacta repensanda*»⁴⁸³ (*lex VI*). Va considerato, infatti, che spesso gli uomini, facendosi trascinare da un amor di sé falso e disordinato, «qui mali omnis causa est»⁴⁸⁴, scambiano per eguaglianza ciò che, in realtà, è avere di più, causando così dissidi e tumulti⁴⁸⁵. Per la tranquillità e la concordia di tutti, dunque, occorre che «qui plus habet alterius benefacto, id ipsum benefactori minus habenti reddit, et qui minus habet alterius malefacto, id ipsum a malefactore plus habente recipit»⁴⁸⁶. In altri termini, a garanzia dell'equilibrio e dell'ordine sociale chi ha ricevuto di più per beneficio altrui deve renderne egual misura al benefattore, mentre chi ha meno per aver subito un danno da parte di un altro, deve ricevere da costui la restituzione di quanto gli è dovuto.

Grozio è convinto, difatti, che il singolo soggetto possa contrarre un'*obligatio* oltre che volontariamente, ossia attraverso un contratto, anche non volontariamente, quando subisce un torto⁴⁸⁷. La motivazione di ciò deriva dal fatto che in concomitanza al possesso del bene il singolo acquisisce il diritto di cederlo liberamente a chi voglia, mentre quando qualcosa che possiede gli è tolto senza il suo consenso egli subisce

⁴⁸¹ Ivi, cap. II, p. 15.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ Cfr. ivi, cap. II, p. 23.

⁴⁸⁵ Cfr. *ibidem*: «Nam cum homines abrepti saepe non vero sed falso atque inordinato sui amore, qui mali omnis causa est, id quod revera erat plus habere crederent aequalitatem esse et hinc dissidia ac tumultus orirentur».

⁴⁸⁶ Ivi, cap. II, p. 15.

⁴⁸⁷ Cfr. ivi, cap. II, p. 15.

un'ingiustizia. Secondo il giusnaturalista olandese, dunque, l'inflizione di pene a chi non rispetta la proprietà altrui è giustificata dall'obbligazione naturale a ricambiare il bene ricevuto, in quanto è iniquo per natura che qualcuno si arricchisca a scapito altrui⁴⁸⁸. Per questo motivo, Grozio cita il passo del *De officiis*, in cui Cicerone sostiene che la natura non sopporta che noi aumentiamo le nostre forze, i nostri mezzi, attraverso le spoglie (*spoliae*) degli altri⁴⁸⁹.

È chiaro, quindi, che, affinché la relazione tra gli uomini sia «mutua et alterna»⁴⁹⁰, occorre che venga mantenuta l'eguaglianza dei soggetti sia nella distribuzione dei beni comuni secondo il valore di ognuno, sia nella certezza della restituzione del bene altrui sottratto con la forza, sulla base di una relazione tra le parti di reciprocità e alternanza.

4.2. L'ampliamento della sfera del *suum* e la nascita della *Respublica* nella filosofia politica del giovane Grozio

È appunto il problema del limite delle proprie pretese nei confronti degli altri a costituire il punto di partenza dell'analisi groziana della natura socievole dell'uomo. Tanto è vero che l'autore costruisce l'intero sistema dei rapporti intersoggettivi prendendo le mosse dalla sua dottrina dell'appropriazione.

Si è detto che, poiché ogni uomo riceve in dono da Dio in comune con gli altri tutto il creato, egli avrà diritto a far suo ciò di cui abbisogna, per cui viene così stabilita la naturale titolarità ad avere diritti propria degli esseri umani. Grozio ritiene, tuttavia, che di tali diritti si potrà godere solo rispettando l'obbligo naturale di non ledere la sfera del *suum* altrui, come

⁴⁸⁸ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 17.

⁴⁸⁹ Cfr. MARCO TULLIO CICERONE, *Dei doveri*, cit., III, 5, p. 221.

⁴⁹⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 17.

comandato dalla terza e dalla quarta legge di natura, giacché, in caso contrario, il comportamento dell'offensore dovrà essere corretto con la forza (*lex V*). Pertanto, il giusnaturalista olandese individua il nesso logico, che lega il singolo uomo all'altro, specificamente nella seconda *lex naturae*, che – come si è detto – consente di procurarsi e trattenere ciò che è utile a vivere, accordando al singolo la facoltà di ampliare la sfera di liceità individuale mediante l'inclusione di beni esterni, a cui viene estesa la stessa protezione ideale riservata alla propria persona. Sicché, essendo la realtà ordinata in maniera tale che al diritto primario alla sopravvivenza si affianca il diritto alle cose necessarie alla sopravvivenza stessa, ne consegue che la perfezione di questo ordine richieda «che Dio instilli nelle sue creature il rispetto per l'altro, che consiste anche nel rispetto della proprietà altrui»⁴⁹¹.

Tanto più che – come si è anticipato – il giusnaturalista olandese istituisce un'analogia tra i concetti di proprietà e di libertà, sostenendo che «quod Libertas in actionibus idem est *Dominium* in rebus»⁴⁹². In tal modo, egli ravvisa nel diritto di utilizzare a proprio piacimento un bene un'estensione della libertà naturale dell'uomo di disporre del proprio corpo, giacché entrambi – corpo e bene – rientrano nella sua sfera del *suum*. L'essere umano, quindi, avverte ciò che gli appartiene come proprio al pari delle sue membra e, pertanto, si sente egualmente indotto a proteggerlo. Il Signore, difatti, ha creato l'uomo «*liberum sui que juris*»⁴⁹³, appunto

⁴⁹¹ PAOLA NEGRO, *Note*, cit. ad UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto. Antologia*, cit., p. 260, n. 17.

⁴⁹² HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit, cap. II, p. 172.

⁴⁹³ Ivi, cap. II, p. 18.

affinché egli potesse agire ed utilizzare le sue cose senza soggiacere all'arbitrio altrui, come conferma il *consensus gentium*⁴⁹⁴.

In conseguenza di ciò, la *regula III* prevede che «*quod se quisque velle significaverit, id in eum jus est*»⁴⁹⁵. È così stabilito che vada considerato diritto per il singolo ciò che egli palesa di volere. Tale regola costituisce il presupposto del contrattualismo groziano, giacché proprio mediante la manifestazione delle volontà convergenti di più individui avviene la stipulazione del patto, con cui nasce lo Stato⁴⁹⁶.

Va rilevato, tuttavia, che nella visione antropologica groziana, al contrario che nel pensiero di Hobbes⁴⁹⁷, l'origine contrattuale della comunità politica si accompagna alla convinzione di una naturale socialità degli esseri umani. La società umana – frutto dell'*amor sui*, ovvero di un sentimento naturale comune a tutto il creato, e rafforzata nell'uomo dal dettato dello *jus naturae secundarium* – precede, infatti, il costituirsi del corpo politico, che è introdotto – come si vedrà – per assicurare la concordia e la tranquillità pubblica⁴⁹⁸, messe in pericolo nello stato di

⁴⁹⁴ *Ibidem*: «Fecit enim Deus nomine ἀντεξούσιον, *liberum sui que juris*, ita ut actiones uniuscujusque et rerum suarum usus ipsius, non alieno arbitrio subjacerent, idemque gentium omnium consensu approbatur».

⁴⁹⁵ Ivi, cap. II, p. 18.

⁴⁹⁶ Cfr. ivi, cap. II, p. 19.

⁴⁹⁷ Nella sua analisi antropologica Hobbes individua due postulati sicurissimi della natura umana, ovvero il desiderio naturale (*cupiditas naturalis*), per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune, e la ragione naturale (*ratio naturalis*), che induce ad evitare una morte violenta, la quale rappresenta il più grande dei mali naturali: THOMAS HOBBS, *De Cive*, cit., *Lettera dedicatoria*, p. 6. Con il primo postulato Hobbes nega la tradizione culturale prevalente – ancora condivisa da Grozio – che, facendo capo all'insegnamento aristotelico, esaltava la socievolezza naturale dell'uomo. Il filosofo inglese, difatti, ritiene che l'essere umano non sia un animale politico incline, per natura, alla socialità – come voleva, invece, lo Stagiritita – bensì, a suo parere, egli inclina naturalmente all'egoismo e all'avversione verso gli altri. Il movente che lo spinge a stabilire rapporti sociali e di amicizia con i suoi simili è, quindi, unicamente la paura di perdere il più importante dei beni, ovvero la vita, sicché si deve credere che «l'origine delle grandi e durevoli società [debba] essere stata non la mutua simpatia degli uomini, ma il reciproco timore»: ivi, I, 3, p. 23.

⁴⁹⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit, cap. II, p. 23.

natura dalla malizia di molti uomini, derivante dalla loro mente corrotta⁴⁹⁹. Tant'è che all'interno del sistema di diritto naturale illustrato da Grozio, le *leges* III e IV, che obbligano al rispetto della persona e del bene altrui, costituiscono il presupposto normativo, su cui riposano le successive leggi naturali volte a disciplinare l'esistenza comune dei cittadini all'interno dello Stato, nonché il rapporto tra governanti e governati.

Sinora si è visto, difatti, che già nella condizione prepolitica, secondo Grozio, si manifesta la giustizia quale virtù sociale indicante il giusto mezzo tra quanto è dovuto a sé e quanto agli altri. L'autore, pertanto, individua specificamente negli obblighi nei confronti del prossimo, stabiliti dal diritto naturale secondario (*leges* III e IV), il giusto limite (*justus limes*) agli *officia adversus se ipsum*, giacché essi costituiscono il legittimo freno posto dalla *justitia* propriamente detta alla naturale titolarità dell'uomo a godere di diritti, sancita, invece, dalle prime due leggi di natura. È evidente, quindi, che, mentre si avverte istintivamente ciò che è bene per sé, grazie a due *affectiones* naturali (*fuga* e *appetitus*), occorre, invece, l'intervento della comprensione razionale al fine di contenere l'utile personale per rispetto degli altri. Va inteso, tuttavia, che l'uomo si trattiene dal pretendere di più di ciò che gli è dovuto, senza che l'equità naturale lo spinga a privarsi di ciò che gli è proprio, ovvero di quanto gli è necessario alla sopravvivenza. Tanto più che anche qualora egli volesse beneficiare l'altro, interverrebbe a garantire l'eguaglianza tra le parti l'obbligazione naturale a ricambiare il bene ricevuto. L'uomo sa, però, di non poter peccare di *φιλαυτία*, ovvero di un eccessivo amor di sé, poiché ciò vorrebbe dire cadere nel vizio⁵⁰⁰. La consapevolezza intellettuale della necessità della cura del benessere altrui diviene così il carattere discriminante della natura umana. Solo l'uomo può cogliere, infatti, il contenuto delle successive

⁴⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰⁰ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 9.

quattro leggi naturali, che – come si è visto – comandano di non nuocere all'altro (legge III), di non occupare ciò che è occupato da altri (legge IV), di correggere i misfatti (legge V)⁵⁰¹ e di ricambiare i benefici (legge VI). Tuttavia, queste leggi si ripromettono il bene delle diverse persone, non quello dell'unità⁵⁰².

Con l'ingresso nella società civile, invece, l'utilità personale e la cura per gli altri si fondono, in maniera tale che l'interesse per la sicurezza comune prevalga sulle spinte egoistiche di ciascuno. È appunto in nome del benessere collettivo che, secondo Grozio, sorgono le prime *Respublicae*, all'interno delle quali la vita è disciplinata da ulteriori leggi naturali, prima ancora che dal diritto positivo⁵⁰³. Sicché – come si vedrà – ai precetti naturali precedentemente indicati se ne aggiungono di nuovi, volti

⁵⁰¹ L'importanza attribuita al prossimo diviene evidente soprattutto nel discorso sulla pena, introdotto dalla *Lex V*, che, comandando la correzione dei criminali, indica la liceità secondo natura del sottoporre a sanzione chi leda un diritto altrui. In proposito, è interessante osservare come per Grozio il fine della pena vada ricercato sempre non nell'interesse del singolo soggetto leso, bensì in quello dell'intera comunità, poiché «pertinent autem ad omnes quodammodo injuria etiam uni illata, ob exemplum maxime, sicut corporis interest membra habere sana, praecipue ob contagium»: HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit, cap. II, p. 16. Ciò significa che due sono i generi di pene di pertinenza dell'universalità delle persone, ovvero il castigo (*castigatio*), che tenta di correggere e rendere più utile alla collettività colui che debba essere punito, e l'esempio (*exemplum*), con il quale, invece, si trattengono gli altri dal peccare attraverso il timore di una pena simile. Oltre ad una finalità correttiva e ad una dissuasiva la pena, però, ha anche un ulteriore obiettivo, che è indicato specificamente nella sicurezza di tutti, «quia necesse est, si omnes bene faciant, neminem male pati»: *ivi*, cap. II, pp. 16-17.

⁵⁰² Cfr. *ivi*, cap. II, p. 21: «Spectant itaque hae leges [lex VII e lex VIII] bonum quidem commune, non tamen ut diversorum, sicut leges tertii ordinis, sed ut unius atque adeo ut suum».

⁵⁰³ In merito al rapporto tra legge naturale e legge civile, è interessante rilevare cosa, secondo il giovane Grozio, comanda la *Lex XIII*, la quale afferma che quando le leggi appartenenti ad ordinamenti diversi non possono essere osservate simultaneamente, debba prevalere la legge che ha maggiore dignità: cfr. *ivi*, cap. II, p. 29. L'autore precisa, in proposito, che la dignità di una legge può essere stabilita in base all'origine e in base al fine. In base all'origine – conformemente a quello che è l'ordine gerarchico delle fonti normative indicato dalle diverse *Regulae* – il diritto divino, e quindi anche il diritto naturale, primeggia sul diritto romano, il diritto umano (ossia lo *jus gentium secundarium*) su quello civile. Secondo il fine, invece, ciò che riguarda il bene proprio è anteposto al bene altrui, il bene maggiore è anteposto al bene minore ed il male minore è anteposto al male maggiore: cfr. *ibidem*.

specificamente a disciplinare il comportamento umano all'interno della comunità politica, la cui origine è brevemente descritta da Grozio.

La teoria groziana della nascita dello Stato, quindi, vuole principalmente illustrare come, all'interno di un sistema di diritto naturale, in cui il presupposto di ogni relazione sociale è dato dall'*aequitas* naturale, ovvero dall'eguaglianza nel godimento da parte di ciascuno del proprio *suum*, si giunga ad aderire ad un'unione sociale, che presupponga la disponibilità del singolo ad anteporre alla propria un'utilità comune, talvolta richiedendo il sacrificio degli interessi personali in nome della collettività.

Va rilevato, in proposito, che, secondo l'autore, i singoli soggetti si raggruppano in un unico luogo, dando vita ad una società più piccola rispetto all'umanità intera – ovvero la società civile, che Grozio definisce anche *Respublica*, *populus* o anche semplicemente *societas*⁵⁰⁴ – al fine di fortificare la parentela che li unisce con un presidio più certo⁵⁰⁵. La motivazione che induce alla nascita del *populus* sarebbe, difatti – a suo avviso – la tendenza di alcuni uomini a disattendere i comandi del diritto naturale. Si deve concludere, dunque, che la naturale socialità umana non conduca direttamente alla nascita dello Stato politico, il quale sarebbe frutto, piuttosto, della capacità dell'uomo di stabilire patti e di rispettarli in vista di finalità prettamente utilitaristiche, volte a migliorare il tenore dell'esistenza. Non a caso l'analisi della visione antropologica groziana ha mostrato come il giusnaturalista olandese abbia ereditato dal calvinismo una concezione alquanto negativa della natura umana. Egli è convinto, difatti, che la ragione umana sia stata irrimediabilmente guastata dal peccato originale, sicché è proprio a causa dell'*ingenium corruptum* di molti uomini che essi si mostrano incapaci di osservare il dettato delle

⁵⁰⁴ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 20-25.

⁵⁰⁵ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 19.

norme di diritto naturale, non rispettando gli accordi contratti o avventandosi sulle fortune e sulla vita altrui⁵⁰⁶. Stando alla ricostruzione proposta dall'autore, quindi, è per colpa di tali soggetti che fu necessario cercare un nuovo rimedio, affinché le leggi della società non venissero abbandonate⁵⁰⁷. Sembra così confermata l'idea che lo Stato venga costituito appunto per garantire maggiormente l'obbedienza dei precetti naturali, non sufficientemente assicurati nella condizione prepolitica. È, dunque, la tranquillità dell'ordine sociale e, quindi, la garanzia della salvezza individuale ad indurre i singoli ad entrare nella *Respublica*. Tanto più che per il bene duraturo del consorzio umano occorre non solo che gli esseri umani si attengano all'obbligo negativo di non ledere i propri simili, bensì è richiesto loro anche un impegno positivo a mettere in comune prodotti e servizi. Secondo il pensatore di Delft, difatti, gli uomini decidono di associarsi anche «ut multa, quae humanae vitae usum postular, distincta multorum opera commodius conferentur»⁵⁰⁸. Ma lo scambio reciproco di beni diviene sempre più difficile nello stato di natura, poiché con gli anni il numero degli esseri umani era diventato talmente grande che essi, vivendo separati in grandissimi spazi, non avevano più occasione di beneficiarsi a vicenda⁵⁰⁹.

Sono, dunque, queste le motivazioni che condussero alla nascita dello Stato attraverso una sorta di consenso in vista del bene comune, ovvero «ad se tuendam mutua ope et acquirenda pariter ea, quae ad

⁵⁰⁶ Cfr. *ibidem*: «His ita constitutis cum accideret ut multi, quae hominum quorum dam ex corrupto ingenio malitia est, aut obligationibus non satisfacerent aut etiam fortunas alienas ipsamque vitam impeterent, idque plurimum impune ferrent, quia parati improvidos aut multi adoriebantur, novo remedio opus fuit, ne humanae societatis leges invalidae destituerentur».

⁵⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Cfr. *ibidem*: «ex crescente praesertim in eam multitudinem hominum numero, ut longissimis discreti spatiis beneficiandi inter se occasiones amitterent».

vivendum necessaria sunt sufficiens multitudo»⁵¹⁰. L'obiettivo della consociazione politica, quindi, è quello di preservare se stessa e di procurarsi quanto necessario alla vita mediante l'opera mutua delle parti, ovvero dei consociati. In tal modo, l'industria umana ha imitato la natura, «quae universi conservationem foedere quodam rerum omnium firmavit»⁵¹¹. Sicché, così come la conservazione dell'universo è garantita da una sorta di patto tra tutte le cose, egualmente gli uomini scelgono di unirsi attraverso un accordo, per preservare al meglio l'umanità, con il beneplacito divino⁵¹². Ne consegue che lo Stato, avendo come fine la custodia della società umana, costituisca il luogo di massima espressione della virtù sociale, che mira ad attribuire a ciascuno quello che gli spetta, sia nella sua forma di giustizia assegnatrice che di giustizia compensatrice⁵¹³.

In particolare, mentre la giustizia *assignatrix* «*possessiones publicas pro dignitate cujusque dominis adscribit et officia onoraque in cives pro viribus dispertit*»⁵¹⁴, la giustizia *compensatrix*, non solo ha cura di mantenere l'eguaglianza (*aequalitas*) tra i singoli, ma remunera coloro che hanno ben meritato dalla patria con onori e premi, punendo, invece, coloro che hanno nociuto al bene comune. Questa giustizia, concordando con il dettato del diritto naturale, insegna appunto che «*in singulos fiunt ad cunctos pertineant*»⁵¹⁵, ovvero fa comprendere che nello Stato ciò che

⁵¹⁰ Ivi, cap. II, p. 20.

⁵¹¹ Ivi, cap. II, p. 19.

⁵¹² Cfr. ivi, cap. II, p. 20: «*Initium huic ordini a Deo principe, qui omnem hunc mundum regit, cui nihil quod quidem in terris fiat esse acceptius philosophi prodiderunt, quam concilia coetusque hominum, quae civitates appellantur. Hanc legem, hoc jus, ut inquit Tullius, Juppiter ipse sanxit, ut omnia quae reipublicae salutaria essent legitima et justa haberentur. In hoc omnes fere gentes consentiunt, quae totum per orbem in tales conventus distributae conspiciuntur, ita ut vix hominum nomine digni videantur, qui ab isto instituto adhorrent, quare omnium probrorum quasi extremum est illud*».

⁵¹³ Cfr. *ibidem*.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

accade ai singoli riguarda tutta la comunità, poiché – sottolinea Grozio – essa da una parte premia un uomo che in battaglia abbia salvato un suo concittadino, dall'altra non si limita a giudicare unicamente dei reati di lesa maestà, bensì chiede di perseguire anche quanti danneggino la collettività, come, ad esempio, gli omicidi ed i falsari⁵¹⁶.

Proprio al fine di disciplinare la vita di tutti all'interno dello Stato intervengono due nuove leggi di natura aventi come obiettivo specifico non la tutela del singolo o degli altri uomini, bensì del bene comune. La *lex VII*, infatti, prescrive che «*ut singuli cives caeteros tum universos, tum singulos non modo non laederent, verum etiam tuerentur*»⁵¹⁷, ossia comanda non solo un dovere passivo del *neminem laedere* verso i propri simili, assunti sia nella loro singolarità che nella loro universalità, ma anche un dovere attivo di cura del prossimo. Se quest'ultima legge, quindi, ha ad oggetto la vita dei cittadini, la successiva (la *lex VIII*), invece, tutela i loro beni, sia posseduti privatamente che in comune, poiché stabilisce che «*ut cives non modo alter alteri privatim aut in commune possessa non eriperent, verum etiam singuli tum quae singulis, tum quae universis necessaria conferrent*»⁵¹⁸. Il cittadino, quindi, non si può limitare a non privare gli altri dei loro possessi, poiché gli è richiesto anche di contribuire attivamente a quanto è necessario alla sopravvivenza sia dei singoli sia della loro universalità.

È evidente, dunque, che all'interno della società civile il rapporto tra i cittadini è definito sulla base di doveri reciproci, che obbligano a non aggredire l'altro ed i suoi beni, nonché a contribuire attivamente al benessere altrui.

⁵¹⁶ Cfr. *ivi*, cap. II, pp. 20-21.

⁵¹⁷ *Ivi*, cap. II, p. 21.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

Nel momento in cui si diventa *cives*, difatti – o sottoscrivendo il patto iniziale di formazione dello Stato o manifestando una tacita adesione, qualora ci si fosse aggregati al corpo della *Respublica* già costituita⁵¹⁹ – il proprio interesse individuale, difeso dalle prime due leggi di natura, ‘confluisce’ nel benessere di tutti, sicché si è soliti definire il bene di tutti come proprio bene. Per Grozio, difatti, «tamen ubi queritur de bono singulorum et de bono omnium, quorum utrumque recte *bonum suum* dicitur, si quidem et omnes unum sunt aliquid, bonum illud omnium potius esse debeat, quatenus ei scilicet et bonum inest singulorum, non aliter atque merces nisi nave servata salvae esse nequeunt»⁵²⁰.

Inoltre, proprio il bene comune diviene il fine verso cui deve tendere l’attività di chi gestisce lo Stato, ovvero il magistrato. Più specificamente, la descrizione della figura del magistrato segue, nell’ordine di esposizione del trattato, la formulazione delle *Regulae* IV e V, che stabiliscono rispettivamente che «*quidquid respublica se velle significaverit, id in cives universos jus est*»⁵²¹ e che «*quidquid respublica se velle significavit, id inter cives singulos jus est*»⁵²². Difatti, poiché i singoli scelgono volontariamente di far parte della *Respublica*, ne consegue che per essi, sia singolarmente intesi (*Regula* IV), sia nella loro universalità (*Regula* V), qualunque cosa la *Respublica* manifesti di volere valga come diritto.

Con il patto fondativo dello Stato, quindi, coloro che abbiano preso parte a tale accordo divengono membri della società politica – o popolo – la quale, pertanto, ha sui singoli uno *jus postestatis*, «*quae in legibus judiciisque conspicitur*»⁵²³. In altri termini, i cittadini hanno il dovere di osservare le leggi e di sottoporsi al giudizio pubblico. Le leggi civili,

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 20.

⁵²⁰ *Ivi*, cap. II, p. 21.

⁵²¹ *Ivi*, cap. II, p. 23.

⁵²² *Ivi*, cap. II, p. 24.

⁵²³ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 25.

difatti, secondo Grozio, altro non sono che la «voluntas universorum ad universos directa»⁵²⁴, ovvero la volontà di tutti nella loro universalità diretta a tutti nella loro universalità, sebbene egli sottolinei che tale volontà procede da Dio⁵²⁵. Sicché si potrebbe presumere che la legge civile discenda sempre da un atto di volontà del sovrano; atto, questo, che è regolato dalla ragione umana, ma è anche espressione della sua causa ultima coincidente con Dio. Il giudizio, invece, è la «voluntas universorum ad singulos directa boni publici intuitu»⁵²⁶, vale a dire la volontà di tutti nella loro universalità diretta al singolo in vista dell'interesse comune.

Alla luce di quanto sinora osservato, è chiaro che, a detta di Grozio, il potere civile risiede originariamente nelle mani della stessa *Respublica*, «ut enim naturaliter singulis in se ac sua potestas est, ita in omnes resque omnium nisi omnium potestas esse non potest»⁵²⁷. Tuttavia, non avendo ciascuno tempo da dedicare all'amministrazione degli affari civili ed essendovi spesso situazioni meglio risolvibili da parte di poche persone, il popolo demanda tale compito, o una parte di esso, ad alcuni soggetti provenienti dal suo stesso corpo⁵²⁸.

Coloro che sono delegati alla gestione della cosa pubblica sono, appunto, i magistrati, i quali vengono istituiti in funzione non della propria utilità, bensì di quella dello Stato⁵²⁹. Tanto è vero che il contratto di

⁵²⁴ Ivi, cap. II, p. 22.

⁵²⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵²⁶ Ivi, cap. II, p. 23.

⁵²⁷ Ivi, cap. II, p. 25.

⁵²⁸ Cfr. *ibidem*: «Sed cursus sicut in re privata non ex nostris tantum actionibus obligamur aut commodum capimus, sed per illorum etiam operam, quos rebus nostris praefecimus, quia perinde est quod cuique facere licet id per se faciat an per alium, ita quia non cuivis de populo vacabat administrationi rerum civilium tempus impendere, quaedam etiam occurebant quae melius per paucos agerentur, evenit, quod et nunc in collegiis majoribus solet, ut societas pro jure potestatis, quam in singulos habet, nonnullis e suo numero istum latore partemve ejus aliquam mandaret».

⁵²⁹ Ivi, cap. II, pp. 25-26: «Nam magistratus, (...) at quatenus reipublicae sunt procuratores non ad suam, sed ad reipublicae utilitatem instituti sunt».

mandato è regolato da due leggi di natura⁵³⁰, da cui si può dedurre una doppia obbligazione implicita nel rapporto di potere: «*{lex X} ut magistratus omnia gerat e bono reipublicae; altera: {lex XI} ut quidquid magistratus gessit respublica ratum habeat*»⁵³¹. Se, quindi, da un lato il magistrato deve gestire ogni cosa in base al bene della Repubblica (*lex X*), dall'altro la Repubblica è tenuta a ratificare qualsiasi cosa il magistrato abbia deciso, sicché le successive due *Regulae*, sancendo che il volere del *magistratus* costituisce diritto sia per il singolo cittadino, che per la collettività, presuppongono che esso osservi, però, l'interesse collettivo. Tali regole prevedono, difatti, che «*{regula VI} quod se magistratus velle significavit id in cives universos jus est; {regula VII} et, quod se magistratus velle significavit id in cives singulos jus est*»⁵³². Da ciò risulta che a mantenere la stabilità del corpo politico sia un equilibrio tra obblighi morali, sanciti dalle leggi di natura, poiché, mentre ai cittadini è comandata l'osservanza della volontà del magistrato, al magistrato è imposto, invece, di avere a cuore nella gestione dello Stato il bene comune e non il suo interesse personale.

In conclusione, alla luce di quanto sinora osservato, si deve constatare che nel suo tentativo giovanile di sistemazione del diritto naturale Grozio basi le relazioni intersoggettive sia nello stato di natura che nella società politica sulla fondamentale definizione della sfera del *suum*, ovvero sull'eguale riconoscimento a tutti gli uomini di alcuni diritti fondamentali, tra cui il diritto alla vita ed alla proprietà. Sebbene *in primis* l'uomo si senta moralmente obbligato a difendere se stesso e ciò che gli appartiene, la miglior garanzia di una tranquilla fruizione dei suoi diritti gli è data dal rispetto del reciproco divieto di ingerenza nella sfera del *suum*

⁵³⁰ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 26: «Quare leges due, qua contractui mandati naturaliter insunt, hic etiam reperuntur».

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ibidem*.

altrui, che si pone, quindi, quale presupposto di ogni consorzio umano. Ma la naturale socialità degli esseri umani fa sì che essi debbano necessariamente intrattenere delle relazioni con i loro simili, che si esplicano in uno scambio costante di beni o azioni. Nondimeno la giustizia, ovvero la virtù preposta a regolare i rapporti tra gli uomini – qui intesa da Grozio, come si è detto, quale giusto mezzo tra ciò che è dovuto a sé e ciò che è dovuto agli altri – comanda che all'interno della comunità sociale si realizzi l'*aequalitas* delle parti, ossia quella proporzione tra prestazioni reciproche essenziale al mantenimento della pace e della concordia. Sicché, il diritto alla vita e a procurarsi quanto ad essa necessario (*leges I e II*) trova un limite nel dettato della terza e della quarta legge di natura, che impone appunto di non ledere l'altro, sia nella sua persona che nei suoi beni. Eppure il comando naturale di astenersi dal *suum* altrui non basta a garantire l'ordine sociale, poiché esso è spesso disatteso da coloro che hanno una mente corrotta. Ne consegue la necessità dell'ingresso nella *Respublica*.

Una volta, però, che si scelga volontariamente di uscire dallo stato di natura per entrare nella società civile, il cittadino non sarà più soltanto vincolato a non nuocere al suo simile, ma dovrà anche partecipare attivamente al benessere della collettività. La ragione di ciò risiede in un significativo cambio di prospettiva del singolo, giacché con la partecipazione alla *Respublica* l'*amor sui* è sostituito da «una più complessa lungimiranza, in base alla quale può essere identificato un unitario bene collettivo, [che] viene giudicato la condizione stessa della propria personale utilità»⁵³³. In tale prospettiva, il giovane giusnaturalista olandese costruisce il rapporto orizzontale tra cittadini, in cui rientrano le

⁵³³ PAOLA NEGRO, *Note*, cit., in UGO GROZIO, *I fondamenti del diritto. Antologia*, cit., p. 264, n. 28.

«*mutuae actiones passionisque*»⁵³⁴ proprie della convivialità, sulla base di un dovere reciproco di non lesione e condivisione, ovvero messa in comune, di azioni e beni. Ed egualmente egli fa riposare su una reciproca *obligatio* anche il rapporto verticale tra governanti e governati, poiché all'obbedienza comandata ai cittadini (*lex XI*) si accompagna l'*officium* del magistrato di anteporre sempre l'interesse della *Respublica* al suo utile personale (*lex X*)⁵³⁵.

4.3. L'evoluzione della concezione groziana di giustizia nel *De Jure belli ac pacis* e la polemica contro l'utilitarismo scettico e cinico

Nel precedente paragrafo si è anticipato che il concetto di giustizia come «medium quiddam» tra il compiere l'*injustum* – ovvero attribuire all'altro meno del dovuto – e riceverne⁵³⁶, ripreso da Grozio nel commentario sul diritto di preda, verrà poi ricusato nel *De Jure belli ac pacis*. Tale critica prende le mosse dalla negazione da parte del giusnaturalista olandese della definizione aristotelica della virtù come medietà.

Egli, difatti, con gli anni giunge a constatare che, sebbene talvolta accada che alcune virtù abbiano ad effetto la moderazione delle passioni, ciò non ne costituisce, però, la caratteristica essenziale e costante, poiché la *recta ratio*, di cui la virtù è sempre conseguenza, in alcuni casi ordina la moderazione, in altri, invece, incita ad azioni estreme⁵³⁷. Un esempio di ciò

⁵³⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. II, p. 14.

⁵³⁵ Cfr. *ivi*, cap. II, p. 25.

⁵³⁶ Si è visto, difatti, che Grozio rimanda specificamente alla nozione aristotelica di giusto in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., V, 5, 9, p. 195.

⁵³⁷ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 45, p. XXIX: «Ut redeam unde veneram, verum quidem est virtutibus nonnullis accidere, ut affectus moderentur, sed hoc non ideo quod id sit virtuti omni proprium atque perpetuum; sed quia recta

– nota Grozio – è il fatto che non si possa amare Dio in modo eccessivo – tanto è vero che «superstitio non eo peccat, quod Deum nimium colat, sed quod perverse»⁵³⁸ – così come non si possono desiderare esageratamente i beni eterni o temere troppo i mali ultraterreni, né tanto meno si può odiare smodatamente il peccato⁵³⁹. Sicché, l'autore conviene con Gellio⁵⁴⁰ nel constatare l'esistenza di *affectiones* non limitabili, bensì tanto più eccellenti quanto più forti⁵⁴¹.

Allontanandosi così dall'insegnamento aristotelico, Grozio, con l'asserire che le virtù conseguano sempre dalla *recta ratio*⁵⁴², mostra, al pari degli stoici⁵⁴³, di intendere il comportamento virtuoso nel senso di condotta conforme alla natura peculiarmente razionale dell'uomo. Si è avuto modo di rilevare, difatti, che, a suo avviso, è il governo da parte della ragione delle *affectiones* umane a determinare l'agire morale dell'uomo, stabilendo di volta in volta il corretto fine del suo operare, poiché la *ratio*, coincidendo nella sua struttura con l'ordine razionale che sorregge l'universo, riconosce in se stessa cosa sia bene e cosa sia male per la natura umana e, pertanto, comanda che l'agire del singolo si adegui a questi parametri assoluti di verità. Per tale motivo, Grozio può sostenere che

ratio, quam virtus ubique sequitur, in quibusdam modum sequendum dictat, in quibusdam ad summa incitat».

⁵³⁸ Ivi, I, Prol. 45, p.

⁵³⁹ Cfr. ivi, I, Prol. 45, pp. XXIX-XXX: «Nam Deum nimium colere non possumus (...) neque aeterna bona nimium possumus appetere, neque aeterna mala formidare: neque peccata nimium odisse».

⁵⁴⁰ Grozio rinvia a AULO GELLIO, *Notti Attiche*, Novara, Utet, 2013, IV, 9, 14, p. 218: «ingenium autem et officium et forma et disciplina et consilium et Victoria et facundia sicut ipsae virtutum amplitudines nullis finibus cohibentur sed quanto maiora auctioraque sunt multo etiam tanto laudatiora sunt».

⁵⁴¹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 45, p. XXX: «esse quaedam quorum amplitudines nullis finibus cohibeantur, & quae quanto majora auctioraque sint, etiam tanto laudatiora sint».

⁵⁴² In proposito, si rimanda nuovamente a ivi, I, Prol. 45, p. XXIX.

⁵⁴³ In merito alla nozione stoica di virtù si rimanda a MAX POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 234.

appunto dalla «convenienti[a] rerum cum ipsa ratione»⁵⁴⁴ deriva l'onestà dello scopo dell'azione (*honestum propositum*), che induce a considerare la ragione più cara dei desideri del corpo. Le azioni prescritte dalla ragione, quindi, altro non sono che atti virtuosi, giacché in tale prospettiva le virtù coincidono con l'*honestum*, ovvero con ciò che è conveniente secondo la natura razionale dell'uomo.

Da questi presupposti assiologici muove il rifiuto da parte del pensatore di Delft della concezione aristotelica della *justitia* come via di mezzo tra compiere l'*injustum* e riceverne. In particolare, secondo Grozio, il filosofo greco non sarebbe riuscito ad indicare l'opposto della giustizia, ovvero il troppo o il poco, nelle azioni e nelle passioni al troppo e al poco seguenti, finendo con il cercarlo nelle cose stesse riguardo alle quali si applica la giustizia⁵⁴⁵. In conseguenza di ciò, come è noto, lo Stagirita concludeva che, rispetto alle altre virtù, le quali sono una via di mezzo tra due estremi, la giustizia fosse essa stessa medietà (*μεσότης*), appunto perché tendente sempre a ciò che è medio, e, pertanto, la indicava come virtù completa, che trae il suo contenuto dalle altre virtù⁵⁴⁶. Seguendo questa linea di pensiero lo stesso Grozio nel commentario sul diritto di preda aveva convenuto con lo Stagirita⁵⁴⁷ che «in ea [justitia] virtutes caeteras comprehendit»⁵⁴⁸, in quanto «non posse non honestum esse quod justum est omni ex parte»⁵⁴⁹.

Ma nel suo pensiero maturo il giusnaturalista olandese, prendendo le distanze da Aristotele, definisce la giustizia come «aliena abstinentia»,

⁵⁴⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, I, Prol. 44, pp. XXVII-XXIX: «Non recte autem universaliter positum hoc fundamentum vel ex justitia apparet, cui oppositum nimium & parum, cum in affectibus & sequentibus eos actionibus invenire non posset, in rebus ipsis circa quas justitia versatur utrumque quaesivit».

⁵⁴⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., V, 3, 30, p. 175.

⁵⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴⁸ HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. XIV, p. 301.

⁵⁴⁹ *Ivi*, cap. XIV, p. 300.

sicché «*injustitia non aliam naturam habeat, quam alieni usurpationem*»⁵⁵⁰. *Justum* è, dunque, a suo parere, specificamente l'astenersi dai beni altrui. Nel definire lo *jus pro attributo actionis*, difatti, Grozio sostiene più specificamente che «*jus sit quod injustum non est*»⁵⁵¹, ovvero sarebbe diritto un atto che non ripugna alla natura della società degli esseri dotati di ragione⁵⁵². E – precisa l'autore – in particolare, si dice essere contro natura «*alteri detrahere sui commodi causa*» o anche «*homini insidiari*»⁵⁵³. È chiaro, quindi, che Grozio ha una concezione logicamente negativa della giustizia, fondata sul dovere del *neminem laedere* e strettamente connessa – come vedremo – alla nozione di proprietà, intesa non soltanto come possesso dei beni, ma anche come titolarità di alcuni diritti fondamentali, quali quello alla vita e alla libertà, che definiscono la personalità morale dell'uomo.

Pertanto, pur facendo rientrare in generale i comportamenti virtuosi nell'*honestum*, egli separa nettamente la giustizia dalle altre virtù e fa coincidere quest'ultima con il diritto naturale *stricto sensu*, il quale – come si è avuto modo di osservare – ha per obiettivo la difesa della società umana razionalmente ordinata⁵⁵⁴. Al contrario, nel diritto naturale *lato sensu*, che mira ad assicurare un esercizio razionale del giudizio umano anche in quelle situazioni che non sono strettamente legate alla *custodia societatis*⁵⁵⁵ e che indica, quindi, l'operare della ragion pratica naturale, rientrano tutti quei comportamenti che solitamente sono attribuiti alle altre virtù. Il motivo di questa distinzione deriva dalla convinzione groziana che tra le diverse *virtutes* solo la giustizia aspiri a realizzare entrambe le

⁵⁵⁰ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 44, pp. XXVIII-XXIX.

⁵⁵¹ Ivi, I, I, III, 1, p. 4.

⁵⁵² Cfr. ivi, I, I, III, 1, pp. 3-4: «*Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significat, idque negatio magis sensu quam ajente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat*».

⁵⁵³ Cfr. ivi, I, I, III, 1, p. 4.

⁵⁵⁴ Cfr. ivi, I, Prol. 8, pp. VII-VIII.

⁵⁵⁵ Ivi, I, Prol. 9, p. VIII.

componenti della natura umana, ossia la *ratio* e l'*appetitus societatis*, avendo come scopo la «societatis custodia, humano intellectui conveniens»⁵⁵⁶, mentre ciò che è onesto, ma non finalizzato alla difesa della società, essendo egualmente conforme alla natura razionale umana, è comandato dallo *jus naturae lato sensu*, regolante le altre virtù.

Del resto, come si è anticipato, le due tipologie di diritto indicate da Grozio suggeriscono un diverso operare della ragione. Nel caso del diritto naturale in senso stretto, difatti, la *ratio* prescrive alcune norme, il cui valore assoluto consegue dal fatto che anche la più piccola variazione rispetto alla loro osservanza comporterebbe sicuramente un'ingiustizia. Va, difatti, ricordato che l'autore parla della puntualità dell'*honestum* nella materia disciplinata dal diritto naturale in senso stretto, giacché esso indica ciò che è propriamente congruente con la natura razionale e sociale umana⁵⁵⁷.

Nelle materie che non sono strettamente attinenti alla tutela della società umana, invece, si è rilevato che la ragione comanda l'azione secondo un giudizio, che tenga conto delle condizioni contingenti, per valutare la *convenientia* o meno di un certo atto con la natura razionale dell'uomo⁵⁵⁸. Appunto tale ambito, nel quale si realizzano i comportamenti virtuosi comandati dalle virtù diverse dalla giustizia, è indicato da Grozio – come si è cercato di dimostrare precedentemente⁵⁵⁹ – con il termine *moralia*⁵⁶⁰, evidenziandone così il carattere di probabilità, in opposizione alla certezza propria, invece, del diritto naturale in senso stretto.

⁵⁵⁶ Ivi, I, Prolog. 8, pp. VII-VIII.

⁵⁵⁷ Cfr. ivi, I, II, I, 3, p. 28. In questo passo Grozio parla genericamente di *jus naturae*, ma è evidente che egli sta riferendosi al diritto naturale in senso stretto, poiché specifica che ciò che osta a tale diritto è quanto contrasta necessariamente con la natura sia razionale che sociale dell'uomo.

⁵⁵⁸ Cfr. ivi, II, XXIII, II, 1, p. 623.

⁵⁵⁹ In proposito, si rimanda *supra*, p. 77.

⁵⁶⁰ Cfr. HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., II, XXIII, 1, pp. 612-613.

Secondo Grozio, dunque, con la giustizia l'attività intellettuale umana si specifica nella realizzazione di un'unione sociale, che sia adeguata alla ragione, per il conseguimento della quale è assolutamente necessaria l'osservanza di alcune norme, il cui contenuto – come si è osservato – è puntualmente stabilito, ed è riassumibile, per l'autore, nell'astensione dalle cose altrui, nella restituzione dei beni altrui e del lucro da essi derivati, nel mantenimento delle promesse, nel risarcimento del danno arrecato per propria colpa ed, infine, nel sottoporsi a pene tra gli uomini⁵⁶¹.

Tanto premesso, va, però, ricordato che a contraddistinguere ulteriormente le norme del diritto naturale *proprie dictu* rispetto ai comandi dello *jus naturae lato sensu* è il fatto che esse, secondo Grozio, godano di una protezione ideale tale che ogni loro violazione rende lecito l'uso della forza nei confronti del reo. È per questo che il giusnaturalista olandese giunge ad affermare – come si è anticipato – che si debba differenziare ciò che è dovuto (*debet*) «ex justitia propria»⁵⁶² e che, pertanto, può essere rivendicato con le armi (*nec armis deposci*) nella condizione prepolitica o preteso per via legale (*in foro*) nello Stato, da ciò che è dovuto «ex virtute alia»⁵⁶³, come la liberalità, la gratitudine o la compassione⁵⁶⁴. Al fine di poter ricorrere legittimamente alla forza o di avere una protezione giuridica, quindi – precisa l'autore – non è sufficiente che l'atto di cui si richiede l'adempimento sia dovuto per qualche ragione morale (*ex morali ratione faciendum*), ma, oltre ad essa (*preterea*), occorre ci sia un diritto propriamente detto – quale, ad esempio, il diritto di godere dei propri beni scaturente dall'obbligo naturale dell'*aliena abstinentia* – che aggiunga alla prima una nuova ragione di dovere (*nova ratio debendi*), come spesso fanno le leggi divine o umane, quando comandano qualcosa che altrimenti

⁵⁶¹ Cfr. *ivi*, I, Prol. 8, p. VIII.

⁵⁶² HUGO GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., II, XXII, XVI, p. 611.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

sarebbe dovuto per altre virtù⁵⁶⁵. Ciò perché – come si approfondirà fra breve – allo *jus strictum* si accompagna sempre un diritto di autodifesa, che prevede un lecito uso della forza contro gli offensori.

Tuttavia, quanto appena detto non deve far dubitare che nella costruzione di pensiero di Grozio la giustizia e, quindi, il diritto *stricto sensu* abbiano come principio costitutivo non l'utilità, né tanto meno la forza, bensì la natura razionale e socievole dell'uomo. Tutta la costruzione filosofico-giuridica e filosofico-politica del *De Jure belli ac pacis* viene edificata appunto sul presupposto dell'esistenza di una giustizia sostanziale profondamente radicata nell'essenza stessa dell'umanità, la cui esistenza costituisce, secondo il giusnaturalista olandese, la migliore garanzia della pace internazionale. Al fine di difendere questa sua persuasione, l'autore si preoccupa di confutare ad una ad una tutte le posizioni critiche tendenti a negare l'esistenza di un giusto secondo natura.

Ecco spiegato il motivo per il quale, al contrario che nel trattato giuridico del 1604-06, che si apre con una dichiarazione della giustizia – quale giusto mezzo – propedeutica al fine specifico dello scritto, ovvero alla difesa dello *jus praedae*⁵⁶⁶, le prime pagine del capolavoro della maturità groziana sono completamente tese a smentire l'utilitarismo scettico impersonato da Carneade⁵⁶⁷ – secondo cui «aut null[a] esse justiti[a], aut si sit aliqua, summ[a] esse stultiti[a], quotiamo sibi noceat alienis commodis consulens»⁵⁶⁸ – rimarcando, piuttosto, il carattere

⁵⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵⁶⁶ Si veda HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit., cap. I, pp. 1-3. In merito alle motivazioni che hanno portato alla stesura del *De jure praedae* si rimanda *supra*, p. 10.

⁵⁶⁷ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 5, p. IV: «Cum vero frustra de jure suscipiatur disputatio, si ipsum jus nullum, & ad commendandum, & ad praemuniendum opus nostrum pertinebit, hunc gravissimum errorem breviter refelli. Caeterum ne cum turba nobis res sit, demus ei advoca».tum. Et quem potius quam Carneadem».

⁵⁶⁸ Ivi, I, Prol. 5, p. V.

esclusivo della costituzione umana, che si è detto essere razionale e sociale insieme⁵⁶⁹.

Di conseguenza, contro quanti, come lo stesso scettico greco, sostengono che «*utilitas justi prope mater & aequi*»⁵⁷⁰, Grozio ribatte che «*nam naturalis juris mater est ipsa natura humana, quae nos, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuum appetendam ferre*»⁵⁷¹. Coerentemente con la sua visione antropologica, dunque, l'autore indica *expressis verbis* l'origine del diritto naturale non nell'utilità, bensì nella stessa natura umana, che, anche qualora non abbisognassimo di nulla, egualmente ci spingerebbe a ricercare i rapporti sociali.

Ciò non toglie, tuttavia, che lo *jus naturae* possa anche comportare un vantaggio per l'essere umano. L'osservazione empirica della realtà, difatti, induce Grozio a prendere atto della sostanziale incapacità dell'uomo di soddisfare da sé le proprie necessità. L'autore, però, vede nella debolezza umana la conseguenza di un intervento divino, volto a favorire e fortificare il diritto naturale. Se il Signore ha dotato gli esseri umani della loro particolare costituzione fisica, rendendoli così fragili e bisognosi di molte cose per vivere bene, il motivo è appunto spingere maggiormente i singoli verso l'unione sociale⁵⁷². La ricerca dell'*utilitas* derivante dall'*imbecillitas* umana, che induce a ricercare i propri simili allo scopo di assicurarsi la mera sopravvivenza, costituisce, quindi, un fattore aggiuntivo rispetto alla naturale socialità dell'uomo. Pertanto, avendo precedentemente appurato che l'origine della società sia da considerarsi fondata sulla naturale socievolezza dell'uomo, Grozio rileva così che la spinta verso i

⁵⁶⁹ In proposito, si rinvia nuovamente al contenuto del Prolegomeno 6, ove sono indicati al lettore i caratteri propri della natura umana: vd. *ivi*, I, Prol. 6, p. V.

⁵⁷⁰ *Ivi*, I, Prol. 16, p. XII.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

⁵⁷² Cfr. *ibidem*: «*voluit enim naturae Auctor nos singulos & infirmos esse, & multarum rerum ad vita recte ducendam egentes, quo magis ad molenda societatem raperemur*».

membri della propria specie possiede una motivazione accessoria nell'utilitarismo, sicché è corretto affermare che «naturali juri utilitas accedit»⁵⁷³.

Va considerato, però che, se non della *societas*, l'utile è la ragione occasionale dello *jus civile*, poiché gli uomini si riuniscono nella società civile e si sottomettono ad un sovrano unicamente in vista di un vantaggio⁵⁷⁴, sicché «qui juris praescibunt aliis, in eo utilitatem aliquam spectare solent, aut debent»⁵⁷⁵. L'autore, dunque, pare vedere nell'origine strumentale dello Stato implicito il dovere di chi governa a porsi come scopo una qualche utilità. Ma tale utilità altro non è che il bene comune.

Alla luce di tali osservazioni, Grozio contesta aspramente la definizione di Carneade della giustizia come stoltezza⁵⁷⁶. Essa, piuttosto, è da lui concepita «in stretta connessione e funzionalmente al perseguimento del *vero* utile, in contrasto con il mero raggiungimento delle utilità immediate e contingenti, soltanto individualmente fruibili»⁵⁷⁷. Va ritenuto, difatti, che la ricerca di vantaggi occasionali sia la conseguenza di un errore o di un ragionamento privo di lungimiranza, che porta a scambiare per mèta proficue e durature ciò che, invece, è solo caduco ed effimero⁵⁷⁸. La vera utilità, al contrario, è data dalla conformità della condotta tenuta con la natura razionale e sociale dell'uomo. Prova ne sia che lo stesso Carneade – come osserva Grozio – ha dovuto riconoscere non essere stolto il cittadino che nel suo Stato obbedisca al diritto civile, anche qualora egli, per ossequio verso questo diritto, debba rinunciare a qualcosa che gli sarebbe

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ Cfr. *ibidem*: «juri autem civili occasionem dedit utilitas: nam illa quam diximus consocatio, aut subjectio utilitas alicujus causa coepit istitui».

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ Cfr. *ivi*, I, Prol. 18, XIII: «Male autem Carneade stultitiae nomine justitia traducitur».

⁵⁷⁷ LUCIA NOCENTINI, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, Pisa, Edizioni PLUS, 2005, p. 307.

⁵⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 308.

utile; né è stolto il popolo che non segua il proprio utile pur di non contravvenire alle leggi comuni a tutte le genti⁵⁷⁹. In entrambi i casi, difatti, la violazione del diritto – sia esso lo *jus civile*, lo *jus naturae* o lo *jus gentium* – a causa di un utile immediato non farebbe altro che mettere in pericolo ciò su cui riposa la tranquillità futura del singolo e della sua discendenza, ovvero l'unione sociale⁵⁸⁰. Ma, in verità, il giusnaturalista olandese è del parere che anche qualora nell'osservanza del diritto non si vedesse alcuna utilità, sarebbe sempre segno di saggezza e non di stoltezza propendere verso ciò a cui sentiamo di essere portati dalla nostra natura⁵⁸¹.

Muovendo da queste argomentazioni Grozio contesta anche l'asserzione di Orazio, secondo cui «*jura inventa a metu injusti fateare necesse est*»⁵⁸², la quale è interpretata da Glaucone nel *De Republica* di Platone⁵⁸³ nel senso che le leggi sarebbero state inventate per timore di ricevere torti e che ad osservare la giustizia gli esseri umani sarebbero, quindi, indotti dalla forza⁵⁸⁴. La convinzione groziana di una spontanea socialità degli uomini e dell'esistenza di un diritto radicato nella loro natura razionale e sociale fa sì che il giusnaturalista olandese attribuisca all'insicurezza umana non l'origine del diritto in sé, bensì di quegli istituti giuridici e di quelle norme creati «ad faciliorem juris executionem»⁵⁸⁵,

⁵⁷⁹ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 18, XIII: «Nam sicut, ipso fatente, stultus non est civis, qui in civitate jus civile sequitur, etiamsi ob ejus juris reverentiam quaedam sibi utilia omittere debeat: ita nec stultus est populus, qui non tanti facit sua utilitas, ut propterea communia populorum jura negligat».

⁵⁸⁰ Cfr. *ibidem*: «Nam sicut civis qui jus civile perumpit utilitas praesentis causa, id coonvellit quo ipsius posteritatisque suae perpetuae utilitates continentur: sic & populus jura naturae gentiumque violans, suae quoque tranquillitatis in posterum rescindit munimenta».

⁵⁸¹ Cfr. *ibidem*: «Tum vero etiamsi ex juris observatione nulla spectaretur utilitas, sapientiae non stultitiae esset eo ferri, ad quod a natura nostra nos duci sentimus».

⁵⁸² ORAZIO, *Saturae*, I, 3, 111, p.

⁵⁸³ PLATONE, *La Repubblica*, cit., II, 2 a-b, pp. 64-65.

⁵⁸⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 19, pp. XIII-XIV: «quod apud Platonem quidam ita esplica, metu accipiendae injuriae repertas leges, ac vi quadam homines ad injustitiam molenda adigi, universaliter verum est».

⁵⁸⁵ *Ivi*, I, Prol. 19, p. XVI.

ovvero per facilitare la realizzazione del diritto, poiché mediante essi gli individui, che da soli sarebbero deboli, operano d'accordo per non essere sopraffatti dai più forti e imporre loro collettivamente il rispetto dei principi dello *jus naturae*⁵⁸⁶. Da ciò conseguirebbe l'errore di chiunque tentasse di ridurre la giustizia all'utile del più forte.

Tuttavia, si è visto che Grozio è ben consapevole della stretta correlazione tra le nozioni di *vis* e *jus*, poiché – come si avrà modo di approfondire ulteriormente – la forza, realizzandosi nell'eventuale ricorso a mezzi coattivi per imporre l'*aliena abstinencia* o la restituzione del maltolto, «serve a proteggere il diritto, ma non ne costituisce da sola l'essenza»⁵⁸⁷. Sarebbe, quindi, innegabile l'immanenza della forza al diritto, in quanto qualora quest'ultimo ne fosse sprovvisto resterebbe privo del suo fine esteriore (*finis externus*)⁵⁸⁸, vale a dire la *custodia societatis*. Nondimeno, però, il diritto, pur senza forza, non mancherebbe del tutto di un effetto morale, poiché, come conferma l'unanime giudizio dei buoni, mentre la giustizia assicura tranquillità alla coscienza (*conscientia*), l'ingiustizia arreca tormenti e strazi⁵⁸⁹. Ne consegue, pertanto, che Grozio intenda il diritto oggettivo o ordinamento giuridico come ordine etico-giuridico, ovvero come minimo etico. Egli è, quindi, ben lontano dalla visione positivista, ossia del positivismo giuridico, che concepisce, invece, il diritto oggettivo o ordinamento giuridico come regolamentazione eteronoma, fondata prevalentemente sulla forza. A conferma di ciò, il

⁵⁸⁶ *Ibidem*: «Id enim ad ea dumtaxat instituta ac leges pertinet, quae ad faciliorem juris executionem reperta sunt sicut multi per se infirmi, ne a validioribus opprimerentur, conspirarunt ad instituenda ac communibus viribus tuenda judicia, ut quibus singuli pares non erant, his universi prevalerent».

⁵⁸⁷ EUGENIO DI CARLO, *Introduzione a HUGO GROTIUS, I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, traduzione e note di Salvatore Catalano, Palermo, G. B. Palumbo, 1957, p. 12.

⁵⁸⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 19, p. XIV: «ut intelligamus fine suo externo carere jus, nisi vires ministras habeat».

⁵⁸⁹ Cfr. *ivi*, I, Prol. 20, p. XIV: «Neque tamen quamvis a vi destitutum jus omni caret effectu, nam justitia securitatem affert conscientiae, injustitia tormenta ac laniatus, quales in tyrannorum pectoribus describit Plato».

filosofo olandese sottolinea che mentre la giustizia gode del favore divino, l'ingiustizia, invece, ha Dio come nemico. Questa consapevolezza, dunque, dovrebbe scoraggiare ulteriormente dal commettere torti verso gli altri, anche perché essa, a detta di Grozio, trova conferma in molti esempi storici, che mostrano che, pur essendo vero che il Signore riserva i suoi giudizi per la vita futura, spesso egli opera in modo da rilevarne l'efficacia anche in questa vita⁵⁹⁰.

Non negando l'eventualità che il favore divino nei confronti degli uomini giusti possa manifestarsi già durante la loro esistenza terrena, Grozio adduce velatamente una nuova prova a favore del fatto che rispettare il dettato del diritto naturale possa essere per l'uomo conveniente e, in tal modo, egli aggiunge un altro argomento contro la tesi sostenuta da Carneade, secondo la quale la giustizia, proprio in quanto non arrecherebbe vantaggi, sembrerebbe essere unicamente indice di debolezza e di stoltezza.

È evidente, dunque, che il pensatore di Delft contrappone alla logica strumentale propria dell'utilitarismo scettico e cinico, finalizzata al mero perseguimento dell'utile sulla base dell'efficacia dei risultati immediati, la capacità razionale umana, che valuta la rettitudine e la giustizia delle azioni a seconda della loro maggiore o minore corrispondenza alle leggi assolute ed universali di natura. A partire da premesse ontologico-razionalistiche, il giusnaturalista olandese, pur non negando la connessione tra giustizia, utilità e forza, aggira, però, le pericolose conseguenze per la stabilità politica implicite nella negazione del giusto ad opera di Carneade, la quale potrebbe, infatti, indurre ad argomentare che «per ogni individuo il contratto sociale [sia] vincolante solo fintanto che [sia] per lui conveniente e, in tal caso, non si potrebbe veramente dire che egli [abbia] degli

⁵⁹⁰ Cfr. *ibidem*: «Quod vero maximum est, haec Deum inimicum, illa faventem habet, qui judicia sua ita post hanc vitam refervat, ut saepe eorum vim etiam in hac vita repraesentet, quod multis exemplis historiae docet».

obblighi: la forza obbligatoria del diritto si dissolverebbe»⁵⁹¹. Grozio, invece, cerca di evitare una simile conclusione sia ricordando che l'*appetitus societatis* indurrebbe l'uomo a ricercare i suoi simili, anche qualora egli fosse completamente autosufficiente, sia rimarcando l'importanza del movente interiore dell'agire morale, giacché la condotta difforme dalla norma naturale comporta turbamento nell'animo dell'agente. Secondo l'autore, invero, la ragione per la quale l'*injustum* sconvolge la coscienza del singolo sembrerebbe essere data appunto dal suo configurarsi come qualcosa di incongruo rispetto alla natura umana, che pure vuole l'uomo sano ed in salute, come testimoniano i primi principi naturali (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*)⁵⁹².

Viene così confermato che ad essere criticato dall'autore non è l'utile in sé, bensì, piuttosto, il perseguimento dell'utile personale a scapito di quello generale. Sicché la giustizia, in quanto virtù «qu[a] foras spectat»⁵⁹³, viene a profilarsi più propriamente come «istanza [di ragionevolezza] volta a dare una regola, a dirigere e ordinare le utilità, così come, al tempo stesso, a limitarle ed equilibrarle, conferendo loro *legittimità* e carattere consensuale»⁵⁹⁴.

Sulla base di queste considerazioni, Grozio definisce la *justitia stricto sensu* come giustizia esplettrice (*expletrix*), perché essa, comandando di non ledere il *suum* altrui, riconosce a ciascuno ciò che per necessità gli si deve e, quindi, coordina tra loro gli interessi individuali. Altra cosa, invece, è la giustizia attributiva (*attributrix*)⁵⁹⁵, la quale distribuisce tra i singoli

⁵⁹¹ KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento politico*, cit., p. 72.

⁵⁹² In proposito, si rinvia nuovamente ad *ivi*, I, cap. II, I, 1, pp. 26-27. La ripresa da parte di Grozio della teoria stoica delle *prima naturae* è stata già esaminata *supra*, p. 104.

⁵⁹³ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 21, p. XV.

⁵⁹⁴ LUCIA NOCENTINI, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, cit., p. 317.

⁵⁹⁵ Cfr. *ivi*, I, I, VIII, 1, p. 7

non quanto gli è dovuto per necessità, bensì ciò che è conveniente ognuno abbia in base al proprio merito personale, ovvero in base all'osservanza delle virtù diverse da quella sociale, «quae aliis hominibus utilitatem adferunt, ut liberalitatis, misericordiae, providentiae reatricis»⁵⁹⁶. Sicché il pensatore di Delft critica quanti considerano erroneamente la ripartizione di ciò che spetta ad ogni uomo oggetto del diritto *proprie dictu*, ribattendo che, invece, «jus illud proprie nominatum diversam longe naturam habeat, in eo positam, ut quae jam sunt alterius alteri permittantur, aut impleantur»⁵⁹⁷.

Per Grozio, quindi, la differenza tra giustizia esplettrice e giustizia attributiva dipende dalla diversa materia cui l'una e l'altra si applicano⁵⁹⁸. Tale assunto induce il giusnaturalista olandese a proseguire nella sua confutazione del concetto aristotelico di *justitia*, che egli pure aveva adottato nel *De Jure praedae*⁵⁹⁹. Nel *De Jure belli ac pacis*, difatti, si nega che si possa distinguere la giustizia commutativa (o rettificatrice) dalla giustizia distributiva⁶⁰⁰ – che Grozio, come si è visto, nella maturità preferisce chiamare rispettivamente *justitia expletrix* e *justitia attributrix*⁶⁰¹ – unicamente secondo la diversa proporzione, cui esse fanno riferimento, poiché non sempre si verifica che la giustizia esplettrice comporti l'esercizio di una proporzione aritmetica e che quella assegnatrice applichi,

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ Ivi, I, Prol. 10, p. IX.

⁵⁹⁸ Cfr. ivi, I, I, VIII, 2, p. 8: «neque vero per se justitia expletrix ab attributrice differt tali proportionum usu, sed materia circa quam versatur». Per questo stesso motivo, Grozio critica coloro i quali sostengono che la giustizia attributiva si occupa dei beni della comunità, mentre quella esplettrice dei beni dei privati, poiché «contra enim si quis de re sua legare velit, attributrice justitia usi solet: & civitas quae de communi reddit, quod civium quidam in publicum impenderunt, non nisi expletrix justitiae officio fungitur»: ivi, I, I, VIII, 3, p. 8.

⁵⁹⁹ In proposito, si veda *supra*, p. 118.

⁶⁰⁰ Grozio riduce a binomio la tradizionale tripartizione aristotelica della giustizia in giustizia distributiva, giustizia commutativa e giustizia equitativa o correttiva, facendo confluire nella giustizia commutativa anche la giustizia correttiva. In proposito, cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, VIII, 1, p. 7.

⁶⁰¹ Cfr. *ibidem*.

invece, una proporzione geometrica. Dal punto di vista dell'autore olandese, dunque, sebbene sia innegabile che la giustizia si esprima in una proporzione, poiché essa indica sempre una corrispondenza di misura tra più persone in relazione reciproca, tuttavia non è detto che ad un certo tipo di proporzione corrisponda sempre un determinato tipo di giustizia. Tanto è vero che – nota Grozio – sebbene di solito il contratto di società si compia attraverso una proporzione comparativa, qualora non si trovasse che una sola persona adatta all'ufficio pubblico, allora tale contratto le sarebbe conferito attraverso una proporzione semplice, ovvero aritmetica⁶⁰². È allora più corretto dire che a distinguere la giustizia esplettrice da quella attributiva è, piuttosto, il fatto che esse riguardino ambiti diversi dell'esistenza umana.

Eppure, secondo il pensatore di Delft, entrambe le giustizie – esplettrice e attributiva – si trovano a coesistere nella quotidianità, giacché il singolo contemporaneamente vive in due diversi tipi di società. Vi è, difatti, una società «sine inaequalit[ate]»⁶⁰³, che si stabilisce, ad esempio, «inter fratres, cives, amicos, foederatos»⁶⁰⁴, ed una società caratterizzata dalla presenza di diseguaglianze, come quella tra il padre ed i figli, il padrone ed i servi o il re ed i sudditi. Sicché, «ita justum aliud est ex aequo inter se viventium, aliud ejus qui regit & qui geritur»⁶⁰⁵.

Appunto poiché il concetto di giusto cambia a seconda che ci si trovi tra persone che vivono su un piano di eguaglianza o tra diseguali, Grozio parla nel primo caso di un diritto egualitario (*jus aequatorium*) e nel

⁶⁰² Cfr. *ivi*, I, I, VIII, 2, p. 8: «Itaque & contractus societatis expletur proportione comparata, & si usus tantum aptus inveniatur ad munus publicum, non alia quam simplici commensione attributio fiet».

⁶⁰³ Cfr. *ivi*, I, I, III, 2, p. 4.

⁶⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

secondo di un diritto di governare (*jus rectorium*)⁶⁰⁶. Quest'ultimo è proprio del potere sovrano, che, dovendo operare scelte aventi ad oggetto individui e gruppi sociali diversi, ricorre alla giustizia attributiva, in modo tale da seguire un'adeguata proporzione – solitamente una proporzione geometrica – nel distribuire cariche e beni in base al merito di ciascuno.

Al contrario, il diritto finalizzato a mantenere l'uguaglianza nella società di eguali è quello comandato dalla giustizia in senso stretto, ossia la *justitia expletrix*, che garantisce la pacifica convivenza di soggetti parimenti dotati di diritti soggettivi, comandando a tutti l'*aliena abstinentia*. È evidente, quindi, che all'interno di una comunità in cui le diverse parti sono accomunate da un'eguale titolarità di diritti (*aequalitas*), la ragione intervenga ad assicurare la *custodia societatis* imponendo di non ledere il diritto altrui⁶⁰⁷, ovvero vietando qualsiasi ingerenza nelle sfere del *suum* degli altri. Questa è propriamente la situazione dei singoli nella condizione prepolitica, perché «tutti gli uomini sono liberi per natura e, quindi, uguali»⁶⁰⁸.

Ma si è osservato che Grozio indichi esplicitamente come esempio di società tra eguali anche quella tra *foederatos*, ovvero tra coloro i quali abbiano stipulato un patto (*foedus*). Il contrattualismo groziano lascia supporre, dunque, che la società civile, ovvero l'unione dei cittadini, vada appunto considerata un'associazione di eguali, all'interno della quale la giustizia opera «come sforzo d'armonizzare e di fare convergere la propria libertà con l'altrui diritto e *pari* libertà nell'integrità della propria umanità (...) facendo in modo che ognuno nella sua libera esplicazione – che è pur sempre *diversa* – sia pari agli altri»⁶⁰⁹. L'uguaglianza su cui riposa il

⁶⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁷ Cfr. *ivi*, I, II, I, 6, p. 30: «Non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, atque consulere, dum jus alienum non tollatur».

⁶⁰⁸ KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento politico*, cit., p. 69.

⁶⁰⁹ EUGENIO GARIN, *La Giustizia*, Napoli, Guida Editori, 1968, p. 52.

concetto groziano di giusto, perciò, non si traduce mai in un mero appiattimento delle differenze individuali al fine dell'omologazione di tutte le parti sociali, bensì essa si pone a baluardo della pari libertà di espressione della propria peculiare personalità. Pertanto, nell'attribuire la regolazione del rapporto di diritto privato tra i cittadini alla *justitia expletrix*, Grozio vuole rimarcare che tale rapporto è dato da una proporzione di eguaglianza tra le parti, che si vedono così coordinare le loro differenti utilità individuali sulla base del principio fondamentale dell'*aliena abstinentia*.

Tuttavia, va rilevato che, secondo il giusnaturalista olandese, «primo homines (...) sponte adductos experimento infirmitatis familiarum segregum adversus violentiam, in societatem civilem coiisse, unde ortum habet potestas civilis»⁶¹⁰. È, quindi, dall'esperienza della debolezza delle singole famiglie contro la violenza altrui che consegue la nascita spontanea della società civile, «ad tuendam tranquillitatem instituta»⁶¹¹.

Ciò induce ad alcune riflessioni. Alla luce di quanto sinora detto si è constatato che la giustizia propriamente detta abbia, secondo Grozio, un contenuto ed un fine ben determinati. Dal punto di vista del contenuto, essa, comandando specificamente l'astensione dalle cose altrui e la riparazione del danno o del torto inferti, si realizza nel coordinamento dell'eguale diritto dei singoli a godere del proprio *suum*. Dal punto di vista del fine, invece, è stato più volte ribadito che la giustizia mira precipuamente alla *custodia societatis*. Ma la sicurezza e la conservazione della società umana meglio sono assicurate all'interno dello Stato, ove il rapporto di diritto pubblico, basato sulla sovra/subordinazione tra governanti e governati, garantisce l'osservanza della legge mediante il monopolio della forza. Si è visto, difatti, che chi governa adempie alla

⁶¹⁰ Ivi, I, IV, VII, 3, p. 143.

⁶¹¹ Cfr. ivi, I, IV, II, 1, p. 131.

fondamentale funzione di dirigere e regolare tra loro i singoli ed i gruppi sociali mediante la giustizia attributiva, che tiene conto del merito di ognuno. Sulla base di simili premesse, è chiaro che, giacché l'istituzione politica nasce da un'esigenza di sicurezza, agli occhi del pensatore di Delft non potrebbe esservi alcuna giustizia esplettrice, che coordinasse le parti sociali tra loro, senza che venisse introdotto il rapporto di subordinazione, cui corrisponde la giustizia attributiva. Sicché, entrambi i tipi di giustizia previsti da Grozio – *attributrix* ed *expletrix* – risultano congiunti nell'ottica della garanzia della stabilità dell'unione sociale. L'autore, difatti, «riconosce – come già nel pensiero classico – alla giustizia (tanto in quanto *expletrix*, che in quanto *aequatix*) un compito *architettonico*, quello cioè di gettare le fondamenta dell'edificio sociale, creando e ricreando continuamente le condizioni atte a promuovere rapporti di uguaglianza e libertà, così da sostenere le sorti della *Civitas* in virtù di un'intelaiatura di rapporti giuridico-politici facenti capo ad un'autorità civile *detentricice* del potere sovrano (*summum imperium*)»⁶¹².

4.4. La dottrina del *suum* e la dialettica tra doveri e diritti soggettivi: la nascita della proprietà privata nel pensiero maturo di Grozio

Una volta appurato che nel pensiero maturo di Grozio la giustizia propriamente detta non si realizza più nel mantenere il giusto mezzo tra il proprio e l'altrui, bensì nel lasciare ad ognuno ciò che gli appartiene, al fine del conseguimento della *custodia societatis*, occorrerà ora riflettere sulle conseguenze di un simile mutamento teorico sulla costruzione filosofico-giuridica e filosofico-politica del giusnaturalista olandese.

⁶¹² LUCIA NOCENTINI, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, cit., p. 344.

Va constatato *in primis* che l'autore, sostenendo che la «justitia (...) tota in aliena abstinentia posita est»⁶¹³, reinterpreta in senso puramente negativo l'antico brocardo di Ulpiano del «suum cuique tribuere»⁶¹⁴. Così facendo, egli riconduce le norme per una pacifica convivenza umana ad un fondamentale comando, il quale vieta qualsiasi ingerenza in ciò che appartiene all'altro. In tal modo, la sopravvivenza della società umana è affidata al dovere del *neminem laedere*⁶¹⁵, nel quale si traduce l'*aliena abstinentia*, comandata dal diritto naturale in senso stretto al fine di regolare la società.

L'esigenza di una simile regolamentazione dei rapporti sociali scaturisce dalla componente egoistica della natura umana presente nella visione antropologica groziana. L'uomo, difatti, conformemente all'insegnamento stoico, in quanto essere vivente, ha per Grozio come primo dovere «ut se quis conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria»⁶¹⁶. Tuttavia, la preoccupazione per la propria persona, che induce il soggetto a procurarsi quanto possa favorire la vita e a fuggire quanto, invece, possa nuocerle, potrebbe esasperare il carattere solipsistico della sua indole. Sicché, proprio al fine di moderare l'interesse personale in modo da favorire una pacifica convivenza, interviene il dettato della ragione, la quale impone di lasciare a ciascuno il suo.

Del resto, già nel *De Jure praedae* Grozio aveva implicitamente indicato come nucleo della sua concezione della giustizia l'inalienabilità dei diritti altrui. Nel trattato giuridico del 1625 egli porta avanti e sviluppa

⁶¹³ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 44, p. XXVIII.

⁶¹⁴ Cfr. ULPIANUS, D., 1, 1, 10, 1.

⁶¹⁵ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 6, p. 30: «Non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, atque consulere, dum jus alienum non tollatur: ac proinde nec vis, quae jus alterius non violat, injusta est».

⁶¹⁶ Ivi, I, II, I, 1, p. 27.

questa tesi, asserendo che in caso di ingiustizia non rileva se l'atto sia stato compiuto «ex avaritia illa, an ex libidine, an ex ira, an ex imprudente misericordia (...), an ex cupiditate, unde maximae injuriae nasci solent»⁶¹⁷, poiché «nam qualiacunque incitamenta contemnere hac tantum de causa, ne societas humana violetur, hoc vero justitiae proprium est»⁶¹⁸. La giustizia, quindi, consisterebbe propriamente nel non prestare ascolto a stimoli di alcun genere al fine esclusivo di non recare offesa alla società umana.

Da quanto detto, sembrerebbe emergere l'ipotesi che il pensatore di Delft intenda la vita sociale essenzialmente come uno spazio di serena coesistenza di diverse sfere di liceità individuale, all'interno del quale il buon esito delle relazioni sociali è assicurato dal rispetto dell'uguale facoltà morale di tutti a non essere lesi nei propri diritti soggettivi e possedimenti. Ne consegue la primaria necessità della definizione del contenuto di tali sfere di liceità, così da determinare l'oggetto del divieto di appropriazione dei beni altrui. Per tale motivo, Grozio si dilunga all'interno della sua costruzione filosofico-giuridica nel formulare una dottrina del *suum*, volta a delineare appunto quell'ambito di esclusiva appartenenza del soggetto sin dalla nascita, caratterizzato – come si vedrà – da una protezione ideale, giacché ogni sua violazione comporta un'ingiustizia e legittima nell'offeso una reazione violenta *in infinitum* contro l'assalitore⁶¹⁹.

In proposito, si è già anticipato che il giusnaturalista olandese è estremamente accurato nell'indicare che cosa si debba ritenere

⁶¹⁷ Ivi, I, Prol. 44, p. XXIX.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ KARL OLIVECRONA, *Il «suum» secondo la dottrina del diritto naturale*, cit., in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 356.

appartenente ad ognuno per natura⁶²⁰, ovvero indipendentemente dalla volontà umana: oltre alla vita, all'integrità fisica e alla libertà egli comprende nell'elenco anche la fama, l'onore e le proprie azioni⁶²¹. Risulta chiaro, quindi, che il *suum* per Grozio indichi «la sfera della personalità individuale»⁶²², i cui confini sono, però, mobili. Difatti, essi possono essere estesi volontariamente dal soggetto in modo da includere i beni esterni o da cedere ciò che si possiede, poiché secondo il diritto naturale «quisque suum potest abdicare»⁶²³. Nella visione groziana, quindi, il *suum* costituisce l'ambito di esplicazione di un io spirituale, distinto dal corpo, ma immanente ad esso e potenzialmente ampliabile alla realtà esterna. È appunto così che si spiega il significato dell'«appartenenza» del corpo all'*ego*, in quanto un'aggressione fisica viene percepita dal soggetto come un'aggressione all'io. Allo stesso modo un attacco alla reputazione e all'onore di qualcuno è avvertito dal soggetto come una violazione della propria personalità⁶²⁴. Si deve ritenere, inoltre, che analogamente al proprio corpo «le mie azioni sono “mie” perché sono guidate dall'ego»⁶²⁵ e un eguale sentimento di appartenenza a sé viene provato nei confronti degli oggetti, per i quali si avverte una connessione così intima da considerarli parte della nostra stessa persona.

⁶²⁰ Cfr. KARL OLIVECRONA, *La teoria dell'appropriazione di Locke*, in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 420: «Gli esponenti del diritto naturale non tentano di dare una definizione del *suum*; però enumerano i beni che ne facevano parte».

⁶²¹ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., III, XVII, II, 1, p. 463. Axel Hägerström definisce il *suum* come «la sfera delle azioni non proibite»: AXEL HÄGERSTRÖM, *Recht, Pflicht und bindende Kraft des Vertrages. Nach Römischer und naturrechtlicher Anschauung*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1965, p. 53. Tuttavia, Karl Olivecrona obietta giustamente che una simile definizione non tiene debitamente in conto la presenza primaria nel *suum*, secondo le parole di Grozio, della vita, delle proprie membra e della libertà: cfr. KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., p. 296.

⁶²² KARL OLIVECRONA, *Il «suum» secondo la dottrina del diritto naturale*, cit., in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 357.

⁶²³ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, IV, IV, 1, p. 226.

⁶²⁴ Cfr. KARL OLIVECRONA, *La teoria dell'appropriazione di Locke*, cit., in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 422.

⁶²⁵ *Ibidem*.

Questa capacità umana di ‘aggiungere a sé’ beni esterni, investendoli della stessa tutela riservata dalla natura agli attributi propri della persona, è spiegata dal pensatore di Delft riprendendo ed approfondendo la descrizione dello sviluppo umano già tratteggiata nel capitolo XII del *De Jure praedae*, pubblicato come *Mare liberum*. L’autore, difatti, distingue ciò che può essere proprio in virtù di un diritto comune (*jus communis*) da ciò che è proprio in virtù di un diritto personale (*jus singularis*)⁶²⁶. Gronovio, il famoso commentatore delle opere groziane, spiega che nel primo caso una cosa è di ogni uomo e nessuno può esserne escluso dall’utilizzo, invece, nel secondo caso essa appartiene ad una persona sola, per cui qualsiasi tentativo di impossessarsene da parte di un altro sarebbe un male⁶²⁷. Ora, poiché Grozio specifica che le cose possono diventare nostre in virtù di un diritto singolare in due modi, o per acquisto primitivo, mediante l’occupazione o la divisione⁶²⁸, o per un acquisto derivato, ossia per opera dell’uomo o di qualche legge a seguito della nascita del *dominium*⁶²⁹, egli si pone l’obiettivo di investigare appunto l’origine (*exordium*) della proprietà⁶³⁰, ripercorrendo brevemente la storia dell’umanità, ispirandosi ad i testi sacri.

L’autore, quindi, seguendo il racconto della *Genesi*⁶³¹, sostiene che subito dopo la creazione del mondo Iddio abbia dato al genere umano un diritto sopra tutte le cose della terra inferiori all’uomo, rinnovando poi

⁶²⁶ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, I, p. 184.

⁶²⁷ Cfr. JOHANNES FRIEDERICH GRONOVII, *Notae a HUGONIS GROTII, De jure belli ac pacis*, cit., II, II, I, p. 184, n. 1-2: «1 *Communi hominem*] Quia cujusvis hominis est, & propterea nec nos eo possumus excluderi. 2 *Nostro singulari*] Quia neminis praeter nos, vel eum, cujus est, adeo ut alius id male invadat».

⁶²⁸ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, III, I, p. 208.

⁶²⁹ Cfr. *ivi*, II, VI, I, 1, p. 272.

⁶³⁰ Cfr. *ivi*, II, II, I, p. 184.

⁶³¹ *Genesi*, I, 29.

questa concessione dopo il diluvio universale⁶³². In virtù di un simile dono, ognuno poteva prendere quanto voleva, per utilizzarlo, e consumare ciò che poteva essere consumato⁶³³, come testimonia il famoso esempio ciceroniano – riportato dal pensatore di Delft – secondo il quale un teatro è comune finché ogni posto è di colui che lo occupa⁶³⁴.

In origine, dunque, non vi erano ancora degli accordi volti a disciplinare il possesso dei beni tra gli uomini, poiché essi godevano del patrimonio comune donato loro dal Signore per una concessione finalizzata all'acquisizione dei prodotti di sussistenza⁶³⁵. Tanto è vero che per indicare l'utilizzo dei frutti della terra Grozio usa il verbo *arripere* (non *occupare*), che suggerisce appunto l'idea dell'impossessarsi di qualcosa, di prenderla per sé o, meglio, di attrarla a sé, senza però presupporre che il possessore abbia un vero e proprio diritto soggettivo sulla cosa, quale può essere

⁶³² HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, I, p. 184: «Deus humano generi generaliter contulit juris in res hujus inferioris naturae statim a mundo condido, atque iterum mundo post diluvium reparato».

⁶³³ Ivi, II, II, II, 1, p. 185: «Hinc factum ut statim quisque hominum ad suos usus arripere posset, quod vellet, & quae consumi poterant consumere».

⁶³⁴ *Ibidem*: «*Theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest, ejus esse eum locum, quem quisque occupavit*». Il rimando è a MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, in MARCO TULLIO CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di Nino Marinone, vol. II, III, 20, p. 287. Grozio evidenzia che un esempio simile è ripreso anche da Seneca. In proposito, cfr. SENECA, *De' Beneficii*, cit., VII, 12, pp. 628-629.

⁶³⁵ Pufendorf, che pure condivideva con Grozio l'idea di una comunione originaria di piante e animali tra gli uomini a seguito di un dono divino, contesta la legittimità dell'appropriazione di cose appartenenti al patrimonio comune senza il consenso degli altri ipotizzata dal giusnaturalista olandese, per cui ritiene che dovesse esserci stato un accordo generale che permetteva l'appropriamento dei beni di sussistenza: vd. SAMUEL PUFENDORF, *De jure naturae et gentium. Libri Octo*, Londini Scanorum, Sumtibus Adami Junghans iprimebat Vitus Haberegger, IV, IV, 5-6, pp. 458-462. L'oggetto di questo patto era il diritto di ognuno di cogliere i frutti della terra nella quantità necessaria alla sopravvivenza, mentre la sostanza delle cose rimaneva di proprietà comune. L'esempio riportato dal pensatore sassone è quello della quercia, che è proprietà comune degli uomini, mentre le sue bacche appartengono a chi le coglie: ivi, IV, IV, 13, pp. 473-476. Sul tema fondamentale della proprietà in Pufendorf si rimanda a VANDA FIORILLO, *Tra egoismo e socialità*, cit., pp. 212-226.

quello di proprietà, che potrebbe derivare solo da una convenzione⁶³⁶. Tuttavia, questo uso originario del diritto universale di tutti gli uomini faceva le veci, dal punto di vista dell'io spirituale, appunto della proprietà, poiché non appena qualcuno si fosse impossessato di qualcosa per usarne, essa sarebbe entrata a far parte del suo *suum*, per cui nessuno avrebbe potuto togliergliela senza commettere un'ingiuria⁶³⁷, sebbene ciò non fosse stato stabilito da un patto, bensì da una sorta di costume generale. Quanto detto induce a evidenziare che il concetto di *injura* per Grozio ha un significato completamente diverso da quello assunto da tale termine nel diritto romano, ove esso non indica mai la violazione di un dovere, bensì unicamente un'azione non giuridica, che opera al di fuori dei limiti della legge civile⁶³⁸. Si è osservato, invece, che per Grozio, si ha il compimento di un'ingiustizia anche prima dell'istituzione dell'ordinamento giuridico statale, poiché, pur non avendo in origine il singolo un vero e proprio diritto soggettivo sugli oggetti esterni, di cui si serviva, ad essi veniva estesa la stessa protezione ideale riservata alla propria persona, cosicché diveniva lecito l'utilizzo della forza contro quanti avessero tentato di sottrarli a lui.

Si deve presumere, però, che le violazioni del *suum* fossero rare nella iniziale condizione di ἀφθαρσία⁶³⁹, ovvero d'integrità e semplicità, dei

⁶³⁶ Cfr. KARL OLIVECRONA, *L'appropriazione nello stato di natura*, in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., pp. 394-395.

⁶³⁷ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, II, 1, p. 185: «Ac talis usus universalis juris erat tum vice proprietatis. Nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per injuriam non poterat».

⁶³⁸ Cfr. AXEL HÄGERSTRÖM, *Recht, Pflicht und bindende Kraft des Vertrages*, cit., p. 16.

⁶³⁹ Nelle sue *Annotationes* ai testi sacri Grozio spiega il significato dell'ἀφθαρσία, che compare sia nel *Libro della sapienza* di Salomone che nelle *Epistole agli Efesi* di Paolo. Nel *Libro della sapienza*, secondo il giusnaturalista olandese, con ἀφθαρσία si intende lo stato di immortalità in cui era l'uomo quando è stato creato, ovvero prima che la morte entrasse nel mondo per l'invidia del diavolo, mentre nelle *Epistole agli Efesi* il termine indica una probità piena, 'a prova' di qualsiasi tentazione: cfr. HUGONIS GROTII, *Annotationes in Epistolae Ephensi* in ID., *Operum theologorum, Tomus tertius*, Basileae, Apud E. & J. R. Thurnisios Fratres, 1732, cap. VI, 24, p. 907.

primi uomini, la quale, tuttavia, non era destinata a durare, derivando essa più dall'ignoranza dei vizi che dalla conoscenza delle virtù⁶⁴⁰. Secondo la ricostruzione di Grozio, difatti, inizialmente ci si accontentava di vivere di quello che la terra spontaneamente produceva e l'unica attività in cui si impegnavano gli uomini era servire il Signore, il simbolo del cui culto era l'albero della vita⁶⁴¹. Eppure ben presto esso fu sostituito dall'albero della conoscenza del bene e del male, «id est, earum rerum, quibus tum bene tum male uti licet»⁶⁴², poiché gli uomini, stanchi di un'esistenza semplice ed innocente, si diedero alla pratica di diverse arti, le più antiche delle quali furono l'agricoltura e la pastorizia⁶⁴³.

In tal modo, Grozio associa una prima fase dello sviluppo umano alla coltivazione dei campi e all'allevamento del bestiame, che comportò già una qualche forma di distribuzione dei beni tra fratelli⁶⁴⁴, dando luogo ad un'originaria forma proprietaria. Ma, poiché la diversità delle inclinazioni produsse inevitabilmente rivalità ed uccisioni e l'animo umano venne ulteriormente corrotto dall'associazione con i malvagi, si giunse a vivere usando ogni sorta di violenza⁶⁴⁵, per cui Dio volle purificare il mondo con il diluvio universale. Dopo di esso, però, il genere umano non seppe redimersi e passò da un'esistenza ferina alla passione per i piaceri, favorita dal vino, che indusse agli amori illeciti⁶⁴⁶. A distruggere maggiormente la concordia tra gli uomini contribuì poi un vizio, che Grozio definisce più nobile (*generosius*), ovvero l'ambizione, di cui fu contrassegno la torre di

⁶⁴⁰ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, II, 1, p. 185: «Erat in illis [primi homines] ignoratio magis vitiorum, quam cognatio virtutis».

⁶⁴¹ Cfr. *ivi*, II, II, II, 1, p. 186: «haec simplicitas ἀφθαρσία videtur dici sapienti Hebraeo».

⁶⁴² *Ivi*, II, II, II, 2, p. 186.

⁶⁴³ Cfr. *ivi*, II, II, II, 2, p. 187.

⁶⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

Babilonia⁶⁴⁷, alla cui distruzione seguì la diaspora delle genti, che, disperdendosi in direzioni diverse, divisero tra loro le terre in nazioni (*in gentes*)⁶⁴⁸.

A seguito di ciò, fintanto che l'estensione dei terreni era proporzionata ai bisogni del numero esiguo degli uomini, si mantenne una comunanza non di bestiame, bensì di pascolo⁶⁴⁹. Tuttavia, quando il genere umano cominciò a moltiplicarsi si pensò di assegnare ad ogni famiglia una porzione di terra, laddove prima le terre erano divise solo per nazioni (*in gentes*). L'ultima fase evolutiva dell'uomo indicata da Grozio è, quindi, quella segnata dalla ripartizione della proprietà delle terre, ovvero dei beni inamovibili, la cui motivazione è la stessa per cui ognuno si appropriò dei pozzi, estremamente utili in un paese arido, ma non sufficienti per tutti⁶⁵⁰. Sicché, è in questo stadio che maggiormente si ricorse al *dominium*.

In altre parole, a determinare l'abbandono graduale dell'originaria comunione umana, prima delle cose mobili e poi di quelle immobili, fu sostanzialmente il desiderio di una vita più comoda e piacevole, per ottenere la quale fu necessario che ognuno si specializzasse in un'attività diversa, i cui frutti, però, nello stato di natura difficilmente potevano essere condivisi, sia a causa della distanza che separava gli uomini che della mancanza di equità ed amore⁶⁵¹. È in questi termini, dunque, che Grozio descrive il passaggio dalle prime forme di appropriazione dettate dall'uso, e volte a soddisfare i bisogni vitali immediati, all'introduzione dell'istituto giuridico della proprietà, il quale – come l'autore precisa – pur avendo un'origine artificiale, perché frutto di un accordo tra gli uomini, è

⁶⁴⁷ Cfr. *ivi*, II, II, II, 3, p. 187.

⁶⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵¹ Cfr. *ivi*, II, II, II, 4, p. 188.

disciplinato dal diritto di natura⁶⁵², che obbliga al mantenimento delle promesse.

Da quanto detto è evidente che per il giusnaturalista olandese, diversamente che per Hobbes⁶⁵³, la proprietà, che è un diritto soggettivo, si sia diffusa gradualmente nel corso dello sviluppo del genere umano indipendentemente dalla costituzione dello Stato, sebbene proprio come quest'ultimo, essa abbia avuto origine da un patto tra gli uomini. Si comprende, dunque, che nella concezione giuridica groziana in natura l'uomo è titolare o *dominus* di un insieme di diritti soggettivi, che vengono esercitati entro la sfera del *suum*, e dei quali egli può disporre vincolando la propria volontà in modo continuativo nei confronti degli altri attraverso le promesse, al cui rispetto si è obbligati dallo *jus naturae proprie dictu*⁶⁵⁴.

In merito al rispetto di quanto si è promesso (*stare pactis*), Grozio è chiaro nel sostenere che «necessarius enim erat inter homines aliquis se obligandi modus, neque vero alius modus naturalis fingi potest»⁶⁵⁵. L'osservanza della parola data viene ad essere specificamente indicata,

⁶⁵² In proposito si rimanda nuovamente ivi, I, I, X, 7, p. 13.

⁶⁵³ Secondo Hobbes, la proprietà scaturisce dall'esigenza individuale di possedere beni esterni al proprio corpo al fine di un incremento della propria capacità di sopravvivenza. Più specificamente, l'interesse verso un oggetto risiede nella capacità di ciascuno di utilizzare la cosa al fine della difesa e della conservazione della vita. Nello stato di natura ogni uomo è dotato di un'infinita estensione di diritti e, a causa della scarsità di risorse, più persone possono essere intenzionate ad avere un unico oggetto. Così, nella condizione naturale, l'oggetto è posseduto da chi per primo lo prende ed è in grado di difenderlo. Tuttavia, in questa condizione di assoluta parità di diritto, il mantenimento di un bene non è stabile, ma soggetto alla precarietà delle proprie forze utili a difenderlo. Da quest'intrinseco problema di stabilità del possesso, il filosofo inglese conclude che solo all'interno dello Stato si può consolidare uno stabile diritto alla proprietà. Unicamente il sovrano, infatti, può istituire la proprietà e garantirla. Quest'ultima, quindi, viene fissata sia per necessità universale, sia per consentire la coesione sociale, giacché il più delle volte le contese nascono da problemi interenti al possesso dei beni: cfr. THOMAS HOBBS, *Il leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli, Bari, Laterza, 2009, parte II, cap. XIII, pp. 149-150.

⁶⁵⁴ Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 8, p. .VIII.

⁶⁵⁵ Ivi, I, Prol. 15, p. XII.

quindi, come unico strumento conforme a natura attraverso cui possono instaurarsi dei vincoli consensuali tra più soggetti.

Il contrattualismo del pensatore di Delft risponde, difatti, ad un'esigenza interna al suo sistema, in quanto, presupponendo la giustizia la facoltà degli uomini di obbligarsi reciprocamente, l'autore si trovava dinanzi al problema di spiegare come di fatto potesse costituirsi il potere di una persona su di un'altra tra dei soggetti tutti egualmente liberi per natura. La logica interna dell'argomentazione groziana prende le mosse dalla constatazione che l'*aequalitas* originaria, data appunto dalla medesima libertà degli esseri umani di godere del loro *suum* e di partecipare ai beni donati loro in comune da Dio, comportasse anche che essi potessero scegliere di cedere parte della propria libertà ad altri, purché costoro accettassero questo trasferimento a loro favore. Come si è anticipato, dunque, per il pensatore di Delft, chiunque poteva cedere il proprio *suum*⁶⁵⁶. Grozio stabilisce così che attraverso un mutuo consenso delle parti potesse sorgere in capo ad un singolo un diritto soggettivo, il quale nella concezione giuridica groziana è una «qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum»⁶⁵⁷. Con questa espressione l'autore mostra di concepire «il diritto soggettivo come una positiva qualità di un soggetto: ciò vuol dire che il diritto è un potere, sia pure non fisico, ma morale»⁶⁵⁸, sicché per l'autore la sola maniera per cui un soggetto può

⁶⁵⁶ In proposito, si rimanda nuovamente ivi, II, IV, IV, 1, p. 226.

⁶⁵⁷ Ivi, I, I, IV, pp. 4-5.

⁶⁵⁸ KARL OLIVECRONA, *Il concetto di diritto soggettivo secondo Grozio e Pufendorf* in ID., *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., 293. A seconda che la qualità morale di una persona sia perfetta o imperfetta ci si trova dinanzi ad un'facoltà o atto, oppure ad un'attitudine o potenza. La facoltà costituisce ciò che è già diritto del soggetto, cosicché l'autore la definisce come diritto soggettivo propriamente detto, e si esplica nella potestà su se stessi, che è appunto la libertà; nella potestà sugli altri, come la patria potestà o il potere del padrone; nella proprietà, piena o semipiena, come nel caso dell'usufrutto, ed, infine, nel diritto di credito, a cui corrisponde un debito. Essa riguarda la giustizia esplettrice, che si preoccupa appunto di coordinare tra di loro i diritti soggettivi e di far sì che ad ognuno venga restituito il suo. Al contrario, nella giustizia

assoggettarsi al potere altrui è mediante un atto volontario, con il quale egli sceglie spontaneamente di porre dei limiti alla propria libertà in favore di un altro. L'unica eccezione a tale principio sarebbe, a detta di Grozio, il potere dei genitori sui figli. L'autore, difatti, sostiene che vi siano tre modi per acquisire originariamente un diritto su una persona, ovvero «ex generazione, consensu, delicto»⁶⁵⁹. A suo avviso, quindi, madre e padre congiuntamente – benché in caso di disaccordo prevarrebbe la decisione paterna per superiorità di sesso – avrebbero l'*imperium* sui loro figli, avendoli messi al mondo⁶⁶⁰. In questo caso, però – precisa l'autore – l'obbedienza nei confronti dei propri genitori non scaturisce da una facoltà morale, bensì «ex pietate, observantia, & gratiae»⁶⁶¹, vale a dire dall'affetto naturale, dal rispetto e dalla riconoscenza nei confronti di coloro dai quali si è ricevuta la vita. Tanto è vero che nello Stato se un figlio viene meno a tale obbedienza, ciò che egli fa contro il parere dei suoi genitori non è per questo giuridicamente nullo, così come non lo è una donazione fatta dal legittimo proprietario, seppure compiuta contro le regole del mercato⁶⁶². Grozio si fa così assertore di «una teoria della generazione come fonte di potere»⁶⁶³, che verrà criticata poi da Pufendorf, il quale preferirà fondare la

attributiva rientra l'attitudine, che difatti, indica l'*ἀξία*, ovvero il valore, di una persona e, quindi, riguarda ciò che dovrebbe esserle attribuito non necessariamente, ma in base ad un giudizio di merito. In proposito, si veda HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I IV-VIII, pp. 4-8.

⁶⁵⁹ Cfr. *ivi*, II, V, I, p. 238.

⁶⁶⁰ Cfr. *ivi*, II, V, I, pp. 238-239: «Generatione parentibus jus acquiritur in liberos: utriusque, inquam, parentum, patri, ac matri: sed si contendant inter se imperia, praefertur patris imperium, ob sexus praestantiam».

⁶⁶¹ *Ivi*, II, II, III, p. 240.

⁶⁶² Cfr. *ibidem*: «Verum hoc debitum cum non sit ex vi facultatis moralis, (...) sed ex pietate, observantia, & gratiae rependendae officio, non efficit ut irritum sit, siquid contra sit factum, sicut nec irrita est donatio rei a quocunque domino facta contra patrimoniale regulas».

⁶⁶³ Cfr. KARL OLIVECRONA, *Il concetto di diritto soggettivo secondo Grozio e Pufendorf*, cit., in ID., *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., 297.

pretesa da parte dei genitori all'obbedienza dei figli su un implicito supposto consenso di quest'ultimi⁶⁶⁴.

Al di là dell'unico caso straordinario costituito dall'obbligazione nei confronti dei propri genitori, si è visto, però, che il giusnaturalista olandese costruisce il suo sistema giuridico sulla base della premessa, per la quale qualsiasi diritto soggettivo, implicante un vincolo morale verso un'altra persona, consegue necessariamente da un atto di volontà. Ora, Grozio dedica il secondo libro del *De Jure belli ac pacis* appunto alla trattazione dei diritti soggettivi, partendo da una preliminare distinzione tra 'ciò che è nostro' (*quod nostrum est*) e 'ciò che ci è dovuto' (*quod nobis debetur*)⁶⁶⁵. Mentre quanto ci è dovuto «può derivare dalla promessa o da un contratto o dall'aver subito danneggiamento o perdite, il che dà diritto ad esigere risarcimenti, compensi, pene, sanzioni»⁶⁶⁶, invece, quanto è nostro può consistere in un potere su noi stessi (libertà e legittima difesa), in un potere verso gli altri (potestà paterna, potere del padrone sullo schiavo), nonché, infine, in un potere sulle cose, che è appunto la proprietà (*dominium*)⁶⁶⁷.

Più specificamente, Grozio introduce la nascita del *dominium*, convenendo con Virgilio ed Ovidio che «ex agrorum divisione existisse novi cujusdam juris originem»⁶⁶⁸. Il nuovo diritto prodotto dalla divisione delle terre è appunto la proprietà privata, la quale, rispetto al mero uso dei

⁶⁶⁴ In merito al potere genitoriale sui figli per Pufendorf si veda SAMUEL PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, cit., VI, II, 4, pp. 420-421. Sulla *potestas patria* in Pufendorf cfr. VANDA FIORILLO, *L'altro, "ut aequae homo": eguaglianza e "dignitas individui" nell'antropologia politica di Samuel Pufendorf*, in VANDA FIORILLO, FRIEDRICH VOLLHARDT (a cura di), *Il Diritto naturale della socialità*, cit., pp. 126-129.

⁶⁶⁵ Cfr. LUCIA NOCENTINI, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, cit., pp. 346-347 e MICHEL VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 536.

⁶⁶⁶ LUCIA NOCENTINI, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, cit., p. 347. Si vedano, più specificamente, i capitoli XI (*De promissis*), XII (*De contractibus*) e XX (*De poenis*) del *De jure belli ac pacis*.

⁶⁶⁷ Vd. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, I, V, p. 5.

⁶⁶⁸ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, II, 5, p. 189.

beni di sussistenza concesso dallo *jus communis*, costituisce – come si è detto – un diritto soggettivo in senso proprio. Con l’istituzione della proprietà, quindi, la situazione dei rapporti tra gli uomini muta completamente, poiché con essa il proprietario acquisisce una facoltà morale – ovvero un potere morale⁶⁶⁹ – nei confronti degli altri, che si sentiranno moralmente vincolati ad astenersi dal bene altrui o a restituirlo se preso senza consenso. È evidente, quindi, che la proprietà dispieghi i suoi effetti sulle altre persone, prevedendo una limitazione della libertà d’azione dei soggetti non proprietari del bene. Questo è il motivo fondamentale per il quale essa può sorgere solo da un contratto, vale a dire da un accordo basato sulla manifestazione della volontà delle parti. Poiché la libertà naturale dell’uomo può essere limitata unicamente dall’uomo stesso⁶⁷⁰, il solo modo attraverso cui una persona può assoggettarsi al potere morale, alla *facultas moralis*, di un’altra, è mediante un atto della volontà del soggetto medesimo, ossia attraverso l’assunzione di un dovere⁶⁷¹.

Recuperando il parallelismo tra *libertas* e *dominium* già presente nel *De Jure praedae*⁶⁷², quindi, si può sostenere che la proprietà altro non sia che la facoltà di disporre a piacimento dei propri beni, così come la libertà è il potere di ciascuno sulle proprie azioni. Prova ne sia che Grozio costruisce la sua teoria del trasferimento dei diritti soggettivi appunto prendendo a modello il *dominium*. Sicché, allo stesso modo in cui si può cedere una proprietà si può anche trasferire il potere sulle proprie azioni ad un altro soggetto, trasmettendo, quindi, un diritto soggettivo in precedenza

⁶⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷⁰ Si è osservato che la sola eccezione prevista da Grozio al principio generale, per il quale tutti i diritti soggettivi sulle persone e sulle cose derivano da un atto di volontà implicante il consenso, è data dal potere genitoriale sui figli, che consegue dalla loro generazione: vd. *ivi*, II, V, 1, pp. 238-239. Sul punto si rimanda *supra*, p. 173.

⁶⁷¹ Cfr. KARL OLIVECRONA, *La struttura dell’ordinamento giuridico*, cit., pp. 296-297.

⁶⁷² Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure praedae commentarius*, cit, cap. II, p. 18.

nostro. Il trasferimento implica necessariamente una doppia manifestazione di volontà, giacché «solo la volontà poteva distaccare da sé una parte del suo potere ed aggregarla ad un altro»⁶⁷³ e solo essa poteva acconsentire ad ampliare il suo potere includendo una nuova volontà. Pertanto, un contratto deve essere formato da due dichiarazioni di volontà, la promessa e l'accettazione, entrambe le quali devono essere sufficientemente evidenti, attraverso un *signum* o una *declaratio voluntatis*, considerati certi – benché, in realtà, solo probabili – sulla base di una presunzione, senza la quale gli atti del volere non potrebbero avere effetti all'interno del consorzio umano⁶⁷⁴.

Nel caso specifico del *dominium*, la necessità di un patto alla base di esso è evidenziata da Grozio alla luce della circostanza per la quale, affinché le cose passassero in proprietà, occorre una manifestazione della volontà del soggetto, non solo un moto interno dell'animo⁶⁷⁵, poiché gli altri uomini non potevano indovinare di cosa il singolo si volesse appropriare. Inoltre, rendendosi manifeste le intenzioni delle diverse parti dell'accordo non si poteva più addurre l'ignoranza a giustificazione della mancata astensione dai possedimenti altrui e si potevano scongiurare eventuali conflitti, inevitabili qualora più persone desiderassero la medesima cosa nello stesso tempo⁶⁷⁶. Tuttavia, a detta del pensatore di Delft, la convenzione da cui deriva la proprietà, oltre che espressa, come

⁶⁷³ KARL OLIVECRONA, *L'appropriazione nello stato di natura*, cit., in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 392.

⁶⁷⁴ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., II, II, IV, 3, pp. 225-226.

⁶⁷⁵ Cfr. *ivi*, II, II, II, 5, p. 188.

⁶⁷⁶ Secondo Grozio non sarebbe conforme alla natura umana attribuire efficacia di diritto ai semplici atti interni dell'animo: vd. *ivi*, II, IV, III, pp. 225-226. Tuttavia, egli precisa che nessuno dei segni, dai quali si possono conoscere i pensieri di una persona o le sue intenzioni, si accompagna ad una certezza matematica, ma solo alla probabilità, poiché si può sempre dire qualcosa di diverso rispetto a ciò che realmente si pensa o si può agire in modo tale da far intendere agli altri il falso. Ne consegue, quindi, che per la società umana non possono essere privi di efficacia gli atti dell'anima sufficientemente manifesti, sicché «quod sufficienter indicatum est, pro vero habetur»: *ivi*, II, IV, III, p. 226.

per la divisione dei beni, poteva essere anche tacita. È questo il caso dell'occupazione, giacché, dal momento che non si volle più che le cose restassero in comune, si dovette convenire che ciascuno si appropriasse di ciò che occupava e che non era stato ancora diviso⁶⁷⁷.

4.5. Il diritto di difesa del *suum*

Il discorso in merito alla nascita della proprietà privata assume, quindi, grandissima importanza nell'ottica dell'analisi della concezione groziana di giustizia, poiché aiuta a comprendere come possa realizzarsi, a detta del pensatore di Delft, l'estensione del *proprium* di ognuno, la cui tutela è l'oggetto specifico del diritto naturale *stricto sensu*. Si comprende, quindi, che Grozio «costruisce la sua dottrina della proprietà sull'idea di un ampliamento della personalità»⁶⁷⁸, favorito in ciò dal fatto che, a suo avviso, il diritto di proprietà di una cosa comprende la facoltà di trasferimento della stessa. In questo modo, la sfera del *suum* del soggetto si dilata e restringe seguendo il volere dell'animo umano, così da includere o escludere «le acquisizioni compiute mediante i patti o, dopo l'istituzione della società, quelle compiute in conformità al diritto civile»⁶⁷⁹.

Ciò consente di inserire a pieno titolo Grozio tra coloro che hanno introdotto la nozione moderna di proprietà, la quale, difatti, scaturisce da una concezione del *dominium* sulle cose quale «manifestazione esterna – qualitativamente identica – di quella proprietà intrasubiettiva che ogni io ha di s[e] stesso e dei suoi talenti, proprietà – questa – assoluta perché corrispondente alla naturale vocazione dell'io a conservare e a irrobustire il

⁶⁷⁷ Cfr. *ivi*, II, II, II, 5, p. 188.

⁶⁷⁸ KARL OLIVECRONA, *Il «suum» secondo la dottrina del diritto naturale*, cit., in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 361.

⁶⁷⁹ KARL OLIVECRONA, *Il termine «proprietà» in Locke*, in *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, cit., p. 444.

sé»⁶⁸⁰. Rispetto alla visione medievale, caratterizzata dall'indifferenza nei confronti della validità come misura della giuridicità di un dato e dalla conseguente egemonia di un vigoroso principio di effettività, il passaggio all'età moderna è segnato, infatti, dall'interiorizzazione del *dominium*, per cui «nella confusione inevitabile – ma lucidamente consapevole, deliberata, anzi deliberatamente accentuata – fra il 'mio' e il 'me', la proprietà tendeva a balzare di piano: come dimensione del soggetto non poteva non connaturarsi di eticità e delle nozioni etiche acquistava l'assolutezza»⁶⁸¹.

Da una simile prospettiva, come si è visto, Grozio si iscrive a pieno titolo nella modernità, facendo rientrare gli oggetti di cui si diventa proprietari nella sfera personale del *suum* del singolo con alcune interessanti conseguenze. Ciò comporta specificamente, difatti, che ad essi venga attribuito un valore tale che qualsiasi loro violazione provoca nel lesa un giusto ricorso all'uso della forza per difendersi dall'aggressione subita. Da un punto di vista psicologico, dunque, si manifesta nel singolo unitamente al senso di possesso verso quanto venga acquisito come proprio anche la consapevolezza della legittimità di una reazione violenta contro coloro che tentino di privarlo di quanto gli appartiene. In altri termini, nel momento in cui si verificasse l'inosservanza dell'*aliena abstinencia* comandata dallo *jus strictum*, nel soggetto lesa verrebbe meno il vincolo morale, che normalmente lo tratterrebbe dal nuocere ai propri simili, ed egli si sentirebbe autorizzato a ribellarsi nei confronti dell'offensore. È

⁶⁸⁰ PAOLO GROZZI, voce *Proprietà (dir. interm.)*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1988, vol. XXXVII, p. 228. A Paolo Grossi va il merito di aver puntualmente messo in luce la differenza tra il concetto moderno di proprietà, soggettivo, e quello medievale, che riposa, invece, su una concezione oggettiva del rapporto tra persona e beni. In proposito, si vedano dello stesso autore anche *La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico* (Napoli, Editoriale Scientifica, 2006), che riprende a distanza di un ventennio le conclusioni espresse nella voce *Proprietà (dir. interm.)*, nell'*Enciclopedia del diritto*, e *L'inaugurazione della proprietà moderna* (Napoli, Guida Editori, 1980).

⁶⁸¹ PAOLO GROZZI, voce *Proprietà (dir. interm.)*, in *Enciclopedia del diritto*, cit., p. 248.

evidente, quindi, che, per Grozio, né la retta ragione, né la natura socievole, entrambe poste a fondamento della giustizia, impediscono ogni uso della forza, bensì unicamente quello che è contrario alla vita sociale, negando il diritto altrui⁶⁸², giacché il consorzio umano ha come obiettivo appunto la tutela di quello che ognuno possiede per mezzo di un comune aiuto⁶⁸³.

L'intimo nesso sussistente tra *suum* e forza emerge con chiarezza già nello stato di natura precedentemente all'introduzione del *dominium*, quando tutti gli uomini erano ugualmente liberi di attingere dal patrimonio comune loro offerto da Dio i beni di sussistenza senza alcun accordo con i propri vicini. I frutti della terra raccolti venivano così acquisiti automaticamente nella sfera della personalità, per cui nessun altro avrebbe potuto impossessarsene senza commettere un torto. In questa condizione – come si è potuto rilevare – il possessore del bene non godeva ancora di un diritto soggettivo propriamente detto sulla cosa, poiché un simile diritto poteva conseguire unicamente da un accordo tra i soggetti, con il quale la parte obbligata si impegnava volontariamente a trasferire una porzione della propria libertà al titolare del diritto stesso. Eppure, secondo il giusnaturalista olandese, gli uomini potevano già lecitamente difendersi nei confronti di quanti tentassero di nuocere loro ed altresì essi, mediante l'appropriazione di cose per un uso finalizzato alla sussistenza, potevano estendere i confini della propria sfera del *suum*, ricomprendendo gli oggetti esterni sotto la protezione ideale attribuita all'io della persona, sicché una loro violazione comportava un'ingiustizia e, quindi, il legittimo ricorso alla forza contro l'aggressore, che perdeva così la tutela della propria sfera di legittimità.

⁶⁸² Cfr. HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 5, p. 30: «Recta autem ratio ac natura societas (...) non omnem vim inhihet, sed eam demum quae societati repugnat, id est, quae jus alienum tollit».

⁶⁸³ Cfr. *ibidem*: «societas eo tendit ut suum cuique salvum sit communi ope ac conspiratione».

È palese, dunque, che Grozio sembrerebbe prevedere un diritto di autodifesa precedente all'instaurazione del diritto positivo. Tale *jus defensionis* risulterebbe essere strettamente legato ad un uso della forza finalizzato alla protezione del *suum* da attacchi esterni ed al recupero di quanto perso⁶⁸⁴. In caso di aggressioni contro la propria persona o i propri beni, difatti, il leso poteva lecitamente intervenire contro l'offensore, giacché costui, commettendo ingiustizia, aveva perso la protezione ideale del diritto naturale e si era esposto alla giusta violenza dell'offeso. Sicché, come è stato opportunamente osservato⁶⁸⁵, si può concludere che il giusnaturalista olandese utilizzi il termine *jus* in un duplice senso, ovvero sia nel significato negativo di lecita reazione nei confronti d'ingiuste lesioni del *suum* (*jus defensionis*), sia nel significato positivo di *facultas moralis* di imporre obblighi ad un altro soggetto (diritto soggettivo propriamente detto). Questi due diritti deriverebbero da una fonte diversa, poiché, mentre il diritto di difesa avrebbe un'origine naturale, il diritto soggettivo, invece, scaturirebbe dalla volontà concorde delle parti e, dunque, rientrerebbe nello *jus voluntarius*.

Si è, difatti, rilevato che la giustizia *proprie dictu* si realizza, a detta di Grozio, nel lasciare a ciascuno il suo, per cui l'autore già nello stato di natura riconosce ad ogni persona alcuni beni esclusivi, come il corpo, le membra e la libertà, a cui si aggiungono le cose di cui ci si appropria per uso personale, ancor prima della nascita della proprietà. Ne consegue che tutti questi beni godano della protezione del diritto naturale in senso stretto, il quale, quindi, accorda implicitamente al soggetto il diritto alla difesa del *suum*, ovvero una lecita resistenza nei confronti dell'aggressore.

Resta, tuttavia, da valutare quale sia la portata dello *jus defensionis*. In proposito, Grozio conferma che il furto dei beni di una persona

⁶⁸⁴ KARL OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., pp. 182-183.

⁶⁸⁵ Ivi, p. 183.

costituisce un'ingiustizia pari ad un attentato alla sua vita, giacché in entrambi i casi si è dinanzi ad un torto (*iniuria*), ovvero ad una violazione del precetto fondamentale dell'*aliena abstinentia*. Pertanto, chiunque ci assalga per nuocerci fisicamente o per privarci dei nostri averi genera in noi, conformemente al dettato del diritto naturale, una legittima opposizione, che può spingersi sino all'uccisione dell'assalitore. A seguito di ciò, il giusnaturalista olandese può sostenere che, considerando la sola giustizia esplettrice, ovvero la giustizia propriamente detta, l'ineguaglianza tra la vita del reo e le cose che egli ha tentato di sottrarre è compensata dal favore (*favor*) della causa dell'innocente e dall'odio di quella del colpevole⁶⁸⁶. Grozio definisce così il diritto di legittima difesa come facoltà morale senza termine (*in infinitum*) contro chiunque violi la sfera del *suum* altrui⁶⁸⁷ ovvero come *licentia* a reagire⁶⁸⁸, sicché, sia che qualcuno ci colpisca con uno schiaffo⁶⁸⁹, sia che tenti di sottrarci ciò che è nostro, diviene lecito respingerlo sino ad arrecargli la morte⁶⁹⁰. Né la carità, rientrando nel diritto naturale in senso ampio, impone un'obbligazione a risparmiare in tal caso l'assalitore⁶⁹¹ o il ladro⁶⁹².

Tuttavia, a limitare la portata delle norme naturali interverrebbe, a detta dell'autore, la volontà divina, che, tramite la legge del Vangelo, vieta che si arrivi all'omicidio per difendersi da uno schiaffo⁶⁹³ e comanda addirittura di sacrificare i beni presi dal ladro, purché da essi non dipenda la nostra vita o quella della nostra famiglia⁶⁹⁴. In egual modo opererebbero

⁶⁸⁶ Cfr. *ivi*, II, I, XI, pp. 175-176.

⁶⁸⁷ Cfr. II, I, X, 1, p. 174: «hoc est, facultatem quandam moralem adversus se in infinitum, quatenus aliter malum illud a me arcere nequo».

⁶⁸⁸ Cfr. *ivi*, I, III, II, 1, p. 72.

⁶⁸⁹ Cfr. *ivi*, II, I, X, 1, p. 174.

⁶⁹⁰ Cfr. *ivi*, II, I, XI, pp. 175-176.

⁶⁹¹ Cfr. *ivi*, II, I, X, 1, p. 174.

⁶⁹² Cfr. *ivi*, II, I, XI, p. 176.

⁶⁹³ Cfr. *ivi*, II, I, X, 1, p. 174.

⁶⁹⁴ Cfr. *ivi*, II, I, XIII, 1, pp. 179-180.

le leggi civili, giacché esse, pur non potendo prescrivere cose che siano proibite dal diritto naturale, né proibire ciò che esso ordina, possono nondimeno restringere la libertà naturale e vietare quello che è naturalmente permesso⁶⁹⁵. Proprio alle leggi civili spetterà il compito di assicurare il diritto di difesa del singolo all'interno dello Stato, qualora egli venisse leso nel *suum*, poiché, secondo Grozio, la *licentia* degli uomini a reagire risulta molto limitata dalla nascita dei tribunali⁶⁹⁶. Difatti, con l'entrata nello Stato politico – come si è anticipato – sia l'equità che la ragione prescrivono di conformarsi a quanto deciso dai tribunali pubblici – nonostante essi non siano stati creati dalla natura, bensì per opera degli uomini – poiché senz'altro è molto più onesto e vantaggioso per la quiete pubblica che la decisione sia presa da un terzo imparziale, piuttosto che lasciare che singole persone troppo spesso egoiste si facciano giustizia da sé⁶⁹⁷. Tuttavia, nulla toglie che quando venga meno la possibilità di adire le vie legali, la libertà naturale di ricorrere alla forza per proteggersi sia recuperata o temporaneamente, qualora non si possa attendere l'intervento del giudice senza un pericolo o un danno certo, oppure in modo continuativo: in questo caso si può essere dinanzi ad una situazione di diritto o di fatto. Più specificamente, si verifica una situazione di diritto se ci si trova in luoghi non governati da alcuno, come in mare o nel deserto, ove il singolo tornerebbe in una condizione assimilabile allo stato di natura, per cui recupererebbe il suo originario diritto a difendersi. Al contrario, si avrebbe una situazione di fatto se i sudditi non volessero prestare ascolto al

⁶⁹⁵ Cfr. ivi, II, II, V, p. 191: «Lex enim civilis quanquam nihil potest praecipere, quod jus naturae prohibet, aut prohibere quod praecipit, potest tamen libertatem naturalem circumscribere, & vetare quod naturaliter licebat».

⁶⁹⁶ Cfr. ivi, I, III, II, 1, p. 72: «Certe quid restricta multa sit ea quae ante judicia constituta fuerat licentia, dubitari non potest».

⁶⁹⁷ Cfr. ivi, I, III, I, 2, p. 71: «cum tamen multo sit honestius & ad quietem hominum conducibilis, ad eo cujus nihil intersit rem cognosci, quam homines singulos, nimum saepe amantes sui, quod jus putanti d manu ex equi, tam laudabili instituto obsequendum ipsa dictat aequitas & ratio naturalis».

giudice o costui si rifiutasse di giudicare la causa sottopostagli⁶⁹⁸, per cui essi si comporterebbero come se ancora godessero del diritto di difesa, che, in realtà, essi hanno ceduto alle istituzioni giuridiche al momento dell'ingresso nello Stato.

La previsione da parte del giusnaturalista olandese di alcune circostanze, per le quali anche a seguito della nascita della società politica l'uomo possa recuperare il suo naturale *jus defensionis*, aiuta a comprendere come, per Grozio, la liceità del ricorso alla forza per la tutela di sé abbia un'origine naturale. Tanto è vero che egli afferma che «animantibus singulis vires ideo sint à natura attributae, ut sibi tuendis juvandisque sufficiant»⁶⁹⁹. A riprova di ciò, l'autore ricorre all'esempio offerto dai bambini, che spontaneamente e senza esservi stati istruiti utilizzano le mani come armi⁷⁰⁰. L'uso della forza, dunque, è congeniale alle prime cose conformi a natura, le quali comandano la difesa della propria integrità fisica ed il mantenimento e l'acquisizione delle cose utili all'esistenza. Né esso contrasta con il carattere razionale e sociale dell'uomo.

Grozio, anzi, si spinge ancora oltre. Egli non si limita ad affermare che impedire (*arcēre*) un'ingiustizia ricorrendo alla forza non sia contrario al diritto naturale⁷⁰¹ – giacché la retta ragione e la natura socievole dell'uomo vietano unicamente un uso della forza che sia avverso alla vita

⁶⁹⁸ Cfr. *ivi*, I, III, II, 1, pp. 72-73: «Est tamen ubi locum nunc quoque habeat, nimirum ubi cessat judicium: nam lex vetans sine judicio suum consequi, intelligi commode debet ubi copia est judicii. Cessat autem judicium momentanee, aut continue. Momentanee cessat, ubi exspectari judex non potest sine certo periculo aut damno. Continue vero, aut jure, aut facto. Jure, si quis versetur in locis non occupatis, ut mari, solitudine, insulis vacuis, & si qua alia sunt loca in quibus nulla est civitas; facto, si subditi judicem non audiant, aut judex aperte cognitionem rejecerit».

⁶⁹⁹ HUGONIS GROTII, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 4, p. 28.

⁷⁰⁰ Cfr. *ivi*, I, II, I, 4, p. 29: «qua etiam pro armis uti sponte sua nec aliunde id edoctos infantes videmus».

⁷⁰¹ Cfr. *ivi*, I, III, I, 2, p. 72: «ut quis injuriam etiam vi a se arceat, juri naturale non repugnare».

sociale, ossia che neghi il diritto soggettivo altrui⁷⁰² – bensì mostra di ritenere lecito anche un intervento preventivo contro chi potrebbe nuocerci. A suo avviso, infatti, se mai si avesse notizia di congiure di qualcuno nei confronti nostri o dei nostri beni⁷⁰³, finché la violenza non sia presente, non si ha il diritto di uccidere costui, se si possa in altro modo evitare il pericolo, ovvero se non si sia certi di non avere altra soluzione per schivarlo⁷⁰⁴. Ma ciò significa, in altri termini, che, qualora un uomo sia convinto di non avere alternative per tutelarsi, egli possa lecitamente arrivare ad ammazzare chi suppone voglia in qualche maniera ledergli. È questa la portata dello «jus (...) defensionis per se»⁷⁰⁵, che – precisa il giusnaturalista olandese – discende direttamente dalla cura di sé prescritta dalla natura ad ognuno e non dall'ingiustizia commessa dall'assalitore, sicché anche qualora quest'ultimo fosse innocente – come nel caso di un soldato, che portasse le armi in buona fede o scambiasse chi colpisce per qualcun altro o fosse fuori di senno – ugualmente sarebbe lecito usare la forza contro di lui per proteggersi⁷⁰⁶.

A conferma di ciò, l'autore nel capitolo II del libro I del *De Jure belli ac pacis* riporta molteplici testimonianze, volte ad avvalorare l'idea che la *ratio naturalis* consenta la difesa dalla violenza altrui⁷⁰⁷.

⁷⁰² Cfr. *ivi*, I, II, I, 5, p. 30: «Recta autem ratio ac natura societatis, quae secundo ac potiore loco ad examen vocanda est, non omnem vim inhibet, sed eam demum quae societati repugnat, id est, quae jus alienum tollit».

⁷⁰³ Cfr. *ivi*, II, I, XI, p. 175: «Veniamus ad injurias, quibus res nostrae impetuntur. Si expletricem justitiam respicimus, non negabo ad res conservandas rapitore, si ita opus sit, vel interfici posse».

⁷⁰⁴ Cfr. *ivi*, II, I, V, 2, p. 169: «Quod si vim non jam praesentem intentet, sed conjurasse aut insidiari compertus sit, si venenum struere, si falsam accusationem, falsum testimonium, iniquum judicium moliri, hunc nego jure posse intersici; si aut aliter evadi periculum potest: aut non certum fati est aliter evadi potest».

⁷⁰⁵ Cfr. *ivi*, II, I, III, p. 167.

⁷⁰⁶ Cfr. *ibidem*: «Quare etiamsi ille peccato careat, puta quod bona fide militet, aut alium me putet quam sim, aut quod insania aut insomniis agitetur, ut evenisse quibusdam legimus, non eo tolletur jus se tuendi, cum sufficiat, quod ego non teneor id, quod ille intentat, pati, non magis quam si bestia aliena periculum intentare».

⁷⁰⁷ Cfr. *ivi*, I, II, pp. 26-70.

L'argomento, difatti, è di fondamentale interesse ai suoi occhi, poiché ammettere la liceità dell'utilizzo della forza in determinate circostanze dell'esistenza umana equivale a riconoscere che un conflitto possa essere giusto, se tali siano le motivazioni che inducono a prendere le armi. In effetti, Grozio definisce la guerra proprio come lo *status* di coloro che affrontano i contrasti con la forza⁷⁰⁸, facendo rientrare in tale nozione sia il *bellum privatum*, che coinvolge soggetti non dotati di giurisdizione – e che, pertanto, precede la guerra pubblica⁷⁰⁹ – sia, appunto, il *bellum publicum*, condotto, invece, da un'autorità dotata di giurisdizione⁷¹⁰.

⁷⁰⁸ Cfr. *ivi*, I, I, II, 1, p. 2: «[ist] Bellum status per vim certantium, qua tales sunt».

⁷⁰⁹ Cfr. *ibidem*: «quae generalitas omnia illa bello rum genera comprehendit, de quibus agendum deinceps erit: neque enim privatum hic excludo, ut quod reipsa prius sit publico, & haud dubie cum publico communem habeat naturam, quae propterea uno eoque proprio nomine signanda est».

⁷¹⁰ Cfr. *ivi*, I, III, I, 1: «Belli prima maximeque necessaria partitio haec est, quod bellum aliud est privatum, aliud publicum, aliud mixtum. Publicum bellum est, quod auctore eo geritur, qui jurisdictionem habet: privatum, quod aliter». Come si vede, Grozio individua, oltre alla guerra privata e alla guerra pubblica, anche una forma di guerra mista, «quod una ex parte est publicum, ex altera privatum»: *ibidem*.