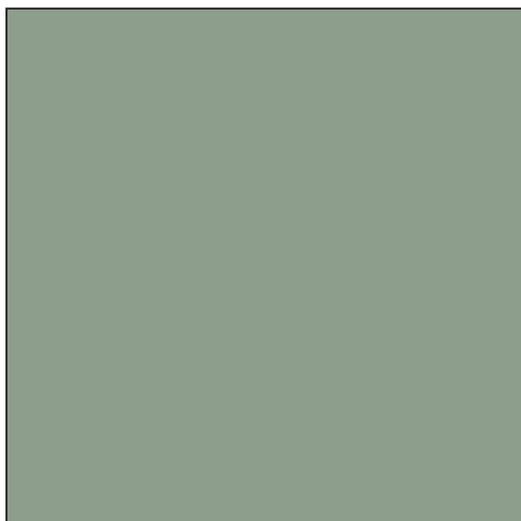


per la storia
del pensiero
giuridico
moderno

14



FRANCO TODESCAN

LE RADICI
TEOLOGICHE DEL
GIUSNATURALISMO
LAICO

I

IL PROBLEMA
DELLA SECOLARIZZAZIONE
NEL PENSIERO GIURIDICO
DI UGO GROZIO

Questo volume — quattordicesimo di una collana che si affianca ai « Quaderni » annuali — si inserisce nel programma di un Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno, promosso e diretto da Paolo Grossi, presso l'Università di Firenze.

FRANCO TODESCAN

LE RADICI TEOLOGICHE
DEL
GIUSNATURALISMO LAICO

I

*Il problema della secolarizzazione
nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*



Milano - Giuffrè Editore

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

(1983) Tipografia MORI & C. S.p.A. - 21100 VARESE - VIA F. GUICCIARDINI 66

Ai miei figli

« Die Theologie hat immer ein Kind ihrer Zeit sein wollen, obgleich die Zeiten ihr das in wachsendem Mass erschwerten ... Da hilft keine Anpassung, kein Zugeständnis an die wissenschaftliche Kritik. Was diese erzeugen, ist eine hybride Halb-und-Halbheit von Wissenschaft und Offenbarungsglauben, die auf dem Wege zur Selbstaufgabe liegt ».

(THOMAS MANN, *Doktor Faustus*, cap. XI)

Questo lavoro, che costituisce la prima parte di una ricerca sul problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII, vede la luce nella ricorrenza del quarto centenario della nascita di Ugo Grozio (Delft, 10 aprile 1583).

Sono qui lieto di esprimere affettuosa riconoscenza al mio Maestro, prof. Enrico Opocher, per i consigli con cui mi ha costantemente incoraggiato e seguito, ed all'amico prof. Paolo Grossi, per la generosità con cui ha voluto ospitare quest'opera nella collana da lui diretta.

Un grazie sentito, infine, va ai Colleghi patavini e a quelli dell'Università di Trieste, per la stima e l'amicizia che sempre mi hanno dimostrato.

F.T.

INTRODUZIONE

1. Una fondamentale chiave di lettura della civiltà contemporanea: la « secolarizzazione ». — 2. Secolarizzazione « sacra » e secolarizzazione « profana »: analogie e distinzioni prospettiche. — 3. Il convergere delle due prospettive nella moderna « Scuola del diritto naturale » e la funzione propedeutica svolta dalla Seconda Scolastica. — 4. Tra Umanesimo e Protestantismo: il problema dello sviluppo di un diritto naturale « secolarizzato ».

I. Gravido di tutti gli umori e di tutte le ambiguità propri di un concetto a forte valenza ideologica, il termine « secolarizzazione » appare oggi come una delle chiavi di lettura fondamentali per interpretare lo spirito dell'epoca contemporanea (1). Nella sua smisurata ramificazione esso riassume e cristallizza desideri, propensioni, inquietudini di intere generazioni; accentuando polemicamente (nell'apparente linearità della sua formula) il distacco fra passato e presente, intende esprimere l'orgogliosa consapevolezza che il mondo moderno ha della propria peculiarità e della propria autonomia. Nessuna meraviglia, dunque, del recente, diffuso impiego di tale termine per designare il vasto processo sotterraneo sopra cui s'è intessuta e s'intesse l'attuale civiltà: esperienze spirituali, concezioni ed idee, che apparivano un tempo indissolubilmente congiunte ad una visione di fede, vengono ora fondate, in ragione della secolarizzazione, su di una conoscenza che l'intelletto pretende di attingere in maniera assolutamente autonoma (2).

(1) Cfr. A. VERGOTE, *La sécularisation: de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse*, in *Ermeneutica della secolarizzazione* (« Archivio di Filosofia », 1976), p. 345. Per un primo orientamento bibliografico sul tema della secolarizzazione, v. R. CIPRIANI, *Bibliografia generale*, in appendice a A. GRUMELLI (a cura di), *Ateismo, secolarizzazione e dialogo*, Roma, 1974, pp. 341-357.

(2) Cfr. A. AUER, s.v. *Säkularisierung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg i.B., 1964², coll. 253-254.

E se la ragione dell'uomo, in tale pretesa autonomia, intende soppiantare il ruolo riservato alla fede e alla Rivelazione, la metamorfosi, inizialmente circoscritta allo strumento conoscitivo, di necessità si estende fino ad investire anche i contenuti etici, giuridici, politici della nostra cultura. Il mondo e la storia perdono ogni dimensione provvidenziale, cessano di essere l'operato di Dio, per divenire un prodotto dell'uomo; essi vengono concepiti come realtà di cui l'uomo solo è artefice. All'uomo dunque, *faber fortunae suae*, spetta modellare questo universo, secondo il proprio esclusivo progetto⁽³⁾. Secolarizzazione non significa dunque soltanto generica separazione tra fede e storia: attraverso tale separazione, la cultura odierna fissa, per così dire, l'orizzonte della propria intelligibilità ed il fondamento dei propri valori⁽⁴⁾.

Intraprendere un'ermeneutica della secolarizzazione, significa dunque affrontare lo studio di un fenomeno estremamente complesso, che marca il mondo nella sua « modernità »; e la prima difficoltà si incontra già a livello di accezione del termine stesso. Dopo l'iniziale uso giuridico di « secolarizzare », al tempo dei trattati di Westfalia⁽⁵⁾, nel senso di una legittimazione del passaggio di beni della Chiesa al potere temporale, si è prodotta infatti una progressiva estensione analogica di tale termine, nel senso di una riduzione del campo d'influenza ecclesiastica sulla sfera spirituale, estensione che, procedendo senza il consenso della Chiesa, acquistava sapore di polemica rivendicazione⁽⁶⁾.

« Secolarizzazione » designa infatti, in generale, quell'operazione per cui un fatto, in precedenza non appartenente al *saeculum*, viene considerato parte integrante di esso; e poiché quanto

⁽³⁾ V., in proposito, le penetranti osservazioni critiche di S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Milano, 1975.

⁽⁴⁾ Cfr. H. COX, *La città secolare*, trad. it., Firenze, 1968, p. 167 ss.

⁽⁵⁾ Cfr. J. G. VON MEIERN, *Acta Pacis Westphaliensis publica, oder Westphäl. Friedens-Handlungen und Geschichte*, Hannover, 1734, parte seconda, p. 637 (cit. da H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, trad. it., Bologna, 1970, p. 19). Per l'evoluzione del significato storico, filosofico e giuridico del termine « secolarizzazione », rinviamo, oltre al menzionato lavoro del Lübbecke, a M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen, 1960.

⁽⁶⁾ F. BURI, *Le salut et la sécularisation permanente*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 420.

non appartiene al *saeculum* è il sacro, essa indica il procedimento in forza del quale un fatto, prima appartenente alla sfera del sacro, si considera successivamente « secolare », profano. Ma tale operazione non è asettica, implica un mutamento di *Weltanschauung*: si assiste in essa al passaggio dalla trascendenza all'immanenza, da una concezione « verticale » ad una concezione « orizzontale » dell'universo, che affida quest'ultimo ad una comprensione « puramente » razionale. Così la *φύσις* non ceta più, nel proprio grembo, il sacro: essa appartiene alla sfera del tecnicamente disponibile, del manipolabile. E, come inarrestabile corollario, viene proclamata la sovranità dell'uomo « maître et possesseur » di questa natura senza misteri (?).

Non basta. Se per alcuni secolarizzazione indica *ogni* forma di desacralizzazione, per la maggior parte degli studiosi essa designerebbe più specificamente la recessione storica del Cristianesimo in seno alla civiltà dell'Occidente, e come tale non precluderebbe il persistere del sacro nel mondo contemporaneo. In tal caso secolarizzazione coinciderebbe con « decristianizzazione » (8). Ma a propria volta il termine « decristianizzazione » — è stato osservato (9) — può essere inteso ed usato secondo due significati affini, non però coincidenti, vale a dire come « deteologizzazione », ovvero come « decristianizzazione integrale ». Nella prima ipotesi si tratterebbe di un rifiuto, da parte della cultura, del fondamento teologale cristiano, relativamente alle molteplici formazioni sociali e culturali, pur nel mantenimento di contenuti « laici » che appaiono come traduzioni, omologie storico-strutturali di principi cristiani. Nella seconda ipotesi, invece, l'abbandono non concer-

(7) Secondo l'ideale tecnocratico implicito nel cartesiano *Discours de la méthode*, Partie VI° (in *Oeuvres philosophiques* [ed. ALQUIÉ], Paris, 1963, t. I, p. 634); sulla impressionante modernità di tale testo ha richiamato di recente l'attenzione D. DUBARLE, *Maîtres et possesseurs de la nature?*, in AA.VV., *La nature, problème politique*, Paris, 1971, p. 35 ss.

(8) Cfr. C. GEFFRÉ, *La fonction idéologique de la Sécularisation dans le Christianisme contemporain*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 121.

(9) L. LOMBARDI VALLAURI, *L'orizzonte problematico « Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno »*, in AA.VV., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER, I, Baden-Baden - Milano, 1981, p. 49 ss.

nerebbe solo il fondamento teologale, ma investirebbe alla radice i contenuti cristiani nella sfera del diritto, della morale, della politica, ripudiandoli. In tal caso non si potrebbe più parlare di Cristianesimo, nemmeno in senso implicito.

Tali divergenze semantiche mettono in evidenza, già *in limine*, quanto nell'ipotesi della secolarizzazione sia complesso il piano della ricerca. L'approccio ermeneutico implica infatti un duplice possibile indirizzo. Se, a livello teologico, l'interesse preminente è quello di vedere quanto il diritto moderno — qualunque sia storicamente la sua genesi —, possa considerarsi ancora in sintonia con la tradizione cristiana, a livello storico, si tratta piuttosto di esaminare in che misura, nelle strutture del diritto e della scienza giuridica moderni, possano rintracciarsi puntuali influssi di matrice teologica, a prescindere dalla conformità residuale al Cristianesimo ⁽¹⁰⁾. Questi due indirizzi, poi, finiscono in ultima analisi per compenetrarsi; e infatti la lettura teologica si radica necessariamente nei fatti sociali e culturali, così come l'interpretazione di tali fatti esige un criterio ermeneutico (anche) teologico.

2. Se si volessero comunque, in prima approssimazione, sintetizzare i molteplici fenomeni raccolti sotto il termine «secolarizzazione», per cercare di comprendere l'unità complessiva del movimento, si potrebbe affermare che ci si trova di fronte ad una profonda trasformazione del modo d'essere e dell'uomo e del mondo. Mutano e la posizione dell'uomo di fronte a se stesso, nel senso di una sempre più conclamata autonomia, ed il suo rapporto con il mondo, nel senso di una pretesa di dominio assoluto sulla natura ⁽¹¹⁾. Ora, questo mutamento è assai caratte-

⁽¹⁰⁾ In tale chiave di lettura possono essere considerati, oltre i cenni contenuti nelle opere di F. R. BARRY, *Christian Ethics and Secular Society*, London, 1966, e di H. H. BARNETT, *The New Theology and Morality*, Philadelphia, 1967, i principali contributi presentati al Convegno di San Miniato di Pisa (7-11 ottobre 1980) su «Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno», ora pubblicati nell'omonima raccolta degli atti, in due volumi, citata nella nota precedente.

⁽¹¹⁾ Cfr. la brillante interpretazione offerta da E. SEVERINO, *Techne. Le radici della violenza*, Milano, 1979.

ristico; ma più caratteristico, e forse più sorprendente ancora, è che questa duplice nuova relazione dell'uomo, con se stesso e con il mondo, nuova nel senso che gli dà la secolarizzazione, da una certa frangia della teologia contemporanea non solo non viene osteggiata, ma viene addirittura esaltata.

Se si prescinde infatti dalla interpretazione, per così dire, « tradizionalista » (12), che intende la secolarizzazione come metamorfosi snaturante della concezione cristiana, testimoniata dall'abbandono della prospettiva trascendente a favore di una visione immanentistica e storicistica dell'universo, ci si trova fundamentalmente di fronte a due distinte prese di posizione. La prima, rappresentata dall'opera di Bonhoeffer (13) e di Gogarten (14), fa della secolarizzazione un tipico prodotto storico del pensiero ebraico-cristiano: l'idea della creazione avrebbe inserito nella cultura occidentale una concezione della φύσις quale oggetto del dominio tecnocratico dell'uomo, sottraendola a qualsivoglia ipoteca sacralizzante. La secolarizzazione, propria dell'era moderna, non costituirebbe dunque una sconfitta del Cristianesimo, ma ne rappresenterebbe l'autentico prodotto che, oltrepassando la concezione sacrale propria del medio evo, fa ravvisare nel Cristianesimo il « moderno » *qua talis*.

Così per Bonhoeffer l'uomo moderno avrebbe imparato a risolvere da solo i propri problemi, senza più ricorrere alla « ipotesi di lavoro » Dio: Dio come ipotesi di lavoro in campo morale, giuridico, politico sarebbe eliminato. Il riconoscimento che si deve vivere nel mondo *etsi deus non daretur* rappresenterebbe semplicemente un atto di onestà intellettuale: anzi, Dio stesso costrin-

(12) Come quella, ad esempio, assai profonda di A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970.

(13) *Resistenza e resa*, trad. it., Milano, 1969. Sulla vita e l'opera di questo autore v. A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1968, e soprattutto E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Una biografia*, trad. it., Brescia, 1975.

(14) *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953. Su tale opera v. i recenti lavori di E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Torino, 1981 (per il profilo teologico), e di G. PENZO, *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma, 1981 (per il profilo filosofico).

gerebbe a questo riconoscimento. Il Dio che fa vivere l'uomo nel mondo senza l'«ipotesi di lavoro» Dio, è il Dio della Bibbia, che acquista spazio nel mondo per mezzo della sua impotenza ⁽¹⁵⁾. E per Gogarten, poi, non solo l'uomo secolarizzato è il destinatario della Parola di Dio: quindi non volere ammettere la secolarizzazione, significherebbe voler vivere in un mondo che non esiste più. La sua tesi si spinge oltre: la secolarizzazione è legittima, poiché permette di riconoscere il mondo nella sua realtà profana. Solo la fede, che concepisce la φύσις come realtà creata, è capace di affermare la libertà nei suoi confronti. La fede restituisce il mondo alla sua profanità e lo affida all'uomo perché liberamente ne disponga; ma al tempo stesso attua la liberazione della fede dal mondo. Il mondo «secolarizzato», con le proprie istituzioni giuridiche e politiche *esclusivamente* profane, diviene così il luogo autentico della fede; ed è compito della teologia cristiana «moderna» offrire una giustificazione teologica della secolarizzazione storicamente prodottasi ⁽¹⁶⁾.

La seconda presa di posizione, rappresentata dal Blumenberg ⁽¹⁷⁾, giunge ad esiti ancor più radicali: la concezione di Bonhoeffer e di Gogarten sarebbe insufficiente perché, sia pur indirettamente, invaliderebbe la «legittimità dell'epoca moderna» facendo pensare, in connessione all'originario significato giuridico di «secolarizzare», ad un'espropriazione illegittima di un patrimonio culturale «religioso» da parte del pensiero «laico» ⁽¹⁸⁾. Invece, a parere di Blumenberg, l'età moderna costituisce non solo un'affermazione dell'autonomia umana, ma soprattutto un'affermazione autonoma rispetto alla teologia cristiana. L'illegittimità non concerne tanto la *Neuzeit* emancipatrice, quanto la

⁽¹⁵⁾ *Resistenza e resa*, cit., pp. 245 ss. e 263 ss.; v. sul punto F. D'AGOSTINO, *Sul fondamento etico della dottrina della secolarizzazione di Dietrich Bonhoeffer* (1971), ora in *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, 1982, p. 247 ss.

⁽¹⁶⁾ *Verhängnis und Hoffnung*, cit., p. 129 ss.; cfr. LÜBBE, *La secolarizzazione*, cit., p. 106 ss.

⁽¹⁷⁾ *Die Legimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1966 (II ed., ampliata, in due volumi: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, ivi, 1973, e *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, ivi, 1974).

⁽¹⁸⁾ *Säkularisierung*, cit., p. 46 ss.

teologia; l'età moderna si contraddistingue proprio perché, per affermarsi, ha dovuto lottare contro la teologia e le sue esorbitanti pretese. Blumenberg nega così una continuità storica, non soltanto fra Cristianesimo ed età moderna (come sostengono taluni avversari della secolarizzazione), bensì anche all'interno del Cristianesimo stesso (come sostengono Bonhoeffer e Gogarten): la secolarizzazione, anziché costituire un elemento di continuità fra Cristianesimo e *Neuzeit*, esprimerebbe invece, entro la vicenda storica cristiana, un elemento di frattura, di sostanziale discontinuità ⁽¹⁹⁾.

Ora, in queste due prese di posizione, è forse possibile intravedere l'accenno a due possibili espressioni storiche del fenomeno «secolarizzazione»: nella prima, cioè, si fa riferimento ad una secolarizzazione «sacra», che trova la propria radice paradossalmente nell'esaltazione della «pura» fede, mentre nella seconda il riferimento è ad una secolarizzazione «profana», esprimentesi nell'esaltazione della *Selbstbehauptung* della *Neuzeit*. E tuttavia, in ambedue i casi, di tali simpatie (da parte del pensiero teologico) per la secolarizzazione è più che lecito diffidare. Forse si può anche distinguere, come fa Gogarten ⁽²⁰⁾, fra la «secolarizzazione», dichiarata teologicamente legittima, ed il «secolarismo», che della prima rappresenterebbe una degenerazione, il prodotto residuale della poca fede degli uomini quando, incapaci di sopportare la profanità del mondo, lasciano libero campo ad ideologie che, nelle loro pretese totalizzanti, costituiscono solo un pessimo surrogato di quella stessa fede che il «secolarismo» mira a distruggere.

⁽¹⁹⁾ Cfr. M. M. OLIVETTI, *Il problema della secolarizzazione inesauribile*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 79 ss.; v. pure H. G. GADAMER, recensione a H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, in «*Philosophische Rundschau*», XV (1968), p. 201 ss. Il Blumenberg pone l'accento su una secolarizzazione dell'escatologia cristiana, cui aveva pure fatto riferimento, ma nel senso di una continuità del relativo processo storico entro la cultura occidentale, K. LÖWITZ, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949.

⁽²⁰⁾ *Verhängnis und Hoffnung*, cit., p. 137 ss. La prospettazione di una duplice secolarizzazione, sacra e profana, è stata ben puntualizzata da E. CASTELLI, *L'Ermeneutica della Secolarizzazione. Introduzione*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 13 ss.

Ma anche in tal caso si può rilevare che proprio la distinzione fra «secolarizzazione» e «secolarismo» o, se si preferisce, fra secolarizzazione «sacra» e secolarizzazione «profana» è una distinzione concettuale che porta inevitabilmente al proprio superamento. È vero che dell'una viene indicata, quale radice storica, la Riforma ⁽²¹⁾, e dell'altra invece il deismo naturalistico ⁽²²⁾: origini dunque all'apparenza antitetiche, e ben distanti nella loro ispirazione ultima. Eppure, alla lunga, esse producono una sorta di convergenza «di esclusione»: escludono, cioè, che la Rivelazione possa essere affidata ad una determinata istituzione ecclesiale. A questo esito si perviene infatti tanto restringendo ad un unico momento storico privilegiato la Rivelazione, quanto diluendo tale contatto del temporale con l'eterno lungo tutto l'arco della storia, senza alcuna differenziazione o privilegio ⁽²³⁾.

Inoltre ci si può chiedere se a tale distinzione non inerisca una certa storica ambiguità, per cui il passaggio dalla «secolarizzazione» al «secolarismo» diventa, una volta di più, un passaggio obbligato. Secolarizzazione indica infatti la rinuncia al primato epistemologico della referenza religiosa trascendente, per garantire l'autonomia delle realtà di cui si compone il mondo profano ⁽²⁴⁾. Ma tale affermazione di un'assoluta autonomia del *saeculum* implica necessariamente anche la sua chiusura in se stesso. Per salvaguardare l'indipendenza del mondo, si reputa necessario escludere ogni autentica relazione con l'Altro da sé. E questo si traduce nella prevaricazione ideologica di un'indebita assolutizzazione.

Si produce insomma una «trasposizione» (di cui parla lo stesso Gogarten) ⁽²⁵⁾ dalla *fides* alla *ratio*. La secolarizzazione si converte

⁽²¹⁾ V. per tutti E. TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, trad. it., Firenze, 1951.

⁽²²⁾ Cfr. ad es. J. TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 voll., Edinburgh, 1874²; C. C. J. WEBB, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford, 1915.

⁽²³⁾ V. MATHIEU, *La secolarizzazione profana*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 17.

⁽²⁴⁾ Cfr. VERGOTE, *La sécularisation*, cit., p. 357.

⁽²⁵⁾ *Verhängnis und Hoffnung*, cit., capp. IX-X; v. pure, dello stesso Autore, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, 1956⁸. Cfr. Ch. DUQUOC, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, Gembloux, 1972, p. 40 ss.

in perfetta autonomia della ragione, e quindi in razionalismo: e non è chi non veda i pericoli connessi a tale trasposizione di funzione. I beni terreni ed i relativi valori, una volta riposti sul fondamento della sola ragione, acquistano statuto pressoché religioso: nuovi idoli oggetto dell'umana adorazione, soppiantano la tavola tradizionale di valori metafisici. La *Neuzeit* si presenta così come affermazione di una *ratio* dotata di autonoma struttura, non assoggettabile a funzione ancillare rispetto a qualsivoglia genere di sapere che da essa non ripeta la propria origine; e la ragione diviene istanza suprema, alla quale ogni altra forma di sapere deve commisurarsi ⁽²⁶⁾.

3. A questo punto, volendo approfondire il problema se la civiltà moderna sia sorta e si sia sviluppata nel segno di una secolarizzazione non solo come progressivo capovolgimento del teocentrismo medioevale, ma anche, e soprattutto, per le considerazioni testè fatte, come coniugazione della secolarizzazione « sacra » (di matrice protestante) con quella « profana » (di matrice umanistico-rinascimentale), un campo si presenta, all'indagine storica, come privilegiato: quello del moderno giusnaturalismo. Come è noto, infatti, in non casuale concomitanza con il sorgere del pensiero moderno, nasce, si consolida, si sviluppa una corrente filosofico-giuridica assai vasta, che viene comunemente definita « Scuola del diritto naturale *laico* » ⁽²⁷⁾. E fu per lungo tempo opinione diffusa che tra la concezione classico-medioevale della *lex naturalis* e quella affermatasi appunto nell'era moderna, non vi sarebbe stata storica continuità, ma piuttosto una rigida contrapposizione, un'antitesi radicale. In particolare per decenni si è ripetuto che l'origine del moderno giusnaturalismo risalirebbe all'olandese Ugo Grozio, con la cui opera nascerebbe l'*autentica* filosofia del diritto, svincolata da presupposti teologici ⁽²⁸⁾.

⁽²⁶⁾ Cfr. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, 1964, p. 177 ss.

⁽²⁷⁾ Sui caratteri generali di tale Scuola, v. (anche per gli ampi riferimenti bibliografici), G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, Bologna, 1968, cap. VII.

⁽²⁸⁾ La fondatezza di tale asserzione, che ha radici storiche lontane, perché adombrata già da PUFENDORF, *Eris Scandica*, I: *De origine et progressu disci-*

Ad ogni modo, qualunque sia il giudizio che si voglia dare di tale scuola, è indiscutibile che essa segna un nodo cruciale nella storia della scienza giuridica occidentale. Assopite le polemiche cinquecentesche fra *mos italicus* e *mos gallicus* ⁽²⁹⁾, essa non esprime soltanto un rinnovato fermento metodologico nei Paesi Bassi come in Inghilterra, in Germania come in Francia; essa si impone con forza assorbente in una prospettiva di ricostruzione culturale che attesta, ben lungi da (solo in parte) superati pregiudizi, intensa e singolare solidarietà fra storia del pensiero giuridico e storia della cultura teologica e filosofica ⁽³⁰⁾. Perché proprio su questo paradosso è dato a riflettere: tutti i più celebrati esponenti del moderno giusnaturalismo « laico » si caratterizzano per un assai marcato interesse verso le questioni teologiche. E non di rado si riscontra un forte impegno di fede, a fondamento delle loro opere e delle loro costruzioni teoriche. Come spiegare insomma la netta propensione per l'argomentazione teologica in tutti i rappresentanti del diritto naturale « laico », da Grozio a Pufendorf, da Hobbes a Spinoza?

Crediamo che tale paradosso abbia un'unica, vera soluzione: il pensiero di questi autori si comprende solo situandolo nell'ottica del processo di secolarizzazione della scienza giuridica moderna. E si potrà bensì affermare che nello sviluppo storico dei secc. XVII e XVIII esistono due secolarizzazioni, che non sono della stessa natura: quella « sacra » impegnata dalla Riforma, fondata sul ritorno alla Parola di Dio, e quella « profana » propria dell'*Aufklärung*. Ma quando si dice che « i due fenomeni si

plinae juris naturalis, § 1 (nell'ed. di Napoli, 1775, contenente anche il *De jure naturae et gentium*, l. IX, p. 235), e ripetuta in larga parte della storiografia ottocentesca e (anche) novecentesca, costituirà naturalmente oggetto di indagine critica del nostro studio.

⁽²⁹⁾ Cfr. G. ASTUTI, *Mos italicus e mos gallicus nei dialoghi « De iuris interpretibus » di Alberico Gentili*, Bologna, 1937, p. 27 ss.; L. PALAZZINI FINETTI, *Storia della ricerca delle interpolazioni nel Corpus Iuris giustiniano*, Milano, 1953, p. 87 ss.

⁽³⁰⁾ Cfr., in tal senso, A. DUFOUR, *La notion de loi dans l'École du Droit naturel moderne. Étude sur le sens du mot loi chez Grotius, Hobbes et Pufendorf*, in « Archives de Philosophie du Droit », XXV (1980), p. 211 ss.; ma già v. G. SOLARI, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Torino, 1904, p. 5 ss.

coniugano storicamente, (che) hanno dei punti di intersezione, ma non sono consequenziali»; che «la Riforma ha, beninteso, autorizzato la secolarizzazione profana, senza esserne né l'autore né la premessa obbligata»⁽³¹⁾; e quindi che non vi sarebbe sviluppo coerente fra l'una e l'altra, ebbene, proprio a questo punto si apre il problema. Giacché si tratta non solo di vedere su quale versante i diversi autori andrebbero rispettivamente scaglionati, ma soprattutto di accertare se nella loro opera non si produca forse quella insensibile metamorfosi per cui si è scivolati dalla secolarizzazione «sacra» nella secolarizzazione «profana», sicché proprio nelle premesse teologiche del loro pensiero si dovrebbe rintracciare l'origine «laica» del loro giusnaturalismo.

In altri termini: quel «laicismo» che viene così tranquillamente (e spesso acriticamente) attribuito agli autori del sec. XVII è frutto dello schierarsi, rispettivamente, nell'uno o nell'altro solco, ovvero si articola come mediazione, al limite inconsapevole, fra due generi di secolarizzazione? Prima di cercare una risposta a tale interrogativo (interrogativo che impegnerà interamente l'attuale ricerca), riteniamo opportuno richiamare a questo punto, quale premessa ed integrazione ad un tempo, alcune conclusioni cui eravamo pervenuti in un precedente lavoro⁽³²⁾, volto a rintracciare, nella teologia della Seconda Scolastica cinquecentesca, talune anticipazioni teoretiche di quella secolarizzazione che tradizionalmente, come già detto, gli storici del pensiero giuridico attribuivano *esclusivamente* al giusnaturalismo sei-settecentesco. In tale studio avevamo cercato di mettere in evidenza come l'ipotesi di una «pura natura», quale venne forgiata nel pensiero del Gaetano, del Molina, del Suárez, del Vázquez, incise fortemente sulle correlative teorizzazioni della *lex naturalis*⁽³³⁾. L'atmo-

(31) «Les deux phénomènes se conjugent historiquement, ont des points de recoupements, mais ne sont pas consécutifs ... Mais la Réforme a, bien entendu, autorisé la sécularisation profane, sans en être ni l'auteur ni la prémisses obligée» (J. ELLUL, *Essai sur l'Herméneutique de la Sécularisation fictive*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., p. 153).

(32) *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973.

(33) Sulla dottrina della «pura natura» nella Seconda Scolastica, v. H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, in «Recher-

sfera razionalistica, di cui si impregnava l'ambiente culturale, indusse la reazione antiluterana ed antibaianista a servirsi della « pura natura » come di un ordine in sé completo. Nell'antropologia come nel diritto si acuì una separazione di piani che esasperava distinzioni pur legittime e consumava la frattura fra teologia e filosofia già iniziata con l'Umanesimo rinascimentale ⁽³⁴⁾.

Ci si era chiesti, in tale sede, se con la « pura natura » il pensiero della Seconda Scolastica non avesse realizzato una separazione fra naturale e soprannaturale alquanto discutibile, e se l'autonomia accordata in tal modo alla natura non si fosse poi tradotta, malgrado le limitazioni impostesi dai teologi domenicani e gesuiti, nella tentazione di assoluta indipendenza. Una tale dottrina significava infatti l'inizio di un processo di autonomia del creato che, spezzando in due tronconi il divino e l'umano, portava come logica conseguenza alla estrinsecità del soprannaturale; e l'idea di uno *status purae naturae* formulato da Molina ⁽³⁵⁾, in cui Dio, se così avesse voluto, avrebbe potuto creare l'uomo, preludeva ad una « pura » filosofia autonoma. Lo attestano le *Disputationes metaphysicae* di Suárez ⁽³⁶⁾, lo attesta l'intera opera cartesiana: non sarà forse di ascendenza molinista la concezione di Cartesio dell'autonomia della filosofia, non spiegherà forse questo la sua certezza nell'ortodossia della posizione assunta ⁽³⁷⁾?

Rischiava di prodursi, in attuazione di questa logica « estrinsecista », un (inammissibile) distacco fra *lex naturalis* e *lex aeterna*, quasi che della legge potesse trattarsi di due momenti sovrapposti ed autonomi, e non di due aspetti intersecantisi, in perenne tensione dialettica, per mantenere nell'uomo il pieno significato della

ches de Sciences Religieuses », XXXV (1948), pp. 481-521; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., Milano, 1978².

⁽³⁴⁾ *Lex, natura, beatitudo*, cit., p. 72 ss.; sul punto v., fra i molti studi, ad es. E. GARIN, *Medioevo e rinascimento*, Bari, 1961².

⁽³⁵⁾ *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Olyssipone, 1588, q. 14, a. 13, d. 3 (nell'ed. critica, a cura di J. RABENECK, Oniae-Matriti, 1953, p. 19).

⁽³⁶⁾ *Salmanticae*, 1597; sul problema del rapporto tra filosofia e teologia in Suárez, v. il classico lavoro di L. MAHIEU, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Paris, 1921.

⁽³⁷⁾ Cfr. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I: *Cartesio*, Bologna, 1965, p. 622 ss.

sua inesausta ricerca della Verità. Proprio nel distacco indolore di questi due momenti e nella conseguente, relativa assolutizzazione della legge naturale, minacciava di esaurirsi l'impegno critico della ricerca e sorgeva inesorabile, sul piano giuridico, lo spettro del dogmatismo razionalistico. Se infatti la legge naturale veniva concepita come strutturalmente autonoma, come « pure naturalis »⁽³⁸⁾, allora il riconoscimento di una *lex aeterna* conosciuta solo da Dio e dai beati significava soltanto la giustapposizione di una zona sconosciuta, i cui confini erano razionalisticamente predeterminati. Nella misura in cui la *lex naturalis* pretendeva costruirsi come sistema completo ed autonomo, la *lex aeterna* si riduceva ad un'inutile appendice, che niente più aveva da dire per la concreta vita del diritto⁽³⁹⁾.

Rimane ora da chiederci se, mentre la Seconda Scolastica per proprio conto preparava la secolarizzazione, intesa come distacco indolore fra naturale e soprannaturale (pur nel persistere appaiato dei due termini), il pensiero giuridico non-cattolico del sec. XVII non soltanto abbia proseguito lungo tale linea, radicalizzando talune premesse implicite nella teologia cattolica cinquecentesca, ma così facendo non abbia operato un secondo, e più mascherato passaggio, dalla secolarizzazione « sacra » implicita nelle sue premesse teologiche, alla secolarizzazione « profana », che esso parzialmente accoglie nel suo grembo, e coniuga con la prima senza eccessiva difficoltà, data la comune matrice razionalistica dei due generi di secolarizzazione.

4. Il pensiero giuridico secentesco, soprattutto quello (*lato sensu*) protestante, va dunque studiato per il contributo offerto allo sviluppo della secolarizzazione: e questo è stato spesso riconosciuto (con approvazione o disapprovazione, secondo le diverse opzioni ideologiche), salvo da chi si ostina a far discendere il mondo moderno *esclusivamente* dall'Umanesimo cinquecentesco. Ciò non toglie che, in ogni caso, l'effettiva rilevanza del ruolo del Protestantesimo in tale processo vada necessariamente precisata:

⁽³⁸⁾ SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Conimbricæ, 1612 [reprint Madrid, 1967-68], l. I, c. 3, n. 11 (fo. 17 b).

⁽³⁹⁾ *Lex, natura, beatitudo*, cit., p. 255 ss.

poiché la secolarizzazione in tema di morale, di diritto, di politica si è prodotta senza dubbio *in parte* anche indipendentemente da esso, come prosecuzione di fermenti umanistici, recepiti o non recepiti, tanto dal Protestantesimo stesso, quanto dalla Scolastica post-tridentina. Ma parimenti non si può disconoscere, ad esempio, come la dottrina luterana della giustificazione in virtù della sola fede, o la separazione, pure avanzata da Lutero, dei due Regni, Regno di Dio e Regno del mondo, implicando l'autonomia della *ratio* rispetto alla *fides*, abbia legittimato il riconoscimento del mondo come profano ⁽⁴⁰⁾.

Ciò premesso, non bisogna tuttavia dimenticare il diverso indirizzo assunto, nell'ambito del Protestantesimo, dalle due sue principali confessioni, vale a dire dal Luteranesimo e dal Calvinismo. È questa una differenza assai rilevante per il nostro tema, che trova la propria scaturigine non solo nel diverso contesto socio-culturale, in cui le due confessioni si trovarono ad operare, ma soprattutto, malgrado indubbe affinità dogmatiche, nelle variegata sfumature di cui si ammantarono, radicantisi nella diversa personalità dei fondatori e poi ulteriormente accentuate da discepoli ed epigoni. Così lo sviluppo del Calvinismo ne fece una potenza economico-religiosa di gran lunga superiore allo statico Luteranesimo, esercitando un influsso assai più marcato nel settore morale, giuridico e politico ⁽⁴¹⁾.

Se Lutero, dopo aver cercato di obliterare il diritto canonico, si batté contro l'idea di un'istituzione giuridica ecclesiastica, il Calvinismo invece, fondando un cospicuo e compatto insieme di comunità e di sinodi, diede subito vita ad un'organizzazione autonoma conforme alla propria spiritualità, improntata ad una visione della realtà vetero-testamentaria ⁽⁴²⁾. E se Lutero, profondamente suggestionato dal « discorso della montagna », fu sempre molto dubbioso sullo « specifico » cristiano di qualsivoglia

⁽⁴⁰⁾ V. sul tema i contributi di V. VINAY, *I due regni nella teologia di Lutero*, Roma, 1950; M. DIESSELHORST, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, I, cit., pp. 141-198.

⁽⁴¹⁾ Ricordiamo, per tutti, il celeberrimo saggio di MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Firenze, 1977³.

⁽⁴²⁾ Cfr. TROELTSCH, *Il protestantesimo*, cit., p. 52 ss.

istituzione giuridica, inclinando a concepire il diritto come uno strumento necessario allo *status naturae lapsae*, Calvino invece, dotato di forte tempratura giuridica, considerò sempre il diritto con estrema benevolenza, ritenendolo l'organo basilare per un solido ordinamento sociale, del tutto conforme ai fini propri del Cristianesimo (43).

Parallelamente il diritto naturale del Luteranesimo si rivela tendenzialmente conservatore, concependo provvidenzialisticamente il potere, quale si è storicamente modellato, come istituito mediatamente dalla volontà divina, ai fini della tutela della società civile: poiché Dio è la causa remota dalla quale il potere ripete la propria origine, i sudditi sono tenuti ad un'obbedienza senza limiti (44). Il diritto naturale del Calvinismo, invece, nonostante taluni accenti conservatori, e la sua propensione per un'aristocrazia temperata (conforme all'aristocratica interpretazione del dogma della predestinazione), nelle grandi battaglie condotte contro i re delle potenze cattoliche europee, si sviluppò in senso più « rivoluzionario », affermando a tutela della Parola di Dio, accanto a teorie monarcomache, un diritto di resistenza esercitabile dai *magistrats inférieurs* e sussidiariamente, in via eccezionale, anche dai singoli individui (45).

Ma, pur nella legittimità di tali distinzioni, è opportuno ricordare l'assalto congiunto mosso a Luteranesimo e Calvinismo, nel corso dei secc. XVI e XVII, dalle idee naturalistiche proprie della tradizione rinascimentale (46); come pure è opportuno ricordare la situazione storica entro cui si operò tale impatto. In politica estera si acuì inizialmente lo scontro fra le potenze cat-

(43) Per questo tema si può fare rinvio ai lavori di J. BOHATEC, *Calvin und das Recht*, Feudingen i.W., 1934; F. X. ARNOLD, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage*, München, 1937; J. HECKEL, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München, 1953.

(44) Cfr. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (lit.), Paris, 1968, p. 299 ss.

(45) Cfr. A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959, p. 289 ss.; e, per le teorie monarcomache, v. A. RAVÀ, *I Monarcomachi (Lezioni di Storia delle dottrine politiche)* (lit.), Padova, 1933, p. 39 ss.

(46) Cfr. Ernst CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it., Firenze, 1952², p. 68 ss.

toliche, luterane e calviniste; e le lotte per la supremazia dei mari fra Portogallo, Inghilterra e Paesi Bassi, così come la creazione di vaste colonie, allargarono la sfera degli interessi economici, a scapito di quelli religiosi (47). La diplomazia cominciò ad abbandonare le direttive gesuitiche o protestanti, per abbracciare quelle di stampo machiavellico; e l'idea della « ragion di Stato » divenne sempre più la stella polare dei sovrani regnanti (48).

L'epoca di Erasmo, punto terminale di un mondo cristiano unitario, quando ancora era parsa possibile la riforma su basi razionali di una chiesa unita (49), lascia il posto all'età di Grozio, segnata, dopo una breve tregua, dal divampare della guerra dei trent'anni. E prende slancio il pensiero storico-critico, dopo che nelle tre chiese dominanti la dogmatica aveva assunto rigida configurazione, rispettivamente, nel Concilio di Trento (1545-1563), nella Formula di Concordia (1580) e nel Sinodo di Dordrecht (1618-1619). Quest'epoca vide in superficie la vittoria del Carafa, del Chemnitz, del Gomaro; ma in profondità assistette al progredire della secolarizzazione nel razionalismo di Grozio e dei Sozzini, di Pufendorf e di Leibniz, di Hobbes e di Spinoza (50). Tutte queste forze, legate in diversa misura al Protestantesimo, come la teologia umanistica (che trovò peculiare espressione nell'Arminianesimo e nel Socinianoesimo), o ad esso soltanto affini, come lo spiritualismo giansenista, svolsero un ruolo di primo piano nella genesi del pensiero giuridico moderno.

Torniamo dunque ora a concentrare il nostro sguardo sul diritto naturale « laico » del sec. XVII, che rappresenta l'inizio,

(47) Cfr. ad es. H. KAMEN, *Il secolo di ferro (1550-1660)*, trad. it., Roma-Bari, 1975, p. 107 ss.

(48) TROELTSCH, *L'illuminismo*, in *L'essenza del mondo moderno*, trad. it., Napoli, 1977, p. 180 ss.; sulla « ragion di Stato », resta fondamentale il classico studio di F. MEINECKE, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it., Firenze, 1970.

(49) Cfr. P. S. ALLEN, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914.

(50) Cfr. W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. it., Firenze, 1927 [rist. 1974], vol. I, p. 140. Su tale complesso periodo, v. E. PRECLIN - E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, nella *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, diretta da A. FLICHE e V. MARTIN, vol. XIX, Tournai, 1955.

abbiamo detto, secondo una risalente tradizione storiografica, della moderna filosofia del diritto, indipendente da presupposti teologico-dogmatici. Se si tengono presenti le osservazioni finora svolte, appare sempre più degna di verifica e di approfondimento l'ipotesi della continuità fra il diritto naturale « teologico » medioevale e quello moderno « laico » e razionalista. La continuità fra i due modelli giusnaturalistici è certo assai più grande di quanto non sia apparso a intere generazioni di storici della cultura (il caso della Seconda Scolastica insegna), ma non nel senso, recentemente proposto ⁽⁵¹⁾, che l'uno sarebbe la mera prosecuzione (o ripetizione) dell'altro, bensì nel senso che, attraverso un'opera di snaturamento (la secolarizzazione, appunto), l'uno si è trasfuso, con significati profondamente mutati, nell'altro. E la differenza radicale traspare nella sostituzione della trascendenza con l'immanenza, della Rivelazione con le forze autonome della *ratio*, nel matematismo che pretende costruire il sistema a partire da postulati puramente razionali ⁽⁵²⁾.

⁽⁵¹⁾ FASSÒ, *La legge della ragione*, Bologna, 1964, p. 128 ss.

⁽⁵²⁾ Sotto questo profilo appaiono per lo meno discutibili affermazioni come quelle di F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, I, trad. it., Milano, 1980, p. 403 ss., secondo cui « non si può ... identificare questo razionalismo [del Giusnaturalismo] in una sorta di « secolarizzazione », in un abbandono — cioè — della volontà trascendente di Dio creatore da parte d'una ragione umana ormai conscia della propria autonomia ... In realtà la maggioranza dei Giusnaturalisti (gli Spagnoli, Grozio, Pufendorf, Leibniz, lo stesso Thomasius) furono dei cristiani sinceramente credenti. Peculiarità del Diritto naturale moderno non è, dunque, tanto la sua secolarizzazione quanto piuttosto la sua emancipazione metodologica dalla teologia morale ed il suo nascere da un'etica sociale autonoma ». È chiaro infatti che i due fenomeni (abbandono progressivo del riferimento alla volontà divina ed emancipazione dalla teologia morale) lungi dall'essere fra loro incommensurabili, rappresentano l'uno la mera prosecuzione dell'altro. Ugualmente non sembra condivisibile l'opinione dell'illustre Autore quando sostiene che il concetto di secolarizzazione « non può ... tornare in alcun modo utile [per comprendere il Giusnaturalismo], se con esso si voglia sostenere che il risolversi della trascendenza nell'immanenza o il positivismo nominalistico delle realtà individuali fossero già, da sé soli, un fatto di secolarizzazione; perché, in realtà, questi movimenti di pensiero rappresentano tutt'e due fasi di sviluppo all'interno della Scolastica post-tomistica » (p. 403, nota 73). Nella misura in cui, infatti, si riesce a provare la presenza di tali orientamenti teoretici *anche* nella Scolastica post-tomistica, si prova per ciò stesso in essa la presenza di fermenti secolarizzanti.

In questo spirito, lo scopo del nostro lavoro sarà pertanto quello di individuare, attraverso le opere dei più significativi giuristi del sec. XVII, a partire da Grozio, lungo quali cammini si sia prodotto quel processo di secolarizzazione già in parte anticipato dalla Seconda Scolastica, non solo come passaggio dall'universo teocentrico (medioevale) all'universo antropocentrico (moderno), ma anche come coeva coniugazione di secolarizzazione « sacra » e secolarizzazione « profana ». Sono queste le complesse, ma imprescindibili coordinate della presente ricerca.

PARTE PRIMA

IL «CALVINISMO» DI GROZIO

CAPITOLO PRIMO

METODO GIURIDICO E METODO TEOLOGICO

1. « Figura di transizione » o *novateur absolu*: la questione del « luogo » culturale di Grozio. — 2. *De veritate* e *De iure belli*: la comune scelta metodologica.

1. Se facile, forse, in astratto appare il compito di scandire i temi e le tappe della vita e dell'opera di un autore, questi poi in concreto si manifestano sempre così profondamente intrecciati e solidali, che ogni sforzo di organica e compiuta ricostruzione risulta in definitiva assai arduo. Tale consapevolezza affiora con particolare intensità in chiunque intenda affrontare seriamente il problema dell'intimo nesso che vincola un'opera complessa e articolata come quella di Ugo Grozio ⁽¹⁾ al moderno, tormentato

(1) Per i tratti biografici fondamentali di Grozio, nato a Delft il 10 aprile 1583 e morto a Rostock il 28 agosto 1645, v. i classici lavori di J. L. DE BURIGNY, *Vie de Grotius, avec l'histoire de ses ouvrages, et des négociations auxquelles il fut employé*, voll. 2, Paris, 1752; H. LUDEN, *Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften*, Berlin, 1806; C. BUTLER, *The Life of Hugo Grotius*, London, 1826; e, più recentemente, S. GURGEL DO AMARAL, *Ensaio sobre a vida e obras de Hugo de Groot*, Rio de Janeiro-Paris, 1903; H. VREELAND jr., *Hugo Grotius the Father of the Modern Science of International Law*, New York, 1917; W. S. M. KNIGHT, *The Life and Works of Hugo Grotius*, London, 1925; Y. A. HALLEMA, *Hugo de Groot. Het deltsch Orakel. 1583-1645*, 's-Gravenhage, 1946; W. J. M. VAN EYSINGA, *Hugo Grotius. Eine biographische Skizze*, trad. ted., Basel, 1952; E. DUMBAULD, *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius*, Norman, 1969; H. HOFMANN, *Hugo Grotius*, in AA.VV., *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, a cura di M. STOLLEIS, Frankfurt a.M., 1977, pp. 51-77; Ch. S. EDWARDS, *Hugo Grotius, the Miracle of Holland*, Chicago, 1981.

Per l'amplessima bibliografia si fa necessariamente riferimento, oltre ai basilari lavori di J. TER MEULEN e P. J. J. DIERMANSE, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye, 1950, e *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés au XVII^e siècle*, La Haye, 1961, alla *Concise Bibliography of*

processo di « secolarizzazione » del diritto. Poiché Grozio non appartiene solo alla storia politica dell'Olanda (e dell'Europa) del sec. XVII, ma anche, e con altrettanta forza e dignità, alla storia della teologia e della giurisprudenza, della filologia e dell'esegesi biblica ⁽²⁾.

È dunque non solo opportuno, ma necessario, penetrare entro una molteplicità di cerchi culturali concentrici, se si vuole determinare con minore approssimazione il « luogo » culturale del giurista olandese. Questioni fondamentali relative al suo pensiero teologico e giuridico devono ancora ricevere risposte soddisfacenti, se il quadro vuole assumere una maggiore densità e luminosità; nuovi cammini devono essere percorsi, se si vogliono precisare i contorni del motivo « secolarizzatore » nell'opera groziana ⁽³⁾.

Quello che infatti bisogna sempre tenere presente, ma che purtroppo spesso è stato sottovalutato (o dimenticato), è non solo quanto composita risulti la sua formazione culturale, ma soprattutto attraverso quali nessi e quali passaggi tale intersezione di sfere si operi. Grozio infatti non fu solo eminente giurista, studente a Leida e *doctor juris civilis* a Orléans ⁽⁴⁾, profondo conoscitore tanto del diritto romano ⁽⁵⁾ quanto del diritto olandese.

Hugo Grotius, Leyden, 1925, curata dallo stesso TER MEULEN, ed ai successivi aggiornamenti apparsi sulla rivista « Grotiana » (I serie: 1928-1947; II serie: 1980 ss.).

⁽²⁾ Cfr. J. HUIZINGA, *Il posto del Grozio nella storia dello spirito umano* (1925), ora in *La mia via alla storia e altri saggi*, trad. it., Bari, 1967, p. 399 ss.

⁽³⁾ « Es bedarf daher des Eindringens in mannigfaltige Lebenskreise, wenn man den Ort bestimmen will, an dem Grotius steht »: E. LEWALTER, *Die geistesgeschichtliche Stellung des Hugo Grotius*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », XI (1933), p. 262.

⁽⁴⁾ Cfr. KNIGHT, *The Life and Works*, cit., p. 36 ss.

⁽⁵⁾ Anche se, come rileva J. C. VAN OVEN, *Hugo de Groot's « Inleiding » als Lehrbuch des römischen Rechts*, in *L'Europa e il diritto romano. Studi in memoria di P. Koschaker*, I, Milano, 1954, p. 271, « Romanist in engeren Sinne war de Groot bestimmt nicht », bisogna pur concordare con VAN EYSINGA, *Quelques observations sur Grotius et le droit romain*, in « Grotiana », X (1942-47), p. 18, quando osserva che l'autore olandese « possédait en tout cas le droit romain, lorsque le 5 mai 1598, en présence de l'ambassade néerlandaise rentrant de Nantes et à laquelle le jeune Grotius était attaché, l'université d'Orléans lui conféra le doctorat iuris civilis ». V. pure J. C. NABER, *Hugo Grotius, iuris romani et iurisprudentiae comparatricis cultor*, in *Acta Academiae Universalis Iurisprudentiae Comparativae*, a cura di E. BALOGH, I, Berolini, 1928, p. 51 ss.

dese (6); egli ricevette pure una salda formazione teologica di stampo calvinista (7) che incise, in diversa misura, nel corso della sua produzione scientifica. Ma tutto il suo pensiero conserva una dimensione teologizzante (sia pure entro limiti e con caratteristiche che sarà nostro compito approfondire) e lo stesso suo capolavoro giuridico, il *De iure belli ac pacis*, appare costellato di citazioni scritturistiche (8).

(6) Sul contributo groziano al diritto batavo, espresso particolarmente nella *Inleiding tot de Hollandsche rechts-geleertheyd*, 's Graven-Hage, 1631 (su cui v. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 349-351 [n. 757]) si possono consultare: R. FRUIN, *Geschiedenis der Inleidinge tot de Hollandsche rechts-geleerdheit, gedurende het leven des auteurs* (1895), ora in *Verspreide geschriften*, VIII, 's-Gravenhage, 1903, pp. 10-31; R. W. LEE, *The Introduction to the Jurisprudence of Holland (Inleiding tot de Hollandsche Rechts-Geleertheyd) of Hugo Grotius*, in «Transactions of the Grotius Society», XVI (1940), pp. 29-40; D. PONT, *Die «Inleydinge tot de Hollandsche rechtsgeleerdheid» van Hugo de Groot*, in «Tydschrift vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg», IX (1945), pp. 182-203; K. WELLSCHMIED, *Zur Entstehung und Bedeutung der Inleidinge tot de Hollandsche Rechts-Geleerdheit von Hugo Grotius*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.», LXIX (1952), pp. 155-181; ID., *Zur Inleidinge tot de Hollandsche Rechts-Geleerdheid des Hugo Grotius*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», XX (1952), pp. 389-440; VAN OVEN, *Hugo de Groot's «Inleiding»*, cit.; per l'approfondimento di singoli problemi, v. gli eccellenti studi di R. FEENSTRA: *Théories sur la responsabilité civile en cas d'homicide et en cas de lesion corporelle avant Grotius* (1959), ora in *Fata Iuris Romani. Études d'histoire du droit*, Leyde, 1974, pp. 323-337; *De oorsprong van Hugo de Groot's leer over de dwaling*, in *Met eerbiedigende werking. Opstellen aangeboden aan Prof. Mr. L. J. Hijmans van den Bergh*, Deventer, 1971, pp. 87-101; *De betekenis van De Groot en Huber voor de ontwikkeling van een algemene actie uit ongerechtvaardigde verrijking*, in *Uit het recht. Rechtsgeleerde opstellen aangeboden aan Mr. P. J. Verdan*, Deventer, 1971, pp. 137-159; *Impossibilitas and Clausula rebus sic stantibus. Some Aspects of Frustration of Contract in Continental Legal History up to Grotius* (1974), ora in *Fata Iuris Romani*, cit., pp. 364-391.

(7) «Er war zudem aus einer kalvinistischen Familie entsprossen die tiefe Religiosität, aber ohne dogmatische Engherzigkeit pflegte»: H. WEHBERG, *Hugo Grotius*, Wiesbaden, 1956, p. 5.

(8) V. in proposito le analisi di I. HUSIK, *The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible*, in «Hebrew Union College Annual», II (1925), p. 404 ss., e di Ph. S. LACHS, *Hugo Grotius' Use of Jewish Sources in «On the Law of War and Peace»*, in «Renaissance Quarterly», XXX (1977), p. 181 ss.

Illustre esponente dell'Umanesimo batavo ⁽⁹⁾, Grozio utilizza tutta la sua enciclopedica erudizione per costruire un nuovo ordinamento internazionale, affinché sia posto finalmente un termine alle aspre guerre di religione. A questo mira lo sforzo di tracciare una scienza giuridica universale; a questo mirano le opere specificamente teologiche, impegnate a mediare i conflitti delle diverse confessioni ⁽¹⁰⁾. Di fronte a queste lotte religiose, che laceravano l'Europa del sec. XVII, ogni rimedio che volesse sradicare il male, non poteva prescindere infatti da una riflessione (anche mediatamente) teologica. Ma era riflessione, in questo erede di Erasmo, di Scaligero, di Giusto Lipsio ⁽¹¹⁾, intrisa di umori umanistici: Grozio si appella sovente al pensiero classico, in particolare a quello stoico, ed è stato detto perfino che tutta la sua opera potrebbe definirsi una sintesi, alla maniera erasmiana, di Cicerone e del Vangelo ⁽¹²⁾.

«Figura di transizione», com'è stata più volte affermata e considerata, posta a cavallo tra l'autunno del medio evo ed i rutilanti bagliori dell'età barocca, Grozio costituisce l'imprescindibile pietra di paragone per ogni studioso delle origini del pensiero giuridico moderno ⁽¹³⁾. Si possono quindi facilmente intuire

⁽⁹⁾ Cfr. HUIZINGA, *Ugo Grozio e il suo secolo* (1925), ora in *La mia via alla storia*, cit., p. 409 ss.; J. SPÖRL, *Hugo Grotius und der Humanismus des 17. Jahrhunderts*, in «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», LV (1935), p. 350 ss.; A. EYFFINGER, *Inventory of the Poetry of Hugo Grotius*, Assen, 1982.

⁽¹⁰⁾ È questa la tesi che sorregge il lavoro di B. KNIEPER, *Die Naturrechtslehre des Hugo Grotius als Einigungsprinzip des Christenheit, dargestellt an seiner Stellung zum Calvinismus*, diss. Frankfurt a.M., 1971.

⁽¹¹⁾ Sui rapporti fra Grozio e il pensiero di Erasmo, v. G. J. DE VOOGD, *Erasmus en Grotius. Twee grote Nederlanders en hem boodschap aan onze tijd*, Leiden, 1946; sull'umanesimo batavo alla fine del sec. XVI, v. pure le ricerche di A. ROERSCH, *Juste Lipse*, Bruxelles, 1925; e *L'Humanisme belge à l'époque de la Renaissance. Études et portraits* (Deuxième série), Louvain, 1933. Per il profilo più strettamente giuridico, infine, è sempre utile vedere G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basel, 1960.

⁽¹²⁾ Cfr. VILLEY, *La formation*, cit., p. 605: «Synthèse à la mode érasmienne de Cicéron et de l'Évangile. Parce que seul peut refaire l'unité de l'Église chrétienne déchirée, un christianisme simplifié et réinterprété à l'aide de la raison stoïcienne, tout en se voulant évangélique: mais que dominant en fait la raison et la morale stoïciennes».

⁽¹³⁾ Afferma E. GALÁN y GUTIÉRREZ, *Ius Naturae*, Valladolid, 1954, pp. 242-

tutte le difficoltà nelle quali si è imbattuta la letteratura, più e meno recente, impegnata a valutare il carattere e la peculiarità della sua opera (14). L'affermazione di massima che con Grozio penetra un *quid novi* nella storia della cultura giuridica, è pressoché unanime; ma in che consista poi questa novità, non è semplice individuare con esattezza. In ogni caso le locuzioni un tempo tradizionali di un Grozio « padre del diritto naturale » o « fondatore del diritto internazionale » (15) risultano ormai talmente vaghe e sfocate, da essere sempre più volentieri accantonate ed abbandonate.

Come già abbiamo avuto occasione di accennare (16), quest'idea della paternità groziana del « nuovo » diritto naturale è il retaggio di un'opinione avanzata dal Pufendorf che, tutto preso dal suo ardore polemico, presentò l'opera del giurista olandese come opera di radicale rottura, appiattendo incertezze e perplessità nel senso di una convinta e consapevole *metanoia* (17). Ma già contro l'immagine secentesca del Grozio « novateur absolu » (18), nel XVIII, e ancor più nel XIX secolo, si levarono voci discordi, tendenti a negargli recisamente un ruolo in qualche misura equiparabile a quello di un Galilei in fisica o di un Cartesio in filosofia (19); e tali voci, in questi ultimi anni, lungi dallo scemare,

243, che Grozio « debe ser considerado como un escolástico tardío, como un escolástico desdibujado, aguado, de transición, interpuesto entre la gran tradición del derecho natural cristiano y la gran corrupción del mismo que fué el derecho natural racionalista »; v. pure DUFOUR, *Le mariage dans l'École allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*, Paris, 1972, p. 85.

(14) Per un sintetico, ma efficace panorama della letteratura groziana di questo secolo, v. F. DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, 1967, pp. 1-29.

(15) Cfr. VREELAND jr., *H. Grotius the Father of the Modern Science of International Law*, cit.; DUMBAULD, *Hugo Grotius: the Father of International Law*, in « The Journal of Public Law », I (1952), p. 117 ss.

(16) V. *supra*, p. 9, nota 28.

(17) Cfr. G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bologna, 1955, p. 166; v. pure H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, 1958, p. 35 ss.

(18) Secondo la nota espressione di G. GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, Paris, 1932, p. 173.

(19) V. HÉLY, *Étude sur le droit de la guerre de Grotius*, Paris, 1875, p. 117: « Au lieu de dominer de haut tous les résultats de son immense enquête à travers

si sono progressivamente fortificate, correndo persino il rischio di cadere nell'errore opposto, di svilire cioè totalmente la figura del giureconsulto di Delft, facendone al più un brillante epigono della Seconda Scolastica ⁽²⁰⁾.

Certo, rispondere al quesito in che consista esattamente la vera originalità di Grozio è tutt'altro che agevole: gli assertori di tale originalità non sembrano di solito ricercarla nei motivi più profondi, dando implicitamente ragione ai negatori, che a loro volta troppo spesso si limitano a sfiorare le idee più ricche di carica innovatrice, senza cogliere i motivi di diversità in esse nascosti rispetto alle concezioni precedenti. E l'affermazione diffusa, e che più ci riguarda ai fini del presente studio, di Grozio «secolarizzatore» del diritto naturale, non sfugge a tali pericoli.

Sotto questo profilo, poco c'interessa la ricerca dei precedenti di certe formule groziane ⁽²¹⁾, che spesso ha fatto obliare agli storici come ogni dottrina valga assai più per i significati impliciti in essa riposti, che per il suo tenore formale. Al pari di tutti i maggiori Maestri dell'era moderna, da Cartesio a Galilei ⁽²²⁾, anche Grozio è legato da vincoli indubitabili al pensiero medioevale: il che non autorizza però a considerarlo un mero esponente della tarda Scolastica. Perché Grozio, con tutta probabilità, era conscio

les siècles et, comme un juge incorruptible et infaillible, de blâmer ce qui est injuste et blâmable, (Grotius) se laisse séduire par le nombre, et l'on dirait qu'à ses yeux la multiplicité des forfaits soit un motif de les excuser, et la multitude des coupables, une raison de les amnistier»; v. pure E. NYS, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles-Leipzig, 1882.

⁽²⁰⁾ V. ad es. V. CATHREIN, *Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?*, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», IV (1910-11), pp. 387-394; J. LAREQUI, *¿Grocio, fundador del Derecho natural?*, in «Razón y Fe», t. LXXXVII, 1929, p. 530 ss.; J. BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*, I: *Fr. de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, 1934; A. MARÍN LÓPEZ, *La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio*, in «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», n. 2, 1962, p. 204 ss.

⁽²¹⁾ In questo concordando con A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, trad. it., Milano, 1954, p. 65.

⁽²²⁾ Ricordiamo in particolare le magistrali ricerche di A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923; *Études galiléennes*, Paris, 1966; e di Ét. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930³.

di ripetere formule largamente diffuse; ma sensibile alle esigenze dei nuovi tempi, non si peritò di plasmarle entro un contesto consono alla moderna *Denkform* ⁽²³⁾. Pertanto certe scissure fra ricerca filosofica e speculazione teologica, fra diritto naturale e diritto positivo, così come la diversità di impostazione fra i *Prolegomeni* al *De iure belli ac pacis* e quelli ai trattati *De justitia et jure* della Seconda Scolastica sono, a nostro modo di vedere, un segno, ma non la causa della sua autentica originalità; una, ma non l'unica, spiegazione del suo successo ⁽²⁴⁾.

La ricchezza e l'originalità del pensiero groziano non stanno tanto nella presenza e nella ricomposizione di frammenti molteplici, che la più recente storiografia, con dura fatica, ha cominciato ad inventariare ⁽²⁵⁾. Esse si situano nella forza catalizzatrice esercitata dalla riformulata *Weltanschauung* teologica orientata a pervenire, al di là delle singole, specifiche affermazioni (spesso innalzate con materiali di estrazione classico-medioevale), ad una generale razionalizzazione del « sistema » del diritto naturale ⁽²⁶⁾. La concezione groziana dev'essere penetrata, in quest'ottica, non solo in funzione dell'Umanesimo, ma anche e soprattutto della Riforma nelle sue molteplici sfaccettature, che hanno profondamente segnato l'opera del giurista di Delft ⁽²⁷⁾. Qui sta la radice

⁽²³⁾ Uso il termine *Denkform* nel senso forte attribuitogli da J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, trad. it., Torino, 1969, p. 37, di « principio formale », orizzonte entro cui tutto il sistema, nella sua globalità, acquista il suo profondo ed autentico significato: « mentre il principio materiale provvede all'unità intrinseca di un determinato campo di affermazioni, il principio formale dà al pensiero *in sé e nel suo complesso* l'unità e la forma intrinseca » (p. 32).

⁽²⁴⁾ L. ROSA, *Grozio fra il giusnaturalismo scolastico e il giusnaturalismo moderno*, in *Miscellanea A. Gazzana*, II, Milano, 1960, p. 217: « L'assenza nel lavoro (di Grozio) degli ampi prolegomeni teologici, che figuravano nelle opere degli Scolastici, mostrò agli studiosi, cattolici e non cattolici, che era possibile raccogliere quanto c'era di meglio nel giusnaturalismo tradizionale e farne una scienza veramente autonoma ».

⁽²⁵⁾ Ricordiamo in particolare le ricerche di G. HOFFMANN-LOERZER, *Studien zu Hugo Grotius*, diss. München, 1971, e di P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 2 voll., thèse Genève, 1980.

⁽²⁶⁾ Cfr., in senso analogo, P. PROVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, p. 112 ss.

⁽²⁷⁾ Cfr. MARÍN LÓPEZ, *La doctrina*, cit., p. 208 ss.; R. POUND, *Grotius in*

della secolarizzazione groziana. Ma appunto qui, come è stato di recente sottolineato ⁽²⁸⁾, si può osservare nella critica una netta divaricazione fra l'interesse dedicato al *De iure belli ac pacis* e l'attenzione rivolta agli altri scritti, particolarmente teologici, di Grozio: divaricazione che spesso non ha consentito una comprensione sufficientemente approfondita del pensiero dell'Autore olandese, e che non si giustifica in relazione al tenore complessivo della sua produzione scientifica.

2. Se desideriamo capire meglio questo intimo nesso che nella produzione groziana stringe l'opera giuridica con quella teologica, favorendo a proprio modo la secolarizzazione del diritto, è opportuno riferirsi preliminarmente alla comune scelta metodologica operata dal giurista di Delft. Un tale punto di partenza può apparire singolare a prima vista: eppure esso esprime con esattezza una radicata tendenza spirituale del nostro Autore e dell'ambiente culturale nel quale egli viveva ⁽²⁹⁾. Mentre in Olanda, come in Europa, proseguivano virulente le polemiche in campo religioso ⁽³⁰⁾, le tecniche dialettico-retoriche, utilizzate dalla letteratura controversistica, offrivano ampio contributo alle diatribe teologico-politiche, spesso non casualmente plasmate sul modello del processo giudiziario.

L'uso di tali tecniche trovava accoglienza particolarmente favorevole nei circoli umanistici protestanti, cui Grozio stesso apparteneva ⁽³¹⁾. Non poche pagine delle sue opere teologiche e

the Science of Law, in « The American Journal of International Law », XIX (1925), p. 685 ss.

⁽²⁸⁾ F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Introduzione a GROZIO, Della vera religione cristiana*, trad. it., Roma-Bari, 1973, p. v ss.

⁽²⁹⁾ Cfr. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 350 ss.; v. pure W. RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1970, p. 5 ss.

⁽³⁰⁾ Su tali polemiche v. N. CHATELAIN, *Histoire du Synode de Dordrecht considéré sous ses rapports religieux et politiques dès 1609 à 1619*, Paris-Amsterdam, p. 57 ss.

⁽³¹⁾ Cfr. J. MOREAU-REIBEL, *Grotius et l'humanisme constructif*, in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August 11-18, 1948)*, a cura di E. W. BETH, H. J. POS, J. H. HOLLAK, Amsterdam, 1949, vol. I, p. 563 ss.; SPÖRL, *Hugo Grotius*, cit., p. 351 ss.

giuridiche, ad un attento vaglio, fanno capire perché alla « giuridicizzazione » del metodo teologico si accompagni di pari passo una « teologizzazione » dei contenuti politici, e fanno intuire perché l'Autore del *De iure belli ac pacis* usi taluni criteri tipici nella costruzione della scienza giuridica, con perdurante parallelismo, in filigrana, tra le forme della disputa giuridica e quelle della discussione teologica ⁽³²⁾.

Tale parallelismo si accompagna all'emergere di nuovi tipi di logica, che non si appagano più dell'intento meramente classificatorio di un sapere dato, ma vogliono essi stessi divenire strumento del sapere: in questo razionalisti ed empiristi si trovavano in sintonia, pur nella reciproca competizione emulativa, per formulare la nuova *logica inventionis* ⁽³³⁾. Opposizione all'ormai diffusa sterilità della logica tardo-scolastica, imperniata intorno alla costruzione sillogistica, la nuova idea di metodo, concepita come strumento per aumentare la conoscenza e per consolidarla, domina il pensiero (anche giuridico e politico) del sec. XVII. V'è molta differenza tuttavia nel ruolo che essa svolge presso i singoli autori: per questo è opportuno esaminare analiticamente l'impostazione metodologica che funge da sottofondo all'opera di Grozio.

Quando Grozio pubblica il suo capolavoro, il *Novum organum* baconiano aveva già fatto la sua comparsa ⁽³⁴⁾, mentre non molto più tardi Cartesio avrebbe dato alle stampe il celebre *Discours de la méthode* ⁽³⁵⁾; il dualismo metodologico era dunque il problema epocale per eccellenza. Di tale dualismo il giurista di Delft

⁽³²⁾ « Hugo Grotius ... erhellt mit seiner 'Topik' gerade das eigentlich politische Grenzgebiet zwischen Jurisprudenz, Theologie, Geschichte und Philologie, das in der Topikdebatte bisher zu kurz kam »: HOFFMAN-LOERZER, *Topik und Politikwissenschaft. Die Topik des Hugo Grotius: ein Modell moderner Problemlösungen?*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », LXIII (1977), p. 392.

⁽³³⁾ V. sul tema C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. « Invenzione » e « Metodo » nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, 1968; CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 351 ss.

⁽³⁴⁾ A Londra, 1620; sul metodo baconiano, v. B. FARRINGTON, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, trad. it., Torino, 1952, capp. VI-VII.

⁽³⁵⁾ A Leida, 1637; sul problema del metodo in Cartesio, v. A. CARLINI, *Il problema di Cartesio*, Bari, 1948.

non è affatto inconsapevole; ma la soluzione elusiva ed eclettica da lui avanzata ha sempre costituito un motivo di severa critica all'organizzazione della sua opera, il pretesto per una denuncia dei « limiti » del suo ingegno speculativo ⁽³⁶⁾.

Nel *De iure belli ac pacis*, infatti, Grozio accoglie, e intende volta a volta applicare, ambedue le metodologie: quella *a priori* razionalistica e quella *a posteriori* empiristica. Se il diritto sorge, come vedremo ⁽³⁷⁾, dall'*appetitus societatis*, proprio degli esseri razionali, si può affermare che esso riposa sulla ragione, che è un *dictatum rectae rationis* ⁽³⁸⁾, formulabile in base ad un giudizio dell'intelletto sulla congruenza o meno di un certo comportamento con la natura razionale. Tuttavia, secondo l'Autore olandese, il diritto naturale non si deduce solo dai primi principî, può ricavarsi anche *a posteriori*, in forza del *communis consensus*, esprimente quello che è reputato giusto « apud omnes populos » ⁽³⁹⁾.

⁽³⁶⁾ Così A. FALCHI, *Carattere ed intento del « De iure belli ac pacis » di Grozio*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », V (1925), p. 566, secondo cui il giurista di Delft « si preoccupa solo di non cadere nello scetticismo, e ne vede il mezzo in quell'eclettismo che consiste nel riunire insieme principî affermati da diverse scuole; senza affatto preoccuparsi della irriducibilità dei loro presupposti e senza neppure approfondirli, né tentarne la conciliazione »; v. pure FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II, cit., p. 102.

⁽³⁷⁾ V. *infra*, p. 49 ss.

⁽³⁸⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1: « Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere » (nell'ed. critica curata da B. J. A. DE KANTER - VAN HETTINGA TROMP, Lugduni Batavorum, 1939, p. 34). Sui caratteri e la struttura del capolavoro groziano, v. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 222-227 (n. 565); P. C. MOLHUYSEN, *The First Edition of Grotius's De iure belli ac pacis*, in « Bibliotheca Visseriana », V (1925), pp. 101-149; C. VAN VOLLENHOVEN, *The Growth of Grotius' De iure belli ac pacis as it appears from Contemporary Correspondence*, ivi, VIII (1929), pp. 103-170; ID., *The Framework of Grotius' Book De iure belli ac pacis*, Amsterdam, 1932.

⁽³⁹⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, XII, 1: « Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius. quarum probandi rationum illa subtilior est, haec popularior. A priori, si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali: a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, iuris naturalis esse colligitur id quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes

Questo secondo metodo, che riposa a propria volta sul principio « *universalis effectus universalem requirit causam* », ha però carattere meramente probabilistico: esso è definito *popularior*, rispetto al primo giudicato *subtilior* ⁽⁴⁰⁾. Il metodo *a priori* è il metodo autentico, mentre il metodo *a posteriori* è gravato da notevoli imperfezioni, avendo le sue conclusioni valore di semplice probabilità. Esso informa solo che le nazioni civili hanno assegnato carattere di diritto naturale ad una determinata norma; e sulla base della fede che si può nutrire nella rettitudine del giudizio di queste nazioni, scatta la presunzione che esse abbiano preliminarmente formulato un ragionamento *a priori* corretto ⁽⁴¹⁾.

Un certo eclettismo metodologico domina dunque il capolavoro groziano; e tale eclettismo, secondo alcuni interpreti ⁽⁴²⁾, rivelerebbe in Grozio l'animo più che del *filosofo*, del *giurista*, portato dal suo peculiare senso della concretezza a preferire, alle soluzioni logicamente ineccepibili, quelle maggiormente aderenti alla storia. Tuttavia, in questo stesso eclettismo, a nostro modo di vedere, è ravvisabile anche la connessione della *Denkform* del Grozio *giurista* con quella del Grozio *teologo*. E torna a questo proposito opportuno il richiamo alla maggiore (o almeno alla più famosa) opera teologica dell'Autore olandese: quel *De veritate religionis christianae* che fu composto pressoché contestualmente al *De iure belli ac pacis*, e che questo precedette di poco, quanto alla pubblicazione.

Tale scritto apologetico soffuso di razionalismo e di storicismo, apparso originariamente in lingua olandese nel 1622 col titolo

tale esse creditur » (p. 38); sul *communis consensus* groziano, nei suoi nessi col pensiero vichiano, v. D. FAUCCI, *Vico e Grozio « giureconsulti del genere umano »*, in « *Filosofia* », XIX (1968), p. 510 ss.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*: « *Nam universalis effectus universalem requirit causam: talis autem existimationis causa vix ulla videtur esse posse praeter sensum ipsum communis qui dicitur* »; sul metodo di Grozio, cfr. le osservazioni di E. DI CARLO, *Introduzione* a U. GROZIO, *I prolegomeni al De iure belli ac pacis*, trad. it. di S. CATALANO, Palermo, 1963³, p. 16 ss.

⁽⁴¹⁾ Cfr. J. BASDEVANT, *Hugo Grotius*, nel vol. coll. *Les fondateurs du droit international*, con introduzione di A. PILLET, Paris, 1904, p. 222 ss.

⁽⁴²⁾ Segnatamente SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, I: *Individualismo e diritto privato*, Torino, 1959², p. 13.

Bewijs van den waren godsdienst ⁽⁴³⁾ e ridato alle stampe, in lingua latina, nel 1627 ⁽⁴⁴⁾, rappresenta il diapason della produzione religiosa groziana. In esso si esprime, come conferma la stessa scelta linguistica, un'esigenza di universalismo, trapelante nella sistematica ampiezza del disegno e nell'abbondanza del sagace uso di argomentazioni filologico-giuridiche, che traspongono all'esegesi del testo biblico i procedimenti propri della più raffinata tecnica di studio dei classici ⁽⁴⁵⁾. Tale trasposizione indica già nel sottofondo un atteggiamento larvatamente « laico » e razionalistico, sfociante in un'apologia del Cristianesimo centrata sui suoi aspetti maggiormente consoni alla ragione morale, ove il dogma, più che oggetto di lotta, viene spesso messo tra parentesi, sospeso ad una *epoché* che avvicina l'Autore di Delft al deismo di Herbert di Cherbury ⁽⁴⁶⁾.

Opera di non sempre agevole comprensione quanto al suo reale spirito animatore, essa presenta qui molteplici motivi di interesse. Il nucleo essenziale del metodo e dei contenuti specificamente teologici del giurista olandese vi appare già tutto racchiuso. In tal senso il *De veritate* rappresenta un'ottima introduzione alla lettura del *De iure belli*, dove appaiono utilizzati molti

⁽⁴³⁾ Cfr. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 57-59 (n. 143).

⁽⁴⁴⁾ Lugduni Batavorum, Ex Officina Iohannis Maire.

⁽⁴⁵⁾ Sui caratteri salienti del *De veritate*, oltre alla citata *Introduzione* della PINTACUDA DE MICHELIS, v. A. CORSANO, *U. Grozio. L'umanista - Il teologo - Il giurista*, Bari, 1948, p. 184 ss.; nonché J. SCHLÜTER, *Die Theologie des Hugo Grotius*, Göttingen, 1919, pp. 14-25, e A. H. HAENTJENS, *Hugo de Groot als godsdienstig denker*, Amsterdam, 1946, pp. 14-26.

⁽⁴⁶⁾ « À la source du droit naturel, il y a donc une religion naturelle dont le jurisconsulte hollandais formule les articles au moment même où Edward Herbert, qu'il connut et dont il semble bien avoir approuvé les idées, fonde le déisme anglais en publiant à Paris, quelques mois avant le *De Jure belli ac pacis*, son *De Veritate* »: Ph. MEYLAN, *Grotius et l'École du Droit Naturel*, in AA.VV., *Hommage à Grotius*, Lausanne, 1946, p. 52. Su Edward Herbert di Cherbury (1583-1648), autore di un *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (Parigi, 1624), ove si tenta di isolare, nell'ambito delle differenti tradizioni religiose, il nucleo razionale di un'unica religione universale, v. M. M. ROSSI, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 voll., Firenze, 1947.

degli stessi temi e lo stesso metodo; anzi talora quello che nel capolavoro giuridico compare solo incidentalmente, nell'operetta teologica trova il suo consono sviluppo ⁽⁴⁷⁾. Il riferimento al *De veritate* aiuta così a rischiarare quei sottili, ma tenaci vincoli che uniscono in Grozio il pensiero teologico alle sue dottrine del diritto, in particolare per il comune riferimento ai caratteri della natura umana ed alle potenzialità della *ratio*, che fondano sia il discorso teologico, sia quello specificamente giuridico. Pur volendo lasciare per il momento impregiudicata la complessa questione di precisare le scelte teologiche del giurista di Delft nel quadro composito delle teorie e delle sette sorte sotto l'impulso della Riforma, la costruzione del *De veritate*, con l'esaltazione della responsabilità individuale ed il vasto uso di riferimenti scritturistici, indica già con sufficiente approssimazione il futuro sviluppo del pensiero groziano ⁽⁴⁸⁾.

Nel *De veritate* il pensatore olandese trasfonde in maniera organica taluni degli spunti metodologici in base ai quali aveva costruito, al tempo della sfortunata polemica tra Arminiani e Gomaristi ⁽⁴⁹⁾, i precedenti suoi scritti teologici ⁽⁵⁰⁾, ma filtrati

⁽⁴⁷⁾ È il caso ad es. di *De iure belli ac pacis*, II, XX, XLV (*Notitiae de Deo maxime communes quae et quomodo primis Decalogi praeceptis indidentur*; pp. 516-518) che presuppone, in certo qual modo, la trattazione di *De veritate*, I, I; v. inoltre HOFFMANN-LOERZER, *Studien zu H. Grotius*, cit., p. 179 ss.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. PINTACUDA DE MICHELIS, *Introduzione*, cit., p. VII ss.; C. BUSKEN HUET, *Hugo de Groot*, Amsterdam, s.d. [1941], p. 18 ss.; HAENTJENS, *Hugo de Groot*, cit., p. 18 ss.

⁽⁴⁹⁾ V. in proposito Th. VAN OPPENRAAIJ, *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas depuis l'origine jusqu'au synode national de Dordrecht en 1618 et 1619*, Lovanii, 1906, p. 121 ss.

⁽⁵⁰⁾ In particolare merita qui di essere ricordato l'*Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* (Lugduni Batavorum, 1613 [TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., p. 390, n. 817]; ristampato in *Opera Omnia Theologica*, Amstelaedami, 1679 [reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972], t. III, fo. 97-126). Quest'opera è il segno inequivocabile di come, nel cuore della disputa fra Arminiani e Gomaristi sulla predestinazione, il giurista di Delft cominciasse a prenderne consapevolezza, anche sotto il profilo dei suoi riflessi politici. La trattazione è impregnata di considerazioni politiche, come del resto essenzialmente politica era l'occasione dello scritto. Nel 1613, infatti, Grozio aveva ricevuto dagli *Ordines* di Olanda e Frisia Occidentale l'incarico di difendere, nella sua veste di *Advocatus fiscalis*, la politica da essi seguita nella tormentata con-

ora da qualsiasi riferimento contingentemente polemico, e portati ad un livello di astrazione e di generalizzazione, che prelude al nuovo razionalismo teologico. Sotto questo profilo, il *De veritate* è l'opera della teologia groziana di più vasto respiro, nella quale le nuove prospettive ecumenico-giuridiche, che pulseranno nel *De iure belli ac pacis*, risultano fondate sopra una piattaforma

troversia legata al « caso Vorstius » (cfr. DE MICHELIS, *Le origini storiche*, cit., p. 125 ss.).

Arminiano convinto e tollerante, Conrad Vorstius era succeduto ad Arminio sulla cattedra di Leida, propugnandovi quel principio della « modica theologia » che già Grozio aveva fatto proprio. Ma la sua candidatura, caldeggiata dallo Wtenbogaert, aveva sollevato non poche proteste da parte di chi vedeva in lui e nei suoi scritti l'espressione di un cripto-Socinianesimo (P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I: *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris-Amsterdam-Londres-New York, 1954, p. 81 ss.). La polemica divampò quando il professore di Franeker Sibe Lubberts (Sibrandus Lubbertus), nel 1613, scrisse in forma di lettera indirizzata all'Arcivescovo di Canterbury un libello, *Commentarii ad Nonaginta novem Errores Conradi Vorstii*, ove si denunciavano di Socinianesimo tanto il Vorstius quanto gli Stati di Olanda e Frisia Occidentale, cui doveva imputarsi la sua nomina a professore. Si trattava in realtà di un appello implicito al re d'Inghilterra Giacomo I, perché intervenisse a difesa dell'ortodossia calvinista: e il sovrano inglese, infatti, abbracciò vistosamente le tesi dei Gomaristi. Di fronte al pericolo che si profilava minaccioso per la politica moderata dell'Oldenbarneveldt, l'*Advocatus fiscalis* Grozio ricevette l'incarico di cui abbiamo detto sopra. E lasciando da parte altri aspetti più strettamente teologici, egli si sforzò di dimostrare il diritto dei magistrati di intervenire nell'ambito della disciplina ecclesiastica, quando la pace pubblica lo esigeva (cfr. CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 151 ss.; C. BROERE, *Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben*, trad. ted., Trier, 1871, p. 41 ss.).

Ma soprattutto, nell'*Ordinum pietas*, Grozio voleva difendere anche il « suo » Arminianesimo, nel principio accolto ed amato della *modica theologia*. E qui si poteva presagire un certo accostamento metodico al Socinianesimo. L'*epoché* della discussione, in tema di predestinazione, giustificata asserendo che il pluralismo di opinioni in materia non concerneva la *sālus animarum* (O. Th., t. III, fo. 102 b), finiva per tradursi in una *epoché* dei dogmi stessi, che ricordava da presso quella caratterizzante la dottrina di Fausto Sozzini. La *modica theologia* distingue infatti « non inter verum falsumque ... sed inter necessarium et non necessarium » (t. III, fo. 111 a), e rischia di portarsi verso una posizione riduttiva e pragmatistica, seppure motivata nobilmente dal fine della pace religiosa (cfr. A. DROETTO, *La formula giuridica dell'ecumenismo groziano* [1964], ora in *Studi groziani*, Torino, 1968, p. 178 ss.).

metodologica organicamente compaginata ⁽⁵¹⁾. Nel segno di tale ecumenismo, taluni dogmi fondamentali, come sopra accennavamo, vengono messi tra parentesi con molto tatto, per eliminare qualsiasi rischio di brusco scontro con la ragione. E d'altro canto la prudenza latente nel pensiero groziano sembra rinforzarsi nelle limitazioni poste al puro deduttivismo, a favore di un'accentuazione della metodologia del *consensus* ⁽⁵²⁾.

Quando all'inizio del *De veritate* Grozio pone a fondamento il problema dell'esistenza di Dio, dopo aver menzionato il classico principio che è impossibile risalire all'infinito nella serie delle cause, e che quindi è necessaria l'esistenza di una Causa incausata ⁽⁵³⁾, egli afferma: « Alterum argumentum, quo probamus Numen esse aliquod, sumitur a manifestissimo consensu omnium gentium apud quas ratio et boni mores non plane extincta sunt inducta feritate » ⁽⁵⁴⁾. La *ratio* e il *consensus* appaiono in questa visione giustapposti e vengono assegnati loro ambiti differenti.

⁽⁵¹⁾ Anche se si deve tenere presente, come rileva il DROETTO, *La formula giuridica*, cit., p. 167, che « il problema dell'unione delle Chiese sorge nel pensiero e nell'azione del Grozio non come problema di religione per sé, ma come problema di politica religiosa, la cui soluzione interessa da presso l'istituzione della società del genere umano, obiettivo diretto ed immediato di tutta la sua attività. L'ecumene religiosa è da lui perseguita, come già l'ecumene giuridica, in funzione dell'ecumene politica ». Sulle prospettive ecumenico-giuridiche di Grozio, v. pure U. DROBNIG, *Der Friedensgedanke in der Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, in « Archiv des Völkerrechts », III (1951-52), pp. 22-43; H. LANG, *Grotius als Ireniker*, in AA.VV., *Völkerrecht und Völkerpflicht. Beiträge zur Verbreitung des Völkerrechts*, a cura di H. K. E. L. KELLER, München, 1954, pp. 13-16.

⁽⁵²⁾ CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 198 ss.

⁽⁵³⁾ *De veritate*, I, I, c. II: « Res aliquas esse, quae esse coeperint, sensu ipso et confessione omnium constat. Eae autem res sibi non fuerunt causa ut essent: nam quod non est, agere non potest; nec ipsa res esse potuit, antequam esset. Sequitur igitur, ut aliunde habuerint sui originem: quod non tantum de illis rebus, quas ipsi aut conspiciamus, aut conspeximus fatendum est; sed et de iis unde illae ortum habent, donec tandem ad aliquam causam perveniamus, quae esse nunquam coeperit, quaeque sit, ut loqui solemus non contingenter, sed necessario. Hoc autem, qualecumque tandem sit, de quo mox agemus, idipsum est quod Numinis aut Dei voce significatur » (O. Th., t. III, fo. 4 a); il necessario riferimento è ad ARISTOTELE, *Phys.*, VIII (Θ), 5, 256 a, 20 ss.; ma v. pure *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072 a, 23 ss.

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*.

Da una parte v'è il campo del metodo razionale ed assiomatico, tipico della matematica e della geometria, dall'altra v'è una tendenza storicizzante. È la giustapposizione tra *ratio* e *consensus* che influirà non solo sulla costruzione della teologia groziana, ma si estenderà, come *Denkform* metodologica, al campo giuridico, come coesistenza e alternanza fra pensiero storico e pensiero matematico ⁽⁵⁵⁾.

Sarebbe dunque inesatto credere che l'impostazione sistematica del *De veritate* sia fatta *esclusivamente* su base razionalistica e deduttivistica. La pretesa di costruire i dogmi sotto un profilo puramente razionale è dell'Autore olandese esplicitamente ripudiata ⁽⁵⁶⁾. Su questo punto in particolare si può notare un netto dissenso rispetto al du Plessis-Mornay, con cui ha per altro verso taluni punti in comune nell'articolarsi delle diverse argomentazioni ⁽⁵⁷⁾. A differenza di costui, che aveva cercato di dimostrare le dottrine trinitarie e cristologiche attraverso argomentazioni filosofico-umanistiche, Grozio mostra un certo scetticismo di fronte all'onnipotenza della *ratio*. Tranne la prova dell'esistenza dell'Essere Supremo, e dei suoi relativi attributi, le restanti dottrine del Cristianesimo possono trarsi soltanto dalla Rivelazione, quale si trova depositata nella Sacra Scrittura. Il problema è dunque quello di provare la sua autorità e credibilità, per poi dedurre da questa la dottrina cristiana ⁽⁵⁸⁾.

Ad ogni modo, quali che siano i limiti assegnati dal giurista olandese all'uso della *ratio* deduttiva, il potere affidatole può reputarsi ancora considerevole. Volendo ulteriormente precisare l'atteggiarsi della ragione dinanzi ai problemi del soprannaturale, si può affermare che si produce una sorta di reciproca approssimazione dei due campi: ed i limiti che la ragione si autoimpone sul piano dogmatico sono ampiamente compensati dalla traspo-

⁽⁵⁵⁾ Cfr. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, trad. it., Brescia, 1969, p. 24 ss.

⁽⁵⁶⁾ Si veda, in particolare, la struttura di tutto il l. II del *De veritate* (O. Th., t. III, fo. 33-49).

⁽⁵⁷⁾ Sulla vita e l'opera di Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) v. R. PATRY, *Philippe du Plessis-Mornay. Un huguenot homme d'État*, Paris, 1933.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 22 ss.

sizione del soprannaturale in termini di ragione, nel senso di una ragione giuridico-morale. La questione dei miracoli, ad esempio, perde ogni alone di misterioso sconcerto, venendo compressa nella perizia filologico-giuridica dell'attendibilità delle testimonianze nonché dell'acclaramento delle fonti (59).

Il teologo Grozio si manifesta anche in quest'opera giurista di buona levatura. E la metodologia del *consensus* porta l'Autore olandese, come ogni buon avvocato, ad un ampio uso (per lo più in chiave topica) delle fonti filosofiche (60). È questo atteggiamento «topico» che spiega l'affastellamento delle citazioni tratte dai classici pagani, tramutati *ipso facto* in altrettanti testi della veridicità della religione cristiana (61). Alla radice della teologia e, più ampiamente, del pensiero groziani si trovano infatti due correnti spirituali che, pur con talune affinità, sotto molti aspetti confliggono: l'Umanesimo e la Riforma. Malgrado i molteplici motivi di contrasto, le due correnti sembrano incontrarsi sul punto della lotta all'uso del metodo scolastico: lotta fondata sopra una rinnovata comprensione storica della verità, nel caso dell'Umanesimo; sopra il richiamo al principio della *sola Scriptura*, nel caso della Riforma (62). Ed al punto di confluenza e temperamento delle due posizioni appare situarsi il pensiero groziano.

All'interno del *consensus* poi, da Grozio a più riprese qualificato come *traditio* (63), l'Autore olandese introduce una sottile

(59) Cfr. CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 199 ss.; R. VOELTZEL, *La Méthode théologique de Hugo Grotius*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», XXXII (1952), p. 130, preferisce invece sottolineare come i limiti assegnati alla *ratio* siano di notevole portata dogmatica.

(60) HOFFMANN-LOERZER, *Topik und Politikwissenschaft*, cit., p. 393 ss.

(61) Si potrebbe in certa misura ripetere quanto detto, a proposito del *De iure belli*, da Ad. FRANCK, *Du droit de la guerre et de la paix par Grotius* (1867), ora in *Réformateurs et publicistes de l'Europe - XVII^e siècle*, Paris, 1881, p. 270, che «sous ce luxe de citations, ornement extérieur autorisé par le mauvais goût d'un autre âge, se laisse apercevoir une libre pensée qui, toujours maîtresse d'elle-même, se développe avec vigueur d'après une méthode réfléchie».

(62) Cfr. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., p. 26.

(63) *De veritate*, I, I, c. II: «... quae alia esse non potest quam aut oraculum Dei ipsius; aut traditio, quae a primis humani generis parentibus manarit ...»

distinzione: poiché può trattarsi del consenso o universale, o dei soli Cristiani. Nel primo caso esso è limitato alle nazioni civili, presso le quali l'*acies* razionale ed il senso morale sono ancora vivi (il che spiega il frequente richiamo ai classici dell'antichità); nel secondo caso, il giurista di Delft insiste sull'inammissibilità di errori permanenti di così vasta portata, che contraddirebbero l'essenza stessa della divina provvidenza ⁽⁶⁴⁾. La scelta tematica della *traditio*, con il correlativo accrescersi dell'importanza attribuita alla rivelazione naturale, rappresenta dunque un dato non casuale del pensiero groziano, ma strettamente connesso alla propria concezione filosofica e teologica.

La nuova idea di una religione universale maturerà pienamente nel quadro di quell'ecumenismo giuridico, che si disvelerà nella costruzione del *De iure belli ac pacis*, ove alla società delle nazioni nell'ordine giuridico corrisponderà un fenomeno di pari estensione nel campo religioso ⁽⁶⁵⁾. E un'opera apologetica in cui venivano messe tra parentesi le più controverse questioni dogmatiche rispondeva particolarmente allo scopo di un Autore che voleva impegnarsi a fondo per riportare la pace all'interno di una cristianità aspramente divisa.

A questo punto possiamo riprendere a ripercorrere, con maggiore consapevolezza, l'incipite cammino metodologico del *De iure belli ac pacis*. La logica del capolavoro groziano merita particolare attenzione: essa sembra preannunziare, con oltre dieci anni di

(O. Th., t. III, fo 4 a); l. I, c. XXII: «... quae antiquissima traditio a primis (unde enim alioqui?) parentibus ad populos moratiores pene omnes manavit» (t. III, fo. 30 b); ma v. pure *De iure belli ac pacis*, II, XX, XLV, 3: «quae consensio in tanta et legum et opinionum aliarum varietate satis ostendit traditionem a primis hominibus ad nos propagatam ...» (pp. 517-518).

⁽⁶⁴⁾ *De veritate*, l. II, c. V: «Sed neque sapientiae aut bonitati ipsius Dei ullo modo convenit, ut passus credatur aster daemoneum illudi hominibus ab omni malitia alienis et sui metuentibus; quales fuisse primos Christi discipulos ...» (O. Th., t. III, fo. 34 b); osserva in proposito il LEWALTER, *Die geistesgeschichtliche Stellung*, cit., pp. 283-284: «analog zur religiösen Sphäre gilt dieser Gedanke vom *consensus communis* nun aber auch — was man weniger bemerkt hat — für die philosophische».

⁽⁶⁵⁾ Cfr. DROETTO, *La formula giuridica*, cit., p. 183 ss.; PINTACUDA DE MICHELIS, *Introduzione*, cit., p. XII ss.

anticipo, lo spirito del *Discours* cartesiano. L'amore dell'ordine e della chiarezza viene apertamente proclamato: « Vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum » (66). Parrebbe il trionfo della logica deduttiva nel sistema giuridico: in tale sistema le norme *dovrebbero essere* ordinate e ricollegate tutte ai primi principî autoevidenti (67).

Tuttavia la lettura del Proleg. 58 non dev'essere forzata al punto di indurre ad interpretazioni erronee. L'affermazione che Grozio avrebbe manifestato un razionalismo « puro » è senz'altro eccessiva (68). Riaffiora ben presto il carattere bifronte del metodo groziano. Nel *De iure belli* — come ricordavamo sopra — il diritto naturale si può ricavare o « ab eo quod prius est » ovvero « ab eo quod posterius » (69). Il primo metodo, quello *a priori*, tende a provare la conformità o meno di una certa legge con la natura

(66) Proleg. § 58 (p. 27); e ricordiamo pure la nota affermazione groziana di *De iure praedae*, cap. I: « Quemadmodum mathematici, priusquam ipsas demonstrationes aggrediantur, communes quasdam solent notions, 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, quas non tam discere aliquis, quam reminisci debeat » (nell'ed. curata da H. G. HAMAKER, Hagae Comitum, 1868, p. 7). Osserva a proposito di quest'ultimo passo DUFOUR, *L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les Fondateurs de l'École du Droit naturel moderne* (Grotius, Hobbes, Pufendorf), in « Grotiana », n.s., I (1980), p. 42: « L'ambiguité est ici frappante: Grotius joue véritablement sur la double acception du terme *loi*, qui relève aussi bien de l'ordre axiomatique que de l'ordre normatif. Bien plus, il auréole du prestige de la rigueur démonstrative empruntée à la démarche des mathématiciens des formules dogmatiques reprises de la vieille tradition volontariste médiévale pour renforcer l'autorité de la thèse qu'il défend au service de la Compagnie des Indes Orientales ».

(67) V. in tal senso VILLEY, *Les fondateurs de l'École du droit naturel moderne au XVII^e siècle* (Notes de lectures), in « Archives de Philosophie du Droit », VI (1961), p. 79 ss.

(68) Rileva infatti EDWARDS, *The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius*, in « The Journal of Politics », XXXII (1970), p. 804: « Again, however, his analogy from mathematical methodology amounted to nothing more than a loose generalization on the procedure he followed, as can be seen by an examination of the passages that precede the oft-quoted sentence ».

(69) *De iure belli ac pacis*, I, I, XII, 1 (p. 38).

umana, razionale e socievole; il secondo, quello *a posteriori*, non parte dalla natura, ma dalla storia, e tende a provare che una norma appartiene al diritto naturale in quanto «*apud omnes gentes*» è stata considerata tale (70).

Ora se, in teoria, la bipartizione si staglia con nettezza di contorni, in pratica essa lo è molto meno, prestando il destro a talune operazioni ideologiche (71). Attraverso il ricorso al principio del *consensus* dei popoli, il giurista olandese costruisce abilmente un sistema di diritto «razionale», integrato di fatto con grande quantità di norme ricavate dal diritto positivo. In particolare il suo sistema si rimpinza di soluzioni romanistiche (72), scelte nel vasto pelago del *Corpus Juris*: di molte norme si presume la dimostrabilità razionale, ma, nell'attesa, ci si appoggia, per fondarle, sull'*auctoritas* dei maggiori giuristi di Roma.

Se pertanto la fiducia groziana nella natura assiomatica dei principî basilari del diritto naturale — a livello di affermazioni — è palese, il ricorso al metodo deduttivo di fronte alla multiformità dell'esperienza giuridica si attenua fortemente nel ricorso allo stesso principio della *traditio*, che innervava il *De veritate* (73). In tale dualismo metodologico può forse riconoscersi una oscillazione che si radica, a un più profondo livello, nel difetto di una consapevole gnoseologia (74). Il giurista olandese ondeggia fra *intellectus* e *voluntas*, così come nel *De veritate* aveva oscillato fra ragione e rivelazione. Lo stesso richiamo, in apertura del *De veritate*, ad autori tanto eterogenei come il menzionato calvinista du Plessis-Mornay, lo scolastico Sabunde e l'umanista cattolico Vives è significativo in proposito (75).

(70) Cfr. N. BOBBIO, *Le origini del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo XVII* (lit.), Padova, 1946, p. 52 ss.; P. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tübingen, 1950, p. 3 ss.

(71) Come ha rilevato il VILLEY, *La formation*, cit., p. 625 ss.

(72) Cfr. VAN EYSINGA, *Quelques observations*, cit., p. 23 ss.

(73) Cfr. VOELTZEL, *La Méthode théologique*, cit., p. 131 ss.

(74) « C'è, in tutto questo, un tentennamento che scaturisce dalla mancanza di un sistema gnoseologico sicuro e consapevole »: HUIZINGA, *Il posto di Grozio*, cit., p. 406.

(75) Sulla complessa figura di Raimundo Sabunde († 1436), v. T. CARRERAS y ARTAU, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda-Sabunde*, Barcelona, 1928;

Il vero problema non è rappresentato tanto dalla concreta possibilità applicativa del conclamato matematismo ⁽⁷⁶⁾, quanto dai suoi presupposti ideologici, nei quali convivono la pretesa razionalistica e l'elemento volutaristico. I due elementi, come vedremo, non vengono separati, né tantomeno contrapposti, nell'universo groziano; restano giustapposti. Il metodo del giurista di Delft, nella sua impostazione, resta imprigionato teoreticamente entro un equivoco che giace alla sua stessa radice speculativa ⁽⁷⁷⁾. La coesistenza di metodo *a priori* e *a posteriori* indica l'accostamento dell'elemento razionalistico e di quello volutaristico, ma in una posizione che oblitera ogni questione di connessione ontologica: da tale mancata connessione scaturirà, in parte, la stessa secolarizzazione groziana del diritto.

sulla vita e l'opera di Juan Luis Vives (1492-1540), fondamentale A. BONILLA y SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 voll., Madrid, 1929².

⁽⁷⁶⁾ Sui caratteri del matematismo groziano, v. DUFOUR, *L'influence de la méthodologie*, cit., p. 40 ss.

⁽⁷⁷⁾ AMBROSETTI, *I presupposti*, cit., p. 84 ss.

CAPITOLO SECONDO

LA SECULARIZZAZIONE DELL'ANTROPOLOGIA

1. Dall'*appetitus beatitudinis* all'*appetitus societatis*. — 2. Dallo *status naturae lapsae* allo stato di natura. — 3. Dallo *status gratiae* allo Stato contrattualistico.

1. È stato detto, con formula felice, ma volutamente vaga nel suo contenuto, che Grozio potrebbe definirsi un «umanista cristiano» (1); in questo egli sarebbe figlio di quel firmamento rinascimentale nel quale brilla, in Olanda, la stella di Erasmo. Il messaggio dello studioso di Rotterdam era approdato ad esiti diversi, a seconda che le sue ramificazioni si fossero radicate in sette a propensione misticheggiante, come nel caso degli Anabattisti (2), o nelle classi più colte e facoltose, nemiche di rotture radicali ed inclini ad un'interpretazione razionaleggiante del Cristianesimo. A queste Grozio apparteneva, e con tale spirito rivolgeva la propria attenzione a quel campo giuridico-politico dell'agire umano, che gli Anabattisti condannavano come peccaminoso (3).

Grozio, come la cerchia di intellettuali della quale faceva parte, si oppone nell'ambito della Riforma agli aspetti che contraddicevano le istanze di tolleranza (4): la Riforma che incide sulla

(1) BOBBIO, *Le origini del giusnaturalismo moderno*, cit., p. 32.

(2) Sul movimento anabattista v. U. GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo*, 2 voll., Torino, 1972-1981; N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. it., Milano, 1976².

(3) Cfr. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, cit., p. 334 ss.; DE MICHELIS, *Le origini storiche*, cit., p. 93 ss.

(4) Cfr. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, II, Paris, 1955, p. 263 ss.; v. pure D. NOBBS, *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, Cambridge, 1938.

genesì del pensiero moderno è *anche* quella che abbraccia Arminianesimo e Socinianesimo, sostenitori del valore autonomo della *natura* e della *ratio* ⁽⁵⁾. Nell'adesione all'Arminianesimo risiede un tratto saliente della personalità del giurista di Delft; sotto il segno di questa sono posti alcuni caratteri basilari della sua antropologia. Il valore dell'umana libertà, l'autonomia della ragione, il culto della tolleranza sono tutti elementi cari all'Arminianesimo, che compenetrano l'esigenza groziana di plasmare una visione dell'uomo che funga da saldo presupposto all'edificazione dell'intero sistema giuridico ⁽⁶⁾.

Tuttavia Grozio non deve essere considerato come un semplice discepolo di Arminio; in molti punti della sua dottrina egli va oltre Arminio ⁽⁷⁾. E questo vale non solo per i principî strettamente teologici, ma più ampiamente per la sua concezione antropologica, morale, giuridica. Sebbene abbia saldato il proprio nome a quello dell'Arminianesimo, sì da divenirne, a livello europeo, il più celebre esponente, il giurista olandese era uomo dotato di troppo forte temperamento perché il « suo » Arminio non fosse tanto il teologo di Leida, quanto piuttosto il simbolo di una nuova linea di pensiero ⁽⁸⁾.

A tale linea appartiene la rinnovata concezione antropologica, che segna un significativo spostamento d'accento rispetto alla visione scolastica medioevale. Questa, nella versione agostinianotomista ⁽⁹⁾, faceva perno sul profondo « desiderio » che stimola ogni creatura verso la *beatitudo*, cioè su quell'insaziabile appetito

⁽⁵⁾ Su tali aspetti ha richiamato l'attenzione FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 158 ss.; cfr. pure H. R. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it., Bari, 1969, p. 253 ss.

⁽⁶⁾ Sui caratteri generali dell'Arminianesimo, v. A. W. HARRISON, *Arminianism*, London, 1937, ptc. cap. II.

⁽⁷⁾ « In vielen Punkten geht (Grotius) über Arminius hinaus »: SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 109.

⁽⁸⁾ Cfr. CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 97.

⁽⁹⁾ Sul problema della beatitudine in S. Agostino (*Contra Academicos*, I, IX, 25; P. L., XXXII, 919) v. R. HOLTE, *Béatitudo et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962; sulla sua prosecuzione in S. Tommaso (*Summa theologiae*, I^a-II^ae, qq. 1-5), v. R. GUINDON, *Béatitudo et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956.

che orienta l'intimo dinamismo di qualsiasi atto umano. Ogni azione acquista valore e significato nella misura in cui si conforma allo slancio di questo insondabile impulso. Il piano della creazione, quale si può ricavare dalla struttura della *Summa theologiae* ⁽¹⁰⁾, lo dice con sufficiente chiarezza: Dio crea l'universo, allo scopo di collocarvi degli esseri intelligenti; e crea degli esseri intelligenti, allo scopo di poterli associare alla divina beatitudine concedendo, in un supremo atto di amore, la visione beatifica ⁽¹¹⁾.

Vi è nell'uomo un *appetitus* innato, naturale, di conoscere; desiderio illimitato che fa sì che, conoscendo l'esistenza di un oggetto, lo spirito sia soddisfatto solo se conosce anche la natura e l'essenza di questo oggetto. Per cui la semplice conoscenza filosofica dell'esistenza di Dio non potrà mai saziare il desiderio umano di felicità: l'uomo prova pertanto un desiderio *naturale*, quello di vedere Dio nella sua essenza, che non può tuttavia soddisfare *naturalmente*, con le sue sole forze ⁽¹²⁾. La grazia della visione beatifica, tuttavia, lungi dal sopprimere il carattere naturale del desiderio, lo colma soprannaturalmente. L'impulso naturale orienta l'intelletto verso quell'intuizione immediata dell'Assoluto, che tuttavia ne eccede la potenza: qui si radica il dinamismo che orienta l'uomo nella sua azione morale e conoscitiva ⁽¹³⁾.

⁽¹⁰⁾ In particolare Gh. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Bruges, 1961, sottolinea il valore centrale della *Pars secunda*, che studia l'uomo, creato ad immagine di Dio, nella sua struttura dinamica, nel suo tendere, attraverso la molteplicità dei suoi atti finiti, al suo fine infinito.

⁽¹¹⁾ « C'est sur cet arrière-fond métaphysique, décrit dans les cinq premières questions, que se dessinent constamment les analyses de la *Prima Secundae* »: J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939, p. 110.

⁽¹²⁾ *Summa contra Gentiles*, I. III, c. 50: « Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest; quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere ... Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut ostensum est de substantia divina »; cfr. Ed. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, in « Nouvelle Revue Théologique », LXIII (1936), p. 980 ss.

⁽¹³⁾ *Summa theologiae*, I^a-II^ae, q. 2, a. 8: « Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est

Ma già una svolta, all'inizio del Cinquecento, nell'ambito del pensiero tomista, si era prodotta con l'esegesi del Gaetano (14), proseguita da un filone cospicuo della teologia gesuitica. E nonostante le critiche, anche in termini assai vivaci (per Domingo de Soto la glossa del suo confratello « distruggeva » il testo (15), e Toledo aveva lottato con forza per ristabilire il genuino pensiero dell'Aquinate) (16), la tendenza prevalente era rimasta quella innovatrice. Riprendendo il principio aristotelico, fatto proprio dal Gaetano, secondo cui tutti gli esseri della natura devono avere un fine loro proporzionato (17), Suárez aveva ribadito che non poteva essere naturale per l'uomo che il bene al quale tendeva, per il peso della sua natura, come a suo fine ultimo. Ma ad un bene che non poteva attingere senza la grazia, l'uomo non poteva, senza la grazia, tendere con tutte le forze del suo essere. Seguendo tale principio, il teologo di Coimbra concludeva che l'uomo, pro-

universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo ... Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest ... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit». La centrale importanza del tema della *beatitudo* per la dinamica dell'intellettualismo tomista è stata rilevata da P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924², p. 188 ss.

(14) Su tale esegesi, fondamentale è lo studio di J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952.

(15) *De sacra doctrina. In Primam Partem*, q. I [ed. Candido Pozo], in « Archivo Teológico Granadino », XXI (1958), p. 218; cfr. DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, trad. it., Milano, 1978², p. 58.

(16) *In Primam*, q. I, a. I (nell'ed. curata da J. PARRA, *In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, t. I, Romae, 1869, p. 20).

(17) *In Primam*, q. 12, a. 1, n. 9: « Circa hanc rationem dubium duplex occurrit: primum est simpliciter ad hominem. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum; quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit ... Cujus signum est quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit. Et in *II Coeli* dicitur quod, si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur quod natura det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad visionem illam, puta lumen gloriae » (nell'ed. leonina delle opere di S. Tommaso, *Summa theologiae ... cum commentariis Thomae de Vio Cajetani*, Romae, 1888 ss., t. IV, fo. 116 a); il riferimento è ad ARISTOTELE, *De caelo*, II (B), 8, 290 a, 30 ss.

prio perché essere della natura, doveva *normalmente* avere un fine nei limiti della natura ⁽¹⁸⁾.

Tra fine e mezzi di un essere naturale deve sempre sussistere una rigorosa corrispondenza. In virtù della creazione, l'uomo è quindi fatto per una *beatitudo naturalis*: supponendo che, *de facto*, sia chiamato ad un fine più elevato, questo, a rigore, non può essere che aggiunto. La *beatitudo naturalis* di per sé sarebbe sufficiente: essa solo è il fine naturalmente conoscibile, che rientra necessariamente in una definizione dell'uomo. Sarebbe contraddittorio ammettere l'esistenza di un fine che sia, secondo l'adagio caro alla scuola tomista tradizionale, « naturalis quoad appetitionem, supernaturalis vero quoad assecutionem » ⁽¹⁹⁾. Per autori come Gaetano e Suárez, la natura razionale rischia di diventare un « sistema », all'interno del quale si produce una rigorosa corrispondenza fra tendenze e capacità attive: « naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem » ⁽²⁰⁾. È quasi il preludio dell'antropologia groziana, che pur si afferma nell'ambito della diffusa ripresa dell'aristotelismo anche nei paesi della Riforma.

In Germania, la tradizione dell'Etica aristotelica aveva finito per trionfare sull'esigenza, tipica del Luteranesimo, di una morale ricavata sulla base di fondamenti puramente scritturistici ⁽²¹⁾. Ed anche nelle università olandesi, all'inizio del Seicento, noi ritroviamo a fianco della tendenza favorevole ad un'etica cristiana che, senza disconoscere l'apporto aristotelico, voleva ricavare dalla

⁽¹⁸⁾ *De gratia*, Proleg. IV, c. 1, n. 10: « Necessè est, omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo ... Ergo, cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessarium est dari aliquem alium finem naturalem talis naturae » (in *Opera omnia*, Venetiis, 1740 ss., t. VI, fo. 103 a); cfr. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 227 ss.

⁽¹⁹⁾ *De gratia*, Proleg. IV, c. 1, n. 8 (t. VI, fo. 102 b-103 a).

⁽²⁰⁾ GAETANO, *In Primam*, q. 12, a. 1, n. 10 (t. IV, fo. 116 b); *In Primam Secundae*, q. 3, a. 8, n. 1: « naturale desiderium non excedit vim naturae » (t. VI, fo. 36 a); cfr. DE LUBAC, *Il Mistero*, cit., p. 201 ss.

⁽²¹⁾ V. in proposito il fondamentale studio di P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921 [reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964], p. 109 ss.; v. pure KISCH, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin, 1967, p. 168 ss.

Rivelazione i suoi presupposti fondamentali, un'altra tendenza più radicale, grazie alla quale prosperava il valore esemplare dell'*Etica a Nicomaco*, intesa come etica naturale della *beatitudo civilis* ⁽²²⁾.

Proprio a Leida, e al tempo di Grozio, nelle dispute di filosofia morale del 1597, potevano percepirsi gli indizi di questa dualità fondamentale. Mentre le *Theses ethicae de Bono*, discusse sotto la presidenza del du Moulin, mettevano chiaramente in risalto la subordinazione del bene morale o civile al bene supremo della *visio Dei* ⁽²³⁾, quelle *De beatitudine civili*, discusse sotto la presidenza del Bertius, rimanevano sul piano di un'etica naturale, segnando nettamente la divisione fra una morale del *bonum civile* e una morale teologica, che appariva in qualche misura estrinsecamente sovrapposta ⁽²⁴⁾. Che la *beatitudo vera* od *aeterna* risiedesse solo nella Scrittura risultava allora come un mero corollario teologico, mentre la fedeltà all'*Etica Nicomachea* appariva inscrivere in un'ottica essenzialmente estrinsecista e separatista.

L'attenuazione del tema agostiniano-tomista del desiderio naturale della beatitudine soprannaturale, che già si era prodotta nella Seconda Scolastica, sembra accentuarsi nella concezione antropologica sottesa al *De iure belli ac pacis*. Nel Proleg. 6, il giurista di Delft afferma che elemento costitutivo della natura umana è una situazione indigenziale, cui si connette un *appetitus societatis, id est communitatis* per il quale, come Grozio aggiunge,

⁽²²⁾ Cfr. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, cit., p. 59 ss.

⁽²³⁾ « Cum sint gradus plures felicitatis, quibus nomen felicitatis analogica convenit, quippe cum alia sit perfectio ad quam aspiramus in terra, alia quam speramus in coelo, et in ipsa hac vita, alia sit perfectio hominis ut hominis, alia hominis ut civis et partis corporis civilis: omnino fatendum est has conditiones summae et perfectae felicitati primo et absolute, inferioribus vero gradibus non nisi ex parte et quadamtenus convenire » (*Theses ethicae de Bono* = Bibl. Univ. Leida, 236 A 4, n. 6); su Pierre du Moulin, v. M. G. COHEN, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris-La Haye, 1921, p. 176 ss.

⁽²⁴⁾ « Vera hominis Beatitudo, qua in re sita sit, naturaliter sciri non potest: itaque ad id opus est externa doctrina Evangelii, et interna Spiritus Sancti illuminatione » (*Theses ethicae de beatitudine civili* = Bibl. Univ. Leida, 236 A 4, n. 2, coroll.); sui rapporti fra Grozio e Petrus Bertius, v. W. FIKENTSCHEER, *De fide et perfidia. Der Treuegedanke in den « Staatsparallelen » des Hugo Grotius aus heutiger Sicht*, München, 1979, p. 74 ss.

l'uomo è finalizzato ad una vita « non qualsivunque, sed tranquilla, et pro sui intellectus modo ordinata ». A questo Prolegomeno è opportuno fare riferimento; poiché vi si dice implicitamente che la *tranquillitas societatis* è il *telos* della natura umana, l'idea regolativa cui è ordinata l'aspirazione di ogni singolo, ne abbia o meno coscienza ⁽²⁵⁾.

Grozio non contempla la società come un mero agglomerato di individui, coagulati a fini utilitaristici; essa si basa sull'*appetitus societatis*, cioè su un insopprimibile istinto della natura umana. L'individuo sente il bisogno di vivere accanto ai suoi simili, in una comunione di vita regolata come i suoi lumi gli suggeriscono. Egli può sussistere solo tramite un mutuo interscambio, perché ciascuno ha bisogno degli altri ⁽²⁶⁾. Dal compito di conservare il legame sociale, e per garantire la pace fra i diversi membri, scaturisce poi la necessità di osservare certe regole fondamentali, sotto l'impero delle quali soltanto la vita può compiersi in un legame carico di significato. La *custodia societatis*, fine prossimo della vita sociale, diventa così la « fons » ⁽²⁷⁾ di tali regole, cioè del diritto naturale.

⁽²⁵⁾ Cfr. LEWALTER, *Die geistesgeschichtliche Stellung*, cit., p. 269 ss. Anche per quanto concerne il *De veritate* non sembra potersi concordare con quanto sostiene il DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, I, cit., p. 170, che Grozio « prende le mosse dal contatto dell'uomo con Dio e dalla sua brama di pervenire alla beatitudine ». Egli parte piuttosto dal problema dell'esistenza e dell'essenza di Dio e cerca poi di dimostrare, attraverso prove razionali o storiche, che il culto divino, quale si esprime nella religione cristiana, è il più rispondente alla verità. La prospettiva groziana su questo punto, per così dire (cfr. SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 24), si oggettivizza. Dove egli si serve del concetto di beatitudine, vi ricomprende la felicità che spetta all'uomo quale ricompensa per la prova fedele nelle lotte della vita: « Quod si animus et ejus est naturae quae nullas habeat in se intereundi causas, ... non potest finis homini ullus proponi ipso dignior quam ejus status felicitas: et hoc est quod Plato et Pythagorici dixerunt, bonum esse hominis Deo quam simillimum reddi » (*De veritate*, I, I, c. XXV; O. Th., t. III, fo. 32 b).

⁽²⁶⁾ Cfr. M. BOURQUIN, *Grotius et les tendances actuelles du droit international*, in « Revue de Droit International et de Législation Comparée », LIII (1926), p. 92; CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 355 ss.

⁽²⁷⁾ Proleg. § 8: « Haec vero quam rudi modo iam expressimus societatis custodia humano intellectui conveniens, fons est eius iuris, quod proprie tali nomine appellatur » (p. 9).

Ma l'*appetitus societatis*, in Grozio, ha natura empirica o metafisica? Secondo alcuni autori ⁽²⁸⁾, questo *appetitus* costituirebbe la premessa di ordine empirico, sulla quale il giurista olandese innalzerebbe poi il suo sistema giusnaturalistico. Per provarne l'esistenza, egli si serve infatti di osservazioni tratte dalla psicologia infantile, nella quale sussiste una « ad bene aliis faciendum propensio », precedente rispetto ad « omnem disciplinam » ⁽²⁹⁾; e quindi il punto di partenza essendo desunto dalla psicologia empirica, l'*appetitus* non potrebbe essere a sua volta che di natura empirica. Non sarebbe di conseguenza una premessa metafisica, né rappresenterebbe l'attività della *ratio* che si china su se stessa per rintracciare i fondamenti del diritto ⁽³⁰⁾.

Il diritto si determina facendo ricorso non alla ragione direttamente, ma ad un presupposto che è al di qua di essa, ad un sentimento originario, ad un desiderio spontaneo della società con gli altri uomini, come struttura indefettibile della natura umana ⁽³¹⁾. L'*appetitus societatis* ha sì necessità dell'aiuto dell'intelletto; ma si tratterebbe pur sempre di elementi distinti, uno di natura istintuale, l'altro di natura intellettuale, tipico della *pars superior* dell'uomo. Entrambi indispensabili, il primo costituirebbe la piattaforma dalla quale prenderebbe le mosse il secondo.

Per altri autori ⁽³²⁾, invece, tale interpretazione è insostenibile. Infatti è vero che l'uomo non attinge, a motivo della propria *imbecillitas*, la società perfetta; ma il giurista di Delft non si riferirebbe, nei passi citati, al raggiungimento di un determinato tipo di società, bensì solo all'*appetitus* di essa: ricerca che non

⁽²⁸⁾ Segnatamente DI CARLO, *Introduzione*, cit., p. 40 ss.; *Per la interpretazione di alcuni passi di Grozio* (1951), ora in appendice a *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, cit., p. 108 ss.

⁽²⁹⁾ Proleg. § 7 (p. 8).

⁽³⁰⁾ Cfr. DI CARLO, *Precisazioni sul pensiero filosofico-giuridico di Grozio* (1950), ora in appendice a *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, cit., p. 87 ss.

⁽³¹⁾ DI CARLO, *Alcune precisazioni sulla dottrina del Grozio intorno al diritto. Risposta al prof. Droetto*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », XL (1963), p. 749 ss.; lo scritto del Droetto cui il Di Carlo fa qui riferimento è quello da noi segnalato *infra*, p. 52, nota 38.

⁽³²⁾ Segnatamente FASSÒ, *Sull'interpretazione di alcuni passi groziani* (1951), ora in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di E. PATTARO, C. FARALLI, G. P. ZUCCHINI, Milano, 1982, vol. I, p. 153 ss.

potrebbe non aspirare, se consapevole, che alla perfezione, a prescindere poi che sia possibile o meno raggiungerla. Lo dimostrerebbe il fatto che, per Grozio, l'*appetitus societatis* genera quel diritto « adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat »⁽³³⁾ che, nei confronti della comunità storicamente esistente e del suo corrispondente diritto positivo, si pone come « dover essere ». Così pure il fatto che Grozio parli di « convenientia aut disconvenientia » dell'azione « cum ipsa natura rationali »⁽³⁴⁾ ed ancora che dichiari « esse autem aliquid iuris naturalis probari solet ... a priori, si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali »⁽³⁵⁾ attesterebbe come il giurista di Delft identifichi la natura umana, oltre che con la socievolezza, con la ragione, e quindi non con un mero impulso affettivo.

Su questo punto l'Autore olandese apparirebbe per un verso legato alla visione scolastica, e per altro verso all'influsso umanistico, con la sua carica di razionalismo e di soggettivismo. Il Proleg. 6 alluderebbe ad un *appetitus societatis* inteso come ricerca della vita sociale, ma non qualsivoglia, bensì pacifica e ordinata « secondo la norma » della ragione umana; sicché qui per Grozio il *prius* sarebbe la ragione, e dunque l'interpretazione in senso metafisico-razionalistico, rispetto a quella in senso empiristico, avrebbe più frecce al proprio arco⁽³⁶⁾.

Il problema implicito nel Proleg. 6 è dunque questione ermeneutica assai rilevante, poiché ad essa inerisce la radice stessa

⁽³³⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 5: « Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt ad quae se illa non extendit, quia quae ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent; sed sibi ipsis repugnant. Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit » (pp. 35-36).

⁽³⁴⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1 (p. 34); l'idea di una « convenientia » con la natura razionale era stata già tematizzata dalla Seconda Scolastica, particolarmente da Molina e Suárez: cfr. H. RAPP, *Die Bedeutung der Lehre Molinas (1535-1600) von der natura rei für die Theorie des Naturrechts*, diss. Freiburg i.B., 1963, p. 57 ss.; E. GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez*, Freiburg i.B., 1965, p. 149 ss.

⁽³⁵⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, XII, 1 (p. 38).

⁽³⁶⁾ Cfr. FASSÒ, *Sull'interpretazione*, cit., p. 156.

dell'interpretazione del sistema groziano. Interpretare il termine *modus* come « norma » o come « limite » ⁽³⁷⁾, significa porsi sulla strada di un'esegesi in senso razionalistico o empiristico dell'*appetitus societatis*. Qualora la *societas* cui tende l'*appetitus*, sia ordinata « secondo la norma della ragione », siamo in presenza di un *appetitus rationalis* (nel senso scolastico, e quindi distinto dal *sensitivus*), identificabile con la *voluntas* che tende al *bonum*, così come l'*intellectus* tende al *verum*. Per contro, se la *societas* è ordinata « in conformità dei limiti dell'intelligenza » dell'uomo, se ne può dedurre che, riflettendosi in tale società i difetti ed i limiti della *ratio*, l'*appetitus* che tende ad essa non sia di natura razionale, ma empirico-sensitiva ⁽³⁸⁾.

Un'attenta lettura del testo groziano indurrebbe tuttavia a ritenere che l'espressione « pro sui intellectus modo » si riferisca più alla facoltà ordinatrice dell'*intellectus*, che non al suo limite. Il giurista di Delft, impegnato a lottare contro la tesi degli scettici ruotante intorno al presupposto utilitaristico comune all'agire di

⁽³⁷⁾ È opportuno a questo punto ricordare che la polemica Di Carlo-Fassò aveva preso contingentemente l'avvio da una diversa traduzione di Proleg. § 6, ove si dice che « inter haec autem quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est communitatis, non qualiscunque, sed tranquillae, et pro sui intellectus modo ordinatae ». Il Catalano (cui il Di Carlo si appoggia, e che forse addirittura ispirò), fondandosi probabilmente anche sul classico commento del Gronow, aveva tradotto: « fra queste cose poi che sono specifiche dell'uomo è fondamentale il bisogno sociale, cioè di una comunità — non qualsiasi, ma pacifica e ordinata, in conformità dei limiti della sua intelligenza » (*I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, cit., p. 54; corsivo nostro). Aveva dunque inteso *modus* nel senso di « limite », e non piuttosto di « norma, misura, regola »; quest'ultimo significato è invece accolto nella traduzione del Fassò: « e fra queste caratteristiche specifiche dell'uomo vi è la ricerca della vita sociale, ossia di una vita in comune — ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata secondo la norma della propria ragione » (U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di G. FASSÒ [aggiornamento di C. FARALLI], Napoli, 1979³, pp. 34-35; corsivo nostro). Secondo Fassò, poiché Grozio parla di una società « non qualiscunque », fa chiaramente capire che a tale comunità gli uomini aspirano con piena consapevolezza: e sarebbe assurdo che aspirassero ad una comunità volutamente imperfetta.

⁽³⁸⁾ Cfr. DROETTO, *Istinto e ragione sociale in Grozio* (1963), ora in *Studi groziani*, cit., p. 267; per il significato scolastico di *appetitus*, v. ad es. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I^a, q. 82, aa. 3-5.

tutti gli esseri animati ⁽³⁹⁾, intende provare che l'uomo ha invece, a differenza delle bestie, una caratteristica peculiare, quella del desiderio di vivere in comunità. Ma, alla possibile obiezione che un certo genere di società è reperibile anche fra le bestie, egli precisa che la *communitas* alla quale l'uomo tende non è una società qualsivoglia, ma pacifica e ordinata, « pro sui intellectus modo ordinata », il che è proprio del suo essere fornito di razionalità. La particolarità dell'uomo sta appunto in questa maniera intelligente, e non qualsivoglia, di vivere insieme ⁽⁴⁰⁾.

Grozio ha dunque conservato l'*appetitus* come molla della sua antropologia, ma non si tratta più dell'*appetitus beatitudinis* di Sant'Agostino e di San Tommaso, non si tratta nemmeno del possibile *appetitus* di un *finis ultimus naturalis*, così come lo intendevano Molina e Suárez ⁽⁴¹⁾, bensì di un desiderio del vivere sociale profilato in maniera tendenzialmente immanentistica. Per Sant'Agostino e San Tommaso, l'individuo apprendeva la propria dimensione sociale tramite la medesima operazione critica mediante la quale si faceva conscio del proprio *desiderium beatitudinis* ⁽⁴²⁾. Nella consapevolezza della sua inesauribile sete di As-

⁽³⁹⁾ Come indica chiaramente il testo di Proleg. § 5, che riportando la tesi scettica di Carneade, afferma: « ius autem naturale esse nullum: omnes enim et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri » (p. 7).

⁽⁴⁰⁾ Cfr. DROETTO, *Istinto e ragione sociale*, cit., pp. 271-272, il quale osserva che in Proleg. § 9, dove Grozio parla di « pro humani intellectus modo etiam in his iudicium recte conformatum sequi, neque metu, aut voluptatis praesentis illecebra corrumpi, aut temerario rapi impetu, conveniens esse humanae naturae », l'espressione *pro humani intellectus modo* viene ripetuta nello stesso senso di Proleg. § 6 « ad indicare, sempre in confronto all'animalità inferiore, la peculiarità, non più dell'*appetitus societatis*, semplicemente, ma del *iudicium* col quale l'uomo è capace di discernere, non più soltanto ciò che alla vita sociale è strettamente necessario e sufficiente, ma anche ciò che ad essa è più conveniente ».

⁽⁴¹⁾ Su cui v. A. QUERALT, *El fin último natural en Luis de Molina S. J.*, in « Estudios Eclesiásticos », XXXIV (1960), p. 177 ss.

⁽⁴²⁾ S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, V (P. L., XLI, 631); S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I^a-II^ae, q. 94, a. 2; *In X. libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, in l. VII, lect. 13, n. 1511. Cfr. F. CAVALLA, *Scientia, Sapientia ed Esperienza sociale*, II: *Le due città di S. Agostino: società, diritto e giustizia*, Padova, 1974, p. 25 ss.; L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris-Montréal, 1965², p. 210 ss.; v. pure J. D. TOOKE, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London, 1965, p. 96 ss.

soluta, la *ratio* trovava la certezza di essere radicata in una relazione indistruttibile con tutte le altre persone, altrettanto bisognose di Assoluto. L'uomo si rendeva pertanto consapevole di essere originariamente costituito in una *societas*, nella quale ogni singolo componente era destinato a perseguire l'unico vero Fine. D'altro canto la ragione non era in grado di « definire » quello che le appariva solo in qualità di oggetto della sua ricerca: pertanto l'uomo si faceva pure conscio di non potere esaustivamente determinare quel *corpus mysticum* al quale sapeva di partecipare ⁽⁴³⁾.

La *societas* per Grozio non è più invece nozione correlata ad un'antropologia teologica, ma è nozione autonoma ed isolata, ricollegata all'essere umano, preso in sé e per sé, determinato e guidato dalla sua *ratio*. Prima ancora che attraverso la teoria del diritto naturale autonomo ed immutabile, è attraverso l'idea dell'*appetitus societatis* che il giurista olandese fa un passo decisivo lungo la strada della secolarizzazione. L'*appetitus societatis* vincola in un insieme di *societates naturales* non solo gli individui, ma i diversi gruppi, le famiglie, gli Stati, fino alla comunità internazionale. Egli si protende così a conferire al termine *societas* una dimensione universalistica, sulla quale lavorerà il suo pensiero di giurista: questa *societas* sostituisce in lui il *corpus mysticum* patristico e scolastico ⁽⁴⁴⁾, e si colloca al posto suo come un tutto terreno, composto di individui, nel quale si attenua fin quasi a dissolversi la relazione costitutiva con il Fine ultimo.

2. Da quanto detto risulta una caratteristica saliente del pensiero groziano: l'antropologia appare vieppiù circoscritta nei limiti dell'orizzonte terreno. Obliato e trasfigurato l'*appetitus bea-*

⁽⁴³⁾ Cfr. J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et Histoire*, Paris, 1956, p. 58 ss.

⁽⁴⁴⁾ L'affermazione del GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, cit., p. 175, secondo cui « Grotius a sécularisé la science du droit en opposant au *corpus mysticum* des scolastiques l'*appetitus societatis* humain, qui lie la 'société' des êtres doués de raison limitée », acquista perspicuità solo se connessa e raffrontata alla dottrina scolastica dell'*appetitus beatitudinis*, cui peraltro l'illustre Autore non sembra avere prestato la dovuta attenzione.

titudinis, con la sua costitutiva apertura al divino, e riconosciuto nell'uomo un principio autonomo nella produzione della società (e del diritto connesso), svaniscono i presupposti dell'antropologia teologica che davano ragione della perenne inquietudine dello spirito umano. Ne segue un'accentuazione delle forze « puramente » umane, mentre il fine dell'esistenza si sposta verso questa terra, le sue strutture, le sue istituzioni. Indebolendo il nesso fra vita terrena ed ultraterrena, si rafforza parallelamente la tendenza secolarizzante ⁽⁴⁵⁾.

Il punto di partenza della secolarizzazione ha dunque carattere antropologico, si connette all'idea groziana di natura umana. E sorge a questo punto spontanea la domanda come la speculazione teologica dello stesso Grozio, nelle sue affinità e risonanze con Erasmo ed Arminio, si misuri con l'idea di una *natura deleta*, per lo meno nei termini radicali impressi dal pensiero luterano-calvinista, stante la rivalutazione dell'autonomia della *ratio* e più ampiamente della vita sociale ⁽⁴⁶⁾. Si tratta dunque di vedere l'incidenza su Grozio dell'Arminianesimo (delle cui istanze politiche egli fu, come già detto, illustre esponente) e, attraverso questo, del Socinianesimo e del Pelagianesimo. L'Arminianesimo è stato accusato infatti di essere una « teoria genuinamente semipelagiana », nel suo accordare alla libertà umana un certo spazio di fronte alla grazia ⁽⁴⁷⁾. Col suo dialettico allontanamento dalla rigida accettazione gomarista di un'efficacia estrinseca della grazia e con l'accentuazione del momento umano dell'eticità, il pericolo

⁽⁴⁵⁾ Cfr., in senso analogo, TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, cit., p. 11 ss.

⁽⁴⁶⁾ AMBROSETTI, *I presupposti*, cit., p. 73. Sul problema del peccato originale nella teologia luterano-calvinista, v. W. A. HAUCK, « Sünde » und « Erbsünde » nach Calvin, Heidelberg, 1938; E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, Firenze, 1967, cap. I; RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, 1967, p. 200 ss.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre*, cit., p. 121: « Der Arminianismus stellt sich als eine 'genuin semipelagianische Theorie' dar » (con riferimento a R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1920, p. 681); ancor più radicalmente J. REINER, *Hugo Grotius und das Weltschiedsgericht*, Berlin, 1922, p. 21, afferma che « in Holland vertrat der aufgeklärte Leydener Professor Arminius die Ansicht des Pelagius ».

di un razionalismo antropocentrico prendeva indubbiamente consistenza.

Il fondamento della *societas* appare la natura, non più Dio; il suo significato la *ratio*, non la *fides*. Il vincolo dell'uomo all'orizzonte mondano si produce nella modalità peculiare, che esalta il suo distacco dal resto del creato, della *societatis custodia*. In tale distacco l'uomo viene progressivamente isolato nella condizione della sua perfezione originaria: viene così concettualizzata una sorta di *Idealtypus* ⁽⁴⁸⁾, di cui lo « stato di natura » costituisce supporto basilare. Nella formulazione di tale *Idealtypus* Grozio cerca di risalire, attraverso un procedimento astrattivo, dall'individuo empirico, carico di tutti i suoi pregi e i suoi difetti, all'uomo « naturale », spogliato di quelle incrostazioni che costituiscono il tipico prodotto della storia ⁽⁴⁹⁾. Quest'uomo naturale sostituisce l'uomo storico, e di fronte a questo si pone come l'assoluto di fronte al relativo, l'universale di fronte al particolare.

Alla delineaazione dell'*Idealtypus* si connette la nuova idea dello « stato di natura ». Non si può disconoscere infatti come nel *De iure belli* sia presente l'idea di uno *status* originario, di una specie di *status naturae integrae* (per usare l'espressione della teologia scolastica), ricevuto più che creato dagli uomini ⁽⁵⁰⁾. Quantunque

⁽⁴⁸⁾ Così Erik WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1927, p. 53 ss., che riprende la celebre tesi weberiana dell'*Idealtypus*, formulata particolarmente in Max WEBER, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XIX (1904), p. 22 ss. (trad. it. in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 1958, p. 53 ss.).

⁽⁴⁹⁾ Cfr. SOLARI, *La scuola del diritto naturale*, cit., p. 29.

⁽⁵⁰⁾ Anche il DROETTO, *Istinto e ragione sociale*, cit., p. 270, parla di una « vaga idea (groziana) della socialità come di uno stato originario, per così dire di grazia » e ne vede un « riflesso del semipelagianismo teologico del Grozio nel suo pensiero giuridico ». Ci si potrebbe anche chiedere se non ci si trovi qui in presenza di una sorta di entificazione di quello « *status purae naturae* » che Molina delineò con chiarezza per la prima volta, ma come *status* meramente ipotetico. Cfr. *Concordia liberi arbitrii*, q. 14, a. 13, d. 3: « Primus est status naturae humanae in puris naturalibus, sine peccato et sine gratia, ac sine ullo dono supernaturali. Hunc statum numquam homo habuit, neque umquam habebit; philosophi tamen naturales in eo crediderunt hominem fuisse conditum » (ed. RABENECK, p. 19).

senza espandersi eccessivamente in tentativi di descrizione o di prova, il giurista di Delft ipotizza l'esistenza di questo stato di natura, precedente rispetto alla società civile ⁽⁵¹⁾, e quindi tanto a ogni fatto dell'uomo ⁽⁵²⁾, quanto al diritto positivo ⁽⁵³⁾. È questa l'iniziale secolarizzazione dell'idea teologica medioevale dei tre *status* tradizionali dell'*historia salutis* (*status naturae integrae*, *status naturae lapsae*, *status gratiae*), frutto di una certa commistione di concezioni classiche e concezioni bibliche. Questo stato di natura non è tuttavia, nel giurista olandese (come lo sarà ad es. in Hobbes) ⁽⁵⁴⁾, concepito in modo radicalmente antisociale, dato che l'uomo è pur sempre mosso in origine dall'*appetitus societatis*. La società naturale, « comune agli uomini » ⁽⁵⁵⁾, contrapposta alla società civile, è espressione di una reale, e non solo ipotetica, convivenza degli individui, governata dal diritto naturale ⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵¹⁾ *De iure belli ac pacis*, I, IV, II, 1: « Et naturaliter quidem omnes ad arcendam a se iniuriam ius habent resistendi, ut supra diximus. Sed civili societate ad tuendam tranquillitatem instituta, statim civitati ius quoddam maius in nos et nostra nascitur, quatenus ad finem illum id necessarium est » (p. 138).

⁽⁵²⁾ *De iure belli ac pacis*, III, VII, I, 1: « Servi natura quidem, id est citra factum humanum aut primaevae naturae statu, hominum nulli sunt » (p. 706); v. pure II, XXII, XI: « Nam libertas cum natura competere hominibus aut populis dicitur, id intelligendum est de iure naturae praecedente factum omne humanum ... » (p. 559).

⁽⁵³⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 7: « Sunt et quaedam iuris naturalis non simpliciter, sed pro certo rerum statu: sic communis rerum usus naturalis fuit, quamdiu dominia introducta non erant; et ius suum per vim consequendi ante positas leges » (p. 36).

⁽⁵⁴⁾ *Leviathan*, I, XIII (in *The English Works*, a cura di W. MOLESWORTH, III, London, 1839, p. 110 ss.); cfr. I. FETSCHER, *Der gesellschaftliche 'Naturzustand' und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*, in « Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft », LXXX (1960), p. 641 ss.

⁽⁵⁵⁾ *De iure belli ac pacis*, II, XII, IX, 1: « Nam inter contrahentes propior quaedam est societas, quam quae communis est hominum » (p. 344).

⁽⁵⁶⁾ *De iure belli ac pacis*, II, XXII, XI: « ... id intelligendum est de iure naturae praecedente factum omne humanum ... » (p. 559; a proposito della libertà); II, XX, XL, 4: « ... non ex ulla iurisdictione civili, sed ex illo iure naturali quod et ante institutas civitates fuit, et nunc etiam viget, quibus in locis homines vivunt in familias non in civitates distributi » (p. 511; a proposito della *puniendi potestas*); cfr. in proposito J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, *La filosofia del derecho de Hugo Grozio*, Montevideo, 1935, p. 70.

Vi è dunque una sostanziale diversità, rispetto alla violenta trasposizione operata da Lutero: dalla distruzione della libertà era scaturito il pessimismo sulla natura umana, con conseguente ineluttabilità di un'efficacia illimitata della grazia. Anche in Grozio lo stato di natura ha origine (mediatamente) teologica, è il prodotto di una trasposizione secolarizzante, con totale scomparsa dell'accentuazione gomarista di una grazia onnisalvifica: fra la *lutherisch-calvinistische Gnade und Urzustandslehre* e la dottrina del giurista di Delft resta una indubitabile distanza ⁽⁵⁷⁾.

Il principio fondamentale dell'antropologia calvinista si riconnetteva alla concezione secondo cui l'uomo non è in grado di conoscere se stesso, se non nei limiti della conoscenza che Dio gli concede attraverso la Bibbia ⁽⁵⁸⁾. Ebbene, tale conoscenza è, per così dire, ancipite, in quanto riguarda l'uomo originariamente creato da Dio e l'uomo decaduto dopo il peccato di Adamo. Quando dunque la teologia calvinista parla della natura decaduta dell'uomo, essa non parla della sua natura originale. Si tratta di quello che rimane della creatura originaria, corrosa dall'opera del peccato ⁽⁵⁹⁾. Per quanto forte sia l'accento con cui l'antropologia di Calvino pone in evidenza la decadenza e la corruzione dell'essere umano, essa in definitiva sottolinea soltanto un carattere accidentale, rispetto alla natura originaria ⁽⁶⁰⁾. V'è dunque una duplice relazione dialettica in tale antropologia: quella della Creazione, frutto dell'amore divino, quella del peccato, frutto della superbia disobbediente dell'uomo ⁽⁶¹⁾.

⁽⁵⁷⁾ AMBROSETTI, *I presupposti*, cit., p. 17; cfr. R. H. BAINTON, *Lutero*, trad. it., Torino, 1960⁵, p. 182 ss.

⁽⁵⁸⁾ *Institution de la religion chrestienne*, t. I, ch. I, § 1: « Toute la somme presque de notre sagesse ... est située en deux parties: c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse » (nell'ed. critica a cura di J.-D. BENOIT, Paris, 1957-63, vol. I, p. 50); cfr. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, cit., p. 184 ss.

⁽⁵⁹⁾ *Institution de la religion chrestienne*, t. I, ch. XV, § 1: « Assavoir, quels nous avons esté formez en notre première origine, et puis en quelle condition nous sommes tombez après la cheute d'Adam » (vol. I, p. 206); cfr. W. NIESEL, *Die Theologie Calvins*, München, 1957², p. 60 ss.

⁽⁶⁰⁾ BIÉLER, *La pensée économique*, cit., p. 187.

⁽⁶¹⁾ *Institution de la religion chrestienne*, t. II, ch. I, § 5: « C'est la corruption héréditaire que les anciens ont nommé Péché originel, entendans par ce mot de

Proprio su questo punto il pensiero groziano sembra più acutamente riflettere il contrasto della sua duplice matrice culturale, e cioè quello fra Umanesimo e Riforma. Le due correnti sembravano avere un punto di congiunzione, là dove la Riforma attribuiva, con la secolarizzazione « sacra », una accentuata autonomia ai valori terreni. Ma poi, nel suo fondamento ultimo, la fede riformata restava ben distinta dagli ideali umanistici. Ed il nucleo del contrasto si radicava nel diverso atteggiamento assunto dinanzi alla questione del peccato originale ⁽⁶²⁾. Se è vero che l'Umanesimo non ardì mai cercare di scalzare apertamente il dogma della colpa d'origine, nella sostanza tentò sempre con pervicacia di indebolirne la forza culturale. Nella *Weltanschauung* umanistica si infila lo spirito del Pelagianesimo: e proprio di essere affetto da tale spirito il pensiero di Grozio è stato più di una volta accusato.

Ora, sul punto specifico, Grozio nei suoi scritti teologici non nega il peccato originale. Si professa per la dottrina dell'innatismo, e parla delle brame disordinate che rimangono anche dopo il battesimo, che « non possono nuocere a chi non consente », come di un effetto che è chiamato peccato dall'Apostolo, non perché sia effettivamente ed essenzialmente peccato presso i battezzati, ma perché è dal peccato e rende inclini al peccato ⁽⁶³⁾. In sintonia con tali affermazioni, Grozio distingue fra peccato originale e peccato attuale, frutto della personale autodeterminazione ⁽⁶⁴⁾.

Péché une dépravation de nature laquelle estoit bonne et pure auparavant » (vol. II, p. 12); cfr. A. GANOCZY, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Paris, 1964, p. 77 ss.

⁽⁶²⁾ Lo ha acutamente posto in rilievo CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 198.

⁽⁶³⁾ Ed ancora: « De peccato, ut dicitur, originis, aut ut ego dixi, labe, consentio antiquis, quorum sententia Synodus Tridentina non male exposuit ... » (*Animadversiones in animadversiones Andreae Riveti*, ad art. II; O. Th., t. III, fo. 640 a); per la dottrina del peccato originale in Grozio, v. K. KROGH-TONNING, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit*, Köln, 1904, p. 69 ss.

⁽⁶⁴⁾ *Votum pro pace ecclesiastica, contra examen Andreae Riveti et alios irreconciliabiles*, ad art. XIX: « Cum Deus homicidiis et adulteriis graves poenas in sua lege constituerit, graviores etiam, et pro magnitudine scelerum, sit exacturus in altero saeculo: hinc infero, illa scelera non necessario sequi ex peccato originis. Nam si necessaria essent ejus peccati consequentia, jam nullam novam poenam

Egli dichiara di non essere né pelagiano né sociniano, e tuttavia combatte contro ogni accusa esagerata in questa direzione ⁽⁶⁵⁾. Rimane tuttavia da precisare quanto della concezione sociniana e pelagiana « residui », per così dire, nella costruzione che fa da sfondo al *De iure belli ac pacis*.

Fra le eresie, alle quali Grozio fu accusato di appartenere, si annoverava anche il Socinianesimo ⁽⁶⁶⁾. Il giurista di Delft per vero aveva sempre respinto siffatte accuse, e si era più volte proclamato avversario della dottrina sociniana ⁽⁶⁷⁾. Sta di fatto comunque che, su alcuni punti, com'è stato osservato ⁽⁶⁸⁾, egli si trovava su posizioni vicine a quelle dei Sociniani. La fondazione razionalistica dell'autorità della Sacra Scrittura, la interpretazione (pure razionalistica) di alcuni dogmi, la concezione etico-pratica della *pietas* denotano affinità col Socinianesimo; d'altro canto non si può tacere come del Socinianesimo Grozio non condividesse il netto rifiuto dei dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, della Redenzione tramite il sacrificio della croce.

mererentur: sed ipsum tantum puniri deberet originale peccatum » (O. Th., t. III, fo. 666 a); sui caratteri di quest'opera, nell'ambito della produzione groziana, v. KNIGHT, *The Life and Works of H. Grotius*, cit., p. 281 ss.; K. REPGEN, *Grotius « papizans »*, in *Reformata reformanda. Festgabe für H. Jedin zum 17. Juni 1965*, II, a cura di E. ISERLOH e K. REPGEN, Münster i.W., 1965, p. 370 ss.

⁽⁶⁵⁾ *Animadversiones*, ad art. II: « Neque statim, si quid aut Pelagius, aut Socinus dixere, id falsum est: potuere et illi in verum incidere, et multi nunc in Gallia qui eandem sententiam magnis sane argumentis tuentur. Ut autem plane me a Pelagianismi non crimine tantum, a quo longissime semper abfui, sciens quantum Gratiae Dei debeam, sed et suspicione liberem ... » (O. Th., t. III, fo. 640 a); cfr. KROGH-TONNING, *Hugo Grotius*, cit., p. 70.

⁽⁶⁶⁾ Sul rapporto fra Grozio e il Socinianesimo, v. Otto Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seiner historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff dargestellt*, II, Kiel, 1847, p. 298 ss.; W. J. KÜHLER, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden, 1912, p. 81 ss.

⁽⁶⁷⁾ Epist. del 5-6-1615 a WALAEUS: « Inter plurimas quae me destringunt occupationes, imperare tamen mihi non potui, quin illius magno Ecclesiae malo πολυθρησσύτου Socini librum legerem inscriptum ab ipso de Iesu Servatore, scriptum autem ita, ut istius tituli partem non minimam tentet evertere » (in *Briefwisseling van Hugo Grotius*, I, a cura di P. C. MOLHUYSEN, 's-Gravenhage, 1928, pp. 396-397 [n. 410]).

⁽⁶⁸⁾ SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 108 ss.

Tuttavia per i motivi sopra esposti, nonché per lo spirito di tolleranza che insuffla la sua intera opera, Grozio venne accusato di essere sociniano; e l'accusa suonava particolarmente grave in un periodo di aspri dissensi ideologici, quando oltretutto i Sociniani erano parimenti invisibili a tutte le correnti riformate⁽⁶⁹⁾. Questo giustifica gli sforzi dell'Autore olandese per prendere ufficialmente le distanze da questa setta. A tale scopo apparve, nel 1617, la *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum*⁽⁷⁰⁾, che si prefiggeva lo scopo di allontanare dal giurista di Delft il sospetto di essere imbevuto del razionalismo sociniano, indicando un netto disaccordo nella interpretazione del dogma della Redenzione, su cui la teologia riformata aveva con particolare forza insistito.

Nel suo *De Jesu Christo servatore*⁽⁷¹⁾, Fausto Sozzini aveva contestato la possibilità, e la necessità, della soddisfazione di Cristo, cercando di approfondire fino all'estremo limite un'interpretazione razionalistica del valore della Sua morte. In primo luogo punire i peccati e imporre penitenze non sarebbe un'esigenza che scaturisce dalla natura divina: Dio è superiore ad ogni costrizione e può scegliere, nella sua assolutezza, la strada che preferisce⁽⁷²⁾. Dalla giustizia divina non discende dunque la necessità della soddisfazione: oltretutto punire, in luogo del reo, l'innocente, sarebbe ingiusto. In secondo luogo neppure la natura

(69) Cfr. SOLARI, *Il « jus circa sacra » nell'età e nella dottrina di Ugone Grozio* (1931), ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, p. 34; D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, 1939, p. 340 ss.

(70) A Leida (Excudit Ioannes Patius); su quest'opera v. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 456-457 (n. 922).

(71) In FAUSTI SOCINI SENENSIS, *Opera omnia*, Irenopoli [Amsterdam], Post annum Domini 1656, t. II, fo. 121-246; sull'opera del Sozzini, v. A. HARNACK, *Manuale di Storia del Dogma*, VII: *Le tre correnti moderne del dogma*, trad. it., Mendrisio, 1914, p. 186 ss.

(72) *De Jesu Christo servatore*, Pars III, cap. I: « Deum nobis ignoscere jure potuisse, nulla pro peccatis nostris vera satisfactione accepta, ex eo constare potest, quod delicta nostra eatenus nos Deo obnoxios reddunt, utque pro ipsis ei satisfiat, requirere videri possunt quatenus offensae sunt majestatis ipsius; ita ut peccatis, vera pro ipsis satisfactione non accepta, Deum ignoscere, nihil aliud sit, quam de jure suo remittere. Unicuique autem de jure suo, quantum velit, remittere licet. Deus igitur, vera pro ipsis satisfactione non accepta, peccata nobis condonare jure potuit » (t. II, fo. 186 a-b).

del peccato esigerebbe la pena: essendo il peccato un'offesa all'onore di Dio, tale offesa può essere perdonata senza condizioni. Ma soprattutto l'idea di soddisfazione sarebbe intimamente contraddittoria. Soddisfazione e remissione comportano un'esclusione reciproca: infatti se Dio ha rimesso il peccato, non v'è più necessità di una soddisfazione; e se viceversa accoglie la soddisfazione, non si vede la necessità della remissione (73).

In questo modo il Sozzini finiva per configurare il rapporto uomo-Dio, dopo il peccato originale, come rapporto di natura privatistica, nel quale Dio appariva come un creditore di fronte all'uomo debitore. Costruendo il rapporto in questo modo, spettava esclusivamente al libero arbitrio divino rimettere o meno il peccato, non valendo a tal fine alcuna soddisfazione. La morte di Cristo rappresentava pertanto una *remissio* (o più esattamente, in termini romanistici, una *acceptilatio*), non una *satisfactio*, con esclusione della *solutio* (74).

La confutazione viene condotta da Grozio sul filo di un delicato ragionamento filologico-giuridico, nel quale si cerca di vedere se l'interpretazione dei termini-chiave del problema (come appunto *remissio*, *satisfactio*, *poenam exigere*) non solo corrisponda ad una retta comprensione della Sacra Scrittura, ma sia in sé giuridicamente sostenibile. Il giurista di Delft rifiuta infatti la visione contrattuale-privatistica, asserendo che il rapporto in questo caso non può essere che di natura penale-pubblicistica (75).

(73) *De Jesu Christo servatore*, Pars I, capp. VII-VIII (t. II, fo. 134 a-140 b); afferma ancora Sozzini, Pars I, cap. I: « Ego vero censeo, et orthodoxam sententiam esse arbitror, Jesum Christum ideo servatorem nostrum esse, quia salutis aeternae viam nobis annuntiaverit, confirmaverit, et in sua ipsius persona, cum vitae exemplo, tum ex mortuis resurgendo, manifeste ostenderit, vitamque aeternam nobis ei fidem habentibus ipse daturus sit. Divinae autem justitiae, per quam peccatores damnari mereremur, pro peccatis nostris neque illum satisfecisse, neque, ut satisfieret, opus fuisse, affirmo » (t. II, fo. 121 a). Cfr. L. CRISTIANI, s.v. *Socinianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV/2, Paris, 1941, col. 2332.

(74) Cfr. SOLARI, *Il « jus circa sacra »*, cit., p. 35.

(75) *De satisfactione Christi*, cap. II: « At Socinus ... vult autem partem omnem offensam esse poenae creditorem: atque in ea tale habere jus, quale alii creditores in rebus sibi debitis, quod jus saepe etiam dominii voce appellat: ideoque saepissime repetit Deum hic spectandum, ut partem offensam, ut cre-

Dio è molto più di un creditore, e anche più di un giudice: perché il giudice è sottoposto alla legge del legislatore, e pertanto non potrebbe dispensare dalla pena (neppure trasferendola su altra persona) ⁽⁷⁶⁾, mentre Dio è un sovrano, che come tale gode della *potestas dispensandi* ⁽⁷⁷⁾.

Nella morte di Cristo non è ravvisabile né una *solutio debiti* (che estinguerebbe automaticamente l'obbligazione), né una *remissio debiti*; non è ravvisabile nemmeno una novazione, che farebbe permanere, sotto altra veste, l'obbligazione. Si tratta invece di un'autentica *satisfactio*, che comporta una liberazione di debito, ma condizionata all'accettazione da parte di Dio sovrano, cioè di Colui che ha anche il potere di rimettere la pena ⁽⁷⁸⁾. L'esito della risposta è dunque assai diverso: ma con il suo modo di argomentare il giurista di Delft, nonostante la sincera intenzione di combattere Sozzini, finiva per obbedire, alla pari del suo avversario, all'impulso di razionalizzare il dogma, imbrigliandolo negli stampi del diritto ⁽⁷⁹⁾.

Solo attraverso la fitta rete del ragionamento giuridico, Grozio difende la necessità di questo dogma, di per sé destinato a solle-

ditorem, ut dominum, tria haec ponens tanquam tantundem valentia. Hic error Socini ... accurate refelli debet » (O. Th., t. III, fo. 307 a); e ancora: « Jus puniendi in rectore non est aut jus absoluti domini aut jus crediti » (fo. 308 b).

⁽⁷⁶⁾ *Ibidem*: « Primum ergo damus hoc postulanti Socino, Deum non esse hic spectandum ut Iudicem sub lege constitutum. Nam talis qui sit Iudex is nocentem non posset a poena liberare etiam poenam in alterum transferendo: non quia id per se injustum sit, sed quia legi non congruat, cujus ipse minister electus est » (O. Th., t. III, fo. 306 b); cfr. HAENTJENS, *Hugo de Groot*, cit., p. 91 ss.

⁽⁷⁷⁾ *De satisfactione Christi*, cap. III: « Examinatis partibus, quibus in hoc negotio Deus fungitur, facile erit nomen aliquod ipsi actui dare. Ac primum, cum Deus hic, quemadmodum probavimus, sit spectandus ut rector, sequitur actum hunc esse actum jurisdictionis generaliter dictae ... Si vero praeterea respiciamus sanctionem sive legem poenalem, erit actus ipse via ad indulgentiam seu temperamentum ejusdem legis, quam indulgentiam hodie dispensationem vocamus » (O. Th., t. III, fo. 310 a-b).

⁽⁷⁸⁾ *De satisfactione Christi*, cap. VI: « ... est remissio antecedente satisfactione; quae inter se pugnare male arbitratur Socinus, cum contra, omnis satisfactio (hoc est solutio recusabilis) ideo admittatur, ut remissioni sit locus » (O. Th., t. III, fo. 320 a).

⁽⁷⁹⁾ SOLARI, *Il « jus circa sacra »*, cit., p. 35.

vare scandalo presso i razionalisti. Dinanzi allo sforzo sociniano, così peculiarmente umanistico, di trasferire lo sguardo del fedele dal quadro fosco della croce a quello splendente della Resurrezione, il giurista di Delft rammenta ancora con S. Paolo che solo « justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira »⁽⁸⁰⁾. E tuttavia non può non costituire motivo di riflessione, in proposito, l'epistola del Voss premessa, su richiesta dello stesso Grozio, al *De satisfactione*. Il Voss⁽⁸¹⁾, nonostante l'atteggiamento benevolo, aveva espresso una riserva basilare, rammentando che il dogma della *satisfactio* non poteva andare disgiunto da quello del « merito » di Cristo e degli uomini. Mentre la dottrina sociniana della *satisfactio* approdava ad un neo-Arianesimo, l'esclusione del merito esclusivo di Cristo sarebbe stato sintomo inequivocabile, a suo avviso, di Pelagianesimo⁽⁸²⁾. Si trattava insomma di un invito larvato a non dimenticare l'inscindibile nesso che avvinceva la polemica antisociniana con quella antipelagiana.

Gonfio delle linfe rinascimentali, il Socinianesimo aveva cercato in tutti i modi di mantenere il pensiero teologico entro i confini della pura ragione, attribuendo all'uomo il ruolo di cen-

⁽⁸⁰⁾ *Rom.*, V, 9; cfr. CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 168.

⁽⁸¹⁾ Sul Voss v. C. W. ROLDANUS, *Vossius' verhouding tot Hugo de Groot voor de synode van Dordt*, in « Tijdschrift voor Geschiedenis », LVII (1942), p. 250 ss.; C. S. M. RADEMAKER, *Life and Work of Gevarardus Joannes Vossius 1577-1649*, Assen, 1981. Il Voss era autore di un'opera: *Historiae De controversiis, Quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem*, Lugduni Batavorum, 1618, rispetto alla quale Grozio scriveva allo stesso Voss: « meum libellum ... ad tuum esse potest indicis loco » (epist. del 19-8-1621; in *Briefwisseling van H. Grotius*, II, 's-Gravenhage, 1936, p. 124 [n. 678]).

⁽⁸²⁾ « Cum vero duo nobis peperisse Christum dixerimus, impunitatem et praemium; illud satisfactioni, hoc merito Christi distincte tribuit Vetus Ecclesia. Satisfactio consistit in peccatorum translatione: meritum in perfectissima obedientiae pro nobis praestitae imputatione. Utrumque horum vehementer cum studio impugnavit Socinus: sed in priori fundamenta causae suae in quibusdam juris quasi principiis collocavit. Vidit hoc V. Cl. Hugo Grotius ... Quocirca pro suo erga Ecclesiam Dei amore, non acquiescendum sibi putavit, quin, relicta aliis Meriti quaestione, ipse eam quae de Satisfactione est, tractandam susciperet » (Vossius, epistola introduttiva *Veritatis evangelicae studiosis* al *De satisfactione Christi*; O. Th., t. III, fo. 295). Al problema del « merito » Grozio dedicherà un successivo scritto (v. *infra*, p. 66, nota 87).

tralità nella vita spirituale già assegnatogli dall'Umanesimo, ed in parte perduto con la Riforma. In questo senso esso era tipico esponente del razionalismo e dell'antropocentrismo del sec. XVII, ove si mescolavano elementi pelagiani ed elementi di critica umanistica ⁽⁸³⁾. Ma l'argomentazione groziana del *De satisfactione* era intrisa, in fondo, dello stesso razionalismo filologico-giuridico ch'era caratteristica tipica del Socinanesimo: per cui lo sforzo apologetico del giurista di Delft finiva per rincorrere il nemico sul suo stesso terreno, assumendo inconsapevolmente, contro i propositi iniziali, metodo e ideologie dell'avversario ⁽⁸⁴⁾.

Nessuna meraviglia quindi che, parallelamente all'accusa di Socinanesimo, fosse mossa a Grozio anche quella di Pelagianesimo (e ancor più di Semipelagianesimo) ⁽⁸⁵⁾. Era questa un'accusa mossa dal Protestantesimo intransigente, e quindi anche dai Gomaristi, agli Arminiani. Questi avevano sostenuto una certa indipendenza della coscienza morale: contro la tesi gomarista che legava in ultima analisi la virtù all'arbitrio divino, gli Arminiani ritenevano che tutti gli esseri umani godessero, per concessione divina, ma elargita a tutti, di una libertà di scelta che consentiva di optare fra vizio e virtù ⁽⁸⁶⁾.

⁽⁸³⁾ Cfr. H.-J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, trad. it., Bologna, 1975, p. 69 ss.; HARNACK, *Manuale di Storia del Dogma*, VII, cit., p. 143 ss.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 164 ss.

⁽⁸⁵⁾ Il Semipelagianesimo rappresenta un tentativo di sfuggire ad una interpretazione troppo rigida del problema della predestinazione, dando un piccolo spazio, nel processo salvifico, all'azione autarchica della volontà umana. Partendo dalla dottrina (eterodossa) dell'autonomia dell'*initium fidei*, finisce per approdare ad un apprezzamento eccessivamente ottimista delle forze lasciate alla volontà dell'uomo dopo il peccato originale e quindi ad una sopravvalutazione della natura umana, pur decaduta. La dottrina semipelagiana, rappresentata da Casiano e da un gruppo di autori operanti a Marsiglia nel V secolo d.C. (i c.d. *Massilienses*), è sempre rimasta alquanto indeterminata anche perché, coscienza delle difficoltà del problema in cui si dibatteva, ha quasi sempre evitato di impegnarsi in affermazioni troppo recise; cfr. F. WÖRTER, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; É. AMANN, s.v. *Semi-pélagiens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV/2, cit., coll. 1796-1850.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. HARRISON, *Arminianism*, cit., p. 53 ss.; v. pure G. DE MONTEMAYOR, *Storia del diritto naturale*, Milano-Palermo, Napoli, 1910-1911, p. 381. Sulla con-

Su questa base dell'autonomia della coscienza morale, Grozio stesso edificò gran parte del suo sistema giuridico. Egli aveva affrontato già anche tale accusa in un apposito scritto: *Disquisitio de dogmatibus pelagianis* ⁽⁸⁷⁾, nel quale si prefiggeva un intento conciliativo, anche se non privo di una certa audacia. Attraverso un attento esame filologico dei testi più significativi, da Sant'Agostino a Vincenzo di Lérins, a Fausto di Reggio, il giurista di Delft sostiene che una giusta autonomia riconosciuta alla libertà umana non significa di per sé mancanza di rispetto per la grazia. La libertà è infatti pur sempre un mezzo scelto dal volere divino per la salvezza dell'uomo ⁽⁸⁸⁾.

In forma più elaborata, Grozio riprende l'autodifesa già concisamente sostenuta in questa lettera: « Ego in Pietate — egli scrive ⁽⁸⁹⁾ — diserte Semipelagianismi memini, ut erroris sane gravis. Remonstrantium sententia a Semipelagianismo plurimum distat. Nam Massilienses, quos Semipelagionos sive reliquias Pelagianorum vocavere, Gratiae necessitatem ita inculcabant, ut tamen initia bonae voluntatis, saltem in hominibus quibusdam, negarent a Gratia praeveniri. Contra Remonstrantes quicquid in nobis est spiritualis boni, etiam ipsa primordia, dicunt ex antecedente Gratia proficisci ».

Nella *Disquisitio* il giurista di Delft si difende senza molta fatica dall'accusa di Pelagianesimo, che esteriormente non corrisponde alle sue teorie. La sua dottrina del peccato originale,

nessione tra pensiero pelagiano e cultura moderna, ha di recente richiamato l'attenzione L. MOULIN, *Infrastructures religieuses et suprastructures socio-idéologiques*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, I, cit., p. 473 ss.

⁽⁸⁷⁾ Il titolo della I edizione (Parisiis, 1622) reca: *Disquisitio an Pelagiana sint ea Dogmata quae nunc sub eo nomine traducuntur* (cfr. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 465-466 [n. 937]).

⁽⁸⁸⁾ *Disquisitio*, ad V: « Quod docetur Gratiam et liberum arbitrium esse causas partiales simul concurrentes ad conversionis initium: nec Gratiam ordine causalitatis efficientiam voluntatis antecedere, id est, Deum non prius hominis voluntatem efficaciter juvare ad conversionem, quam voluntas ipsa hominis se movet ac determinat: Hoc dogma Ecclesia prisca in Pelagianis jam olim damnasse dicitur » (O. Th., t. III, fo. 372 a); è questo un « caput quod ut Pelagianum traducitur » e che Grozio si applica a dimostrare « tale non esse ».

⁽⁸⁹⁾ Epistola del 20-5-1618 a W. DE GROOT (in *Briefwisseling*, I, cit., p. 615 [n. 572]).

come pure quella della grazia, sono diverse da quelle di Pelagio. E ribadisce per altro verso che, mentre i Semipelagiani attribuivano in qualche modo all'attività dell'uomo gli inizi del bene, per lui, Grozio, tutto ciò che in noi vi è di bene spirituale, anche i suoi primissimi inizi, è effetto della grazia. È stato tuttavia rilevato, in questa posizione groziana, una contraddizione logica: monergismo della grazia e libertà del volere umano non si lascerebbero coniugare logicamente ⁽⁹⁰⁾.

Sta di fatto comunque che, pur nella rigorosa circoscrizione, o addirittura esclusione, della « simpateticità » groziana con Socinanesimo e Pelagianesimo, traspare nell'antropologia che fa da sfondo al *De iure belli* una (sia pur inconscia) eclissi dell'idea di peccato originale in senso specificamente religioso, pur nel permanere di una certa idea di caduta ma, questa volta, secolarizzata ⁽⁹¹⁾. Infatti, se ben si osserva, l'organizzazione della vita sociale, come espansione dell'*appetitus societatis*, mostra nelle tappe del suo procedere dallo stato di natura alla comunità politica uno svolgimento singolarmente parallelo a quello dei tre *status* già menzionati, in cui veniva tradizionalmente scandita dalla teologia l'*historia salutis*, avente uno dei suoi caposaldi nell'esistenza storica della colpa d'origine ⁽⁹²⁾.

⁽⁹⁰⁾ *Disquisitio*, ad V: « Nam Canon hic, ut praecedentia et sequentia indicant, hoc vult, non cousque Gratiam quiescere, nihilque agere, donec homo ipse ex sese purgationem suam desiderare incipiat: quod non Pelagio, qui Gratia interna opus esse negabat, sed Massiliensium errori opponitur, qui affectum credulitatis ex naturae viribus oriri, atque ita a Deo exspectari censebant. Neque Pelagii igitur est hoc quod hic Synodus rejicit, sed nec Massiliensium, qui circa illud initium non Gratiam cum libero arbitrio conjungebant, sed liberum arbitrium aliquid posse et agere putabant sine Gratia » (O. Th., t. III, fo. 372 a).

La contraddizione cui si accenna in testo è stata rilevata da SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 86.

⁽⁹¹⁾ Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, I, Gütersloh, 1975⁵, p. 20: « Die christliche Erbsündenlehre hat keinerlei Einwirkung auf die Grundanschauung des Grotius von der menschlichen Natur gehabt ».

⁽⁹²⁾ Tale parallelismo è stato pure intravvisto dal DROETTO, *Lo « stato di guerra » nella fondazione giuridica di Ugone Grozio* (1942), ora in *Studi groziani*, cit., p. 23 ss., sebbene in una prospettiva non coincidente con quella qui presentata.

La storia dell'umanità è contrassegnata da un processo di corruzione che ha inizio nell'istante in cui Adamo, soccombendo alla tentazione, assaggiò il « frutto proibito » dell'albero della scienza del bene e del male, violando l'unico divieto impostogli dal suo Creatore ⁽⁹³⁾. Attraverso un atto di superbia il peccato penetrò nella storia, e attraverso il peccato fece il suo ingresso la morte, fisica e spirituale: è questo il presupposto ineludibile del dramma della Redenzione, che si consuma sulla croce, come Grozio stesso riconosceva nel *De satisfactione* ⁽⁹⁴⁾.

Ma le vibranti parole pronunciate allora dal giurista di Delft dinanzi alla protesta sociniana per il tremendo tributo di sangue pagato per il perdono dei peccati, si spengono nella filosofia della storia del *De iure belli* ⁽⁹⁵⁾. I tre *status* teologici si riproducono in maniera quasi perfetta nei tre gradi di realizzazione dell'*appetitus societatis*. E l'asserita concordanza del racconto delle Scritture con quello che poeti e filosofi dissero intorno allo stato primitivo delle cose comuni ed alla loro susseguente distribuzione ⁽⁹⁶⁾ si traduce in Grozio in una secolarizzazione di fatto del messaggio biblico. Identico è il vincolo logico che connette le tre tappe dell'*appetitus societatis*, rispetto alle tre tappe della *historia salutis*: la proprietà è il « peccato originale » che, accompagnandosi alla corruzione dei costumi primitivi, diede all'uomo coscienza di nuove prerogative, affermate nello scontro delle volontà individuali ⁽⁹⁷⁾; ed il « superamento » di tale scontro e di tale concor-

⁽⁹³⁾ *Genesi*, III, 6-7.

⁽⁹⁴⁾ *De satisfactione Christi*, cap. VIII (O. Th., t. III, fo. 326 b-330 a).

⁽⁹⁵⁾ CORSANO, *U. Grozio*, cit., p. 168.

⁽⁹⁶⁾ *De iure belli ac pacis*, II, II, II, 3: « Haec sunt quae ex sacra historia docemur satis convenientia cum his quae philosophi et poëtae de primo statu rerum communium, et postea secuta rerum distributione dixerunt, quorum testimonia alibi a nobis producta sunt » (pp. 188-189); J. KOSTERS, *Les fondements du droit des gens*, in « Bibliotheca Visseriana », IV (1925), p. 48, esclude tuttavia l'importanza di questa età primeva per la costruzione del sistema giuridico groziano.

⁽⁹⁷⁾ *De iure belli ac pacis*, II, II, II, 2: « Verum in vita hac simplice et innocente non perstiterunt homines, sed animum applicuerunt ad artes varias, quarum symbolum erat arbor scientiae boni et mali, id est earum rerum quibus tum bene tum male uti licet ... Antiquissimae artes agricultura et pastura in primis fratribus apparuerunt: non sine aliqua rerum distributione. ex studiorum

renza fu il contratto, attraverso cui le volontà stesse diedero vita allo Stato, pacificatore delle controversie intestine.

Sino a che durò la semplicità della vita primitiva, lo stato di natura (contrassegnato dalla *communio* dei beni) poté mantenersi. Ma col dileguarsi di tale semplicità, con lo squilibrio tra risorse disponibili e accrescimento demografico, con la prevaricazione dell'impulso egoistico sulla razionalità, tale stato primitivo non fu più in grado di reggere. L'occupazione dei terreni, inizialmente transeunte, si cristallizzò, né trovò più un limite intrinseco nei soli bisogni naturali; insorsero le controversie, mentre la situazione si allontanava viepiù dallo stato di natura, sommerso da rapporti di violenza. Per superare tale situazione violenta, la *ratio* spinse gli individui a dar vita allo Stato, garante della nuova proprietà divisa e quindi della tranquillità ⁽⁹⁸⁾.

diversitate aemulatio, etiam caedes ... » (pp. 187-188); II, II, II, 3: « Praecipue vero concordiam rupit generosius vitium, ambitio, cuius signum turris Baby-lonica: mox alii alias terras partito possederunt » (p. 188). Si può osservare, in proposito, che l'idea della proprietà come frutto del peccato permane in filigrana, ma tende a mutarsi nell'idea della proprietà stessa come « peccato », in forza dell'attenuarsi dell'idea in sé di peccato originale; cfr. DROETTO, *Lo « stato di guerra »*, cit., p. 24 ss.

Il tema della proprietà in Grozio è stato affrontato, ma sotto un profilo prevalentemente tecnico-giuridico, da F. A. A. SCHWEIGMAN, *De rechts- en maatschappij-philosophie van Hugo de Groot*, II: *De eigendomsphilosophie van Hugo de Groot*, Nijmegen, 1929, e dal FEENSTRA, *Der Eigentumsbegriff bei Hugo Grotius im Licht einiger mittelalterlicher und spätscholastischer Quellen*, in *Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1978, pp. 209-234.

⁽⁹⁸⁾ SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, I, cit., p. 14 ss.

Il pensiero groziano, su questo punto, può ritenersi solo in parte una prosecuzione della più ottimistica costruzione offerta dalla Seconda Scolastica. Questa, come ha lucidamente evidenziato P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Atti dell'Incontro di studio di Firenze (16-19 ottobre 1972)*, Milano, 1973, pp. 117-222, nel suo afflato umanistico e nella coerenza ad un mondo cinquecentesco che cominciava a spogliarsi delle architetture medioevali, aveva aderito con maggiore entusiasmo di quanto non farà il giurista di Delft all'idea di un *dominium* fondato sul libero arbitrio, che combaciava con l'aspetto essenziale di un ordine ispirato ad un rigoroso monismo, consumantesi nel microcosmo dell'individuo, entro il quale i beni avevano lo scopo precipuo di rafforzare la sua natura. « Per la Seconda Scolastica, al di là della riconduzione della *divisio*

Due erano infatti le condizioni che rendevano possibile la *communio*: o l'autolimitazione dei bisogni umani (come nel caso dei selvaggi e degli antichi sapienti) ⁽⁹⁹⁾ ovvero l'amore reciproco (alla maniera degli Esseni e dei primi Cristiani). Ma queste condizioni non ressero in forma generale né nel tempo né nello spazio, e ciò non per colpa di alcuni, ma per la trasformazione del modo di amarsi di tutti. La causa principale di ciò, più che il bisogno, fu un *amoris defectus*, l'inclinazione ad affetti più individualistici e possessivi ⁽¹⁰⁰⁾. Il passaggio dallo stato di natura allo Stato politico diventa così frutto di un fatto ben preciso.

rerum allo *jus naturale* o allo *jus gentium* (essa è concordemente per quest'ultima soluzione), v'è un principio primo di cui è profondamente convinta: che la proprietà costituisce una dimensione stessa della natura umana e che pertanto si qualifica rispetto all'uomo di una sua intima naturalità ... L'idea del *proprium* non è intrinsecamente legata al peccato ... La diversità dell'oggetto incide su un altro piano: mentre il *dominium sui* e quello *suorum actuum* sono di diritto divino, nel senso che è Dio stesso che li vuole come imprescindibile patrimonio di ognuno, il *dominium rerum*, che è coerente al diritto naturale e pertanto necessario soprattutto nello stato di 'natura lapsa', non incarna però un precetto positivo di diritto naturale. Lo postula il *communis omnium consensus*, matrice degli istituti *juris gentium*, non già una statuizione inderogabile della Divinità » (pp. 212-213).

⁽⁹⁹⁾ *De iure belli ac pacis*, II, II, II, I: « Horum alterum, communionem scilicet ex simplicitate eximia, videre licet in quibusdam Americae populis, qui per saecula multa sine incommodo in eo more perstiterunt » (p. 186); sul tema dei « selvaggi » nella filosofia sei-settecentesca, v. C. RANGEL, *Du Bon Sauvage au Bon Révolutionnaire*, Paris, 1976; A. M. IACONO, *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Milano, 1982.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. R. BRANDT, *Eigentums-theorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, p. 39: « Der Grund dafür ist nicht die Not, die etwa durch Naturkatastrophen entsteht und die Menschen zur Arbeit, damit aber zur Planung und Eigentumsbildung zwingt, sondern das Erkalten der Nächstenliebe (amoris defectus) und die Neigung zu einer feineren Lebensart, als Höhlen und Wälder sie bieten können; die Menschen streben nach 'mancherlei Künsten', sie werden ehrgeizig und bauen hohe Türme »; v. pure A. CORDOVA, *De Grotio a Kant: génesis del concepto moderno de propiedad*, in « Revista Mexicana de Sociología », XXX (1968), p. 959 ss.; G. LANTZ, *Eigentumsrecht - ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken*, Uppsala, 1977, p. 64 ss.

Posto agli inizi del razionalismo giusnaturalistico, il pensiero groziano (pur con tutte le sue oscillazioni) ne fa intravedere l'opzione che lo condiziona e cioè l'obnubilazione (preludio al rifiuto degli autori posteriori) del peccato originale: la sostituzione dello *status naturae lapsae* con l'immanentistico « stato di natura » rappresenta il momento propedeutico del rifiuto (in Grozio non ancora attuato) del soprannaturale, e quindi della trascendenza ⁽¹⁰¹⁾. Se il razionalismo groziano del *De iure belli ac pacis* si concreta nell'obnubilazione dello *status naturae lapsae*, questo è dovuto anche all'umanistica secolarizzazione dell'idea biblica del peccato. In superficie si ritrovano ancora elementi cristiani, ma già trasvalutati ⁽¹⁰²⁾. Correlativamente il passaggio dallo stato di natura a quello politico-sociale (che sostituisce il passaggio dallo *status naturae lapsae* allo *status gratiae*) non trova più il suo punto focale nel dogma teologico della caduta; ma, attenuata ogni annotazione pessimistica, avanza la scoperta della superiore perfezione della vita civilmente ordinata. Il nuovo elemento catartico è il contratto sociale: riguardo al quale ci troviamo, una volta di più, di fronte a una tappa del processo di secolarizzazione.

3. Attraverso il contratto l'uomo supera le aporie prodottesi nello stato di natura, dopo la dissoluzione della *communio primaeva*; il contratto diventa la nuova condizione di una vita associata pacifica. Sulla sua forza di *Aufhebung* (per usare il termine hegeliano), il giurista di Delft non nutre soverchi dubbi: la concezione in proposito è decisamente ottimista ⁽¹⁰³⁾. Si impone, a questo punto, l'illustrazione di ciò che rappresenta la chiave di volta nell'evoluzione groziana degli *status*. Come rilevava, ad altro proposito, lo Stahl ⁽¹⁰⁴⁾, il contratto è momento centrale della

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 3.

⁽¹⁰²⁾ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XXIV.

⁽¹⁰³⁾ « Über der ganzen Betrachtung liegt ein froher Optimismus »: HIRSCH, *Geschichte*, I, cit., p. 20.

⁽¹⁰⁴⁾ F. J. STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, trad. it., Torino, 1853, p. 181: « Si può dire che la somma della teoria del Dritto naturale di Grozio, senza ch'egli se ne avvegga, altro non è che la semplice obbligazione dei patti », v. pure, più di recente, P. P. REMEC, *The Position of the Individual in International Law according to Grotius and Vattel*, The Hague, 1960, p. 74 ss.

Weltanschauung dell'Autore olandese, che serve a giustificare tutta la nascente realtà istituzionale, tanto di diritto pubblico, quanto di diritto privato. Il contratto in Grozio rappresenta il fondamento non solo dello Stato, ma anche della famiglia; esso disciplina i diritti reali e i rapporti successori, come pure il variegato campo delle obbligazioni ⁽¹⁰⁵⁾.

Per capire il ruolo del contratto nel superamento dello « stato di natura » (inteso come somma di *status naturae integrae* e *status naturae lapsae*) è necessario porsi il quesito riguardante la natura di tale contratto, e cioè se esso abbia per Grozio carattere storico-empirico ovvero ipotetico-categoriale. Il dibattito fu aperto da chi ⁽¹⁰⁶⁾, muovendo da presupposti neo-kantiani, negò la « categorialità » del contratto sociale groziano, sostenendone l'empirica contingenza e riducendolo in tal veste a espressione di atto arbitrario, non legato indissolubilmente alla natura umana. Secondo tale interpretazione il patto sociale groziano perderebbe il suo ruolo di centralità, poiché sarebbe mera fattispecie della categoria giuridica « contratto », abbisognante a propria volta di autonomo fondamento.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. *De iure belli ac pacis*, II, V, VIII, 1 (p. 234; per il matrimonio); II, VII, III (pp. 269-270; per le successioni); II, X, I, 2 (p. 320; per le obbligazioni); II, II, II, 5 (p. 189; per la proprietà); v. SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, I, cit., p. 15; DIESSELHORST, *Die Lehre des Hugo Grotius vom Versprechen*, Köln-Graz, 1959, p. 34 ss.

⁽¹⁰⁶⁾ G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale* (1906), ora in *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milano, 1963, pp. 217-274. Secondo l'illustre A., l'idea del contratto sociale sarebbe affermata da Grozio « solamente per dimostrare nel popolo l'obbligazione dell'ubbidienza al sovrano. Ciò che a lui importava era appunto questo: trovare un argomento giuridico su cui fondare tale assoluto dovere dell'ubbidienza. Egli ricorre quindi al contratto come alla fonte di obbligazione che gli pare meno oppugnabile; e ne suppone senz'altro l'esistenza là dove vuol provare un'obbligazione » (p. 237). Si tratterebbe così dunque di un mero espediente politico: « Dall'ipotesi che lo Stato sia sorto mercé un contratto non deduce egli inverò ... la facoltà per il popolo di recederne e d'essere sciolto dalla sua obbligazione nel caso che il contratto sia stato violato dall'altra parte; anzi egli nega espressamente tal facoltà. Ciò cui un popolo ha consentito una volta, gli resta poi come un vincolo irrisolvibile ... Il contratto sociale non costituisce pertanto una guarentigia o un diritto del popolo, ma al contrario soltanto un fatto, dal quale seguirebbe per esso la perdita assoluta d'ogni diritto » (pp. 237-238).

È importante in proposito osservare come tale contratto entri in scena non ai primordi della vita « sociale », ma in un momento successivo, dopo il periodo della *communio primaeva bonorum*, e quindi dello *status naturae integrae*. A tale *status*, come abbiamo visto, è seguito il regime della proprietà privata, immagine della « caduta » secolarizzata. Ora il passaggio dall'uno all'altro *status*, con la necessità di ovviare alle aporie della nuova situazione, esige l'inserzione nella storia del patto ⁽¹⁰⁷⁾.

Il contratto sociale non è tuttavia un contratto qualsivoglia: il fatto che Grozio parli di un « *ex negotii natura* » ⁽¹⁰⁸⁾ sta ad indicarne la peculiarità, per non dire la categorialità, sicché i suoi contenuti si sottraggono alla tipica mutabilità delle fattispecie. Qui (ed entro questi limiti) risiede il nucleo della categorialità del contratto sociale groziano: non si ha a che fare con un contratto qualsiasi, bensì con l'archetipo sinallagmatico al quale devono sottostare incondizionatamente tutti gli individui, nella loro inserzione sociale. Il giurista di Delft attribuisce al contratto un carattere di trascendentalità: per suo tramite, nella riconnessione al diritto naturale (« *cum iuris naturae sit stare pactis* ») ⁽¹⁰⁹⁾, l'universale necessità della *ratio* si trasfonde negli istituti e nello *status* a cui il patto dà a propria volta vita, conferendogli quel grado di assolutezza che una fonte meramente empirica non sarebbe in grado di giustificare. Per i più radicali assertori della tesi della « categorialità » vi sarebbe dunque un

⁽¹⁰⁷⁾ *De iure belli ac pacis*, II, II, II, 5: « Simul discimus quomodo res in proprietatem iverint: non animi actu solo; neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent; et idem velle plures poterant: sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem » (p. 189); cfr. DI CARLO, *Introduzione*, cit., p. 26 ss. (che è, con il Solari, uno dei maggiori assertori della tesi della « categorialità » del contratto sociale groziano).

⁽¹⁰⁸⁾ Proleg. § 15: « Deinde vero cum iuris naturae sit stare pactis (necessarius enim erat inter homines aliquis se obligandi modus, neque vero alius modus naturalis fingi potest) ab hoc ipso fonte iura civilia fluxerunt. Nam qui se coetui alicui aggregaverant, aut homini hominibusve subiecerant, hi aut expresse promiserant aut *ex negotii natura* tacite promisisse debebant intelligi; secuturos se id quod aut coetus pars maior, aut hi quibus delata potestas erat constituissent » (p. 11; corsivo nostro).

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. G. MACCORMACK, *Grotius and Stair on Promises*, in « The American Journal of Jurisprudence », XXII (1977), p. 160 ss.

errore metodologico alla radice delle tesi della « empiricità ». La questione insita nella concezione groziana non sarebbe tanto un problema storico, quanto un problema deontologico: non si tratterebbe di determinare se il patto si sia storicamente prodotto, quanto piuttosto di valutarne l'intimo fondamento ⁽¹¹⁰⁾.

Secondo i sostenitori dell'opposta teoria ⁽¹¹¹⁾, invece, l'equivoco della tesi della « categorialità » consisterebbe nell'aver male interpretato la possibilità di una derivazione « ex negotii natura » del significato del patto, facendo riferimento ad un supposto archetipo razionale, chiaramente definibile nella sua funzione di criterio ermeneutico dei dati empirici. Ma ad una più attenta lettura dovrebbe emergere che non si è in presenza di un negozio archetipo, bensì di un certo numero di negozi di differente natura ⁽¹¹²⁾, eppur di uguale validità.

Solo intendendo il contratto sociale come un fatto empiricamente accaduto, si capirebbe perché Grozio affermi che *ogni* forma di Stato può esserne il prodotto: « Sicut autem multa sunt vivendi genera, alterum altero praestantius, et cuique liberum est ex tot generibus id eligere quod ipsi placet; ita et populus eligere potest qualem vult gubernationis formam » ⁽¹¹³⁾. Il contenuto del contratto è dato infatti dal volere degli individui contraenti; e tale contenuto può essere il più vario. Il patto sociale rappresenterebbe quindi un atto empirico, espressione dell'arbitrio dei singoli suggerito dal variare delle circostanze, e non un'ipotesi logica né un principio regolativo (nel senso kantiano del termine) ⁽¹¹⁴⁾. Solamente l'*appetitus societatis* proviene all'uomo dalla natura; ma il modello che la società vuole assumere, è affidato ad un atto di puro arbitrio. Visto sotto il profilo dell'atto empirico, il contratto sociale non rappresenta un « dover essere » nei

⁽¹¹⁰⁾ In tal senso si è espresso P. GENTILE, *Sulla dottrina del contratto sociale*, Bologna, 1913, p. 47 ss.

⁽¹¹¹⁾ DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale*, cit.; ID., *Note groziane* (1950), ora col titolo *Per l'interpretazione del pensiero del Grozio*, in *Contributi*, cit., p. 74 ss.

⁽¹¹²⁾ Come si evincerebbe dall'« aut ... aut ... » di Proleg. § 15.

⁽¹¹³⁾ *De iure belli ac pacis*, I, III, VIII, 2 (p. 102).

⁽¹¹⁴⁾ Cfr. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale*, cit., p. 238 ss.

confronti delle parti contraenti: infatti esso è manifestazione dell'arbitrio di queste.

Tuttavia è forse preferibile dare una terza interpretazione, né riassuntiva né negatrice delle prime due. Non si può disconoscere infatti che il giurista di Delft ha concepito il patto sociale come accaduto in un dato punto temporale, e se lo è quindi raffigurato non come una categoria logico-trascendentale, ma come un dato cronologicamente accertabile. Ma è doveroso osservare che se si continua a valutare un'opera del Seicento alla stregua di criteri elaborati nel tardo Illuminismo, risulta sì ovviamente impossibile ogni difesa contro l'accusa di empirismo, ma tale accusa, così formulata, assume ben scarsa rilevanza ⁽¹¹⁵⁾.

Ci si potrebbe chiedere invece se Grozio non abbia considerato il patto come storicamente avvenuto proprio perché stava adoperando in modo « secolarizzato » una categoria storico-teologica, e precisamente quella di un atto « redentivo », che doveva costituire la risposta, all'interno di un archetipo razionale, ad un fatto storicamente avvenuto: la « caduta originale » della proprietà e lo smembramento della *communio primaeva*. Del resto è lo stesso giurista olandese « a istituire la graduatoria del *primum* e del *consequens naturae* che, se riconosce alla secondarietà del contratto il maggior pregio competente al giudizio, rispetto alla primordiale appetizione sociale, conferma però, l'evidente priorità di questa su quello nella serie delle operazioni logiche ordinate all'istituzione di una convivenza secondo ragione » ⁽¹¹⁶⁾.

In particolare si può forse vedere nel carattere empirico del contratto groziano una trasposizione « secolarizzata » di quell'idea di contratto che occupa un posto centrale nella teologia calvinista ⁽¹¹⁷⁾. Il pensiero di Calvino era espressione di una teologia

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. DROETTO, *Grozio e il concetto di natura come principio del diritto (A proposito di due studi recenti)* (1948), ora in *Studi groziani*, cit., p. 218 ss.

⁽¹¹⁶⁾ DROETTO, *Grozio e il concetto di natura*, cit., p. 221.

⁽¹¹⁷⁾ La centralità dell'idea di contratto nella teologia calvinista è stata sottolineata ad es. da M. BOEGNER, *L'influence de la Réforme sur le développement du droit international*, in « *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye* », 1925, I, p. 273.

« contrattualista »: l'idea di alleanza, che si trova a più riprese nella Sacra Scrittura, ne innerva l'intero tessuto. Il Calvinismo veniva pertanto di continuo ricondotto all'idea di contratto: « L'économie chrétienne tout entière — è stato detto ⁽¹¹⁸⁾ — se présente toujours au Calvinisme comme le développement historique du *contrat* de Dieu avec les hommes, des *contrats* de Dieu ». Nella *Denkform* calvinista il contratto era al tempo stesso archetipo e fatto dell'*historia salutis*.

Nessuna meraviglia, dunque, che anche il « calvinista » Grozio se ne sia servito, ma a tutt'altro livello e con tutt'altro contenuto, come strumento di « salvezza » della società, decaduta per l'avvento della proprietà. Il nuovo contratto di cui si fa parola nel *De iure belli ac pacis* è soprattutto un contratto di sovranità: lo Stato trova il proprio fondamento in un accordo volontario degli individui, riunitisi per porre fine al disordine originato dalla « caduta » ⁽¹¹⁹⁾. Tuttavia, come si ricava dalla lettura del Proleg. 15, non qualsiasi *pactum subjectionis* è dotato di validità giuridica, ma, pur nella possibile molteplicità dei contenuti empirici, lo sono solo quelli che rispettano determinate condizioni volute dalla natura ⁽¹²⁰⁾. I limiti dell'obbedienza allo Stato sono fissati dal fatto che il contratto non può contraddire la *ratio* in virtù della quale venne perfezionato ⁽¹²¹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ E. DOUMERGUE, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, V: *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausanne, 1917, p. 476.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. BOEGNER, *L'influence*, cit., p. 300.

⁽¹²⁰⁾ Cfr. DI CARLO, *Introduzione*, cit., p. 30 ss.

⁽¹²¹⁾ Ricordiamo in proposito che taluni fondamentali aspetti della problematica politica erano già stati in parte tracciati da Grozio nell'opera *De Imperio Summarum Potestatum circa sacra* (I ed. postuma, Lutetiae Parisiorum, 1647; ma lo scritto, nelle sue grandi linee, era già pronto nel 1614; cfr. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 436-437 [n. 894]).

In tale opera si cerca soprattutto una soluzione giuridica alle molteplici questioni suscitate dalla controversia fra Arminiani e Gomaristi. Durante tale controversia lo Stato batavo si era trovato di fronte ad un problema che toccava non soltanto l'aspetto organizzativo esterno della Chiesa, ma anche i fondamenti teologico-dogmatici. Lo scontro si incentrava su due diverse proposte; quella gomarista, improntata ad un rigoroso calvinismo, che demandava ai sinodi la risoluzione di tutte le questioni ecclesiastiche, e quella arminiana, che tendeva a erigere lo Stato a giudice sommo delle controversie, riconoscendogli poteri

Nel *De iure belli ac pacis* lo Stato non figura (a differenza del Luteranesimo) come *punizione* della colpa originale, ma come ordinamento santo e buono, novello *status gratiae* ⁽¹²²⁾. La « caduta » dalla *communio primaeva* alla proprietà privata appare razionalizzata e quasi trasvalutata nella nuova situazione storica; di modo che il contrasto fra lo *status naturae integrae* e lo *status naturae lapsae* viene, per così dire, riassorbito e superato nell'ordinamento politico « redentore ». In tale luce lo Stato acquisisce valore autonomo, ponendosi a servizio di fini razionali e universali: « Il vincolo umano è sinonimo di vincolo cristiano, anche se nell'umanità opera la ragione e solo indirettamente Dio » ⁽¹²³⁾.

estendentisi dalla convocazione dei sinodi fino alla decisione dei dogmi. Nel *De Imperio* Grozio sostiene che lo Stato non può ridursi a mero strumento di difesa di interessi terreni, indifferente di fronte ai valori spirituali. Sacerdozio e *imperium* non rappresentano due rette divergenti, ma convergenti nel fatto che « quae pastorum cura est unica, ea Summarum potestatum cura praecipua est, ut Divina recte ordinentur » (c. II, § VII; O. Th., t. III, fo. 210 b).

Questo tuttavia non significa asservimento della Chiesa allo Stato. « Poiché lo Stato quale il Grozio in quest'opera concepiva era pur sempre lo Stato personificato nel principe cristiano che riconosce sopra di sé, come vincolante, la legge divina ed esercita il *jus in sacra* per la natura del potere che Dio gli ha concesso. La dottrina del Grozio deve porsi in rapporto con la crisi della coscienza religiosa e politica protestante nella fase che precedette e preparò la guerra dei trent'anni. Consolidatasi oramai di fronte al cattolicesimo romano, la Riforma dovette superare il particolarismo delle confessioni e coordinare le sue esigenze con le finalità dello Stato assoluto, al quale non erano estranei gli interessi religiosi e morali dei popoli » (SOLARI, *Il « jus circa sacra »*, cit., p. 63). Sul pensiero politico di Grozio, v. pure J. N. FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge, 1931², p. 186 ss.; A. C. J. DE VRANKRIJKER, *De staatsleer van Hugo de Groot en zijn Nederlandsche tijdgenooten*, Nijmegen, 1937; Ch. HÖLZEL, *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, diss. München, 1970; V. HANGA, *Les Problèmes de l'État dans le De Iure Belli ac Pacis de H. Grotius*, in « Grotiana », n.s., II (1981), p. 30 ss.

⁽¹²²⁾ Sulla concezione luterana dello Stato, v. E. KINDER, *Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther*, Weimar, 1940; G. TÖRNVAL, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München, 1947; TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, II: *Il protestantesimo*, trad. it., Firenze, 1960, p. 167 ss.; J. BIDINGER, *Formale und materiale Gerechtigkeit im Staatsbild Martin Luthers*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », XLVIII (1962), pp. 199-214.

⁽¹²³⁾ SOLARI, *Il « jus circa sacra »*, cit., p. 69.

CAPITOLO TERZO
LA SECOLARIZZAZIONE DELLA LEGGE

1. Prolegomeni al problema giuridico: il *De jure praedae*. — 2. La specificità della *lex humana*. — 3. La secolarizzazione « sacra »: compiutezza volontaristica della *lex divina*. — 4. « Etiamsi daremus non esse Deum »: la secolarizzazione « profana » della *lex naturalis*. — 5. Vanificazione e scomparsa della *lex aeterna*.

1. Nel *De iure belli ac pacis*, accanto all'antropologia e alla teoria degli *status*, è la « legge » l'altra grande questione intorno a cui ruota e si coagula il nocciolo problematico della secolarizzazione groziana. Anche a questo proposito, non ci si trova tanto di fronte ad un puro e semplice capovolgimento delle tesi volontariste contenute nel giovanile *De jure praedae*, quanto piuttosto ad una loro trasposizione, nei termini di un Calvinismo ormai definitivamente filtrato dall'Arminianesimo, e con esiti secolarizzanti. L'accentuazione del rapporto tra diritto e *ratio*, il problema del nesso di tale diritto con una *societas* di individui ragionevoli, non significa una radicale messa in discussione delle idee di gioventù, ma piuttosto un tentativo di ridefinire lo statuto ontologico del diritto, che integra in una nuova cornice, più che soppiantare, la prospettiva volontarista.

Bisogna dunque scendere in profondità e chiedersi se il persistere nel *De iure belli ac pacis* di tracce tipiche della posizione calvinista, accanto a spunti altrettanto inequivocabilmente naturalistico-rinascimentali, non sia il segno di un irrisolto dilemma. Più precisamente si tratta di vedere se il pensiero groziano non sia il frutto composito dello scontro fra istanze razionalistiche e istanze volontaristiche, che perviene ad una sincretistica sistemazione, incapace di dissipare le più radicate perplessità teoretiche (1).

(1) È questo il tema centrale della ricerca di AMBROSETTI, *I presupposti*, cit.;

Sotto questo profilo il giurista di Delft appare issato sul delicato crinale che congiunge e separa al tempo stesso il versante del volontarismo teologico calvinista da quello del razionalismo tardoscolastico.

Ma il pensiero groziano può considerarsi issato anche sopra un altro crinale. Se da una parte si trattava di stabilire i rapporti, ed i limiti di autonomia, del diritto naturale nei confronti del volontarismo teologico, sottraendosi a pretese troppo soffocanti, dall'altra parte si trattava di precisare i margini di questa stessa autonomia nei confronti del volontarismo statualistico ⁽²⁾. Su questi due versanti appare impegnata costantemente la costruzione del giurista olandese; in entrambi i casi si trattava di delimitare il principio « stat pro ratione voluntas ». Su questo principio generalizzato si basava infatti la teologia calvinista rigorosa (come quella dei Gomaristi), che fondava ogni diritto sulla potenza di Dio, affermata come del tutto incondizionata, e sottratta alla costrizione di qualunque regola ⁽³⁾.

Il problema per noi è quello di determinare in quale misura la Riforma abbia influenzato il pensiero groziano, e d'altro canto in quale misura questo si sia poi discostato, nel suo giusnaturalismo, dalla concezione calvinista. La formazione calvinista, che conferiva alla Bibbia suprema autorità, aveva istillato nel giurista di Delft una passione per l'esegesi biblica, che si manifesterà incontrastata nelle opere della tarda maturità ⁽⁴⁾. Nel *De iure belli*, anche se trapela ampia erudizione classica, il ricorso alla Sacra Scrittura rappresenta spesso l'argomentazione decisiva; e dalla Bibbia, sia pur in forma secolarizzata, sono tratte non poche regole del « diritto internazionale » ⁽⁵⁾. Ma questa visione « bibli-

cfr. pure VAN VOLLENHOVEN, *Grotius and Geneva*, in « Bibliotheca Visseriana », VI (1926), p. 10 ss.

⁽²⁾ CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 331 ss.

⁽³⁾ Cfr. BOHATEC, *Calvin und das Recht*, cit., p. 97 ss.; v. pure J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn, 1964, p. 34 ss.

⁽⁴⁾ V. *infra*, p. 97 ss.

⁽⁵⁾ Cfr. BOEGNER, *L'influence de la Réforme*, cit., p. 297 ss.; VAN VOLLENHOVEN, *The Framework*, cit., p. 27 ss.

Secondo M. PANEBIANCO, *Ugo Grozio e la tradizione storica del diritto internazionale*, Napoli, 1975, il giurista di Delft avrebbe scritto, nel *De iure belli ac*

cista », quando non è mediata, è giustapposta ad un forte naturalismo razionalistico. Sicché il sistema giuridico dell'Autore olandese, pur rappresentando un sincretismo di varie posizioni, fa presagire una sua logica ben precisa, anche se non rigorosamente enunciata. È una logica frutto dell'itinerario che conduce da Calvino ad Arminio, sfiorando i campi del Socinianesimo e del Pelagianesimo. Ed è appunto questa logica che si tratta ora di esplicitare.

Il punto di partenza obbligato per lo studio di tale logica in Grozio è il *De jure praedae*, l'opera nella quale più marcato si rivela l'influsso del volontarismo calvinistico. Occasione storica dello scritto era stato un incidente accaduto fra la Compagnia olandese delle Indie orientali ed il Portogallo: per la precisione la cattura, ad opera degli Olandesi, di un vascello portoghese, cattura avvenuta nel 1602 nello stretto di Malacca ⁽⁶⁾. La Compagnia olandese, nonostante il suo carattere istituzionalmente

pacis, « una storia tecnica sul tema della riscoperta o della rinascita del ' jus gentium ' romano nell'Europa moderna. Con una dimostrazione a tesi, finalizzata ad isolare nell'esperienza delle relazioni internazionali i soli dati probatori di un autentico ' jus gentium ', ordinamento democratico e paritario dei rapporti fra gli Stati, Grozio liberava questo settore da interpretazioni politiche e da deformazioni dottrinali » (pp. 6-7); posto il problema in questi termini, l'Autore olandese si sottrarrebbe « all'apologia, ancora corrente, del suo giusnaturalismo ' laico ' e ' liberale ', per qualificarsi come uno studioso del pensiero politico classico sulle istituzioni e sulle relazioni internazionali. Il modello groziano è costruito con materiali storici presi tutti dal mondo antico. E la consapevolezza della storicità del ' suo ' diritto si risolve nella scoperta di un metodo non aprioristico, ma organico ed ingegnoso, che partendo da una molteplicità di istituti particolari si assottiglia via via fino ai principi generali del diritto naturale » (p. 15). Osserviamo in proposito che, se da un lato lascia perplessi questa riduzione del metodo groziano al solo momento *a posteriori* (contraddicendo l'esplicito assunto di *De iure belli ac pacis*, I, I, XII, 1), per altro verso non convince neppure l'obliterazione della presenza di molteplici riferimenti scritturistici nel capolavoro del 1625, che, riducendo altrettanto unilateralmente il pensiero groziano ad un puro umanesimo classicheggiante, non coglie il sottile motivo secolarizzatore che lo pervade.

(6) Così lo stesso GROZIO, *Annales et historiae de rebus Belgicis*, I, XI (a. 1602) descrive il fatto: « Iorae quoque rex (est id regnum in Malacensi regione) veteres in Lusitanos offensas promere ausus, Iacobum Hemsckerkium duas tum naves ducentem Hollandicas, incitavit ad Caraccam immensae magnitudinis in freto,

pacifico, aveva deciso di fare ricorso alla forza per difendersi dai sempre più frequenti atti ostili dei Portoghesi. Dopo la cattura del vascello, attuata dal capitano Hemskerk in ossequio a tale decisione, si era posto il problema dell'assegnazione ai soci della Compagnia di una parte della preda; ma qui erano insorte impreviste difficoltà.

La Riforma aveva istillato nell'animo di molti Calvinisti di Olanda l'idea dell'ingiustizia radicale di qualsiasi guerra, perché contraria ai dettami del Cristianesimo (7). Di conseguenza, mentre taluni membri ricusavano ogni partecipazione alla spartizione del bottino, altri manifestavano l'intenzione di dare vita ad una nuova Compagnia, che doveva evitare il ricorso a qualunque operazione di guerra. Ma lo Stato olandese, che aveva già concesso una sorta di monopolio all'attuale Compagnia, intervenne per stroncare sul nascere questa pericolosa iniziativa. Sulla scorta di accurate ricerche (8), è opinione ormai consolidata che fu Grozio, attesi i suoi rapporti d'allora con la Compagnia, a rappresentarla dinanzi al Tribunale delle prede, tutelandone gli interessi. Ha così origine, tra il 1604 e il 1606, il *De jure praedae*, opera che, ad eccezione di un capitolo, pubblicato nel 1609 col titolo

quod Malaccam inter, Lusitanorum coloniam, et Sumatram intercedit, opprimendam; auctor idem testisque victoriae. Batavi praeda, quanta non alias parta, contenti vitae hostium (septingenti ferme erant omnis sexus atque aetatis) pepercere, quanquam recentia multa exstabant Lusitanicae crudelitatis exempla ...

Partae ex hostibus publicis opes, magnum Lusitanis et regi damnum, Batavis et privatim, et in commune cum laude commoda afferebant. Reperti tamen in gente non minus simplice, quam quaestus studiosa, qui partem abnuerent, velut minus deceret, mercatores militare lucrum, et, ut ferme accidit, multis immerentibus raptum » (nell'ed. di Amsterdam, 1657, p. 428). Altri dati sulla cattura in H. G. HAMAKER, *Praefatio* a H. GROTIJ, *De jure praedae*, cit., p. VII ss. V. pure DE MICHELIS, *Le origini storiche*, cit., p. 91 ss.

(7) *De jure praedae*, cap. I: « Sed hunc mihi laborem aggredienti multiplex disputatio occurrit, non quo argumentum per se haud satis expeditum sit, sed dissimilitudine dubitantium, qui partim religione quadam adducti approbare praedam verentur, quasi minus jure partam atque legitimam » (p. 5); cfr. BASDEVANT, *Hugo Grotius*, cit., p. 131 ss.

(8) In particolare: FRUIN, *An Unpublished Work of Hugo Grotius's*, trad. ingl., in « Bibliotheca Visseriana », V (1925), p. 1 ss.; BROWN SCOTT, *La genèse du Traité du droit de la guerre et de la paix*, in « Revue de Droit International et de Législation Comparée », LII (1925), p. 481 ss.

di *Mare liberum* ⁽⁹⁾, resterà inedita per oltre due secoli ⁽¹⁰⁾, ma che pur costituisce il nucleo della successiva elaborazione giuridica groziana.

Secondo le ricerche sopra menzionate, il *De jure praedae* sarebbe nient'altro che lo sviluppo delle argomentazioni utilizzate da Grozio, in qualità di avvocato, davanti al Tribunale delle prede ⁽¹¹⁾; e il *De iure belli ac pacis*, della cui rapidità di stesura a lungo ci si stupì, sarebbe, per la connessione intercedente fra le due opere, il frutto ultimo della maturazione dello scritto giovanile, allargato fino a ricomprendervi parti interamente nuove, riguardanti il diritto di pace. Il *De jure praedae* segna comunque una data importante nella storia del pensiero giuridico groziano, perché gli offre l'occasione di mettere la sua tecnica al servizio di problemi di ampia portata, e quasi di abbozzare il nucleo di una teoria generale del diritto ⁽¹²⁾.

⁽⁹⁾ *Mare liberum sive de iure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio*, Lugduni Bataavorum, 1609 (cfr. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 210-213 [n. 541]). Su quest'opera, e la relativa polemica con Selden, v. W. VOGEL, *Hugo Grotius und der Ursprung des Schlagwort von der Freiheit der Meere*, Berlin, 1918; R. BOSCHAN, *Der Streit um die Freiheit der Meere im Zeitalter des Hugo Grotius*, Leipzig, 1919; P. B. POTTER, *The Freedom of the Seas in History, Law and Politics*, New York, 1924, cap. IV; GURGEL DO AMARAL, *Le « mare liberum » et ses adversaires*, nel vol. coll. *Hugo Grotius. Essays on his Life and Works selected for the Occasion of the ter-Centenary of his « De iure belli ac pacis »*. 1625-1925, a cura di A. LYSÉN, Leyden, 1925, pp. 65-77 (= *Ensaio sobre a vida*, cit., pp. 64-78); G. H. CRICHTON, *Grotius on the Freedom of the Sea*, in « *Juridical Review* », LIII (1941), p. 235 ss.; VAN EYSINGA, *Quelques observations au sujet du Mare liberum et du De iure praedae de Grotius*, in « *Grotiana* », IX (1941-42), p. 61 ss.; H. KLEE, *Hugo Grotius und Johannes Selden. Von den geistigen Ursprüngen des Kampfes um die Meeresfreiheit*, Bern, 1946; F. DE PAUW, *Grotius and The Law of the Sea*, Université de Bruxelles, 1965; J. ZISKIND, *International Law and Ancient Sources: Grotius and Selden*, in « *The Review of Politics* », XXXV (1973), p. 537 ss.; DIESSELHORST, *Hugo Grotius and the Freedom of the Seas*, in « *Grotiana* », n.s., III (1982), p. 11 ss.

⁽¹⁰⁾ E precisamente fino al 1868, anno della sua pubblicazione, a L'Aja, a cura di Hamaker, dietro sollecitazione del Fruin. Il manoscritto relativo era stato messo all'asta, nel 1864, dall'editore M. Nijhoff, ed acquistato dall'Università di Leida (cfr. HAMAKER, *Praefatio*, cit., p. vi).

⁽¹¹⁾ Cfr. FRUIN, *An Unpublished*, cit., p. 36 ss.

⁽¹²⁾ Cfr. BASDEVANT, *La théorie générale du droit de Grotius*, nel vol. coll. *Hugo Grotius. Essays*, cit., pp. 25-32 (= *H. Grotius*, cit., pp. 230-239).

All'inizio dell'opera, a mo' d'introduzione, il giurista di Delft traccia una rapida esposizione del fatto avvenuto, che ha sollevato le diverse questioni e perplessità. Vi sono le obiezioni di coloro che, sotto l'influsso del Calvinismo, dubitano della legittimità morale e giuridica di questo preteso « diritto di preda »; vi sono poi le obiezioni di coloro che dubitano dell'opportunità politica, a lungo termine, dell'operazione. Né mancano le resistenze di coloro che paventano ombre sulla loro personale reputazione ⁽¹³⁾. L'Autore olandese si sofferma in modo particolare sul problema giuridico, saldamente intrecciato alle convinzioni religiose che pongono in dubbio la legittimità della presa.

In conformità a tali presupposti si modella l'originaria concezione groziana delle fonti del diritto: si tratta di dimostrare che quelle convinzioni religiose, se debitamente approfondite, non contrastano affatto con la linea di condotta seguita dalla Compagnia, poiché operazioni belliche in certi casi e a determinate condizioni sono legittime. In uno stile fiorito, ma ordinato, il giurista di Delft si esprime con formule di stampo marcatamente calvinistico. « Quod Deus se velle significarit, id jus est » ⁽¹⁴⁾: è questa la prima e fondamentale regola, dalla quale deriva una concezione del diritto fortemente agganciata al testo scritturistico. Fonte primaria del diritto è la *voluntas*, che lo plasma nell'atto impositivo rivolto ai terzi o a se stessa. Volontà del primo tipo è quella di Dio, che si manifesta all'umanità o attraverso la Rivelazione o attraverso l'ordine cosmico ⁽¹⁵⁾. Volontà del secondo tipo è quella dell'uomo, che si dà determinate norme singolarmente o collettivamente ⁽¹⁶⁾. Al centro della speculazione groziana del *De jure praedae* campeggia in ogni caso la *voluntas*: la *ratio* umana svolge

⁽¹³⁾ *De jure praedae*, cap. I (p. 5).

⁽¹⁴⁾ *De jure praedae*, cap. II (pp. 7-8); cfr. VILLEY, *La formation*, cit., p. 611 ss.

⁽¹⁵⁾ *De jure praedae*, cap. II: « Dei voluntas non oraculis tantum et extraordinariis significationibus, sed vel maxime ex creantis intentione apparet. Inde enim *jus naturae* est » (p. 8).

⁽¹⁶⁾ La *Regula secunda* suona infatti: « Quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id jus est » (cap. II, p. 12); e la *Regula tertia*: « Quod se quisque velle significaverit, id in eum jus est » (cap. II, p. 18); v. sul punto DUFOUR, *La notion de loi dans l'École du Droit naturel moderne*, cit., p. 217 ss.

un ruolo eminentemente di notificazione, non di creazione del diritto.

L'influsso calvinista è evidente. Per la dogmatica di Calvino, centro prospettico era l'idea di predestinazione: nella rigida interpretazione di tale dogma si affermava non solo il carattere gratuito della redenzione (sostenuto anche dal Cattolicesimo), ma soprattutto il carattere sovrano e arbitrario della *voluntas* divina ⁽¹⁷⁾. Trapelava in tale interpretazione l'influenza scolastica di stampo nominalista esercitata dagli anni della formazione a Montaigu ⁽¹⁸⁾: la volontà assolutamente sovrana della divinità costituisce in se stessa la regola di tutte le regole. Le leggi hanno validità in forza di tale *voluntas*, mai al di là di questa; è Dio che dà a se stesso, in tutta libertà, la propria legge.

Anche Grozio si riconnette qui alle tesi del volontarismo, calvinista e prima ancora occamista, di cui alcuni dei suoi autori preferiti, come F. Vázquez de Menchaca ⁽¹⁹⁾, nel sec. XVI si erano fatti portavoce. Tuttavia, proprio come nel caso del giurista spagnolo, la rigidità delle formule si stempera, nell'affiorante

⁽¹⁷⁾ Cfr. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, II, cit., p. 235 ss.; CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 331 ss.

⁽¹⁸⁾ Sulla formazione di Calvino, e l'ambiente in cui essa è maturata, v. J. PANNIER, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin*, Paris, 1931; R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria o.p. (1507-1522)*, Romae, 1938, p. 106 ss.; GANOCZY, *Calvin théologien de l'Église*, cit., p. 67 ss.

⁽¹⁹⁾ *Mare liberum*, c. 7: «Vasquius, decus illud Hispaniae, cujus nec in explorando jure subtilitatem, nec in docendo libertatem unquam desideres» (nell'ed. di Lipsia, 1758, pubblicata insieme al *De iure belli ac pacis*, t. II, p. 24 dell'*Appendice*). Sul pensiero di F. Vázquez de Menchaca (1512-1569), autore fra l'altro di un'opera di interesse internazionalistico: *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Barcinone, 1563, v. A. MIAJA DE LA MUELA, *Internacionalistas españoles del siglo XVI: F. Vázquez de Menchaca*, Valladolid, 1932; C. BARCIA TRELLES, *Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569). L'école espagnole du Droit International du XVI^e siècle*, in «Recueil des cours de l'Académie de Droit International de La Haye», 1939, I, p. 433 ss.; E. REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den «Controversiae illustres» des Fernandus Vasquius (1559)*, Bern, 1949; F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977.

intersecazione di prospettive teologiche e visuali romanistiche ⁽²⁰⁾. Diritto è la *voluntas Dei*. Tale volontà però si appalesa *anche* nell'ordine cosmico, come diritto naturale: diritto naturale *primario*, cioè la legge dell'autoconservazione, comune a tutti gli esseri, e diritto naturale *secondario*, cioè l'insieme delle regole prodotte dalla volontà ragionevole degli uomini, esprimendosi in modo particolare tramite il *consensus* ⁽²¹⁾. L'utilizzazione dello *jus naturale*, nel *De jure praedae*, è ancora lontana tuttavia dal rilievo autonomo che le sarà tipicamente conferito nel *De iure belli*: essa non esclude né impieghi sacralizzanti, né il saldo aggancio alla normativa scritturistica.

Si tratta solo di un preludio: nel passaggio dal *De jure praedae* al *De iure belli ac pacis* il capovolgimento di prospettiva è netto, ma diverso da quello che comunemente si crede e si vuol fare intendere.

2. Che vi sia anzitutto un persistere, e non una totale scomparsa della concezione volontaristica nel *De iure belli ac pacis* può già intravedersi, infatti, a livello di legge umana e di legge divino-positiva, cioè nell'ambito della terza, ma non meno importante accezione che il termine « jus » assume nel pensiero groziano ⁽²²⁾. In tale accezione diritto designa la legge, intesa nel-

⁽²⁰⁾ Cfr. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it., Milano, 1965, p. 137 ss.

⁽²¹⁾ *De jure praedae*, cap. II (pp. 8 e 12); cfr. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1963⁴, p. 268; KOSTERS, *Les fondements*, cit., p. 41 ss.; HAGGENMACHER, *Genèse et signification du concept de « ius gentium » chez Grotius*, in « Grotiana », n.s., II (1981), p. 45 ss.

⁽²²⁾ Con il termine « jus » Grozio designa tre concetti che, anche se tra loro vincolati, corrispondono ad essenze diverse: il giusto, il diritto soggettivo e la legge etica. L'attribuzione di questi tre significati non costituisce un'innovazione assoluta: il giurista di Delft sembra qui raccogliere la sistemazione operata dal Suárez nel suo *Tractatus de legibus*. Segue infatti lo stesso ordine e utilizza espressioni molto simili. Il teologo di Coimbra aveva affermato: « Iuxta has ergo duas vocis derivationes, nomen *Ius* duas praecipuas habet significationes ... Nam iuxta ultimam etymologiam *ius* idem significat, quod *justum*, et *aequum*, quod est obiectum *iustitiae* ... Et iuxta posteriorem, et strictam *iuris* significationem solet proprie *ius* vocari *facultas* quaedam *moralis*, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam ... Iuxta aliam vero etymologiam,

l'ampia sagomatura (di ascendenza suaresiana) di « regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est »⁽²³⁾. Secondo tale prospettiva, il diritto comprende nel suo insieme tutta la legislazione etica, tanto « morale » quanto « giuridica » (pur volendo qui lasciare impregiudicato il problema di una netta distinguibilità, in Grozio, fra « morale » e « giuridico »)⁽²⁴⁾.

qua ius a iubendo dicitur, proprie videtur ius legem significare: nam lex in iussione, seu imperio posita est » (*De legibus*, I, I, c. 2, nn. 4-6; fo. 111 a-112 a).

Anche per Grozio diritto significa, anzitutto, quello che è giusto, o piuttosto quello che non è ingiusto: « nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat: idque negante magis suum, quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est. Est autem iniustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat » (*De iure belli ac pacis*, I, I, III, 1; p. 31). Il giusto non è una sottospecie della legge, non è un ramo del diritto inteso nella sua terza accezione, ma una qualità speciale di certi atti. L'atto umano, in quanto ha un determinato segno morale, è chiamato il giusto e il diritto (cfr. DE AZEVEDO, *La filosofia del derecho*, cit., p. 19 ss.).

Diritto significa pure diritto soggettivo, « qualitas moralis personae, competens ad aliquod iuste habendum vel agendum ... Qualitas autem moralis perfecta, Facultas nobis dicitur; minus perfecta, Aptitudo » (I, I, IV; pp. 31-32). Il diritto soggettivo non deriva dal potere fisico dell'uomo; esso è una prerogativa di carattere morale, dipendente dalla qualità di giusto che posseggono gli atti realizzandosi. Se l'atto è giusto, la persona ha il diritto di realizzarlo; se è ingiusto, la prerogativa scompare. Sul problema del diritto soggettivo in Grozio, v. B. DONATI, *Del diritto soggettivo e del merito. Commento a Grozio*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », XXV (1948), p. 28 ss., e, nel quadro di un'interpretazione radicalmente empiristica ed antimetafisica, K. OLIVECRONA, *Il concetto di diritto soggettivo secondo Grozio e Pufendorf* (1969), trad. it. in appendice a *La struttura dell'ordinamento giuridico*, Milano, 1972, p. 292 ss.; per i precedenti tardo-scolastici del concetto, v. A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial, 1960, p. 207 ss.

Quanto infine alla « tertia iuris significatio quae idem valet quod lex, quoties vox legis largissime sumitur, ut sit Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est » (I, I, IX; p. 34), essa costituisce l'oggetto specifico della parte rimanente della nostra trattazione.

⁽²³⁾ Cfr. SUÁREZ, *De legibus*, I, I, c. 12, n. 5: « Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum » (fo. 65 a); sulla relativa problematica, v. A. ESTEBAN ROMERO, *La concepción suareciana de la ley. Estudio teológico-crítico*, Sevilla, 1944.

⁽²⁴⁾ Limitiamoci qui a ricordare che il dibattito sulla distinzione, e il rapporto, in Grozio fra diritto e morale ha suscitato vivaci polemiche e può ritenersi

Importante è sottolineare, in primo luogo, una peculiarità della dottrina groziana, che appare legata all'influsso volontarista ancora presente, in essa, seppure in maniera residuale. Intendiamo riferirci al grande ed autonomo rilievo che il giurista di Delft conferisce alla legge positiva, stabilita dal legislatore ed operante in un ben preciso contesto storico. In Grozio per tale via si profila abbastanza netto un certo dualismo fra *jus naturale* e *jus voluntarium*, che spinge dialetticamente a svincolare la legge positiva da troppo strette commistioni con la legge naturale. L'Autore olandese sostiene, ad esempio, in proposito, che non solo la

non ancora del tutto concluso. Così per il FALCHI, *Carattere ed intento*, cit., p. 577 (in polemica con F. HARMS, *Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1889, p. 51) ad una separazione del diritto dalla morale il giurista di Delft non avrebbe mai pensato. Nel capolavoro groziano non solo mancherebbe ogni affermazione in questo senso, ma lo stesso concetto di giustizia verrebbe presentato come concetto puramente morale. Non deve trarre in inganno, a questo proposito, la distinzione fra un diritto in senso proprio ed uno in senso più largo (Proleg. § 9): infatti il primo non è il diritto naturale nel suo insieme, ma soltanto quello che attiene alla conservazione della società, dal quale si distingue, senza contrapporvisi, il secondo, fondato non sull'*appetitus societatis*, ma pur sempre sull'umana natura razionale, che aiuta a sceverare l'utile dal nocivo. Ambedue queste sfere normative hanno forza cogente, e tra esse sussiste solo una differenza di fonte, e quindi di contenuto, avendo l'una funzione commutativa, l'altra distributiva; ma ambedue costituiscono il diritto naturale, contrapposto al diritto volontario, umano o divino. Al più, per dirla col Fassò, *Sull'interpretazione*, cit., p. 162, la distinzione fra diritto e morale assumerebbe in Grozio carattere puramente incidentale: non adeguatamente sviluppata, non vi si può riconnettere alcuno specifico risultato, quasi a testimoniare la scarsa importanza annessavi dal giurista di Delft.

Per altri autori, invece, come il DI CARLO, *Introduzione*, cit., p. 19 ss., gli argomenti addotti dal Falchi non sarebbero convincenti. La distinzione fra le due sfere del diritto naturale, in senso proprio ed improprio, viene ripresa e ribadita là dove Grozio distingue quanto è dovuto *ex iustitia* da quanto è dovuto *ex virtute alia*: giacché quest'ultima sfera « in foro exigi non potest, ita nec armis deposci » (*De iure belli ac pacis*, II, XXII, XVI; p. 564). Le due sfere, osserva quindi il Di Carlo, non hanno entrambe forza obbligatoria: solo gli obblighi della prima possono essere fatti valere con la forza (*armis deposci*), e dunque sono obblighi giuridici, coercibili; quelli della seconda sfera non sono invece coercibili, e quindi si tratta di obblighi puramente morali, il cui adempimento deve essere lasciato alla libertà del singolo. La coercibilità presiede dunque alla distinzione delle due categorie, anche se il suo fondamento si ricollega alla differente natura e scopo delle medesime.

legge positiva può proibire quanto è permesso dalla legge naturale, ma anche, e questo è di estremo interesse, che essa può permettere quanto dalla legge naturale è vietato ⁽²⁵⁾. Sembrerebbe potersi dire, a prima vista, che diritto naturale e diritto positivo costituiscono due sistemi in sé conchiusi e separati, e taluno anzi si è affrettato a dire che la funzione del primo si ridurrebbe ad una « critica morale » del secondo ⁽²⁶⁾. Se questo fosse radicalmente vero, ciò starebbe a significare che la legge naturale opererebbe solo nei (ristretti) limiti in cui non entra in collisione con la legge positiva; e quindi l'importanza di Grozio starebbe nel fatto che egli sarebbe, prima ancora che un grande assertore della legge naturale, un grande assertore dell'importanza e dell'autonomia della legge positiva ⁽²⁷⁾.

Si impone dunque a questo punto la necessità di precisare in che modo Grozio imposti e risolva esattamente il problema delle relazioni fra la legge naturale e la legge positiva umana. Si tratta

La difficoltà di una soluzione è legata comunque anche, come rileva giustamente il DROETTO, *I Prolegomeni al « De jure belli ac pacis »* (1964), ora in *Studi groziani*, cit., p. 302 ss., al fatto della posizione cronicamente sincretistica dell'Autore olandese, pregiudizialmente aliena da prese di posizione troppo marcate. Grozio infatti non era né un « giuspositivista », proteso kelsenianamente ad espungere dal campo del diritto ogni elemento metagiuridico, né un teologo *tout court*, la cui attenzione per il mondo del diritto non fosse molto più che la fuggevole considerazione per un'appendice della sfera etica. Egli era più semplicemente un giusnaturalista, preoccupato di costruire l'ordinamento giuridico sopra un saldo fondamento morale.

⁽²⁵⁾ *De iure belli ac pacis*, III, IV, XV, 1: « Sicut autem ius gentium permittit multa, eo permittendi modo quem iam explicavimus, quae iure naturae sunt vetita, ita quaedam vetat permessa iure naturae » (p. 666).

⁽²⁶⁾ « ... toute la fonction du (droit naturel) consiste à permettre une critique morale du droit positif »: GURVITCH, *La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », XXXIV (1927), p. 378.

⁽²⁷⁾ Cfr. Proleg. § 37: « Vidi et speciales libros de belli iure partim a Theologis scriptos, ut a Francisco Victoria, Henrico Gorichemo, Wilhelmo Matthaei, partim a doctoribus iuris, ut Ioanne Lupo, Francisco Ario, Ioanne de Lignano, Martino Laudensi: sed hi omnes de uberrimo argumento paucissima dixerunt, et ita plerique, ut sine ordine quae naturalis sunt iuris, quae divini, quae gentium, quae civilis, quae ex canonibus veniunt, permiscerent atque confunderent » (p. 19).

ciò di verificare fino a che punto il nucleo della dottrina groziana sarebbe costituito da questo accentuato rispetto per il diritto positivo, nel quale si profilerebbe un dualismo di diritto naturale e diritto volontario. Rileviamo anzitutto che il diritto positivo, preso nella sua globalità, trova il fondamento ultimo della propria obbligatorietà, tramite il contratto sociale, in un comando del diritto naturale, quello che impone di rispettare i patti ⁽²⁸⁾, e dunque che si instaura, per questa via, un primo rapporto fra i due diritti. Ma poi il vero nocciolo problematico si radica nel rapporto che intercede fra il contenuto della legge naturale e quello della legge positiva. Ora, ripetiamo, secondo il giurista di Delft, il diritto positivo (ed in particolare lo *jus gentium*, che ne costituisce la specie di maggior risalto, dato il tema complessivo dell'opera) ⁽²⁹⁾ « permittit multa ... quae iure naturae sunt vetita » e « quaedam vetat permissa iure naturae » ⁽³⁰⁾.

Sarebbe tuttavia azzardato desumere per ciò stesso una minore efficacia del diritto naturale nei confronti del diritto positivo. Osserviamo infatti che l'Autore olandese opera una distinzione, nell'ambito delle norme di diritto naturale, fra quelle imperative (in senso positivo o negativo) e quelle meramente permissive. Solamente le seconde, a ben guardare, possono essere intaccate dallo *jus voluntarium*, non le prime ⁽³¹⁾. Resta il fatto tuttavia che le norme imperativo-positive del diritto naturale, se non contraddette, possono essere svuotate dal diritto volontario, quando questo sottragga i presupposti materiali alla loro applicazione. Una rinuncia di credito fa cessare l'applicazione della norma di diritto naturale che impone di pagare i debiti ⁽³²⁾. Potendo tale

⁽²⁸⁾ Cfr. MACCORMACK, *Grotius and Stair on Promises*, cit., p. 163 ss.; DE AZEVEDO, *La filosofia del derecho*, cit., p. 65 ss.

⁽²⁹⁾ Su cui v. VAN VOLLENHOVEN, *Les trois phases du droit des gens*, La Haye, 1919, p. 60 ss.; POUND, *Philosophical Theory and International Law*, in « Bibliotheca Visseriana », I (1923), p. 71 ss.; REIBSTEIN, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis*, I: *Von der Antike bis zur Aufklärung*, Freiburg-München, 1958, p. 333 ss.

⁽³⁰⁾ *De iure belli ac pacis*, III, IV, XV, 1 (pp. 666-667).

⁽³¹⁾ Cfr. in tal senso BASDEVANT, *H. Grotius*, cit., p. 236.

⁽³²⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 6: « Fit tamen interdum ut in his actibus de quibus ius naturae aliquid constituit, imago quaedam mutationis fallat incautos, cum revera non ius naturae mutetur quod immutabile est, sed res de

svuotamento essere contenuto anticipatamente in una regola di diritto volontario, questo è in grado in taluni casi di rendere per questa via indirettamente inefficace la legge naturale.

Quanto alle norme imperativo-negative, poi, si può rilevare che il giurista di Delft, facendo riferimento a quanto permesso dallo *jus gentium* e vietato dal diritto naturale, aggiunge significativamente « eo permittendi modo quem iam explicavimus »⁽³³⁾. Con tale espressione, egli designa « quod apud homines poenae non subiacet »⁽³⁴⁾; quindi non si parla di un permesso esplicito da parte dello *jus gentium*, ma di un permesso implicito, collegato alla mancanza di sanzione relativamente a determinati atti. Ma, anche nel caso eventuale di permesso esplicito, vi sarebbe proprio uno iato radicale fra le norme dei due diritti? Come è stato giustamente osservato⁽³⁵⁾, nei casi in cui un'azione è contemporaneamente vietata dal diritto naturale e permessa dal diritto positivo, rimane pur sempre la possibilità di operare senza contravvenire ad alcuna delle due norme, purché ci si attenga al divieto del diritto naturale, dato che la norma di diritto positivo è un semplice permesso e non un comando. Parimenti, nei casi in cui un'azione è contemporaneamente permessa dal diritto naturale e vietata dal diritto positivo, si possono conservare inviolati entrambi i precetti, attenendosi alla proibizione del diritto positivo.

Non esiste dunque, a questo livello, un primato del diritto positivo sul diritto naturale. Questo esisterebbe solo nell'ipotesi in cui si dimostrasse una contraddizione insuperabile fra i precetti della legge naturale e quelli della legge positiva, che ovviamente impedirebbe la contemporanea validità dei due ordini. E una simile opposizione avrebbe luogo solo nell'ipotesi in cui un ordine vietasse quanto comandato dall'altro, o viceversa. Ma in tali casi

qua ius naturae constituit, quaeque mutationem recipit. Exempli gratia: si creditor quod ei debeo, acceptum ferat, iam solvere non teneor, non quia ius naturae desierit praecipue solvendum quod debeo, sed quia quod debebam deberi desiit » (p. 36).

⁽³³⁾ V. *supra*, p. 89, nota 25.

⁽³⁴⁾ *De iure belli ac pacis*, III, IV, II, 2: « Alias vero licere aliquid dicitur, non quod salva pietate et officiorum regulis fieri potest, sed quod apud homines poenae non subiacet » (p. 658).

⁽³⁵⁾ DE AZEVEDO, *La filosofía del derecho*, cit., p. 67.

di conflitto estremo, Grozio si pronunzia a favore del primato del diritto naturale: quando i principi « imperent naturali iuri ... contrarium », egli afferma « non esse faciendum quod iubent »⁽³⁶⁾. E ancora: « humana iura multa constituere possunt praeter naturam, contra naturam nihil »⁽³⁷⁾.

Si può dunque affermare che la sistemazione del problema palesa una certa complessità, e forse anche, in apparenza, qualche esitazione nella gerarchizzazione delle fonti⁽³⁸⁾; ma, ad un'attenta lettura, è indubbio il tendenziale primato del diritto naturale. Permane tuttavia un certo dualismo diritto naturale-diritto volontario; e si può pure dire che Grozio abbia lottato in qualche misura per l'indipendenza della legge positiva, nel senso di un suo svincolamento dalla soggezione di stampo deduttivistico alla legge naturale⁽³⁹⁾. In alcuni passi significativi⁽⁴⁰⁾, il giurista di Delft

⁽³⁶⁾ *De iure belli ac pacis*, I, IV, I, 3 (p. 138); v. pure I, III, IX, I (p. 110).

⁽³⁷⁾ *De iure belli ac pacis*, II, III, VI (p. 207); cfr. J. JOUBERT, *Étude sur Grotius*, Paris, 1935, p. 19 ss.

⁽³⁸⁾ V. ad es. *De iure belli ac pacis*, II, V, XIX: « Sed hic quaestio oriri solet de coniungendis aut dividendis sententiis: qua de re ex mero iure naturali, id est, si pactio aut lex aliud non praecipiat ... » (p. 252).

⁽³⁹⁾ DE AZEVEDO, *La filosofía del derecho*, cit., p. 66.

È interessante osservare come posizione analoga sia rintracciabile, pur entro diverso contesto, nel pensiero del più « razionalista » degli esponenti della Seconda Scolastica, Gabriel Vázquez (1549-1604). Per questo Autore, infatti, che era noto al Grozio come il suo omonimo Fernando, la legge umana in senso stretto dipende unicamente dalla volontà del legislatore: « lex positiva est ... quae solo nutu et voluntate Dei aut hominis posita est » (*Commentaria ac disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae*, d. 150, c. 3, n. 19; nell'ed. di Venezia, 1609, t. II, fo. 5 a). Il campo di tale legge è essenzialmente quello degli atti moralmente indifferenti, non obbligatori al di fuori delle prescrizioni positive; solo l'esistenza di tali atti giustifica la possibilità di una legge umana veramente autonoma. Una legge che derivasse, *per modum conclusionis*, dalla legge naturale non sarebbe una legge umana, ma una dichiarazione della legge naturale; cfr. J. FELLERMEIER, *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vázquez*, in « Scholastik », XV (1940), p. 562 ss. La distinzione a forti tinte del Vázquez appare su questo punto più vicina all'opera del giurista di Delft della concezione suaresiana, informata ad un moderato, ma complessivo « volontarismo » (sui cui limiti v. ad es. E. JOMBART, *Le « volontarisme » de la loi d'après Suárez*, in « Nouvelle Revue Théologique », LIX (1932), p. 34 ss.).

⁽⁴⁰⁾ V., oltre al citato § 37, Proleg. § 41: « Itaque haec duo non minus inter se quam a iure civili discernere semper unice laboravi: imo et in gentium iure

fa intravedere una certa separazione dei due ordini, attraverso la rigida protezione della specificità del contenuto di ciascuno.

Ma solo dilatando assai la rinuncia anticipata ai diritti soggettivi, scaturenti dall'applicazione delle norme di diritto naturale, si finirebbe col restringere a tal punto la portata di queste, che al limite le prerogative di diritto naturale trarrebbero validità ed efficacia dal fatto che lo *jus voluntarium* non vi ha imposto la rinuncia. In tal caso fra le norme dei due ordinamenti, che scaturiscono da fonti diverse, si articolerebbe un rapporto che paradossalmente consentirebbe alle norme di rango inferiore di « mettere da parte » quelle di rango superiore. E questa non sarebbe solo una « grave ineleganza » del sistema (41).

Ora, la posizione groziana non è certo così perentoria nelle sue affermazioni, né così esorbitante nelle sue richieste. Tuttavia, nei limiti sopra descritti, è indubbio che ancora residua, già a livello di *lex humana*, un certo frutto della tradizione volontarista. Le motivazioni d'ordine teologico, pur restando sullo sfondo, esercitano un influsso indiretto, ma costante. Grozio non cerca soltanto di apportare nella terminologia giuridica nuove distinzioni e nuove precisazioni; tenta anche di fare del diritto positivo una disciplina, per quanto possibile, autonoma (42).

3. Il persistere dell'influsso calviniano-volontarista nel pensiero groziano è rilevabile però soprattutto (pur con le debite differenze, che a suo tempo signaleremo) nella trattazione, al di sopra della legge umana, ma a fianco della legge naturale, della legge divino-positiva. Il Calvinismo aveva conferito al Decalogo

discrevi id quod vere et ex omni parte ius est, et id quod duntaxat effectum quendam externum ad instar illius primitivi iuris parit ... Non minus sollicitè separavimus, ea quae iuris sunt stricti ac proprie dicti, unde restitutionis obligatio oritur, et ea quae iuris esse dicuntur, quia aliter agere, cum alio aliquo rectae rationis dictato pugnat: de qua iuris diversitate aliquid iam et supra diximus » (p. 21).

(41) Di « une inélégance grave qui entache le système » parla il BASDEVANT, *H. Grotius*, cit., p. 237.

(42) Cfr. L. LE FUR, *La théorie du droit naturel depuis le XVII^e siècle et la doctrine moderne*, in « Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye », 1927, III, p. 295.

una salda posizione sistematica ⁽⁴³⁾. Per Calvino la forte sottolineatura del momento normativo della Sacra Scrittura non significava affatto un riemergere di aspetti legalistici o eteronomi, giacché la legge della Bibbia aveva solo il compito di illuminare, nel loro versante morale, i contenuti della fede ⁽⁴⁴⁾. Tramite il Decalogo si operava da parte dello Spirito l'illuminazione dei predestinati alla salvezza sulle regole di comportamento che conducevano all'instaurazione del *regnum Dei*, sottraendole all'oscillante soggettività del sentimento individuale.

Calvino aveva ripreso l'identificazione luterana di Decalogo e legge naturale ⁽⁴⁵⁾, considerando tuttavia quale esempio di questa l'intera legge vetero-testamentaria; aveva pure accettato la distinzione del Decalogo nelle due tavole, di contenuto religioso-spirituale la prima, di contenuto morale la seconda ⁽⁴⁶⁾. Tuttavia, sotto un profilo complessivo, permaneva in lui una certa diversità rispetto a Lutero, con l'appiattimento della partizione fra un diritto naturale assoluto e un diritto naturale relativo: alle modifiche della legge naturale avvenute nello *status naturae lapsae* gli accenni erano solo sporadici e frammentari ⁽⁴⁷⁾. Ferma restava l'idea della maestà e della sovranità di Dio, di cui la Scrittura era mezzo volto all'instaurazione della comunità che ne facesse risplendere l'onore. In quanto espressione dell'assoluta volontà divina, essa costituiva la legge di natura, nella quale confluivano l'Antico ed il Nuovo Testamento.

Ora Grozio riprende l'accento volontaristico del Calvinismo: la legge divina è quella che trova il proprio fondamento esclusivamente nella volontà di Dio, manifestata attraverso la Rivelazione ⁽⁴⁸⁾. Tale legge ha carattere perfettamente giuridico, e quindi

⁽⁴³⁾ Cfr. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, II, cit., p. 272 ss.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. BIÉLER, *La pensée économique*, cit., p. 219 ss.

⁽⁴⁵⁾ V. ARNOLD, *Zur Frage des Naturrechts bei M. Luther*, cit., p. 103 ss.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. HECKEL, *Lex charitatis*, cit., p. 52 ss.

⁽⁴⁷⁾ TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, II, cit., p. 291 ss.

⁽⁴⁸⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, XIII: « Alteram iuris speciem esse diximus ius voluntarium, quod ex voluntate originem ducit; estque vel humanum vel divinum » (p. 40); I, I, XV, 1: « Ius voluntarium divinum quod sit, satis ex ipso vobis sono intelligimus: id nimirum quod ex voluntate divina ortum habet. quod discrimine a iure naturali, quod item divinum dici posse diximus, interno-

vincolante per le persone alle quali essa è diretta. Ma, e qui s'innesta un'importante differenza rispetto a Calvino, il giurista di Delft separa nettamente la legge divina dalla legge naturale. La prima « non ea praecipit aut vetat, quae per se ac suapte natura aut debita sunt aut illicita », ma « vetando illicita, praecipiendo debita facit » (49). Nella legge divina un comportamento non viene proibito perché ingiusto, né comandato perché giusto, ma è giusto quando viene comandato, ingiusto quando viene vietato. È la direzione assunta dall'imperativo divino che imprime in questi casi al comportamento la sua peculiare qualificazione (50).

In tale ottica la legislazione vetero-testamentaria rappresenta in massima parte per il giurista di Delft una legge particolare imposta da Dio al popolo ebraico, che di per sé non ha avuto rilevanza per i non Ebrei, né riguarda attualmente gli Ebrei convertiti al Cristianesimo (51). Grozio è ostile ad un impiego in senso

scitur. In hoc iure locum habere potest, quod nimium indistincte dicebat Anaxarchus, non ideo Deum velle, quia iustum est, sed iustum esse, id est iure debitum, quia Deus voluit » (p. 41); cfr. LACHS, *Hugo Grotius' Use of Jewish Sources*, cit., p. 181 ss.

(49) *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 2 (pp. 34-35).

(50) Cfr. DE AZEVEDO, *La filosofia del derecho*, cit., p. 50 ss.

Osserviamo in proposito che mentre per S. Tommaso la *lex divina* appare espressione, rispetto alla *lex naturalis*, di un più alto giudizio, che guida gli uomini alla felicità eterna, piuttosto che di un atto meramente impositivo della volontà (*Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 91, a. 4: « quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare »), per Suárez, che qui funge da modello a Grozio, la distinzione viene più radicalmente marcata su base volontaristica (*De legibus*, I, IX, Proemium: « Distinximus in superioribus legem positivam in humanam, quae a voluntate humana proxime vim habet obligandi, et divinam cuius proximus auctor, et conditor est Deus, a cuius voluntate vim habet, et auctoritatem »; fo. 1075 a; ma v. pure I, I, c. 3, nn. 13-14; fo. 18 a).

(51) *De iure belli ac pacis*, I, I, XVI, 2: « Nec dubitandum, quin fallantur Iudaeorum illi ... qui existimant etiam alienigenis, si salvi esse vellent, subeundum fuisse legis Hebraicae iugum. Neque enim eos obligat lex quibus data non est » (p. 42). Abbiamo detto, tuttavia, « in massima parte » perché, come precisa Grozio (I, I, XV, 2; p. 41), questo *jus voluntarium divinum* « humano generi

normativo-universale di tutto l'Antico Testamento, così com'era ostile ad ogni tentativo di equiparazione della legge mosaica al diritto naturale. Tuttavia, siccome tale legge è stata data da Dio e Dio, in quanto giustizia somma, non darebbe mai una legge in contrasto con la *lex naturalis*, i contenuti normativi dell'Antico Testamento sicuramente non contraddicono la legge naturale (52).

Le *contaminationes* calviniste, e prima ancora medioevali (tipica quella del *Decretum Gratiani*) (53) fra legge divina e legge naturale, scompaiono in Grozio, che separa recisamente l'una dall'altra. Non solo l'Antico Testamento, ma neppure il Nuovo Testamento deve confondersi con essa: la *lex Christi* esige una santità ben superiore a quella richiesta dalla legge di natura (54) e la *lex vetus* è troppo strettamente legata, in molti suoi precetti, alla mera *voluntas* divina (55). È questa una separazione assai

ter ... datum a Deo reperimus: statim post hominem conditum, iterum in reparatione humani generis post diluivium, postremo in sublimiori reparatione per Christum»; ora « tria haec iura haud dubie omnes homines obligant, ex quo, quantum satis est ad eorum notitiam pervenerunt ». V'è dunque una parte, quantitativamente minoritaria, anche dell'Antico Testamento di valore normativo universale; e si può quindi concordare con M. BERLJAK, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Roma, 1978, pp. 120-121, quando distingue in Grozio tra un diritto volontario divino particolare e uno universale, pur non dimenticando che per il giurista olandese « il diritto naturale non si può identificare, come fanno i calvinisti e i gomaristi, con la legge del Vecchio Testamento ».

(52) HIRSCH, *Geschichte*, I, cit., p. 17 ss.; sulla *lex divina* in Grozio, cfr. W. V. SOTIROVICH, *Grotius Universe. Divine Law and a Quest for Harmony*, New York, 1978.

(53) I, d. 1, c. 1, *dict.*: « Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur » (ed. FRIEDBERG, Lipsiae, 1879, col. 1); sull'intersecazione fra legge divina e legge naturale in Graziano, v. A. WEGNER, *Ueber positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian*, in « *Studia Gratiana* », I (1953), p. 505 ss.; D. COMPOSTA, *Il diritto naturale in Graziano*, ivi, II (1954), p. 153 ss.; VILLEY, *Sources et portée du droit naturel chez Gratien*, in « *Revue de Droit Canonique* », IV (1954), p. 50 ss.

(54) Proleg. § 50: « Novo federe in hoc utor, ut doceam, quod non aliunde disci potest, quid Christianis liceat: quod ipsum tamen, contra quam plerique faciunt, a iure naturae distincti: pro certo habens in illa sanctissima lege maiorem nobis sanctimoniam praecipere, quam solum per se ius naturae exigit » (pp. 24-25).

(55) Proleg. § 48 (p. 24); cfr. DE AZEVEDO, *La filosofia del derecho*, cit., p. 52.

importante, e non priva di conseguenze: infatti essa indica come si accentui per un verso la secolarizzazione « sacra » della legge naturale (separata appunto da una legge divina in sé volontaristicamente conchiusa) e come dialetticamente per altro verso questa prepari la secolarizzazione « profana » della stessa legge, che costituisce la più acclamata caratteristica del *De iure belli ac pacis*, in piena sintonia di sviluppo con lo spirito che anima il *De veritate religionis christianae* ⁽⁵⁶⁾. Conseguentemente il giurista di Delft affermerà che nel considerare « quae ex Evangelio contra bellum adferuntur », non accetterà né applicherà l'identificazione dei principî evangelici con quelli del diritto naturale ⁽⁵⁷⁾. Si profila così una sfera più circoscritta di obbligazioni etico-giuridiche « naturali » rispetto ad una sfera più ampia di carattere spirituale-religioso.

Si prepara altresì l'accentuazione dei valori « naturali », come fanno presagire queste parole: « notandum est, primo homines non Dei praecepto, sed sponte adductos experimento infirmitatis familiarum segregum adversus violentiam, in societatem civilem coisse » ⁽⁵⁸⁾. È vero che fra i due diritti non v'è contraddizione: tuttavia la deduzione giusnaturalistica non sempre coincide con il precetto biblico ⁽⁵⁹⁾. Secondo il diritto naturale l'uccisione dell'aggressore è permessa, secondo il Vangelo è vietata ⁽⁶⁰⁾.

L'autonomia della legge divino-positiva dalla legge naturale, ultimo residuo della secolarizzazione « sacra » di matrice riformata (particolarmente luterana), non costituisce solo, come vedremo, il paradossale preludio, per rimbalzo dialettico, della secolarizzazione « profana » della legge naturale, ma segna anche l'avvio ad una considerazione autonoma della Sacra Scrittura, che troverà la sua più compiuta espressione nelle opere della tarda maturità del giurista olandese. Per lunghi anni, dopo la pubblicazione del *De iure belli ac pacis*, Grozio si dedicherà alla stesura di copiose

⁽⁵⁶⁾ Cfr. *De veritate*, I, V (O. Th., t. III, fo. 72 a-88 b).

⁽⁵⁷⁾ Cfr. *De iure belli ac pacis*, I, II, VI, 1-2 (pp. 58-59).

⁽⁵⁸⁾ *De iure belli ac pacis*, I, IV, VII, 3 (p. 150).

⁽⁵⁹⁾ Cfr. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre*, cit., p. 119.

⁽⁶⁰⁾ *De iure belli ac pacis*, II, I, X, 1 (pp. 176-177).

Annotationes all'Antico ed al Nuovo Testamento, che saranno pubblicate postume, in forma completa, per la prima volta nel 1679 ⁽⁶¹⁾.

Frutto di un'esegesi sobria e concisa, di impronta filologica, esse non si proporranno intenti dogmatici. L'ossequio al significato letterale, contrapposto alle interpretazioni allegorizzanti, l'attenzione rivolta alle versioni araba e siriana, oltre che a quella latina, saranno solo uno dei segni dell'educazione filologica ricevuta in gioventù a Leida ⁽⁶²⁾. Le *Annotationes* groziane si occuperanno degli autori della Sacra Scrittura allo stesso modo con cui i grandi umanisti trattavano i classici dell'antichità. Di conseguenza la prospettiva teologico-religiosa sfumerà fino a svanire: quello che conterà sarà da un lato il ristabilimento del testo, dall'altro la ricerca di una salda fondazione storica e linguistica alle interpretazioni fornite ⁽⁶³⁾.

In tali opere il giurista di Delft seguirà il cammino tracciato dall'Umanesimo, aperto alla suggestione del richiamo *ad fontes* ⁽⁶⁴⁾. Le *Annotationes* porteranno tutta l'elegante raffinatezza di un'erudizione nutrita di solida cultura giuridica e politica; e il disinvolto uso dei classici indurrà Grozio, più di una volta, a considerare i

⁽⁶¹⁾ Occupando i tomi I, II/1 e II/2 dell'*Opera Omnia Theologica*. Sulle diverse edizioni parziali, v. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie ... de H. Grotius*, cit., pp. 554-581 (nn. 1135-1164); e per le discussioni che ben presto suscitano, cfr. TER MEULEN-DIERMANSE, *Bibliographie des écrits sur H. Grotius*, cit., pp. 115-183 (nn. 291-444).

⁽⁶²⁾ Cfr. H. MEYLAN, *Grotius théologien*, in *Hommage à Grotius*, cit., p. 26 ss.; tuttavia J. MEIJER, *Hugo Grotius' Knowledge of Hebrew*, in « *Historia Judaica* », XIV (1952), p. 144, sostiene che « (the) rabbinic literature was a *terra incognita* for Grotius ».

⁽⁶³⁾ Cfr. HIRSCH, *Geschichte*, I, cit., p. 225 ss.; sui caratteri dell'opera esegetica groziana, v. A. KUENEN, *Hugo Grotius als Ausleger des Alten Testaments*, in *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, trad. tedesca a cura di K. BUDDE, Freiburg i.B.-Leipzig, 1894, p. 161 ss.; W. C. VAN UNNIK, *Hugo Grotius als willegger van het Nieuwe Testament*, in « *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* », n.s., XXV (1932), p. 1 ss.

⁽⁶⁴⁾ SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, cit., p. 25 ss. Sul rapporto Umanesimo-teologia, v. ad es. P. O. KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal-Paris, 1967, p. 61 ss.; C. MANZONI, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto*, Napoli, 1974, p. 49 ss.; DE LUBAC, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, trad. it., Milano, 1977, p. 149 ss.

testi biblici sotto un profilo estetico ⁽⁶⁵⁾. Certo non mancherà, come è stato osservato ⁽⁶⁶⁾, anche un certo influsso del metodo esegetico di Calvino: ma è pur vero che le componenti di natura dogmatica provenienti dalla tradizione calvinista saranno messe a frutto da Coccejo ⁽⁶⁷⁾ e non da Grozio.

Storia, filologia e critica testuale rimarranno i punti nodali dell'opera esegetica groziana. Il giurista di Delft cercherà di ricostruire per i diversi passi biblici il contesto profano in cui calarli e, abbandonata ogni prospettiva di *historia salutis*, si rinchiuderà in un lavoro di respiro essenzialmente storico-filologico. La chiusura ad ogni spunto dogmatico imprigionerà il testo, togliendogli la possibilità di manifestare in qualche misura il *Verbum Dei*: sarà questa un'altra dimensione della secolarizzazione tacitamente penetrata nel testo groziano ⁽⁶⁸⁾.

4. La partizione del diritto nei due generi: *jus naturale - jus voluntarium*, su cui Grozio insiste in modo particolarmente intenso ⁽⁶⁹⁾, deve essere ora ripresa e vagliata con attenzione, per darle un rilievo teorico conforme a quello conferitole nel *De iure belli ac pacis*. A tale partizione si riconnettono molte delle discussioni (da noi già altrove riferite) su aspetti non secondari del pensiero groziano, come quelle sul carattere empiristico o razionalistico del suo metodo, sullo sviluppo dell'idea di contratto sociale o sull'approfondimento della distinzione fra diritto e morale ⁽⁷⁰⁾; discussioni tuttora aperte, e in parte deformate dalla

⁽⁶⁵⁾ In tal senso si è espresso DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, I, cit., p. 172.

⁽⁶⁶⁾ L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena, 1869, p. 431.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. KRAUS, *L'Antico Testamento*, cit., p. 87; v. pure REIBSTEIN, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff*, in « Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht », XV (1953-54), p. 90.

⁽⁶⁸⁾ KRAUS, *L'Antico Testamento*, cit., p. 85 ss.

⁽⁶⁹⁾ *De iure belli ac pacis*, I, I, IX, 2: « Iuris ita accepti optima partitio est quae apud Aristotelem exstat, ut sit aliud ius naturale, aliud voluntarium, quod ille legitimum vocat, legis vocabulo strictius posito » (p. 34); ma già nel *De satisfactione Christi*, cap. II (O. Th., t. III, fo. 308 a) Grozio aveva affermato « duplex esse Ius, Naturale, aut Positivum ».

⁽⁷⁰⁾ V. *supra*, capp. I e II.

pretesa arbitraria di costringere il pensiero del giurista di Delft nell'alveo di correnti maturate nei secoli successivi, anche se non di rado nutrite proprio dall'ampia ereditura della sua opera.

Il diritto naturale, com'è noto, rappresenta un'idea di antico lignaggio, che l'età greco-romana e quella medioevale avevano lasciato in legato a quel pensiero umanistico-rinascimentale che apre il cammino al *De iure belli* (71). Tuttavia Grozio sembra ora voler liberare questo diritto naturale dall'aura sacrale di cui lo avevano progressivamente circondato Padri della Chiesa e teologi scolastici (72); e questo forzando in certa misura la contrapposizione con la legge divino-positiva. Il diritto naturale groziano abbandona infatti i residui volontaristici presenti nei due generi di legge precedentemente esaminati. Con formula suaresiana, il diritto naturale rappresenta per Grozio un «dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut inconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipi» (73). Attraverso la ragione, l'uomo conosce questo diritto, che gli manifesta la conformità o meno dei suoi comportamenti alla sua natura.

Ora, come sappiamo, per il giurista di Delft questa natura è «socievole» (nel senso e nei limiti sopra precisati) e come tale è considerata immutabile; di qui discende il carattere di immutabilità dello stesso diritto naturale (74). Le caratteristiche dell'uomo, preso nel suo statuto ontologico, sono fisse, ed è ricollegandosi ad esse che l'Autore olandese costruisce un sistema di diritto naturale immutabile. Tuttavia la rigidità non è assoluta,

(71) Sullo sviluppo storico dell'idea di diritto naturale, v. per tutti J. SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien, 1932; H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1965.

(72) V. ad es. O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn, 1914; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931².

(73) *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1 (p. 34); per l'analoga formulazione suaresiana, v. C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, III: *I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, Milano, 1950, p. 132 ss.

(74) «Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat»: *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 5 (p. 35).

ma relativa, poiché molti istituti presuppongono certe situazioni di fatto, col mutar delle quali può mutare anche la normazione. Ma Grozio non sviluppa molto questo aspetto: i momenti di mutabilità rappresentano per lui punti di debolezza, non di forza, del « sistema » (75). Dando meno spazio della Scolastica a quelle *circumstantiae* che consentivano una maniera di applicazione più flessibile di norme pur affermate immutabili (76), Grozio rivela il suo razionalismo di fondo e l'aspirazione a desumere con matematica certezza un sistema di diritto naturale, la cui obbligatorietà riposi sulla pura razionalità ed autoevidenza dei precetti (77).

Per altro verso, riprendendo il modello scolastico, Grozio distingue nella legge naturale fra i principî universali posti al vertice della piramide e le « illazioni » che da questi si possono dedurre. I primi principî hanno il carattere peculiare dell'autoevidenza (78); le illazioni, invece, sono di più o meno difficile conoscibilità, e quindi non sono sempre universalmente note (79). Su

(75) BASDEVANT, *H. Grotius*, cit., p. 234.

(76) Sul valore delle « *circumstantiae* » nel pensiero scolastico, v. G. M. PIZZUTI, *Natura, implicazioni e limiti del concetto di « circumstantia » in Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *L'etica della situazione*, a cura di P. PIOVANI, Napoli, 1974, pp. 55-72; RAPP, *Die Bedeutung der Lehre Molinas*, cit., p. 60 ss.

(77) Cfr. ROMMEN, *L'eterno ritorno*, cit., p. 57.

(78) Proleg. § 39: « *Primum mihi cura haec fuit, ut eorum quae ad ius naturae pertinent probationes referrem ad notiones quasdam tam certas ut eas nemo negare possit, nisi sibi vim inferat. Principia enim eius iuris, si modo animum recte advertas, per se patent atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus; qui et ipsi bene conformatis sentiendi instrumentis, et si cetera necessaria adsint, non fallunt* » (p. 20).

(79) *De iure belli ac pacis*, II, XX, XLIII, 1: « *Tertia, ut diligenter distinguamus inter principia generalia, quale est honeste vivendum, id est secundum rationem, et quaedam his proxima, sed ita manifesta ut dubitationem non admittant, quale est alteri suum non rapiendum, et inter illationes quarum aliae facilem habent cognitionem, ut posito matrimonio non admittendum adulterium, aliae vero difficiliorem, ut ultionem quae in dolore alterius acquiescit esse vitiosam. Ferme idem hic evenit quod in mathematicis, uti quaedam sunt notitiae primae, aut primis proximae, quaedam demonstrationes quae statim intelliguntur et assensum obtinent, quaedam verae quidem, sed non omnibus patentes* » (p. 512). Sotto questo profilo si assiste al consolidarsi della formazione di un « sistema » di leggi naturali. Come in Suárez, la sfera del diritto naturale si accresce di un numero elevato di precetti, che l'uomo può trovare con la sola

questa base Grozio ritiene di dare all'insieme una fondazione razionale: partendo dai principî-cardine (autoevidenti) si costruirebbe, attraverso una serie di deduzioni logiche, larga parte del sistema.

Questi principî della legge naturale hanno lo stesso grado di evidenza, « per se patent atque evidèntia sunt », quanto le percezioni sensoriali, « ferme ad modum eorum, quae sensibus externis percipimus »⁽⁸⁰⁾; ma è bene osservare che il giurista di Delft sembra qui alludere, più che ad un'evidenza di carattere intuitivo, ad un'evidenza per così dire strumentale, legata cioè al loro carattere necessario per il mantenimento della società⁽⁸¹⁾. Osservazione e ragionamento bastano a fornire la certezza di questi principî; non occorre, per determinarli o per completarli, fare ricorso ad altre leggi, superiori o collaterali, come la *lex aeterna* o la *lex divina*. La legge naturale si articola in un complesso di principî e di illazioni attinti dalla ragione direttamente ed esclusivamente alla natura umana.

La *ratio* tuttavia, nel giurista di Delft, non ha funzione puramente ostensiva, ma anche correttiva delle *inclinationes* naturali, come risulta dalla distinzione introdotta, riprendendo la dottrina stoico-ciceroniana⁽⁸²⁾, tra principî naturali puramente istintivi (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), che guidano i comportamenti di tutti gli animali, e principî intellettivi (i « consequentia naturae »), ai quali devono ispirarsi i comportamenti degli esseri ragionevoli, che superando il mero atteggiamento egoistico dell'autoconservazione, impongono ai singoli di sottomettere gli interessi particolari alle

ragione. Infatti per il teologo di Coimbra le *conclusiones* tratte dai primi principî partecipano alla loro evidenza e universalità, nonché alla medesima immutabilità: « Omnia autem haec perpetuae veritatis sunt, quae veritas principiorum non subsistit sine veritate conclusionum: et principia ipsa ex teminis necessaria sunt, ergo in omnibus his praeceptis est perpetuitas; non ergo possunt desiderare per solum lapsum temporis » (*De legibus*, l. II, c. 13, n. 3; fo. 151 a).

⁽⁸⁰⁾ Proleg. § 39 (p. 20).

⁽⁸¹⁾ Cfr. SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, I, cit., p. 17.

⁽⁸²⁾ CICERONE, *De finibus*, III, 16-20 (nell'ed. critica a cura di J. MARTHA, Paris, 1955, t. II, pp. 15-18); cfr. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, trad. it., Firenze, 1967, p. 231 ss.

esigenze del bene comune ⁽⁸³⁾. È sempre l'*appetitus societatis* che nella sua superiore perfezione genera il diritto naturale: in tale dimensione, che trascende l'aspetto puramente egoistico, la natura dell'uomo celebra il proprio primato.

Ma l'aspetto inequivocabilmente più caratteristico del diritto naturale groziano, quello su cui sempre si è maggiormente insistito, è la sua autonomia, cioè l'affermazione della sua validità « etiamsi daremus ... non esse Deum » ⁽⁸⁴⁾. Non è qui certo il caso di soffermarsi sulla questione dell'originalità della formula ⁽⁸⁵⁾, né tantomeno di percorrere la sua alquanto lunga vicenda per risalire, attraverso questa, ai « precursori » del pensiero groziano ⁽⁸⁶⁾,

⁽⁸³⁾ Cfr. DROETTO, *Istinto e ragione sociale in Grozio*, cit., p. 284 ss.; v. pure G. HARTENSTEIN, *Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius*, Leipzig, 1850, p. 504 ss. (estratto dalle « Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften », I).

⁽⁸⁴⁾ Proleg. § II (p. 10).

⁽⁸⁵⁾ V. in proposito LABROUSSE, *Il problema della originalità di Grozio*, cit., p. I ss.

⁽⁸⁶⁾ Sulla « vicenda » dell'*etiamsi daremus* groziano, già brevemente segnalata da O. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1929⁴ (I ed., 1880), p. 74, nota 45, si sono particolarmente soffermati FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna* (1950), ora in *Scritti*, I, cit., p. 99 ss. (e rifiuto in *La legge della ragione*, cit., p. 129 ss.); DEL VECCHIO, *Per l'interpretazione del pensiero di Grozio*, cit., p. 69 ss.; A. GRUMELLI, *Prospettive moderne nel pensiero di Ugo Grozio*, in « Studia Patavina », IV (1957), p. 143 ss.; J. St. LEGER, *The « etiamsi daremus » of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Romae, 1962; M. B. CROWE, *The « Impious Hypothesis »: a Paradox in Hugo Grotius?*, in « Tijdschrift voor Filosofie », XXXVIII (1976), p. 379 ss.

Il più ampio problema dei « precursori » del pensiero groziano, già tematizzato in maniera insufficiente da C. VON KALTENBORN, *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Jus Naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Leipzig, 1848, è stato più volte ripreso in diverse direzioni, per evidenziare il rapporto tanto in relazione a singoli autori come Vitoria (F. PUIG PEÑA, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio. Los principios del derecho internacional a la luz de la España del siglo XVI*, Madrid, 1934), Suárez (LAREQUI, *Influencia suareciana en la filosofía de Grocio*, in « Razón y Fe », t. LXXXVIII, 1929, p. 226 ss.), Gentili (K. R. SIMMONDS, *Hugo Grotius and Alberico Gentili*, in « Jahrbuch für internationales Recht », VIII [1959], p. 85 ss.; F. ITO, *Alberico Gentili e Ugo Grozio*, in « Rivista Internazionale di

siano questi teologi, come Gregorio da Rimini o Gabriel Biel, ovvero filosofi della classicità, come Marco Aurelio. Tuttavia è altrettanto indubbio che, soprattutto per aver espresso questa affermazione, Grozio è stato affermato dai più « secolarizzatore » del diritto naturale. Qui si tratta invece, senza enfatizzare una singola affermazione, di precisare l'esatta carica secolarizzatrice della stessa più che in se medesima (come finora è stato fatto), in relazione al sistema nel quale essa si inserisce.

In Grozio, uomo dell'Umanesimo (ma anche della Riforma), di cui porta anche qui impresse le stigmate, la fede non si sovrappone *al*, ma « isola » il problema della natura. Infatti le verità della fede vengono separate e confinate in un piano diverso (quello della *lex divina*), di cui la scienza della natura non si occupa. Per tale motivo l'incidentale professione di fede del Proleg. II, innestata a bilanciare l'ipotesi ateistica, suona alquanto estrinseca, mentre gli argomenti a sostegno della provvidenza divina, riportati dal giurista olandese alla fine del medesimo prolegomeno, fanno riferimento alle cause della legge positiva divina, e non della legge naturale ⁽⁸⁷⁾. E neppure sembra convincente l'obiezione che Grozio non avrebbe contribuito a secolarizzare il diritto naturale, in quanto avrebbe sostenuto in più luoghi che *per lui* lo *jus naturale* conservava origine divina. In tali casi, infatti, il giurista di Delft esprime un'opinione pura-

Filosofia del Diritto », XLI [1964], p. 621 ss.), quanto a intere correnti di pensiero, in particolare alla Seconda Scolastica (J. MARTIN LITTLEJOHN, *The Political Theory of Schoolmen and Grotius*, New York, 1896; E. HINOJOSA Y NAVEROS, *Los precursores españoles de Grocio*, in « Anuario de Historia del Derecho Español », VI [1929], p. 220 ss.; A. H. CHROUST, *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, in « The New Scholasticism », XVII [1943], p. 101 ss.; FEENSTRA, *L'influence de la Scolastique espagnole sur Grotius en droit privé: quelques expériences dans des questions de fond et de forme concernant notamment les doctrines de l'erreur et de l'enrichissement sans cause* [1973], ora in *Fata Iuris Romani*, cit., p. 338 ss.).

⁽⁸⁷⁾ Proleg. § II: « ... sequitur iam, ipsi Deo, ut opifici et cui nos nostraque omnia debeamus, sine exceptione parendum nobis esse, praecipue cum is se multis modis et optimum et potentissimum ostenderit, ita ut sibi obedientibus praemia reddere maxima, etiam aeterna, quippe aeternus ipse, possit, et voluisse credi debeat, multoque magis si id disertis verbis promiserit: quod Christiani indubitata testimoniorum fide convicti credimus » (p. 10).

mente personale: «et illud ipsum naturale ius ... Deo tamen asscribi merito *potest*» (88). Se si aderisce all'opposta opinione, nulla cambia al riguardo. Anche sotto questo profilo, Grozio approfondisce il divario fra il diritto naturale e la precedente cornice teologica, contribuendo, per questa via, a far nascere il diritto naturale alla vita laica.

Quando pertanto si afferma che il giurista di Delft ha «secularizzato» il diritto naturale cristiano, questo è esatto, nella misura in cui nel *De iure belli ac pacis* egli ha svincolato la sfera profana dalla sfera religiosa, rendendola autonoma. Non sarebbe invece altrettanto esatto sostenere che Grozio abbia poi messo in opposizione il diritto naturale profano al diritto naturale cristiano (89). Approfondendo, per diverso cammino, taluni germi già presenti nel pensiero della Seconda Scolastica (90) e della Riforma (91), il diritto naturale laico intende acquistare inizialmente la propria indipendenza per effetto di una netta separazione, non di una contrapposizione: il diritto divino rimane, come abbiamo visto, ma è dotato di una superiore perfezione, vale per i Cristiani, e guida verso un premio eccedente le forze della natura (92).

(88) Proleg. § 12 (p. 10; corsivo nostro); v. JOUBERT, *Étude sur Grotius*, cit., p. 23.

(89) Cfr. in tal senso J. HASHAGEN, *Das geistige Gesicht des Hugo Grotius*, in «*Zeitschrift für Völkerrecht*», XXIII (1939), p. 41; secondo il CROWE, *The «Impious Hypothesis»*, cit., p. 381, invece «Grotius ... had not intention of divorcing the natural law from theology, still less of constructing a sort of atheistic or agnostic ethic». Sul concetto di diritto naturale cristiano, v. in particolare AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Roma, 1970.

(90) Cfr. RONDET, *Le problème de la nature pure*, cit., p. 486 ss.; ID., *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, trad. it., Roma, 1966, p. 320 ss.; DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, cit., cap. VIII.

(91) Cfr. TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, cit., p. 11 ss.; GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung*, cit., p. 38 ss.

(92) *De iure belli ac pacis*, II, XX, X, 1: «Nunc illud videndum est num lex Evangelica libertatem illam arctius circumscriperit. Certe ut alibi diximus, non mirum est, quaedam quae natura et per leges civiles licent vetari lege divina, eaque perfectissima et praemium promittente natura humana maius, ad quod consequendum non immerito virtutes requiruntur quae sola naturae praecepta excedant» (p. 481); II, I, X, 1: «Caritas quoque per se non videtur nos hic

L'ipotesi « etiamsi daremus » serve principalmente a separare il diritto naturale dallo *jus divinum voluntarium*: la separazione cioè si instaura fra *jus necessarium* e *jus voluntarium*. Il fatto dunque che la Sacra Scrittura rimanga fonte di diritto, o che molte argomentazioni groziane appaiano nutrite di teologia ⁽⁹³⁾, non sposta la questione. Poiché per Grozio la separazione opera sempre lungo due fronti concatenati: è dapprima la secolarizzazione « sacra » che preserva il mondo della *lex divina* nella sua purezza, e poi di rimbalzo si traduce in umanistica secolarizzazione « profana », che garantisce l'assoluta autonomia alla sfera della natura (e della *lex naturalis*). È questo un atteggiamento che, a prescindere dalle intenzioni, apre chiaramente la strada alla moderna morale « laica », la quale pretende appunto autoaffermarsi a prescindere dall'esistenza di Dio. Anche se può rimanere dubbio che Grozio abbia preso di peso la sua celebre affermazione dall'opera di teologi volontaristi (ma in ogni caso doveva con tutta probabilità conoscerne almeno il tenore attraverso l'opera suaresiana) ⁽⁹⁴⁾, il giusnaturalismo groziano appare nascere non come contrapposizione al volontarismo calvinista, ma come prosecuzione, in chiave erasmiana, di taluni suoi aspetti.

Il pensiero giuridico dell'Autore olandese non avrebbe però potuto svilupparsi in questo senso, se non avesse potuto appoggiarsi ad una visione della natura e dell'uomo a propria volta secolarizzata. Gli facevano da supporto e l'antropologia e la teologia groziane ⁽⁹⁵⁾. Anche se la forza d'urto della Riforma era ormai passata, pure la sua idea della separazione di natura e grazia continuava a fruttificare: la Riforma aveva separato (per

obstringere in gratiam nocentis. At lex Evangelica omnino tale factum illicitum reddidit: iubet enim Christus alapam accipi potius quam adversario noceatur; quanto magis occidi eum vetat alapae effugiendae causa?» (p. 177).

⁽⁹³⁾ Secondo il rilievo del FALCHI, *Carattere ed intento*, cit., p. 580.

⁽⁹⁴⁾ *De legibus*, l. II, c. 6, n. 3: «... imo ait Gregorius quem caeteri sequuti sunt, licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis v.g. malum esse mentiri, illud habiturum eandem rationem legis, quam nunc habet, quia esset lex ostensiva malitiae, quae in obiecto ab intrinseco existit » (fo. 120 b); cfr. FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 142 ss.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre*, cit., p. 16 ss.

motivi religiosi e morali) Dio e mondo, ed in questo aveva poi nuovamente collocato l'uomo, trasformando la coscienza sociale, il cui sguardo si era volto con rinnovato interesse ai valori terreni.

Nel *De iure belli ac pacis* si parla di un diritto naturale dettato dalla *recta ratio*, eterno, necessario, immutabile, fondato sulla natura ragionevole dell'uomo, contraddistinta dall'*appetitus societatis*. Si potrebbe tuttavia obiettare che, poiché Dio ha modellato la natura umana, Egli è Autore del diritto naturale, che scaturisce da tale *appetitus* ⁽⁹⁶⁾. Ma, a prescindere dal fatto che l'*appetitus societatis* rappresenta a propria volta il frutto di una secolarizzazione dell'*appetitus beatitudinis*, è bene ricordare che non solo la convenienza o meno alla natura razionale si determina in assoluta autonomia, per cui il ricorso a Dio è solo indiretto e mediato, ma che inoltre, poggiando il diritto naturale sopra una necessità intrinseca *in re ipsa*, esso si presenta immodificabile all'opera stessa di Dio.

In Grozio si manifesta in forma archetipa l'interpretazione dello spirito di un'epoca, con i suoi dubbi e le sue certezze. Compare come nuovo punto focale l'uomo ottimisticamente concepito nella forza della sua razionalità, in luogo dell'uomo indigente dell'antropologia agostiniano-tomista ⁽⁹⁷⁾. A tale antropologia si accompagna, sul piano della legge, una dottrina che appare frutto del contrastante (e apparentemente paradossale) coesistere di motivi razionalistici e motivi volontaristici. L'influsso della teologia calvinista, già recepito nel *De jure praedae*, si coniuga nella visuale del *De iure belli ac pacis* al motivo più propriamente umanistico-erasmiano ⁽⁹⁸⁾.

⁽⁹⁶⁾ « Sofern nun Gott den Menschen ja in der vernünftigen und geselligen Natur erschaffen hat, aus der das natürliche Recht fließt, muss das dadurch Gebotene und Verbotene natürlich als von Gott geboten und verboten verstanden werden »: HIRSCH, *Geschichte*, I, cit., p. 15; e già BOURQUIN, *Grotius et les tendances actuelles*, cit., p. 93, osservava che, essendo stato il mondo creato da Dio, « les lois qui le régissent procèdent, en dernière analyse, de sa volonté »; sebbene non ne procedano che indirettamente, per la filiazione lontana che le ricollega all'origine prima delle cose.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. it., Torino, 1969⁴, p. 71 ss.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. HAGGENMACHER, *Grotius*, I, cit., p. 366 ss.

Nell'ambito dell'antinomia *voluntas-ratio*, Grozio non si schiera, come troppo spesso si crede, tutto e solo dalla parte della *ratio*. In tal senso non è dunque casuale che una delle più probabili radici dell'*etiamsi daremus* risalga, attraverso Biel e Gregorio da Rimini, al volontarismo medioevale. Di conseguenza è discutibile affermare che la dottrina groziana si ricollega solo in apparenza a Suárez, ma nella sostanza all'obiettivismo assiologico di Gabriel Vázquez⁽⁹⁹⁾. Questo non solo perché la cautela di Grozio non rifugge, in taluni punti, dall'uso di argomentazioni di sapore nominalistico⁽¹⁰⁰⁾, ma soprattutto perché il giurista di Delft non appare in grado di sottrarsi al « salto » razionalistico, cui partecipavano appunto già i menzionati esponenti del volontarismo. E cioè si profila il ricorso assolutamente fiducioso alla *ratio*, per coprire il terreno sul quale non estende il suo terreno la *voluntas*. Dai limiti del volontarismo scaturisce un'esigenza sistematica che si esprime in Grozio in termini di razionalismo: la *ratio* occupa, potremmo dire, lo spazio non coperto dallo *jus divinum voluntarium*. Ecco pertanto questo intrecciarsi, paradossale e peculiare insieme, nel pensiero groziano, di razionalismo e di volontarismo.

(99) È questa la tesi sostenuta dal LEGER, *The « etiamsi daremus » of H. Grotius*, cit., il quale, pur riconoscendo che « historically, the influence of Gabriel Vázquez on the intellectual development of Grotius is equally as hard to establish as the influence of Suárez » (p. 136), osservando che Grozio esplicitamente afferma che il giusto e l'ingiusto sono tali *suapte natura*, e che la medesima espressione ricorre almeno sei volte nei *Commentaria*, disp. 150, c. 3, del gesuita spagnolo (e cioè nel capitolo più rappresentativo del commento alla *Prima Secundae* di questo Autore), anche sulla base di analoghi rilievi di altri studiosi (segnatamente di SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen*, cit., p. 93; CHROUST, *Hugo Grotius*, cit., p. 114; ROMMEN, *L'eterno ritorno*, cit., p. 55 ss.), conclude che « if this hypothesis should prove to be true, it could mean that the original stimulus for Grotius' change from Calvinistic voluntarism to the Scholastic intellectualism came from not less a person than the Jesuit Gabriel Vázquez » (p. 142).

Con questo non si vuole negare la già rilevata (v. *supra*, p. 92, nota 39) assonanza fra la posizione groziana e quella del Vázquez; ma si tratta, a nostro avviso, del parallelismo di determinati meccanismi teoretici, e non di storica derivazione o filiazione. Fra l'altro, infatti, il « volontarismo » di G. Vázquez a proposito della *lex humana* sembra discendere dalla concezione razionalistica della *lex naturalis*, mentre in Grozio il procedimento è capovolto: dal volontarismo del diritto positivo (umano e divino) si risale all'autonomia del diritto naturale.

(100) Cfr. ad es. *De iure belli ac pacis*, I, I, X (pp. 34-36).

Quando dunque si parla di «razionalismo» in Grozio, bisogna farlo con estrema circospezione, sia per i motivi anzidetti, sia perché razionalismo, com'è stato in proposito giustamente osservato ⁽¹⁰¹⁾, è termine singolarmente equivoco, che può indicare sia una posizione metafisica, sia un metodo gnoseologico. Di fronte al sincretismo metodologico del giurista di Delft, si sarebbe portati a dire che egli fu razionalista *solo* nel primo senso: qualifica che appare assai appropriata a chi va famoso per la teoria dell'*etiamsi daremus*, cui si collega l'etichetta di «padre» del giusnaturalismo laico. Ma non si può dimenticare che il distacco, nei limiti sopra precisati, del diritto naturale dalla teologia, con conseguente autonomia dell'etica puramente umana, poggia *anche* sulla fiducia nei poteri della *ratio* di esplorare esaustivamente quest'etica. Lo sviluppo della gnoseologia groziana si coniuga con gli esiti inequivocabilmente razionalistici (in senso ontologico), sicché a Grozio non a torto si imputa di aver posto le premesse per una fondazione del diritto naturale di stampo immanentistico, attraverso appunto la secolarizzazione del diritto.

L'oscillazione del pensiero cinquecentesco fra razionalismo e volontarismo ⁽¹⁰²⁾ è presente nel giurista di Delft; ma questi, spinto dall'ansia sistematizzatrice come pure dalle esigenze della prassi, non cerca tanto una mediazione profonda, quanto si rifugia piuttosto in una comoda giustapposizione. Ed il problema groziano si svolge allora lungo la direttrice del mancato superamento di razionalismo e volontarismo, è il frutto dell'incontro irrisolto (o solo esteriormente risolto) di queste due linee ⁽¹⁰³⁾. Si profila

⁽¹⁰¹⁾ FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, cit., p. 100; entro analogo ambito di considerazioni, secondo R. F. COSTIGAN, *A Rationalist Critique of Grotius*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», XXXIII (1963), p. 290, nel giurista di Delft vi sarebbe «too much of the empiricist, too much of the loose-thinking eclectic willing to incorporate materials not found by the pure light of reason», perché si possa annoverare tranquillamente Grozio fra i razionalisti. Per un sintetico quadro storico del problema, cfr. V. FROSINI, *Ugo Grozio e il razionalismo giuridico*, in «Annali del Seminario giuridico dell'Università di Catania», n.s., II (1947-48), p. 360 ss.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval*, cit., p. 95 ss.

⁽¹⁰³⁾ AMBROSETTI, *I presupposti*, cit., p. 74. Tale tesi è stata criticata dal DROETTO, *L'alternativa teologica nella concezione giuridica del Grozio* (1956), ora

così un'embrionale chiusura nell'immanenza, perché la *ratio* umana, nella sfera del diritto naturale, non ha bisogno di alcun appoggio, non necessita di alcun completamento, e dunque poco si cura di un'altra legge, in particolare di una *lex aeterna*, che sta « al di là ». La nuova *lex naturalis* si accomoderà, certamente, con una *lex divina* positiva, giustapposta e indipendente, ma non con una legge eterna (come nel modello agostiniano-tomista) ⁽¹⁰⁴⁾ misteriosa e problematizzante. Il razionalismo come abbandono della trascendenza va infatti di pari passo con il razionalismo

in *Studi groziani*, cit., p. 240 ss., secondo cui l'errore dell'Ambrosetti « è di attribuire al Grozio la 'preoccupazione' della seconda Scolastica, di superare il volontarismo teologico nella giustificazione della legge naturale senza arrivare all'estremo di una spiegazione puramente razionalistica del diritto. Che questa fosse la preoccupazione della Scolastica, non v'è dubbio ... Ma, che quella fosse la preoccupazione anche del Grozio, può farlo pensare soltanto l'equivoco per cui si confonde il progresso filosofico del Rinascimento, appunto, con la ritirata strategica della teologia scolastica su posizioni razionali » (pp. 249-250); ed ancora: « il razionalismo di cui (Ambrosetti) parla come uno degli estremi dell'oscillazione groziana, non è quello che dal Rinascimento scende all'Età moderna lungo la via maestra tracciata da Cusano a Cartesio, bensì il razionalismo *sui generis* della tradizione Tommaso-Suárez, per la quale l'alternativa opposta a quella della volontà, come creatrice del diritto, non era quella della ragione umana, ma, in definitiva, quella dell'intelletto divino » (p. 245).

A noi sembra tuttavia che, in questa sua critica, il Droetto incorra a propria volta in errore, poiché arbitrariamente separa il razionalismo del Rinascimento da quello della Seconda Scolastica; anche ammesso che il giurista di Delft sia rimasto influenzato nella sua opera più dalla lettura dei classici dell'antichità che dai trattati dei teologi spagnoli, resta il fatto che il razionalismo cinquecentesco si presenta come una realtà variegata certo, ma unitaria, non solo sotto il profilo delle connessioni storiche (ricordiamo qui la magistrale ricerca di M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, 1937), ma soprattutto come fenomeno teoretico, giacché tale il razionalismo è e rimane. Tant'è vero, per fare un esempio, che il razionalismo di G. Vázquez non si esprime solo come ipostatizzazione di una « natura rationalis » oggettiva, sovraordinata alla volontà divina, ma implica la pretesa della ragione umana, partecipe di tale natura, e di fare tale affermazione si gravida di implicazioni e di conseguenze, e di confinare, con un taglio netto, nel mondo della *voluntas* l'universo storico del diritto positivo.

⁽¹⁰⁴⁾ V. in proposito A. SCHUBERT, *Augustins Lex-Aeternalehre nach Inhalt und Quellen*, Münster i.W., 1924; COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di s. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955, p. 45 ss.; U. KÜHN, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen, 1965, p. 141 ss.

come posizione gnoseologica, che tende inevitabilmente a concludere nel dogmatismo ⁽¹⁰⁵⁾.

5. Con Grozio si assiste al dissolversi della nozione di *lex aeterna*. Questa nozione aveva già subito una sorta di emarginazione, e quasi di erosione interiore, nel pensiero della Seconda Scolastica ⁽¹⁰⁶⁾. Ora, con il distacco dalla matrice teologica, si assiste alla recisione del cordone ombelicale. La « scomparsa » della legge eterna rappresenta il punto terminale della parabola della secolarizzazione della scienza giuridica nell'Autore olandese. Del significato di tale scomparsa costituiscono presupposto la formula dell'autonomia ontologica della legge naturale, l'ipotesi del suo esistere « etiamsi daremus » ⁽¹⁰⁷⁾. Le conseguenze della tesi di Gregorio e di Biel manifestano i loro effetti ultimi nel sistema groziano. La riformulazione, nella nuova cornice antropocentrica, dell'ipotesi sembra quasi fornire l'appoggio richiesto all'eliminazione, dal sistema, della legge eterna. Essa scompare, così come scompaiono problemi a questa tradizionalmente connessi, quali quello della priorità, in Dio, di *intellectus* o *voluntas* ⁽¹⁰⁸⁾.

Nella concezione scolastica, particolarmente in quella tomista, la *lex aeterna* era la legge che governava tutto l'universo, espressione della *ratio Dei*, dalla quale si irradiava per partecipazione la legge naturale ⁽¹⁰⁹⁾. Nella Scolastica spagnola del sec. XVI essa formalmente era ancora presente, tanto nella versione intel-

⁽¹⁰⁵⁾ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. xiv ss.

⁽¹⁰⁶⁾ È questa la tesi che abbiamo cercato di dimostrare in *Lex, natura, beatitudo*, cit., cap. IV.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. DROETTO, *Ugone Grozio e l'« avversario » di Cartesio nella questione delle verità eterne* (1947), ora in *Studi groziani*, cit., p. 36.

⁽¹⁰⁸⁾ Problema trattato, per es., da SUÁREZ, *De legibus*, l. II, c. 3, n. 10 (fo. 110 a); cfr. in proposito A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La divergencia en la fundamentación de la moralidad en los pp. Francisco Suárez y Gabriel Vázquez*, in *Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis* (Romae, 13-17 Septembris 1960), Romae, 1960, p. 169 ss.

⁽¹⁰⁹⁾ *Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 91, a. 1; cfr. LOTTIN, *Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle* (1937), ora col titolo *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, in *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II/1, Louvain-Gembloux, 1948, p. 51 ss.

lettualistica di G. Vázquez, come «ratio in mente Dei rerum faciendarum» (110), quanto in quella volontaristica di Suárez, come «decretum liberum voluntatis Dei, statuentis ordinem servandum» (111). Questa legge era detta «fons et origo» di tutte le altre leggi, che da essa traevano carattere obbligatorio. Essa era legge *per essentialiam*, mentre le altre lo erano *per participationem* (112). Tuttavia sia in Suárez sia in Vázquez, per l'autonomia riconosciuta (sotto il profilo gnoseologico od ontologico) alla *lex naturalis*, stentava sempre più a riconoscersi la vera funzione critico-conoscitiva attribuibile a tale legge nell'ambito del sistema tomista. Non si percepiva più la funzione critica del «mistero» che avvolge il mondo della natura (113).

A ben guardare, il pensiero groziano su questo punto non attraversa una evoluzione decisiva nel ventennio che intercorre fra la stesura del *De jure praedae* e la pubblicazione del *De iure belli ac pacis*. La persistenza della *lex aeterna* a fatica può cioè intravedersi all'interno della teoria volontaristica che fonda, nell'opera della giovinezza, l'essenza del diritto. In particolare è dubbio che la legge eterna sia, com'è stato sostenuto (114), quella *voluntas* primordiale che impone le leggi agli uomini, il «quod Deus se velle significarit, id jus est», esprimendosi nella Creazione

(110) *Commentaria ac disputationes in Primam Secundae*, q. 91, a. 1, expl. 5 (t. II, fo. 13 b); cfr. H. VON GARSEN, *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vázquez*, diss. Göttingen, 1951, p. 41 ss.

(111) *De legibus*, l. II, c. 3, n. 6 (fo. 109 a); cfr. L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927, p. 92 ss.

(112) «Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est lex per essentialiam, et omnis alia est per participationem»: *De legibus*, l. II, c. 4, n. 5 (fo. 113 b).

(113) V. sul tema L. BAGOLINI, *Mistero ed esperienza sociale e giuridica*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXVIII (1961), p. 421 ss.

(114) DROETTO, *U. Grozio e l'«avversario» di Cartesio*, cit., p. 37. L'affermazione del CHROUST, *Hugo Grotius*, cit., p. 128, che il giurista di Delft, nel *De Imperio*, farebbe uso frequente, a riprova della sua dipendenza dalla tradizione del diritto naturale scolastico, «of the Thomistic 'Lex Divina' or 'Lex Aeterna'», a parte l'inesattezza dell'equiparazione delle due leggi, non appare convincente. A dir vero, Grozio in tale opera (c. III, § 3; O. Th., t. III, fo. 212 a) parla solo di *jus divinum naturale* e di *jus divinum positivum*, facendo anche qui presagire l'eclissarsi del concetto di *lex aeterna*.

e nella Rivelazione: questo sembra essere precipuamente la *lex divina*. Ma ogni eventuale tenue traccia residua, nel *De iure belli ac pacis* è certamente scomparsa: i contenuti della legge eterna sono *tutti* trasfusi o nella legge naturale o nella legge divina. Onde a ragione Leibniz ebbe a dire che Grozio aveva provocato la fusione (e quindi la scomparsa) della legge eterna col principio della socialità ⁽¹¹⁵⁾. Alla dottrina scolastica (e direi soprattutto nel significato «debole» assunto entro il pensiero della Seconda Scolastica) il giurista di Delft sostituisce quella dell'*appetitus societatis* quale principio del diritto naturale. In tal modo Grozio non parte più da un principio trascendente, bensì dalla natura umana presa in se stessa, confermando di avere imboccato la strada secolaristica dell'immanenza ⁽¹¹⁶⁾.

L'opinione leibniziana è doppiamente significativa perché non solo rileva l'appiattimento immanentistico operante nel congiungimento dell'*appetitus societatis* con la legge eterna degli Scolastici, ma anche perché sottolinea che «giustamente» Grozio avrebbe operato siffatto congiungimento: «Meo iudicio recte Grotius doctrinam Scholasticorum de Lege Dei aeterna cum principio socialitatis conjunxit». Leibniz, in altri termini, voleva rilevare che, attraverso tale unione, il giurista di Delft aveva operato più in profondità di quanto farà Pufendorf ⁽¹¹⁷⁾, che tale unione invece respingerà, nel senso che, abbandonata decisamente la tradizione scolastica, l'innesto nella *lex aeterna* del principio «umano» dell'*appetitus societatis*, ne erodeva il carattere trascendente, facendola ormai coincidere in tutto e per tutto con la legge naturale ⁽¹¹⁸⁾. Innalzata in tal modo la socialità al rango di principio costitutivo del diritto, l'Autore olandese aveva prodotto il distacco radicale e definitivo dalla matrice teologica.

⁽¹¹⁵⁾ *Epistolae mutuae G. G. Leibnitii et F. G. Bierlingii*, Responsio Leibnitii ad Epistolam V, § XXII (in *Opera omnia*, a cura di L. DUTENS, t. V, Genevae, 1768, p. 371).

⁽¹¹⁶⁾ BOBBIO, *Le origini del giusnaturalismo moderno*, cit., p. 66; cfr. pure M. JIMÉNEZ DE PARGA, *Hugo Grozio y el proceso de la constitución de la realidad jurídica moderna*, in «Revista de Estudios Políticos», n. 74, 1954, p. 141.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. H. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München, 1972, p. 134 ss.

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. DROETTO, *I Prolegomeni*, cit., p. 297 ss.

A convalida del giudizio leibniziano sta il rilievo che nel *De iure belli ac pacis* il giurista di Delft non parla mai di *lex aeterna*, dato che ad essa non si può certo riconnettere il generico accenno a principî che Dio « datis legibus magis conspicua fecit », al fine di consentirne la conoscenza agli uomini « quibus imbecillior est ad ratiocinandum vis animi » (119), poiché tali principî, pur sempre manifestati, appartengono alla legge naturale (o, in sede di chiarificazione, alla legge divina). Tale giudizio non si riferisce dunque, com'è stato sostenuto (120), solo al *De jure praedae*, cioè al momento iniziale della speculazione groziana, ma si estende all'opera della maturità, ove compare quel principio di socialità che nel *De jure praedae* è latitante. Tale principio si manifesta in tutta la sua portata solo nel *De iure belli* e solo qui, pertanto, possiamo trovarci dinanzi alla fusione, che è appiattimento immanentistico, dei due principî: quello della *lex aeterna* e quello della *socialitas* (121).

Grozio non parla più di *lex aeterna*, ma tende ad interessarsi solo delle « concrete », puntuali norme della legge naturale o dello *jus gentium*, sulla base delle quali intende risolvere le controversie internazionalistiche. Gli stessi « primi principî » retrocedono nella scala dei suoi interessi perché, ritenuti vuoti e formali, hanno per lui scarsa incidenza nella pratica (122). Si assiste, com'è stato osservato ad altro proposito (123), al consolidarsi di una *Weltanschauung* caratterizzata dalla soppressione dei concetti di *comunità* e di *universo* (ricordiamo la legge eterna tomista « a qua tota communitas universi gubernatur ») (124), sostituiti da quelli di *individuo ragionevole* e di *spazio infinito*: in tale concezione Dio si avvia a restare (come apparirà chiaro in Cartesio) (125) il ga-

(119) Proleg. § 13 (p. 11).

(120) Dal DROETTO, *U. Grozio e l'« avversario » di Cartesio*, cit., p. 42.

(121) Cfr. DI CARLO, *Precisazioni sul pensiero filosofico-giuridico di Grozio* cit., p. 96 ss.

(122) WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 186.

(123) Da L. GOLDMANN, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955, p. 37 ss.

(124) *Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 91, a. 1.

(125) È la celebre concezione delle *Meditationes Metaphysicae* (v. in particolare *Réponses ... aux sixièmes objections*, §§ 4-6, in *Oeuvres philosophiques*, cit., t. II, pp. 868-874), che sarà oggetto della feroce critica pascaliana.

rante di un mondo offerto progressivamente alla manipolazione degli individui. Grozio, come molti successivi Maestri del razionalismo giusnaturalistico, è ancora un credente sincero che continua a parlare, al pari degli Scolastici, di religione (nel *De veritate*) e di diritto naturale (nel *De iure belli ac pacis*): tuttavia nei vecchi stampi egli riversa ormai contenuti profondamente diversi.

La *lex* che era *aeterna* nella scolastica tomista (pre- e post-tridentina) si converte in *perpetua* nella prospettiva « moderna » del *De iure belli* e si dissolve nella prospettiva immanentistica connessa alla teoria dell'*appetitus societatis* ⁽¹²⁶⁾. La *lex naturalis* di Grozio non è più « participatio » di una legge eterna immutabile ⁽¹²⁷⁾, che governa l'universo, non è più il riflesso di quella legge eterna tomista, che Dio stesso ha scolpito nel cuore dell'uomo. Essa diventa l'architrave dell'uomo dell'età antropocentrica che pretende, in virtù della *ratio*, di pervenire ad una conoscenza esaustiva del bene e del vero: con l'obliterazione della legge eterna Grozio svincola definitivamente il diritto naturale dalla matrice teologica e lo rende perfettamente autonomo e concluso in se stesso.

⁽¹²⁶⁾ DROETTO, *U. Grozio e l'« avversario » di Cartesio*, cit., p. 43.

⁽¹²⁷⁾ Come rileva giustamente il KLEE, *Hugo Grotius und Johannes Selden*, cit., p. 33; sul concetto tomista di « participatio », v. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960. Ci sembra pertanto che non abbia colto fino in fondo il significato e la portata della posizione groziana EDWARDS, *The Law of Nature*, cit., pp. 806-807, quando afferma che « though (Grotius) did not explicitly describe natural law as an 'irradiation' or a reflection of an Eternal Law, as did Aquinas, there was nevertheless implicit throughout his work the conviction that all true laws had to be a manifestation of the essential principles of things ».

CONSIDERAZIONI FINALI

A conclusione del nostro tentativo di interpretazione del pensiero groziano, ci sembra di poter enucleare alcune linee direttrici di fondo. La secolarizzazione del pensiero giuridico, nell'Autore olandese, passa attraverso due procedimenti basilari: il primo consiste nella trasposizione di modelli di pensiero teologici in modelli di pensiero laici, che tengono in piedi una certa struttura formale, ma svuotata ormai dei presupposti e dei contenuti peculiarmente teologici. È questo, a nostro avviso, il caso dell'antropologia groziana, cui si connette la nuova lettura dell'evoluzione (più o meno) « storica » della natura umana nei diversi *status*. Il secondo consiste invece nella separazione della sfera sacra da quella profana, cui si accompagna l'autonomia di questa e, finalmente, il suo primato in termini di universalità. E questo è il caso del problema della legge, dove tale separazione si produce non quale affermazione *tout court* della secolarizzazione « profana » (come comunemente viene interpretato dagli storici, ricercando l'origine ed il senso dell'*etiamsi daremus*), bensì quale iniziale residuo (di matrice calvinista) della secolarizzazione « sacra », cui di rimbalzo segue la secolarizzazione « profana », traducentesi nell'autonomia razionalistica della *lex naturalis* e nel conseguente dissolversi della *lex aeterna*.

In questo sforzo di delimitazione e di separazione, ma anche di composizione sincretistica degli elementi contrastanti, non si raggiunge in Grozio un'autentica soluzione teoretica. I suoi sforzi di superamento sistematico delle contraddizioni fra motivi razionalistici e motivi volontaristici non approdano ad esiti decisivi, ma danno vita ad una coesistenza di natura complessivamente eclettica ⁽¹⁾. Il permanere delle contraddizioni si appalesa nella

(1) Cfr. AMBROSETTI, *I presupposti*, cit., p. 76; v. pure ERICH CASSIRER,

giustapposizione del residuo teologico calvinista con l'istanza umanistica di ascendenza erasmiana, sicché l'intero sistema appare fondamentalmente intriso della preoccupazione di conservare un sia pur precario equilibrio. Il giurista di Delft riceve, per così dire, e ritrasmette al giusnaturalismo successivo un duplice legato, privo di un'autentica mediazione, sicché contribuisce, probabilmente contro le sue stesse intenzioni, a scavare un solco più profondo fra sacro e profano, fra teologia e storia.

Grozio ha proceduto lungo la strada della secolarizzazione del diritto naturale. In questo egli non si dimostra solo uomo della Riforma (iniziando quell'approccio « laico » alla problematica giuridica, che si risconterà più tardi anche in Pufendorf e in Thomasio) ⁽²⁾, ma si pone anche quale momento di sviluppo e di radicalizzazione di taluni germi del pensiero della Seconda Scolastica, il cui influsso si fa presente in più di un aspetto della sua tematica filosofico-giuridica. In modo particolare, tuttavia, non bisogna dimenticare il *background* riformato dell'Autore olandese. Per comprendere la sua posizione si deve ricordare il ruolo rivestito rispettivamente, in tale contesto, dalla fede e dalle opere. Esse rappresentano per il credente due modi diversi, seppure connessi, di prendersi cura della creazione. La fede per il Riformato non sarebbe più se stessa, se non operasse questa distinzione nel modo più reciso ⁽³⁾. Solo attraverso tale distinzione si può salvaguardare la realtà della salvezza e preservare al tempo stesso la consistenza ontologica delle opere, riconoscendo loro il significato terrestre e mondano che hanno in quanto attività umana.

Proprio perché queste attività terrene hanno la loro propria legge naturale, esse mantengono il mondo nel suo statuto di mondo. Ma questo significa non solo che tale legge sostiene il mondo nella sua struttura, senza la quale non sarebbe un *cosmos*,

Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, Berlin, 1919, p. 96 ss.

⁽²⁾ Cfr. W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, 1971, p. 226 ss.

⁽³⁾ Cfr. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung*, cit., p. 92 ss.

un tutto ordinato; per raggiungere tale scopo la legge naturale, se abbandonata a se stessa, oltrepassa il limite assegnatole, rinchiude il mondo su se medesimo, di modo che quest'ultimo finisce per trovare in se stesso la sua ragion d'essere e il suo significato (4). Sotto tale aspetto le realtà terrene rinchiudendosi in sé, si mutano in forze che non hanno più bisogno di Dio. Attraverso la secolarizzazione molte conoscenze ed esperienze sono considerate come prodotto di una ragione comune ed universale; la realtà mondana non è più progressivamente opera di Dio, ma dell'uomo.

Si attua così il passaggio dalla secolarizzazione « sacra » alla secolarizzazione « profana ». Grozio è partecipe di questo processo, anche se con quella gradualità, quella moderazione e quelle oscillazioni che sono peculiari al suo temperamento e alla sua opera. Agli inizi del Seicento egli contribuisce in maniera decisiva al processo graduale di distacco della scienza giuridica dalla teologia che solo parzialmente, nel Cinquecento, era stato prefigurato dal pensiero della Seconda Scolastica. Tale distacco viene favorito dall'acuirsi delle lotte religiose e dalla mondanizzazione degli interessi intellettuali, promossa dal movimento umanistico-rinascimentale; vi contribuiscono pure l'accentuazione del naturalismo e del razionalismo verso cui sospingono il neo-stoicismo e una nuova comprensione di Aristotele (5).

Tuttavia le nozioni basilari della metafisica e del diritto naturale groziani trovano ancora, malgrado la loro progressiva autonomia, indubbi legami con il pensiero teologico. Grozio, come più tardi Pufendorf, si pone ancora (particolarmente nel *De veritate*) il problema di Dio. Solo che tra problema di Dio e problema del diritto naturale si produce progressivamente un'inversione di posizioni: quello che prima giustificava, deve ora essere giustificato. E la stessa teologia da scienza « misurante » diventa scienza

(4) Cfr. DUQUOC, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, cit., p. 24 ss.

(5) L'incidenza del pensiero stoico su Grozio è stata particolarmente sottolineata dal DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, cit., vol. II, p. 43 ss.; per l'influsso di Aristotele, v., oltre a G. H. SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it., Milano, 1964⁵, p. 332; F. SASSEN, *Grotius philosophe aristotélicien*, in « Grotiana », IX (1941-42), p. 38 ss.; VILLEY, *Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius*, in *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI^e Colloque International de Tours*, Paris, 1976, p. 201 ss.

« misurata » dalla *ratio* (6). Nella dialettica fra sacro e profano, la concezione groziana porta in sé un inequivocabile impulso alla secolarizzazione del diritto e proprio in questa direzione si svilupperà la futura giurisprudenza (7). Ma che Grozio abbia compiuto *da solo* la piena e definitiva secolarizzazione del diritto, sarebbe un forzare i tempi ed i toni. Grozio è una tappa, importante certo, ma pur sempre una tappa del processo di secolarizzazione.

(6) CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 224 ss.

(7) Nel *De iure belli ac pacis* (così come nella Bibbia, dirà W. VAN DER VLUGT, *L'oeuvre de Grotius et son influence sur le développement du droit international*, in « *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye* », 1925, II, p. 456) ogni « eretico » troverà lo spunto per l'elaborazione della propria dogmatica giuridica. Si assiste così in Germania, e in Olanda, alla scomposizione del diritto naturale groziano, a seconda che l'accentuazione cada sul versante naturalistico (con la scuola del Pufendorf) o su quello positivistico (con la scuola del Bynkershoek), esaltando rispettivamente la deduzione *a priori* o l'induzione *a posteriori*: cfr. H. LAUTERPACHT, *The Grotian Tradition in International Law*, in « *The British Year Book of International Law* », XXIII (1946), p. 1 ss. Anche in Francia il capolavoro groziano avrà grande diffusione presso i maggiori giuristi, che si accingevano a preparare l'unità sistematica della giurisprudenza del nuovo Stato assoluto; come afferma G. AUGÉ, *Le contrat et l'évolution du consensualisme chez Grotius*, in « *Archives de Philosophie du Droit* », XIII (1968), p. 101, « à travers Domat et Pothier (Grotius) a pesé sur les rédacteurs du Code Napoléon eux-mêmes ».

I N D I C E

INTRODUZIONE

	<i>pag.</i>
1. Una fondamentale chiave di lettura della civiltà contemporanea: la «secolarizzazione»	I
2. Secolarizzazione «sacra» e secolarizzazione «profana»: analogie e distinzioni prospettiche	4
3. Il convergere delle due prospettive nella moderna «Scuola del diritto naturale» e la funzione propedeutica svolta dalla Seconda Scolastica	9
4. Tra Umanesimo e Protestantesimo: il problema dello sviluppo di un diritto naturale «secolarizzato»	13

PARTE PRIMA

IL «CALVINISMO» DI GROZIO

CAPITOLO PRIMO

METODO GIURIDICO E METODO TEOLOGICO

1. «Figura di transizione» o <i>novateur absolu</i> : la questione del «luogo» culturale di Grozio	21
2. <i>De veritate</i> e <i>De iure belli</i> : la comune scelta metodologica	28

CAPITOLO SECONDO

LA SECOLARIZZAZIONE DELL'ANTROPOLOGIA

1. Dall' <i>appetitus beatitudinis</i> all' <i>appetitus societatis</i>	43
2. Dallo <i>status naturae lapsae</i> allo stato di natura	54
3. Dallo <i>status gratiae</i> allo Stato contrattualistico	71

CAPITOLO TERZO

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA LEGGE

	<i>pag.</i>
1. Prolegomeni al problema giuridico: il <i>De jure praedae</i>	79
2. La specificità della <i>lex humana</i>	86
3. La secolarizzazione « sacra »: compiutezza volontaristica della <i>lex divina</i>	93
4. « Etiamsi daremus non esse Deum »: la secolarizzazione « profana » della <i>lex naturalis</i>	99
5. Vanificazione e scomparsa della <i>lex aeterna</i>	111
CONSIDERAZIONI FINALI	117

UNIVERSITÀ DI FIRENZE
CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

COLLANA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO

Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972

Atti, a cura di Paolo Grossi

(1973), 8°, p. 484

2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS

Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna

(1974), 8°, p. 399

- 3 Pietro Costa, **IL PROGETTO GIURIDICO**
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico
Vol. I: Da Hobbes a Bentham
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, **ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO**
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « **UN ALTRO MODO DI POSSEDERE** »
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, **STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO**
con particolare riguardo alla Germania
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
Vol. I (1980), 8°, p. 560
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, **GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTOCENTO TEDESCO**
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, **I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE**
Trad. di Alessandra Maccioni
(1981), 8°, p. 465
- 10 Gioele Solari, **SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO**
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 **CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO**
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527
- 13 Giulio Conticelli, **IUSTITIA ET IUS**
Dimensioni moderne del potere e tradizione giuridica nella riflessione di Roberto Bellarmino
(in preparazione)
- 14 Franco Todescan, **LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO**
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124

L. 7.000 I.V.A. inclusa

5556-31

