

LEX NATURALIS

Collana diretta da FRANCO TODESCAN

CLASSICI DEL DIRITTO NATURALE MODERNO

2

UGO GROZIO

IL DIRITTO DELLA GUERRA
E DELLA PACE

Prolegomeni e Libro primo

a cura di

FAUSTO ARICI e FRANCO TODESCAN

Introduzione di

GUIDO FASSÒ



CEDAM

CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI

2010

PROLEGOMENI

1. - A commentare o ad esporre in compendio il diritto civile (1), tanto quello romano quanto quello della patria di ciascun autore, molti si sono accinti; ma pochi hanno toccato di quel diritto che regola i rapporti tra più nazioni o tra più governi, sia che esso derivi dalla natura stessa o si fondi su leggi divine, sia che l'abbia instaurato l'uso od un tacito patto; completamente e sistematicamente poi finora non ne ha trattato nessuno (2): mentre per l'umanità ha importanza che ciò sia fatto.

2. - Con ragione infatti Cicerone (3) definì importantissima tale dottrina nelle alleanze, nei trattati, negli accordi tra popoli, sovrani e Stati, in tutto insomma il diritto di guerra e di pace. Euripide (4) la

(1) Col termine «*ius civile*» qui Grozio intende il diritto di un determinato Stato, in contrapposizione tanto al *ius naturale* quanto al *ius gentium*; altrove intenderà talvolta più genericamente «diritto positivo»; in contrapposto al solo diritto naturale.

(2) Più oltre (§§ 37-38) Grozio stesso ricorda molti fra gli scrittori che, prima di lui, avevano toccato quest'argomento.

(3) CICERONE, *Pro Cornelio Balbo*, VI, 15. MB: Marco Tullio Cicerone (Arpino, 106-Formia, 43 a.C.), uomo politico e scrittore latino, fu grande diffusore della cultura antica. Oltre a numerose orazioni e lettere, ha lasciato opere retoriche (*Brutus*, *Orator*), politiche (*De republica*, *De legibus*), filosofiche (*De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *Paradoxa stoicorum*).

(4) EURIPIDE, *Elena*, 922-923 (*Le tragedie di Euripide*, trad. it. di E. Romagnoli, Bologna, 1960, vol. II, p. 754). Sono parole di Elena, rivolte in realtà non a Teoclimeno, ma alla sorella di Teoclimeno, Teonoe. [Questa la traduzione di Fassò: *Sarebbe vergognoso che tu, mentre sai il presente e il futuro degli uomini e degli dei, non conoscessi ciò che è giusto*]. MB: Euripide (Salamina, 485 ca.-Pella, 406 a.C.), tragediografo greco, ci ha lasciato 17 tragedie (*Alceste*, *Medea*, *Ippolito*, *Gli Eraclidi*, *Andromaca*, *E-*

antepone alla conoscenza delle cose divine ed umane, poiché fa dire all'indirizzo di Teoclimeno:

*è brutto
che le cose del ciel tutte tu sappia
e presenti e future, e non le giuste.*

3. - Tanto più è necessaria quest'opera, perché non mancano oggi come in passato coloro che spregiano questa parte del diritto, come se di essa non avesse realtà che il vano nome. Corre su quasi tutte le bocche il detto di Eufemo riferito da Tucidide, secondo cui per un re o per uno Stato sovrani nulla che sia utile è ingiusto ⁽⁵⁾: il quale ricorda l'altro, che afferma che, per i potenti, la giustizia si identifica con la forza ⁽⁶⁾, e che gli Stati non possono essere governati senza ingiustizia ⁽⁷⁾. Per di più, le controversie che sorgono tra i popoli o i

cuba, Eracle, Le supplici, Ione, Le Troiane, Elettra, Ifigenia in Tauride, Elena, Le Fenicie, Oreste, Le Baccanti, Ifigenia in Aulide) e un dramma satiresco (*Il Ciclope*).

⁽⁵⁾ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, VI, 85. **MB:** Tucidide (Atene, 460 ca.-400 ca. a.C.), storico greco, è autore delle *Storie*, la più notevole opera storiografica dell'antichità, più comunemente nota col nome de *La guerra del Peloponneso*, in 8 libri.

⁽⁶⁾ Tale affermazione appare in TACITO, *Annales*, XV, 1. **MB:** Cornelio Tacito (55 ca.-120 ca. d. C.), uomo politico e storico romano, forse originario della Gallia Narbonense, passò la maggior parte della sua vita a Roma. La sua carriera politica inizialmente si svolse con successo all'epoca dei Flavi. Dopo il consolato, ebbe un governatorato nella provincia d'Asia. Dedicò gli ultimi vent'anni della sua vita quasi esclusivamente all'attività di storiografo. Le sue opere principali sono la biografia del suocero *De vita et moribus Iulii Agricolae*, il *De origine et situ Germanorum*, descrizione etnografica e geografica delle popolazioni germaniche situate tra il Reno e il Danubio; e soprattutto le *Historiae* (giunteci incomplete), che trattavano la storia di Roma dall'ascesa al potere di Galba (68-69 d.C.) fino alla morte di Domiziano (96), e gli *Annales* (pure incompleti) che andavano dalla salita al potere di Tiberio (14 d.C.) fino alla morte di Nerone (68).

⁽⁷⁾ Sono le parole che, come riferisce AGOSTINO (*De civitate Dei*, II, 21), uno dei personaggi del *De republica* di Cicerone ricorda (nel cap. 43, oggi perduto, del libro II) come detto comune invitando Scipione ad approfondire la trattazione della giustizia; al che Scipione risponde che ciò è falso, e che, anzi, senza la più grande giustizia non si possono governare gli Stati (*De republica*, II, 44).

re hanno senza dubbio per arbitro Marte. L'opinione che la guerra sia estranea al diritto non è soltanto del volgo, ma è convalidata dalle parole che spesso sfuggono persino a persone colte e sagge: nulla di più frequente invero della contrapposizione del diritto alle armi. Anche Ennio ⁽⁸⁾ infatti disse:

*Non mediante il giudizio, ma con le armi
rivendicano le cose loro.*

E Orazio ⁽⁹⁾ così descrive la tracotanza di Achille:

Dice che per lui non esistono leggi, e tutto rimette alle armi.

Ed un altro poeta ⁽¹⁰⁾ ci presenta un guerriero che nello scendere in guerra parla così:

Ecco che mi lascio dietro la pace e le leggi violate.

Antigono il Vecchio derise un uomo che a lui, che assaliva le città altrui, presentava un'opera sulla giustizia ⁽¹¹⁾; e Mario diceva che il

⁽⁸⁾ CICERONE, *Pro L. Murena*, XIV; AULO GELLIO, *Noctes atticae*, XX, 10. **MB:** Aulo Gellio (130 ca.-180 ca. d.C.), erudito latino, compose una vasta raccolta di citazioni tratte dalla lettura diretta dei testi. Tale lettura si finge iniziata nelle serate invernali in una villa dell'Attica; per questo la raccolta è intitolata *Noctes Atticae*, in 20 libri, quasi tutti conservati.

⁽⁹⁾ ORAZIO, *Ars poetica*, 122. **MB:** Quinto Orazio Flacco (Venosa, 65-Roma, 8 a.C.), poeta latino, membro influente del circolo di Mecenate, ci ha lasciato, oltre all'*Ars poetica* e alle *Epistulae*, le *Saturae*, i *Carmina* e l'*Epodon liber*.

⁽¹⁰⁾ LUCANO, *Pharsalia*, I, 225: sono parole di Cesare dopo il passaggio del Rubicone. **MB:** Marco Anneo Lucano (Cordova, 39-Roma, 65 d.C.), poeta latino, nipote di Seneca, è autore di un poema in 10 libri *Bellum civile* (dedicato alla guerra civile tra Cesare e Pompeo), cui viene tradizionalmente attribuito il titolo di *Pharsalia*.

⁽¹¹⁾ PLUTARCO, *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno*, 330 E. **MB:** Plutarco (Cheronea, 46 ca.-120 ca. d.C.), storico e filosofo greco, dopo l'acquisto della cittadinanza romana, ricoprì sotto Adriano diverse cariche onorifiche. Deve la sua fama principalmente all'opera storica *Vite parallele*, raccolta di biografie presentate a coppie (un politico o un generale greco e uno romano). Ci ha lasciato anche svariate *Opere morali*.

fragore delle armi gli impediva di udire la voce delle leggi⁽¹²⁾. Pompeo stesso, dall'aspetto tanto mite e modesto, giunse a chiedersi: *In armi, come potrei pensare alle leggi?*⁽¹³⁾.

4. - Negli scrittori cristiani si trovano numerosissime espressioni analoghe: basti citare, fra i tanti, il detto di Tertulliano: *Inganno, crudeltà, ingiustizia sono le caratteristiche della guerra*⁽¹⁴⁾. Chi pensa in questo modo senza dubbio a noi opporrà quei versi di una commedia⁽¹⁵⁾:

*Se tu pretendi di rendere stabile
per mezzo della ragione ciò che è instabile, non otterrai nulla di meglio
che se facessi di tutto per comportarti da pazzo in modo ragionevole.*

5. - Ma poiché sarebbe inutile intraprendere una discussione sul diritto se proprio il diritto non esistesse, affinché la nostra opera venga meglio accolta, e per prevenire critiche, occorrerà ora confutare brevemente questo gravissimo errore: e, per non aver che fare con una moltitudine di avversari, facciamola rappresentare da uno solo di essi. E chi più adatto a ciò di Carneade⁽¹⁶⁾, il quale era arrivato al

⁽¹²⁾ PLUTARCO, *Apostegmi spartani*, 202 D; *Vite parallele: Pirro e Mario*, 421 E.

⁽¹³⁾ PLUTARCO, *Vite parallele: Agesilao e Pompeo*, 623 D.

⁽¹⁴⁾ TERTULLIANO, *Adversus Judaeos*, 7. MB: **Quinto Settimio Florente Tertulliano** (Cartagine, 160 ca.-220 ca. d.C.), scrittore latino cristiano, dotato di solida preparazione filosofica e giuridica, scrisse molteplici opere apologetiche in difesa dei Cristiani (*Ad nationes; Apologeticum*), polemiche (*Adversus Marcionem, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos*), e di carattere morale (*De spectaculis, De idololatria*).

⁽¹⁵⁾ TERENCE, *Eunuchus*, 61-63. MB: **Publio Terenzio Afro** (Cartagine, 185 ca.-Stimfalo, 159 ca. a.C.), commediografo latino di origine libica, ci ha lasciato 6 commedie: *Andria, Hecyra, Heautontimoroumenos, Eunuchus, Phormio, Adelphoe*.

⁽¹⁶⁾ Come è noto, l'Accademia [media], ossia l'antica scuola di Platone, che già con Arcesilao di Pitane (315 ca.-241 a.C.) si era indirizzata verso lo scetticismo, ebbe in Carneade il maggiore rappresentante del probabilismo. Grozio lo assume qui come «advocatus» dello scetticismo utilitaristico, che già era stato criticato in lui da Cicerone (*De republica*, lib. III). MB: **Carneade di Cirene** (Cirene, 219-Atene, 129 a.C.), filosofo greco, si pose al seguito di Efesino, scolarca della Media Accademia, di cui divenne successore. Fu abile dialettico, una peculiarità che svolse un ruolo importante nel famoso episodio della sua ambasceria a Roma, compiuta nel 155 a.C. per conto di Atene, assieme al peripatetico Critolao e allo stoico Diogene di Ba-

punto - che per la sua Accademia era il massimo a cui si potesse giungere - di saper rivolgere il potere della propria eloquenza a servizio del falso non meno bene che a servizio del vero? Costui dunque, essendosi prefisso di combattere la giustizia, e in particolare quell'aspetto di essa di cui stiamo trattando ora, non trovò alcun argomento più efficace di questo: che gli uomini si sono decretati per motivi di utilità leggi diverse secondo i costumi, e varianti anche nel tempo presso uno stesso popolo; diritto naturale poi non esiste, tanto è vero che tutti gli uomini e gli altri animali sono spinti, guidati dalla natura, a ricercare il proprio utile: e che perciò, o la giustizia non c'è, o, se ve n'è alcuna, essa è la peggiore delle stoltezze, in quanto chi ha riguardo agli interessi altrui danneggia gli interessi propri⁽¹⁷⁾.

6. - Ma quanto dice questo filosofo, e con lui quel poeta⁽¹⁸⁾ il quale afferma che

la natura non può discernere l'ingiusto dal giusto,

non è assolutamente ammissibile: perché l'uomo è sì un animale, ma un animale di eccezione, che si distacca da tutti gli altri molto più di quanto le altre specie differiscano fra loro: come provano molte attività che sono peculiari al genere umano. E fra queste caratteristiche

bilonia. In tale occasione Carneade tenne, come gli altri ambasciatori, un discorso sul valore della giustizia; ma il giorno dopo difese con grande disinvoltura la tesi opposta, provocando la reazione indignata di Catone il Censore che, sollecitata la discussione in Senato, ottenne che gli ambasciatori lasciassero subito Roma. Sul rapporto fra il pensiero di Grozio e quello di Carneade, v.: R. TUCK, *Grotius, Carneades and Hobbes*, in «Grotiana», n.s., IV (1983), pp. 43-62; P. KORKMAN, *Barbeyrac on Scepticism and on Grotian Modernity*, in «Grotiana», n.s., XX-XXI (1999-2000), pp. 77-106.

⁽¹⁷⁾ Sono gli argomenti che Carneade espose nel secondo dei due discorsi sopra menzionati, che tenne a Roma nel 155 a.C., il primo affermando, il secondo negando la giustizia, e per i quali Catone il Censore volle ch'egli fosse allontanato da Roma. Grozio li riporta da LATTANZIO (*Divinae Institutiones*, V, 16, 3), che a sua volta attingeva al III libro del *De republica* di CICERONE.

⁽¹⁸⁾ ORAZIO, *Saturae*, I, 3, 113.

specifiche dell'uomo vi è la ricerca della vita sociale ⁽¹⁹⁾, ossia di una vita in comune – ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata secondo la norma della propria ragione ⁽²⁰⁾ – con gli esseri della sua specie:

⁽¹⁹⁾ L'*appetitus societatis*, che qui Grozio pone come fonte prima del diritto, non può non richiamare alla mente la teoria aristotelica dell'uomo «animale sociale» (*Politica*, I [A] 2, 1253 a; *Opere*, cit. vol. IV, p. 6); ma tra la concezione di Aristotele e quella di Grozio la differenza è profonda, perché la prima ha, conformemente allo spirito del pensiero classico, significato oggettivistico, mentre la seconda risente chiaramente del soggettivismo rinascimentale e moderno. Per Aristotele l'uomo è dalla natura, oggettivamente intesa, destinato alla società; mentre per Grozio la natura che è fonte della società è la natura dell'uomo. In verità, l'*appetitus societatis* groziano è stato variamente inteso, e le interpretazioni che se ne possono dare conducono a valutazioni assai diverse della dottrina di Grozio: chi lo ascrive all'indirizzo razionalistico vede nell'*appetitus societatis* un aspetto, se non un prodotto, della *recta ratio*, che, come Grozio afferma altrove (lib. 1, cap. I, § X, 1; v. più oltre, p. 52), è la fonte del diritto naturale e quindi del diritto positivo e della società; altri per contro ritengono che la *recta ratio* abbia il solo compito «di indagare se una data azione è in accordo con la natura socievole dell'uomo» (DI CARLO, *Introduzione alla traduzione dei Prolegomeni del Catalano*, Palermo, 1948², p. 40), natura che avrebbe carattere meramente empirico e psicologico. Si tornerebbe così sostanzialmente all'oggettivismo: la natura umana sarebbe appunto un dato oggettivo, e la ragione non avrebbe che un modesto compito strumentale, operando sul dato empirico. Benché entrambe le interpretazioni contengano un motivo di vero, dovuto all'incertezza di Grozio tra il metodo razionalistico e quello empiristico, che egli adopera promiscuamente, ci sembra che, almeno qui, l'interpretazione in senso razionalistico abbia a suo favore maggiori argomenti. Si veda su questo punto E. DI CARLO, *Precisazioni sul pensiero filosofico-giuridico di Grozio*, in «Il Circolo giuridico L. Sampolo», XXI (1950), pp. 225-248, e G. FASSÒ, *Sull'interpretazione di alcuni passi groziani*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXVIII (1951), pp. 753-761 (ora in *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. I, pp. 151-163).

MB: Aristotele (Stagira, 384-Calcedonia, 322 a.C.), figlio di un medico del re di Macedonia, discepolo di Platone, fondatore del Peripato, ha dominato per secoli il cammino della storia della filosofia. Per incarico di Filippo di Macedonia divenne precettore di Alessandro Magno. Il *corpus* delle opere aristoteliche a noi pervenute raccoglie pressoché esclusivamente gli scritti «acroamatici» (non destinati al pubblico). Esso comprende quattro gruppi di opere: gli scritti di logica (*Organon*), gli scritti di filosofia della natura (*Fisica*), i quattordici libri di «filosofia prima» (*Metafisica*); le opere morali, politiche, di poetica e di retorica (fra le quali spicca l'*Etica Nicomachea*).

⁽²⁰⁾ «Pro sui intellectus modo». Il CATALANO, fondandosi evidentemente sul commento del Gronow, traduce «in conformità dei limiti della sua intelligenza», inten-

che è ciò che gli Stoici chiamavano οἰκείωσιν ⁽²¹⁾. L'affermazione comune secondo cui qualunque animale persegue per natura soltanto il proprio utile non deve perciò essere ammessa come verità universale.

7. – Infatti anche fra gli altri animali taluni moderano, fino a un certo punto, la ricerca del proprio utile individuale, per riguardo, in parte alla loro prole, in parte ai loro simili: comportamento che noi crediamo derivare in essi da un principio intelligente a loro esterno, dato che, per quanto riguarda altri atti per nulla più difficili di questi, essi non rivelano altrettanta intelligenza. Lo stesso dicasi dei bambini, nei quali anteriormente a qualsiasi educazione si rivela una certa tendenza a far del bene agli altri, che fu saggiamente osservata da Plutarco ⁽²²⁾: così come pure in quell'età prorompe spontanea la compassione. Ma nell'uomo adulto, che sa coordinare le proprie a-

dendo «modus» nel significato di «limite», anziché in quello di «misura, regola, norma»: ora, ciò, benché la costruzione della frase latina non consenta dubbi circa il significato di essa, potrebbe ammettersi se Grozio dicesse che la società si costituisce indipendentemente dalla coscienza dell'uomo, il quale perciò deve accettarla com'è, viziata della stessa imperfezione che vizia il suo intelletto: ma col parlare di ricerca di una società «non qualiscumque», Grozio manifestamente intende che a questa società l'uomo coscientemente aspira: e sarebbe assurdo che aspirasse ad una società volutamente imperfetta. La questione è connessa con quella dell'interpretazione dell'*appetitus societatis*, e su essa v. ancora i due articoli citati alla nota precedente. Appare comunque fuor di dubbio che, almeno qui, per Grozio il *prius* è la ragione, alla cui norma la società appetita dall'uomo è ordinata; e che se Grozio parla di *natura* umana, con ciò intende non già un dato empirico, ma appunto la ragione, natura specifica dell'uomo, che implica direttamente la socievolezza: non per nulla, nel lib. I, cap. I, § XII, 1, Grozio parla di «natura razionale e sociale» (v. più oltre, p. 58).

⁽²¹⁾ Letteralmente «domesticità, senso familiare, di parentela», e quindi socievolezza, senso sociale». MBB: Cfr. sul tema: J. LAGRÉE, *Grotius, Stoïcisme et Religion Naturelle*, in «Grotiana», n.s., X (1989), pp. 80-96; F. PALLADINI, «*Appetitus societatis* in Grozio e «socialitas» in Pufendorf», in «Filosofia politica», X (1996), pp. 61-70; L. WINKEL, *Les origines antiques de l'«appetitus societatis» de Grotius*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», LXVIII (2000), pp. 393-403; AA.VV., *Grotius and the Stoa*, a cura di H. W. Blom e L. C. Winkel, Assen, 2004 [«Grotiana», n.s., XXII-XXIII (2001-2002)]; B. STRAUMANN, «*Appetitus societatis* and «oikeiosis», in «Grotiana», n.s., XXIV-XXVI (2003-2004), pp. 41-66.

⁽²²⁾ PLUTARCO, *Consolazione alla moglie*, 608 D.

zioni così da comportarsi in modo analogo in circostanze analoghe, è il caso di riconoscere, oltre che una spiccatissima tendenza alla vita sociale – per realizzare la quale egli, unico fra gli esseri animati, possiede il mezzo appropriato, ossia il linguaggio – anche la facoltà di conoscere e di agire secondo principi generali: e quanto si riferisce a tale facoltà non è certo comune a tutti gli animali, ma è proprio della natura umana.

8. – Questa attività, conforme alla ragione umana, rivolta a conservare la società, che abbiamo testè grossolanamente delineata, è la fonte del diritto propriamente detto: il quale comprende l'astenersi dalle cose altrui, la restituzione dei beni altrui e del lucro da essi derivato, l'obbligo di mantenere le promesse, il risarcimento del danno arrecato per colpa propria, e il poter essere soggetti a pene tra gli uomini (23).

9. – Da questa nozione del diritto ne è discesa un'altra più ampia: poiché infatti l'uomo possiede, al di sopra degli altri animali, non soltanto l'impulso all'associazione di cui si è detto, ma anche il criterio per valutare le cose – future oltre che presenti – piacevoli o nocive, e quelle che possono produrre l'uno e l'altro effetto, appare evidente essere conforme all'umana natura il seguire anche in ciò un giudizio rettamente conformato secondo la norma della ragione umana, senza farsi traviare dal timore, o dalla lusinga di un piacere attuale, e senza farsi trascinare da impulsi inconsiderati; ed è chiaro che ciò che palesemente contraddice a un tale giudizio è contrario al diritto di natura: della natura, s'intende, umana (24).

(23) Il diritto propriamente detto è, insomma, generato dall'attività diretta a conservare la società in modo conforme alla ragione: e possiede pertanto due caratteri, che appartengono, come già si è visto, alla stessa natura umana: razionalità e socialità, di cui il secondo, come si vedrà nei §§ segg., ad essa specifico.

(24) L'attività umana razionale, che non possiede però l'altro carattere della socialità, ossia quella che si esercita al di fuori dei rapporti oggettivi con gli altri soggetti, non dà luogo a diritto in senso stretto; ma essendo anch'essa diretta all'attuazione della natura umana – in quanto questa non è soltanto sociale ma anche razionale – può rientrare nel campo del diritto naturale inteso in senso lato, come ragione pratica naturale. Si ha qui una distinzione, sia pure inconsapevole, tra

10. – Questo concerne anche la distribuzione di ciò che spetta a ciascun uomo od a ciascun gruppo, in quanto per essa viene preferito ora il più sapiente al meno sapiente, ora il congiunto all'estraneo, ora il povero al ricco, secondo quanto comportano gli atti di ciascuno e la natura dell'oggetto. Già da tempo molti considerano questa materia parte del diritto in senso proprio e stretto, mentre invece il diritto propriamente detto ha natura assai diversa, che consiste nel lasciare agli altri ciò che loro appartiene o nell'adempiere le obbligazioni verso di essi (25).

diritto e morale? Nella storia del problema, tuttora assai dibattuto, di tal distinzione, Grozio acquisterebbe, in caso affermativo, una straordinaria importanza, perché egli verrebbe ad essere il primo ad averla formulata; mentre tale merito si suole attribuire a Thomasio, filosofo e giurista tedesco, di circa settant'anni posteriore a Grozio. Le opinioni qui sono discordi, perché se da un lato molti, p. e. lo STAHL, lo HARMS, il DE MONTEMAYOR, il DI CARLO sono espliciti nel riconoscere in questo passo groziano la distinzione tra diritto – che sarebbe quello diretto unicamente alla conservazione della società, di cui parla il § 8 – e morale – che sarebbe il diritto naturale inteso in senso lato di cui tratta il § 9 –, altri, come il FALCHI, sono risolti nell'escludere che Grozio abbia operato la distinzione fra le due forme dell'attività pratica. I primi portano a sostegno della loro tesi altri passi del *De iure*, particolarmente il § XVI del cap. XXII del lib. II, in cui si afferma che ciò che non è dovuto *ex iustitia*, ma *ex virtute alia*, «non può essere preteso per via legale né rivendicato con le armi» (accennando così a quello che è uno dei criteri più comunemente accettati per specificare il diritto, coercibile, nei confronti della morale, le cui norme sarebbero incoercibili, e che comunque fu, storicamente, insieme con quelli dell'esteriorità e della bilateralità, il criterio in base al quale la distinzione venne compiuta). Il FALCHI invece ritiene che tanto il diritto in senso stretto quanto quello in senso lato siano per Grozio diritto naturale, e pensa che egli non consideri essenziale al diritto lo scopo della conservazione sociale. Che Grozio abbia intravisto la distinzione ci pare tuttavia fuori di dubbio: anche se è altrettanto indubitabile che non ne ha avuto un chiaro concetto e che non ne ha tratto alcun frutto. (Si vedano ora su questo argomento G. DEL VECCHIO, *Note groziane*, cit., e i due articoli del DI CARLO e del FASSÒ citati alla nota 19 a p. 8. Cfr. anche, più oltre, § 41 e relativa nota).

(25) Rientra cioè nel diritto naturale inteso in senso lato anche la giustizia *distributiva*, ossia quella che, anziché trattare in modo uguale (giustizia regolatrice, che, nei suoi due aspetti di *commutativa* e *retributiva* o *giudiziaria*, è propria del diritto in senso stretto), commisura il trattamento alla particolare situazione di ciascuno, al suo merito o al suo valore. Come è noto, la distinzione risale ad ARISTOTELE (*Etica Nicomachea*, V [E], 3-4, 1131 a-1132 b; *Opere*, cit., vol. III, pp. 553-558).

11. - E tutto ciò che abbiamo detto finora sussisterebbe in qualche modo ugualmente anche se ammettessimo - cosa che non può farsi senza empietà gravissima - che Dio non esistesse o che Egli non si occupasse dell'umanità ⁽²⁶⁾; ma in parte la ragione, e in parte una

Lo STAHL (*Storia della filosofia del diritto*, trad. it., Torino, 1853, p. 180) osserva che la saggia distribuzione, di cui Grozio qui parla, in cui si esercita la giustizia distributiva, in quanto oggettivamente applicata altro non è che la politica; e in questo § perciò Grozio, pur comprendendo anch'essa nel diritto naturale largamente inteso - che conferma così non essere altro che la ragione pratica naturale - distingue dal diritto anche la politica, per lo meno nei limiti in cui distingue da esso la morale. Cfr., del resto, il § 57. MBB: Sul problema della giustizia in Aristotele, ci limitiamo a segnalare, oltre al fondamentale commento di R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, 2 voll., Paris-Louvain, 1970; B. DONATI, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Modena, 1911; M. SALOMON, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, 1937; R. A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958; G. DRAGO, *La Giustizia e le Giustizie. Lettura del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, Milano, 1963; A. GIULIANI, *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia, 1971; E. GARCÍA MÁYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, México, 1974; W. VON LEYDEN, *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, London, 1985; AA.VV., *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, a cura di S. Panagiotou, Edmonton, 1987; G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele: un percorso interpretativo*, Bologna, 1993; F. D. MILLER, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995; D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano, 2009.

⁽²⁶⁾ È questo uno dei passi più famosi del *De iure*, ed è forse quello che più ha valso a Grozio la fama di razionalista e di padre del giusnaturalismo, in quanto fondatore di una concezione autonoma del diritto, svincolato dalla teologia e dall'autorità. Che l'opera di Grozio - e il presente passo in particolare - abbiano storicamente agito in questo senso, è fuor d'ogni dubbio; come lo è pure, che a ciò Grozio debba la sua reale importanza storica. Ma che qui egli intendesse propriamente svincolare il pensiero giuridico dalla teologia, e che nel far ciò accettasse le premesse metafisiche e gnoseologiche del Rinascimento italiano e dei suoi sviluppi europei - come certamente fa la *Scuola del diritto naturale* dopo di lui - è dubitabile. Certo, la preoccupazione di Grozio di mettere in evidenza l'assurdità dell'ipotesi dell'inesistenza di Dio non è la prudente riserva che, nel Rinascimento, talvolta i pensatori più audaci pongono avanti a scampo di guai; e qui la sua polemica appare rivolta non contro gli Scolastici bensì contro il volontarismo scotistico e calvinistico. Comunque, l'efficacia di questa, come di altre analoghe affermazioni groziane, si è senza dubbio manifestata storicamente in senso antiteistico e soggettivistico; e sotto questo aspetto non si può non considerare Grozio uno dei primi artefici della cultura moderna: in ordine di tempo egli è anteriore infatti allo stesso Cartesio, il

ininterrotta tradizione hanno inculcato in noi il convincimento contrario, rafforzato poi da molte prove e da miracoli attestati da ogni epoca; ne consegue perciò che a Dio appunto, come al creatore e come a colui al quale siamo debitori di noi stessi e di ogni nostra cosa, noi dobbiamo senza limitazioni ubbidire, soprattutto perché Egli si è rivelato in molti modi sommamente buono e potente, tanto da poter ricompensare chi gli abbia ubbidito con i premi più grandi, e persino, in quanto eterno Egli stesso, con quelli eterni: e si deve credere che così Egli abbia voluto, a maggior ragione dal momento che lo ha promesso con chiare parole: e noi cristiani lo crediamo, convinti dall'indubitabile veracità delle testimonianze.

12. - Oltre quella costituita dalla natura, esiste dunque anche quest'altra fonte del diritto, quella cioè che procede dalla libera volontà di Dio, alla quale lo stesso nostro intelletto indiscutibilmente ci comanda di sottostare ⁽²⁷⁾. Ma anche questo stesso diritto naturale di cui abbiamo trattato - sia quello che dà vita alla società, sia quello che può chiamarsi così in senso più lato ⁽²⁸⁾ - benché scaturisca da principi intrinseci all'uomo può a giusto titolo essere attribuito a Dio, perché è stato proprio Lui a volere che in noi esistessero quei principi: e in questo senso Crisippo e gli Stoici dicevano che la fonte del diritto non era da ricercare se non in Giove stesso ⁽²⁹⁾; dal qual

cui *Discorso sul metodo* apparve dodici anni dopo il *De iure* groziano. Si veda, su tutto questo argomento, quanto è stato detto nell'*Introduzione*, pp. XXXVI-XL e nota 25.

⁽²⁷⁾ È questo il diritto volontario divino, sottospecie del diritto volontario, cioè di quel diritto che ha la sua fonte non nella natura, ma nella volontà, divina od umana: v. più oltre, p. 52 nota 13.

⁽²⁸⁾ Cioè il diritto naturale in entrambi gli aspetti di cui Grozio ha parlato nei §§ 8-10: diritto in senso proprio, e attività pratica conforme alla natura razionale dell'uomo.

⁽²⁹⁾ PLUTARCO, *Sulle contraddizioni degli Stoici*, 1035 C. MB: Crisippo di Soli (Soli [Cipro], 281 ca.-Atene, 208 ca. a.C.), discepolo di Cleante, fu tra i maggiori esponenti dell'Antica Stoa. Il naturalismo degli Stoici - che essi applicarono al campo del diritto, parlando, appunto con Crisippo, di una legge di natura, espressione della razionalità del cosmo - e che ispirò gran parte del pensiero giuridico di Cicerone, è la fonte principale del naturalismo di Grozio, che risentì talvolta dell'oggettivismo di esso quanto del soggettivismo di quello del Rinascimento.

nome di Giove si può dire con probabilità che i Latini lo dissero «*ius*»⁽³⁰⁾.

13. - Inoltre, Dio, con lo stabilire leggi, ha reso quegli stessi principi ancor più evidenti anche a coloro il cui spirito è un po' debole nel ragionare; ed ha proibito che gli impulsi trascinanti disordinatamente - quelli che riguardano noi stessi come quelli riguardanti gli altri - agiscano senza parola: disciplinando più severamente quelli più veementi e contenendoli entro certi limiti e certi gradi.

14. - Ma anche la storia sacra, a parte i veri e propri precetti, stimola non poco il sentimento sociale, in quanto ci insegna che tutti gli uomini hanno avuto origine dai medesimi progenitori; tanto che anche in questo senso si può affermare ciò che in senso diverso dice Fiorentino⁽³¹⁾, e cioè che la natura ha stabilito fra noi una parentela: donde deriva la conseguenza che non è lecito all'uomo insidiare il suo simile. Fra gli uomini i genitori sono come una specie di divinità, e ad essi perciò si deve un ossequio, non illimitato, ma di particolare natura⁽³²⁾.

15. - Essendo poi norma di diritto naturale tener fede ai patti (perché era necessario che fra gli uomini vi fosse, un mezzo per obbligarci reciprocamente, e in verità non se ne può immaginare un altro che sia per natura) questa fu appunto la fonte da cui scaturirono i diritti positivi. Coloro infatti che si erano consociati in qualche gruppo, oppure si erano sottomessi a uno o più uomini, si erano esplicitamente impegnati, oppure, data la natura dell'accordo, aveva-

⁽³⁰⁾ Di tale etimologia a prima vista fantastica, taluni non escludono qualche fondamento: cfr. G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, Roma, 1959⁵, nota 8 al cap. I, dove si possono ritrovare numerosissime notizie sulla questione dell'etimologia di *ius* e *iustitia*.

⁽³¹⁾ Giureconsulto romano del II sec. d.C., autore di un libro di *Institutiones*, frammenti del quale sono stati utilizzati nella compilazione giustiniana; il passo a cui si riferisce Grozio si trova appunto in D. 1.1.3 (Flor. 1 *inst.*).

⁽³²⁾ Grozio, teologo, non solo non disdegna, ma ricorre volentieri all'autorità dei testi sacri, anche se se ne vale soltanto a convalida, e non a fondamento, delle proprie teorie.

no evidentemente assunto impegno tacito di uniformarsi a ciò che o la maggioranza del gruppo, o coloro a cui il potere era stato deferito avrebbero stabilito⁽³³⁾.

⁽³³⁾ Il principio che i patti debbono essere osservati è, come ha ben detto il SOLARI, elevato da Grozio a categoria fondamentale dell'ordine giuridico in genere; è da esso che tutti gli istituti giuridici ripetono la loro validità, in quanto ognuno di essi ha per fondamento originario il patto. Ma tale fondamento è da intendersi in senso logico o in senso storico? È noto che il cosiddetto contratto sociale fu inteso da molti giusnaturalisti in senso empirico, come fatto storico, patto realmente stipulato fra gli uomini, i quali, dal primitivo stato di natura, sarebbero passati, appunto per mezzo di esso, allo stato di società; mentre altri - Thomasio per il primo, il Rousseau, il Kant - danno, o tendono a dare, al contratto sociale un valore puramente logico, razionale, intendendolo come giustificazione ideale, anziché empirica, della limitazione di libertà individuale che lo stato sociale implica. L'opinione più diffusa è che Grozio, come tutti i primi giusnaturalisti, intenda il patto sociale in senso empirico; ed anche a lui viene rimproverata perciò la mitologia pseudostorica dell'originario stato di natura. Senonché di vero e proprio stato di natura e di trapasso da questo allo stato di società mediante il patto, Grozio non parla esplicitamente: afferma sì nel presente § l'origine contrattuale del diritto positivo, accennando tanto al *pactum unionis* quanto al *pactum subiectionis*, e pone patti sociali alla base di singoli istituti giuridici - in particolar modo della proprietà: lib. II, cap. II, § II, 5 - ma non mai a base o ad origine della società; questa, connaturata, come si è visto, all'uomo, gli è necessariamente coeva, e non ha inizio da un fatto empirico. Ma generalmente questo problema è stato visto in quel suo particolare aspetto che è quello dell'origine dello Stato. Il DEL VECCHIO (*Sulla teoria del contratto sociale*, cit., p. 39 ss.) ritiene che Grozio abbia inteso il patto politico in senso empirico, e che pertanto egli debba comprendersi tra i teorici dell'assolutismo: perché lo Stato, non ripetendo la sua giustificazione che dal mero fatto empirico del patto, manifestazione di puro arbitrio, non trova nella ragione alcun limite alla sua autorità. Altri, come il DI CARLO, sostengono la tesi contraria, giungendo a considerare Grozio l'iniziatore della dottrina dello Stato di diritto; si veda, su questo argomento, A. DROETTO, *Grozio e il concetto di natura come principio del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXV (1948), p. 382 ss., e soprattutto DEL VECCHIO, *Note groziane*, cit., p. 360 ss. In realtà, Grozio ha trattato di questo problema di sfuggita, e incidentalmente: per lui, che aveva la mira a fondare un regolamento giuridico dei rapporti internazionali, il valore del principio *stare pactis* consisteva tutto nel fatto che esso era l'unico fondamento possibile dell'inviolabilità dei patti internazionali; e se in sede di dottrina politica la sua concezione del patto dava luogo a conseguenze contraddittorie - perché effettivamente tanto la tesi di DEL VECCHIO quanto quella del DI CARLO hanno a loro sostegno non pochi passi del *De iure* - ciò è perché al problema dello Stato Grozio, che sostanzialmente non se ne interes-

16. - Ciò dunque, che non soltanto Carneade, ma altri ancora dicono:

Quasi madre del giusto e dell'equo è l'utilità ⁽³⁴⁾,

se parliamo con esattezza, non è vero: perché del diritto naturale è madre la stessa natura umana, la quale, anche se non avessimo bisogno di nulla, ci spingerebbe a ricercare i rapporti sociali; del diritto positivo poi è madre l'obbligazione consensuale, e, dato che quest'ultima ripete la sua efficacia dal diritto naturale, può dirsi che anche il diritto positivo ha la natura per bisavola ⁽³⁵⁾. L'utilità tuttavia è accessoria al diritto naturale, perché l'Autore della natura ha voluto che noi, presi ad uno ad uno, fossimo deboli e bisognosi di molte cose per vivere bene, in modo che fossimo maggiormente spinti a praticare la vita sociale ⁽³⁶⁾; quanto al diritto positivo, l'utilità ne fu causa occasionale, perché quell'associazione o sottomissione di cui abbiamo parlato ⁽³⁷⁾ ebbe origine in vista di un vantaggio; quindi anche i legislatori sogliono, o debbono, proporsi come scopo qualche utilità ⁽³⁸⁾.

17. - Ma, come il diritto di ciascuno Stato ha di mira l'utile dello Stato stesso, così per comune consenso hanno avuto origine tra gli

sava, accenna solo per incidenza; e la contraddittorietà di quanto egli scrive a proposito di esso è dovuta, come sempre, al fatto che egli è sensibile tanto all'istanza razionalistica, che gli fa talvolta configurare il patto politico come fatto empirico, quanto a quella storicistica, che gli fa concepire la società e il diritto come connaturali all'uomo.

⁽³⁴⁾ ORAZIO, *Saturae*, I, 3, 98.

⁽³⁵⁾ La natura genera il diritto naturale, questo il principio *stare pactis*, questo a sua volta il diritto positivo, che viene ad essere perciò «pronipote» della natura.

⁽³⁶⁾ La vita sociale, insomma, benché determinata esclusivamente dal diritto naturale attraverso l'*appetitus societatis*, viene a costituire anche un'utilità, in quanto pone rimedio alla condizione di bisogno e di debolezza in cui l'uomo si troverebbe in uno stato - per Grozio puramente ipotetico - extrasociale.

⁽³⁷⁾ Il *pactum unionis* e il *pactum subiectionis*, cui Grozio ha accennato nel § 15.

⁽³⁸⁾ Si noti che Grozio, pur confutando la teoria utilitaristica, non la respinge totalmente: la società non è per lui fondata sull'utilità, però questa contribuisce in via subordinata a costituirlo. Grozio non trascura mai del tutto l'elemento empirico a vantaggio del razionale, e non sacrifica mai il particolare all'universale.

Stati - o tutti, o la maggior parte di essi - talune norme giuridiche; ed è evidente che hanno avuto origine in vista dell'utilità non dei singoli aggruppamenti sociali, ma dell'intero loro complesso. E questo diritto è quello che è detto delle genti, quando si distingue il diritto delle genti dal diritto naturale. Questa parte del diritto Carneade, col dividerlo tutto in diritto naturale e diritto civile di ciascun popolo, non l'ha affatto considerata; mentre invece nell'accingersi a trattare del diritto che ha vita tra i vari popoli - egli parlò infatti successivamente delle guerre e delle conquiste belliche - avrebbe assolutamente dovuto far menzione di questo diritto ⁽³⁹⁾.

18. - A torto inoltre Carneade irride la giustizia chiamandola stoltezza ⁽⁴⁰⁾. Infatti, come, per sua stessa ammissione, non è stolto il cittadino che nel proprio Stato obbedisce al diritto civile quand'anche gli tocchi, per rispettarlo, rinunciare a qualche utilità, così non è stolto il popolo che non attribuisce al proprio utile tanto valore da misconoscere per questo le leggi comuni a tutti i popoli. E la ragione è la stessa in entrambi i casi: perché come il cittadino che viola il diritto civile in vista di un utile immediato mina le fondamenta dell'utile perpetuo suo e dei suoi discendenti, così il popolo che viola il diritto naturale e il diritto delle genti demolisce i baluardi anche della sua tranquillità futura. Quand'anche poi non si scorgesse nell'osservanza del diritto alcuna utilità, sarebbe segno di saggezza e

⁽³⁹⁾ Anche il diritto naturale ha, secondo Grozio, per conseguenza l'utilità dell'umanità nel suo complesso; ma il diritto delle genti se ne distingue per la sua origine, dovuta alla libera volontà degli uomini manifestatasi col dar vita ad accordi, espressi o taciti, fra i popoli, in vista appunto dell'utilità comune (così come il diritto positivo interno dei singoli Stati è sorto, come si è visto, col fine contingente dell'utilità comune dei cittadini); mentre il diritto naturale, se pure ha (§ 16) per conseguenza l'utilità comune, non ha altro fine che quello intrinseco della realizzazione della natura umana. Come Grozio meglio chiarisce nel cap. I del libro I, il diritto delle genti è per lui una sottospecie del diritto volontario - e precisamente il *ius voluntarium humanum latius patens* (§ XIV, 1) - che ha origine dalla volontà, mentre il diritto naturale discende direttamente dalla ragione. La confusione tra *ius naturale* e *ius gentium* è frequente nell'antichità, e nelle fonti romane la distinzione non ha sempre luogo; ma lo stesso Grozio non sempre definisce bene i rapporti fra l'uno e l'altro diritto.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. § 5.

non già di stoltezza tendere là dove vediamo che ci conduce la nostra natura.

19. – Non è quindi universalmente vero neppure che

è necessario ammettere che le leggi sono state create per timore dell'ingiustizia ⁽⁴¹⁾:

concetto che in Platone un personaggio del dialogo ⁽⁴²⁾ spiega in questo senso, che le leggi sono state inventate per il timore di ricevere torti, e che ad osservare la giustizia gli uomini sono costretti in qualche modo con la forza. Questo riguarda soltanto quegli istituti e quelle norme che sono state create per rendere più facile l'attuazione del diritto: così molti individui per se stessi deboli, per non essere sopraffatti dai più forti, operarono d'accordo per creare istituti giudiziari e mantenerli con forze comuni, in modo da imporsi collettivamente a coloro a cui individualmente non erano pari di forza. E appunto in questo senso è accettabile senza difficoltà il detto secondo cui il diritto è ciò che ha voluto il più forte: intendendo che il diritto, se non può servirsi della forza, resta privo del suo effetto esteriore ⁽⁴³⁾. Così Solone compì cose grandissime, come egli stesso dichiarava,

⁽⁴¹⁾ ORAZIO, *Saturae*, I, 3, 111.

⁽⁴²⁾ Glaucone in PLATONE, *La Repubblica*, II, 2, 358 a-359 b (*Opere*, Bari, 1966, vol. II, pp. 174-175); *Gorgia*, XXXVIII, 482 c-483 c (*Opere*, cit., vol. I, pp. 1185-1186). MB: Platone (Atene, 427-347 a.C.), uno dei massimi filosofi di tutti i tempi, discepolo di Socrate, fondatore dell'Accademia, è l'unico pensatore antico di cui ci rimangano integralmente le opere (*Apologia di Socrate*, 34 dialoghi: *Critone*, *Ipparco*, *Ippia minore*, *Alcibiade primo*, *Protagora*, *Eutifrone*, *Liside*, *Carmide*, *Lachete*, *Ippia maggiore*, *Ione*, *Menesseno*, *Gorgia*, *Menone*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Repubblica*, *Fedone*, *Simposio*, *Fedro*, *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*, e 13 *Lettere*).

⁽⁴³⁾ Il problema del rapporto tra diritto e forza è, in sostanza, analogo a quello del rapporto tra ciò che è razionale e ciò che è empirico: e Grozio, come, pur nell'affermare la razionalità del diritto, non ne ha ignorato l'aspetto utilitaristico, così qui, mentre respinge l'identificazione del diritto con la forza, riconosce che questa è immanente al diritto; e vede in ciò il fondamento di quella caratteristica del diritto che è la coercibilità. Si noti che anche qui egli assume una posizione intermedia tra

ἰσοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας.

accoppiando forza e diritto col giogo di pari vincolo ⁽⁴⁴⁾.

20. – Però, anche nel caso che non sia accompagnato dalla forza, il diritto non rimane del tutto privo di efficacia: perché la giustizia assicura tranquillità alla coscienza, mentre l'ingiustizia arreca tormenti e strazi, come quelli che, nell'animo dei tiranni, ci descrive Platone ⁽⁴⁵⁾; l'unanime giudizio dei buoni loda la giustizia e condanna l'ingiustizia; e questa poi, ciò che maggiormente conta, ha Dio nemico, mentre quella gode del Suo favore: e Dio riserva sì i Suoi giudizi per la vita futura, ma in modo tale da rivelarne spesso l'efficacia anche in questa, come insegna con molti esempi la storia.

21. – L'errore poi di molti che pretendono l'osservanza della giustizia da parte dei privati cittadini, e che non la ritengono invece necessaria per le nazioni ed i loro capi, è provocato dal fatto che nel diritto essi altro non considerano se non l'utilità che ne deriva: la quale è evidente nel caso dei privati, che da soli sono incapaci di difendersi, mentre apparentemente i grandi Stati, dato che sembrano racchiudere in sé tutto ciò che è necessario per tutelare adeguatamente la propria esistenza, non hanno bisogno di quella virtù che si riferisce ai rapporti esterni, e che si chiama Giustizia.

22. – Ma, senza voler insistere su quanto ho già detto, cioè che il diritto non ha per fine soltanto l'utilità ⁽⁴⁶⁾, non esiste nessuno Stato

gli esaltatori della forza nel diritto e i negatori di essa, rifuggendo dall'astrattismo da cui, in realtà, tanto la prima quanto la seconda tesi sono viziate.

⁽⁴⁴⁾ Così secondo la versione latina che nel testo segue il verso greco: il quale letteralmente significherebbe, così come è riferito da Grozio, «riunendo insieme la forza e la giustizia». Esso è riportato da PLUTARCO, *Vite parallele: Solone e Publicola*, 86 C; comunque la lezione oggi prevalentemente accolta è diversa: (κράτει) νόμου βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας, «con l'imperio della legge riunendo forza e giustizia».

⁽⁴⁵⁾ PLATONE, *Gorgia*, LXXX, 524 a-525 a (*Opere*, cit., vol. I, pp. 1241-1242).

⁽⁴⁶⁾ Grozio, nel prospettare la questione anche dal punto di vista utilitaristico, premette, a guisa di riserva, che ciò è fatto *ad abundantiam*, non essendo questa la

tanto potente che non possa qualche volta avere bisogno di aiuto esterno, sia per i commerci, sia anche per respingere le forze di molti popoli stranieri coalizzati contro di esso; per cui vediamo che nazioni e re anche potentissimi ricercano alleanze: e a queste, coloro che rinchiudono il diritto entro i confini dello Stato vengono a negare ogni efficacia. Che tutto divenga incerto appena ci si scosti dal diritto ⁽⁴⁷⁾, è verissimo.

23. - Se non esiste nessuna comunità che possa rimanere in vita senza diritto - come dimostrava Aristotele col memorabile esempio dei briganti ⁽⁴⁸⁾ - certamente anche a quella che riunisce tutto il genere umano o più popoli fra loro è necessario il diritto: e ciò vide chi disse che neppure per la patria è lecito commettere azioni turpi. Aristotele biasima severamente coloro che, mentre non ammettono che fra loro alcuno comandi se non vi ha diritto, nei riguardi degli stranieri non badano a ciò che è giusto e a ciò che è ingiusto ⁽⁴⁹⁾.

24. - Quello stesso Pompeo, che testè abbiamo citato all'opposto proposito, corresse l'affermazione di un re di Sparta, secondo cui lo Stato più felice è quello i cui confini siano segnati dalla lancia e dalla spada, dicendo che veramente felice è quello che ha per confini la

giustificazione del diritto delle genti. Ma col valersi anche qui dell'argomento utilitaristico, viene a confermare il proprio atteggiamento tendenzialmente storicistico, che lo conduce inavvertitamente a vedere l'idea confermata dal fatto.

⁽⁴⁷⁾ È affermazione di CICERONE, in *Epistulae ad familiares*, IX, 16, 3.

⁽⁴⁸⁾ L'affermazione che anche fra i briganti esistono leggi, che essi osservano, è propriamente di CICERONE (*De officiis*, II, 11); qualcosa di simile è detto da PLATONE (anche gli ingiusti si rispettano tra loro: *La Repubblica*, I, 23, 352 c; *Opere*, cit., vol. I, p. 167). Quanto ad Aristotele, forse qui Grozio si riferisce al racconto degli otto ladroni attribuitogli da STOBEO in *Antologia*, X, 50: otto ladroni vennero a lite nella spartizione del bottino, e ne rimasero uccisi quattro; questi litigarono ancora fra loro, e ne sopravvissero due, quindi uno solo. A questo racconto allude, chiamandolo *exemplum satis grave*, anche il VICO (*De uno*, LIX), il quale attinge con ogni probabilità a questo passo di Grozio, per confermare l'asserzione ciceroniana che la giustizia è necessaria agli Stati (v. *supra*, nota 7 a p. 4).

⁽⁴⁹⁾ ARISTOTELE, *Politica*, VII (H), 2, 1324 a-1325 a (*Opere*, cit., vol. IV, pp. 224-227).

giustizia ⁽⁵⁰⁾; e a questo scopo poté valersi dell'autorità di un altro re del pari spartano, che al valore militare antepose la giustizia per questa ragione, che al valore deve presiedere in qualche modo la giustizia: mentre se tutti gli uomini fossero giusti, non avrebbero necessità del valore guerresco ⁽⁵¹⁾. Gli Stoici definivano appunto la fortezza virtù combattente per l'equità ⁽⁵²⁾. Temistio, nell'orazione a Valente ⁽⁵³⁾, afferma con grande eloquenza che quei re, che sono quali la norma della sapienza esige, devono avere considerazioni non solo per il popolo loro affidato, ma per l'umanità intera, ed essere, secondo le sue parole, non solo φιλομακέδονας (amici dei macedoni) o φιλωρωμαίους (amici dei romani), ma φιλανθρώπους (amici dell'umanità). Il nome di Minosse divenne odioso presso i posteri non per altro se non perché egli faceva coincidere i confini della giustizia con quelli del suo regno.

25. - Tanto poco è poi da ammettersi ciò che taluno suppone, e cioè che in guerra ogni diritto venga meno, che la guerra non deve essere intrapresa se non per attuare il diritto, e, intrapresa che sia, non deve essere condotta se non nei limiti del diritto e della lealtà. Giustamente disse Demostene che la guerra ha luogo contro coloro che non possono essere tenuti a freno per le vie della giustizia ⁽⁵⁴⁾. E in realtà i giudizi hanno efficacia contro coloro che si sentono meno forti; contro quelli invece che non si sottomettono, o che si ritengono in grado di non sottomettersi, si ricorre alla guerra; ma questa, per esse-

⁽⁵⁰⁾ Non si sa a quale fonte qui Grozio abbia attinto. Il Barbeyrac ritiene che egli, citando a memoria come era uso del tempo, pensasse alle parole di Pompeo a Fraate riferite da PLUTARCO in *Apostegmi spartani*, 204 A.

⁽⁵¹⁾ Agesilao in PLUTARCO, *Apostegmi spartani*, 213 C.

⁽⁵²⁾ CICERONE, *De officiis*, I, 19, 62.

⁽⁵³⁾ TEMISTIO, *Discorsi politici*, X, 132 b, c. MB: Temistio (Paflagonia, 315 ca. Costantinopoli, 388 ca. d.C.), filosofo greco, è autore di numerosi commenti e parafrasi delle opere di Aristotele. Sue opere originali pervenuteci sono: *Sulla virtù* (in una traduzione siriana) e 34 *Discorsi politici*.

⁽⁵⁴⁾ DEMOSTENE, *Orazione per gli affari del Chersoneso*, 29. MB: Demostene (Atene, 384-Calauria, 322 a.C.), uomo politico e massimo oratore greco, ci ha lasciato 61 orazioni (celebri le *Filippiche* e le *Olintiache*), 56 *Proemi* alle orazioni e 6 *Lettere*.

re giusta, deve appunto essere condotta con scrupolo non minore di quello col quale sogliono essere condotti i giudizi.

26. – Tacciano dunque le leggi in tempo di guerra⁽⁵⁵⁾; ma quelle civili e processuali e proprie del tempo di pace, non le altre, eterne, che convengono a tutti i tempi; benissimo infatti fu detto da Dione di Prusa che fra nemici non valgono, è vero, le leggi scritte, ossia quelle civili, ma valgono tuttavia quelle non scritte, ossia quelle dettate dalla natura o istituite dal consenso dei popoli⁽⁵⁶⁾. Questo insegna l'antica formula romana: *ritengo che tali cose debbano essere ottenute con una guerra giusta e santa*⁽⁵⁷⁾. Questi stessi Romani antichi, come osservava Varrone⁽⁵⁸⁾, intraprendevano le guerre ponderatamente e senza arbitrio, perché ritenevano che non bisognasse fare guerre che non fossero giuste. Camillo diceva che le guerre devono essere condotte con giustizia non meno che con valore⁽⁵⁹⁾; e l'Africano, che il popolo romano iniziava e concludeva le guerre giustamen-

⁽⁵⁵⁾ Evidente richiamo alle parole di CICERONE: «*silent leges inter arma*» (*Pro Milone*, IV).

⁽⁵⁶⁾ DIONE CRISOSTOMO (DI PRUSA), *Orazione LXXVI*. Qui con «leggi scritte» e «leggi non scritte» si intende il diritto positivo da un lato e il diritto naturale e delle genti dall'altro. MB: **Dione Crisostomo** (Prusa [Bitinia], 40 ca.-112 ca. d.C.) oratore greco, doveva il proprio soprannome («bocca d'oro») alla eccezionale abilità oratoria. Con il suo nome ci sono giunte 80 orazioni. Il più famoso fra i suoi discorsi di carattere filosofico-morale è l'*Euboico*.

⁽⁵⁷⁾ TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, I, 32, 12. MB: **Tito Livio** (Padova, 59 a.C.-ivi, 17 d.C.), storico romano, deve la sua celebrità al grande affresco delle *Storie*, che nei manoscritti reca il titolo *Ab urbe condita libri CXLII*. Esse narrano le vicende di Roma dalla venuta di Enea in Italia ai funerali del figliastro di Augusto, Claudio Nerone Druso (9 a.C.).

⁽⁵⁸⁾ MARCO TERENCE VARRONE, *De vita populi romani*, II, framm. 13, in MARCELLO NONIO, *De compendiosa doctrina*, XII, s.v. *fetiales*. MB: **Marco Terenzio Varrone** (Rieti, 116-27 a.C.), erudito e scrittore latino, ci ha lasciato un manuale in forma dialogica *De re rustica*, in 3 libri (giuntoci per intero), e la monumentale *Antiquitatum libri XXI*, divisa in due sezioni (25 libri *Rerum humanarum* e 16 *Rerum divinarum*, di cui rimangono solo frammenti), diligente esposizione della vita civile e religiosa di Roma. MB: **Marcello Nonio** (sec. IV d.C.), erudito latino di origine africana, è l'autore di un lessico in 20 libri sugli scrittori più antichi intitolato: *De compendiosa doctrina*.

⁽⁵⁹⁾ TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, V, 27, 6.

te⁽⁶⁰⁾; altrove poi si legge che *esistono leggi della guerra così come della pace*⁽⁶¹⁾. Un altro scrittore ammira la grandezza d'animo di Fabrizio, irreprensibile in guerra – cosa fra le più difficili – e così giusto da ritenere che l'illecito esistesse anche nei riguardi del nemico⁽⁶²⁾.

27. – Quanta efficacia abbia in guerra la coscienza della giustizia della propria causa lo rivelano in moltissimi luoghi gli storici, che spesso attribuiscono la vittoria principalmente a questo motivo; di qui i noti detti proverbiali: «la causa per la quale i soldati combattono li abbatte o li rinfranca»; «raramente ritorna incolume chi ha preso le armi ingiustamente»; «la speranza accompagna la buona causa»; ed altri dello stesso tenore. E non deve impressionare l'esito favorevole di imprese inique: perché è già molto che la bontà della causa abbia una sua efficacia, e grande per giunta, nel determinare l'azione, anche se quest'efficacia, come suole avvenire nelle vicende umane, spesso è neutralizzata dall'opposto effetto di cause diverse. Anche nel procurarsi amicizie, delle quali come gli individui così anche le nazioni hanno per molti scopi bisogno, molta importanza ha la fama di non essere scesi in guerra senza ragione ed ingiustamente, e d'avere combattuto con lealtà. Nessuno infatti si allea facilmente a coloro che ritiene spregino ciò che è giusto, ciò che è sacro, ciò che è onesto.

⁽⁶⁰⁾ TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, XXX, 16, 9.

⁽⁶¹⁾ TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, V, 27, 6. Sono parole di Camillo, nello stesso discorso a cui Grozio si riferisce poco più sopra (v. nota 59).

⁽⁶²⁾ SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 120, 6. MB: **Lucio Anneo Seneca** (Cordova, 4 ca. a.C.-Roma, 65 d.C.), filosofo e letterato latino, era figlio di L. Anneo Seneca detto il Retore. Dopo un soggiorno in Egitto, aveva intrapreso la carriera politica. Nel 41, coinvolto in un intrigo di Messalina, fu condannato all'esilio in Corsica. Rientrato a Roma grazie all'intercessione di Agrippina, nuova moglie dell'Imperatore Claudio, ricevette l'incarico di educare suo figlio Domizio, il futuro Nerone, del quale divenne successivamente il consigliere più ascoltato. Nel 62, dopo la morte del prefetto Afranio Burro, si ritirò dalla vita pubblica per dedicarsi agli studi filosofici. Ma nel 65, accusato di complicità nella congiura dei Pisoni, ricevette dallo stesso Nerone l'ordine di suicidarsi. Dei suoi numerosi scritti ci sono rimaste 9 tragedie (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*), diversi trattati (*De constantia sapientis*, *De vita beata*, *De tranquillitate animi*, *De beneficiis*) e le 124 *Lettere a Lucilio*.

28. - Io, ritenendo certissimo, per le ragioni che ho finora esposte, che esiste fra le nazioni un diritto comune da osservarsi nell'intraprendere e nel condurre le guerre, ho avuto molti e gravi motivi per porre mano a trattare per iscritto di esso. Vedevo che nel mondo cristiano le guerre si conducono con una mancanza di freni vergognosa perfino per popoli barbari; per futili o inesistenti motivi si ricorre alle armi, una volta prese le quali viene meno ogni rispetto per il diritto divino e per quello umano, proprio come se una norma universale autorizzasse ad infuriare in crimini di ogni specie.

29. - Di fronte a tale efferatezza, molti uomini certamente tutt'altro che cattivi sono arrivati al punto di proibire totalmente l'uso delle armi ai cristiani, la morale dei quali consiste precipuamente nell'amare tutti gli uomini: e a costoro sembrano accostarsi talvolta Giovanni Wild⁽⁶³⁾ e il mio compatriota Erasmo⁽⁶⁴⁾, uomini amantissimi della pace tanto religiosa quanto civile; ma con l'intenzione, secondo me, con cui siamo usi piegare in senso opposto gli oggetti incurvatisi, allo scopo di farli ritornare nella posizione giusta. Questa reazione eccessiva però è spesso non solo poco giovevole ma addirittura dannosa, perché la facilità con cui se ne scorge l'esagerazione toglie autorità anche a quelle altre affermazioni che pure stanno entro i limiti del vero. Entrambi questi estremi ho dovuto perciò temperare, perché non avvenga che ora non si creda lecito nulla e ora si creda lecito tutto.

⁽⁶³⁾ O, nella forma latinizzata, Giovanni Ferus, da Magonza, predicatore del sec. XVI.

⁽⁶⁴⁾ Desiderio Erasmo da Rotterdam (Rotterdam, 1466-Basilea, 1536), il famosissimo umanista e teologo olandese, precursore e iniziatore della cultura moderna, autore di importanti opere come *Elogio della follia* e *De libero arbitrio collatio*. MBB: Su Erasmo, v.: J. HUIZINGA, *Erasmo da Rotterdam*, trad. it., Torino, 1949⁴; G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basel, 1960; P. MESNARD, *Erasmus: la vita, il pensiero, i testi esemplari*, trad. it., Milano, 1971; W. R. D. JONES, *Erasmus the Reformer*, London, 1994; e, sul rapporto col pensiero groziano: J. TRAPMAN, *Grotius and Erasmus*, in *Hugo Grotius Theologian. Essays in honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*, Leiden-Ney York-Köln, 1994, pp. 77-98.

30. - Ho voluto in pari tempo - sola possibilità che a me, indegnamente cacciato da una patria con tante fatiche onorata, ormai rimaneva - recare con la mia privata attività un contributo alla giurisprudenza, che precedentemente ho praticato nei pubblici uffici con la massima possibile integrità⁽⁶⁵⁾. Prima d'ora, molti si sono proposti di dare ad essa una struttura organica; ma non vi è riuscito nessuno: ed in realtà questo non può farsi se non si distingue esattamente - e ciò finora non è stato curato abbastanza - il diritto positivo da quello naturale. Perché ciò che è di diritto naturale, essendo sempre identico, facilmente può essere coordinato in sistema, mentre ciò che è di diritto positivo, variando nel tempo e nello spazio, sfugge ad un ordinamento sistematico, come sempre le nozioni dei dati particolari.

31. - Se coloro che si sono consacrati al culto della vera giustizia intraprendessero la trattazione delle varie parti del diritto naturale ed eterno, prescindendo da ciò che ha origine dalla libera volontà umana, e uno trattasse delle leggi, uno dei tributi, uno dell'ufficio dei giudici, uno dell'interpretazione delle volontà, uno delle prove dei fatti, si potrebbe poi, coordinando tutte queste parti, creare un sistema organico⁽⁶⁶⁾.

32. - Quale via noi pensiamo che si debba seguire, lo abbiamo mostrato coi fatti meglio che con le parole nella presente opera, che contiene la parte di gran lunga più nobile della dottrina del diritto.

33. - Nel primo libro infatti, premesso un cenno sull'origine del diritto, abbiamo esaminato la questione generale se vi possa essere

⁽⁶⁵⁾ Allusione alle numerose cariche pubbliche ricoperte da Grozio in Olanda prima della sua condanna: per le quali, come pure per l'accenno all'esilio, v. le notizie biografiche alla p. XVII nota 3 dell'*Introduzione*.

⁽⁶⁶⁾ L'esigenza di un ordine sistematico nella dottrina del diritto, qui da Grozio chiaramente affermata anche se poi non sempre soddisfatta nel corso dell'opera, conferma come egli intendesse risalire a principi generali per porli a base della sua trattazione. Anche coloro che, come ad es. il FALCHI, negano all'opera di Grozio valore filosofico, riconoscono a questo proposito che tuttavia vi si avverte lo sforzo di risalire a una fondazione filosofica del diritto.

guerra giusta; poi, per determinare le differenze tra conflitti pubblici e privati, abbiamo dovuto spiegare la natura stessa della sovranità, quali nazioni e quali re la possiedano in pieno, quali parziale, quali con diritto di alienazione, quali altrimenti; e infine è stato necessario parlare dei doveri dei sudditi verso coloro a cui sono sottoposti.

34. - Il secondo libro, proponendosi l'esposizione di tutte le cause che possono dare origine alla guerra, tratta in esteso delle cose comuni a tutti e di quelle oggetto di proprietà, dei diritti delle persone sulle persone, delle obbligazioni nascenti dalla proprietà, della norma delle successioni al trono, dei diritti nascenti dai patti o dai contratti, dell'efficacia e dell'interpretazione delle alleanze e del giuramento tanto privato quanto pubblico, delle obbligazioni per risarcimento di danno, dell'inviolabilità degli ambasciatori, del diritto riguardante il seppellimento dei morti, della natura delle pene.

35. - Il terzo libro, avendo per argomento anzitutto ciò che è lecito in guerra, dopo aver distinto ciò che può esser fatto impunemente, od anche ciò che presso nazioni straniere è ammesso come legittimo, da ciò che è effettivamente immune da colpa, passa a trattare delle diverse specie di pace e di tutte le convenzioni di guerra.

36. - Tanto più m'è parso che questo lavoro valesse la pena d'esser compiuto, in quanto, come ho detto (67), nessuno ha trattato integralmente questo argomento, e coloro che ne hanno trattato parzialmente lo hanno fatto in modo tale che molto è stato lasciato al lavoro altrui. Dei filosofi antichi nulla ci è giunto di questo genere, né dei greci, fra i quali Aristotele aveva scritto un libro intitolato *δικαιώματα πολέμων* (68), né di quelli che aderirono al Cristianesimo

(67) *Prolegomeni*, § 1.

(68) Non *δικαιώματα πολέμων*, bensì *δικαιώματα πόλεων* era il titolo dell'opera aristotelica (della quale non ci rimangono che frammenti), ed essa non riguardava perciò presumibilmente il diritto di guerra. Grozio fu tratto in inganno da una delle sue fonti, probabilmente il *De differentiis verborum* di AMMONIO, dove, alla voce *νῆες*, si parla appunto di *δικαιώματα πολέμων* di Aristotele. MB: Ammonio di Alessandria (seconda metà del sec. VI d.C.), filosofo greco, frequentò ad

sorgente, come sarebbe stato grandemente desiderabile; neanche i libri dei Romani antichi sul diritto fecciale (69) ci hanno tramandato nulla oltre il loro titolo. Coloro che hanno redatto raccolte dei casi cosiddetti di coscienza hanno dedicato capitoli delle loro opere, come ad altri argomenti, così anche alla guerra, alle promesse, al giuramento, alle rappresaglie (70).

37. - Ho veduto anche i libri dedicati particolarmente al diritto di guerra, scritti parte da teologi, come Francisco de Vitoria (71), Enrico

Atene la scuola di Proclo. I suoi *Commentari*, parzialmente conservati, sono un'utile fonte per conoscere il pensiero antico.

(69) Grozio ha senza dubbio presente il passo del *De officiis* (I, II) in cui CICERONE dice che «*belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi romani iure perscripta est*». I Feciali erano sacerdoti i cui compiti riguardavano le dichiarazioni di guerra e i trattati di pace.

(70) Allusione a quegli scrittori di teologia morale (casisti), fioriti soprattutto nei secoli XVI e XVII, nelle cui opere è configurato il maggior numero possibile di contingenze umane, per stabilire quale contegno in ciascun caso sia lecito o illecito. Benché Grozio non lo dica, alcuni di essi sono fra gli autori che più hanno influito sul suo pensiero.

(71) MB: Francisco de Vitoria (Vitoria, 1492-Salamanca, 1546), dopo il suo ingresso nell'ordine domenicano, fu mandato a Parigi, nel Convento di Saint-Jacques, per completare gli studi iniziati a Burgos. A Parigi, ove rimase fino al 1523, iniziò il suo insegnamento della teologia, continuato, al ritorno in Spagna, nel collegio S. Gregorio di Valladolid (1523-1526) e all'Università di Salamanca, di cui occupò la cattedra di «Prima» dal 1526 sino alla morte. Nel 1544 dovette ricusare, per motivi di salute, l'invito di Carlo V a partecipare al Concilio di Trento; lo sostituì Domingo de Soto. MBB: Sulla sua vita, v.: R. HERNÁNDEZ, *F. de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, 1995. Fra le principali edizioni moderne, ricordiamo: *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás (1534)*, 6 voll., a cura di V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1932-1952; *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, a cura di T. Urdánoz, Madrid, 1960; *Relectio de Indis: La questione degli indios*, a cura di A. Lamacchia, Bari, 1996; *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, 2005. Sul suo pensiero, v.: J. SODER, *Die Idee der Völkergemeinschaft. F. de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Frankfurt a. M.-Berlin, 1955; V. CARRO, *La "Communitas orbis" y las rutas del derecho internacional según F. de Vitoria*, Madrid, 1962; G. OTTE, *Das Privatrecht bei F. de Vitoria*, Köln-Graz, 1964; A. MIAJA DE LA MUELA, *El derecho «totius orbis» en el pensamiento de F. de Vitoria*, in «Revista Española de Derecho Internacional», 1965, pp. 341-364; S. TILESÌ, *La guerra in F. de Vitoria*, Diss. Pont. Univ. Lateranense, Roma, 1973; C. LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Ley,*

da Gorcum ⁽⁷²⁾, Guglielmo di Mattia ⁽⁷³⁾, parte da giuristi, come Juan López ⁽⁷⁴⁾, Francisco Arias ⁽⁷⁵⁾, Giovanni da Legnano ⁽⁷⁶⁾, Mar-

Evangelio y Derecho canónico en F. de Vitoria, Salamanca, 1981; L. PEREÑA VICENTE, *F. de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, 1983; AA.VV., *La ética en la conquista de América: F. de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, a cura di D. Ramos, Madrid, 1984; A. A. GARCÍA MENÉNDEZ, *F. de Vitoria y el derecho internacional*, Hato Rey, 1986; AA.VV., *Las Casas et Vitoria: le droit des gens dans l'âge moderne*. Colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1987; AA.VV., *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di F. de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Atti del congresso internazionale tenuto nella Pontificia Università San Tommaso (Angelicum), Roma, 4-6 marzo 1985, Milano, 1988; AA.VV., *Actualité de la pensée juridique de F. de Vitoria*. Travaux de la Journée d'études organisée à Louvain-la-Neuve par le Centre Charles de Visscher pour le droit international le 5 décembre 1986, Bruxelles, 1988; D. DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des F. de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg i. Br., 1991; H.-G. JUSTENHOVEN, *F. de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, 1991; A. VENDEMIATI, *Riflessioni su F. de Vitoria a proposito di diritti umani*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», V (1992), pp. 216-226; M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *La doctrina colonial de F. de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra: un legado perenne de la escuela de Salamanca*, Salamanca, 1993; F. TITOS LOMAS, *La filosofía política y jurídica de F. de Vitoria*, Córdoba, 1993; A. LAMACCHIA, *Le Relecciones di F. de Vitoria e la innovazione filosofica-giuridica nell'università di Salamanca*, in *La filosofia nel siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 17-118; I. TRUJILLO PÉREZ, *F. de Vitoria: il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Torino, 1997; M. FAZIO, *Due rivoluzionari: F. de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Roma, 1998; J. GOTI ORDEÑADA, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en F. de Vitoria*, Universidad de Valladolid, 1999; R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *La lezione sugli Indios di F. de Vitoria*, Milano, 1999; D. JANSSEN, *Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des F. de Vitoria*, in *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, a cura di F. Grunert e K. Seelmann, Tübingen, 2001, pp. 205-244; G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): «Veri domini» o «servi a natura»?*, Bologna, 2002 [«Divus Thomas», CV (2002), n. 33]; G. CAVALLAR, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Aldershot, 2002; S. LANGELLA, *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, 2007.

⁽⁷²⁾ Scrittore olandese del sec. XV (m. 1431), autore di un trattato *De iusto bello*, professore di teologia all'università di Colonia.

⁽⁷³⁾ I commentatori di Grozio hanno sempre dichiarato di non sapere chi fosse questo scrittore, il cui nome è da Grozio riportato nella forma «Wilhelmus Matthaei». Si tratta di *Wilhelmus Mathiae*, Guglielmo figlio di Mattia, olandese, autore

tino da Lodi ⁽⁷⁷⁾; ma tutti costoro di un argomento così ricco hanno detto pochissimo, e la maggior parte di essi mescolando e confondendo disordinatamente ciò che è di diritto naturale, di diritto divino, di diritto delle genti, di diritto civile e di diritto canonico.

38. – Ciò che più di ogni altra cosa era mancato a tutti costoro, cioè la luce della storia, si proposero di aggiungerlo l'eruditissimo Faur ⁽⁷⁸⁾ in alcuni capitoli dei *Semestria*, ma rimanendo nei limiti del suo assunto e adducendo soltanto prove di autorità; e, allo scopo di ridurre ad alcune proposizioni generali una grande quantità di dati particolari, Baltasar de Ayala ⁽⁷⁹⁾ e, più ancora, Alberico Gentili ⁽⁸⁰⁾.

di un *Libellus de bello iusto et licito* edito ad Anversa nel 1514 (cfr. E. NYS, *Les origines du droit international*, Bruxelles, 1894, pp. 119-120).

⁽⁷⁴⁾ Nella forma latina usata anche da Grozio, *Giovanni Lupus*, da Segovia in Spagna; scrisse tra l'altro un *De bello et de bellatoribus tractatus*.

⁽⁷⁵⁾ *Francisco Arias de Valderas*, pure spagnolo, scrisse un trattato *De bello et eius iustitia* (1533). Con questo titolo esso è compreso nei *Tractatus universi iuris* (Venetiis, 1584); altre edizioni recano quello di *Libellus de belli iustitia iniustitiave*.

⁽⁷⁶⁾ Canonista e civilista, oltre che astrologo, del sec. XIV (Legnano, 1320 ca.-Bologna, 1383), insegnò nell'Università di Bologna; è autore di un trattato *De bello, de represaliis et de duello*.

⁽⁷⁷⁾ *Martinus Garatus Laudensis*, insegnò a Siena e a Pavia e scrisse un trattato *De bello*, oltre a numerose altre opere giuridiche, che, come anche quelle dell'Arias, del López e di Giovanni da Legnano, sono contenute nei *Tractatus universi iuris*. Del *Tractatus de principibus*, esiste un'edizione moderna curata da G. Rondinini Soldi, Milano-Varese, 1968.

⁽⁷⁸⁾ O, nella forma latina usata da Grozio, [Petrus] Faber: *Pierre du Faur de Saint-Jorri*, autore dell'opera *Semestrium libri tres*, che propriamente non riguarda il diritto internazionale.

⁽⁷⁹⁾ Giureconsulto olandese d'origine spagnola del sec. XVI, autore del trattato *De iure belli et officii bellicis et disciplina militari*.

⁽⁸⁰⁾ *Alberico Gentili*, nato nel 1552 a S. Ginesio presso Macerata e morto nel 1608 a Londra, dopo avere insegnato per molti anni ad Oxford, è da considerare tra i fondatori del diritto internazionale, soprattutto per la sua opera *De iure belli* [di cui disponiamo ora l'ottima traduzione italiana di P. Nencini: *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione di D. Quagliani, Apparato critico a cura di G. Marchetto e Ch. Zendri, Milano, 2008]; ignorato a lungo, è ritenuto oggi uno dei maggiori fra i precursori di Grozio, il quale dovette a lui molto più di quanto non faccia apparire: già prima di Grozio egli aveva scorto la connessione tra diritto delle genti e diritto naturale («*naturalis ratio, quae auctor est iuris gentium ...*»: *De iure*

E poiché so che altri possono giovare della diligenza di quest'ultimo ed anche io dichiaro d'essermene giovato, lascio ai lettori il giudizio su ciò in cui egli difetta nel metodo d'insegnamento, nella disposizione della materia e nella distinzione delle questioni e delle varie specie di diritto. Mi limiterò a dire che egli suole frequentemente, nel definire le questioni controverse, attenersi o a pochi esempi non sempre accettabili o all'autorità di giuristi moderni in responsi non pochi dei quali sono stati redatti secondo l'interesse di chi aveva richiesto il parere e non secondo la giustizia e l'equità. L'Ayala non ha toccato delle cause per cui una guerra si dice giusta o ingiusta; e il Gentili ha tratteggiato sì alcuni principi generali, nel modo che a lui è parso opportuno, ma a molti e celebri e frequenti casi controversi non accenna nemmeno.

39. - Noi abbiamo fatto del nostro meglio per evitare deficienze di tal genere; e abbiamo indicato anche le fonti dei nostri giudizi, in modo che ricorrendo a queste si possa facilmente decidere anche in merito alle questioni ch'io avessi omesse. Resta da esporre brevemente su quali basi e con quale criterio io mi sia accinto a quest'opera. Anzitutto mi sono preoccupato di ricollegare le prove riguardanti il diritto naturale a nozioni così evidenti che nessuno possa negarle senza far violenza a se stesso. Infatti i principi di tale diritto, se appena si guardi attentamente, sono manifesti di per sé, ed evidenti quasi come ciò che percepiamo per mezzo dei sensi esterni: i quali,

belli, III, 19), e se tuttavia non si sforza, come Grozio, di risalire ai principi primi e quindi non può competere con lui come filosofo, come giurista non gli è certo inferiore. MBB: Sul rapporto Grozio-Gentili, v.: G. DEL VECCHIO, *Due note su Alberico Gentili e Ugo Grozio*, Roma, 1957; K. R. SIMMONDS, *Hugo Grotius and Alberico Gentili*, in «Jahrbuch für Internationales Recht», VIII (1959), pp. 85-100 (ora nel vol. coll. *Grotius*, a cura di J. Dunn e I. Harris, Cheltenham, 1997, vol. I, pp. 472-487); F. ITO, *Alberico Gentili e Ugo Grozio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLI (1964), pp. 621-627; D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, 1981; P. HAGGENMACHER, *Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture*, nel vol. coll. *Hugo Grotius and International Relations*, a cura di H. Bull et alii, Oxford, 1990, pp. 133-176; B. KINGSBURY, *Gentili, Grotius and the extra-European world*, nel vol. coll. *Law of the Sea. The Common Heritage and Emerging Challenges*, a cura di H. N. Scheiber, The Hague, 2000, pp. 39-60.

se gli organi sensoriali sono ben conformati, e se non mancano le altre condizioni necessarie, non ingannano ⁽⁸¹⁾. È per questo che nelle *Fenicie* Euripide fa dire a Polinice, la cui causa egli intende che sia manifestamente apparsa giusta:

*Senza rigiri di parole, tutto
esposi, o madre mia, sì che ben chiaro
e saggi e inculti il mio buon dritto vedano* ⁽⁸²⁾.

E subito fa seguire il giudizio del coro che approva tali parole: ed esso è composto di donne, e per di più barbare.

40. - Mi sono pure servito, per provare l'esistenza di tale diritto, delle attestazioni di filosofi, storici, poeti, e infine di oratori: non perché ad essi si debba credere senza discernimento, dato che essi sogliono essere schiavi di una scuola, di una tesi, di una causa; ma perché quando molti, in tempi e luoghi diversi, affermano come certa una stessa cosa, questa dev'essere ricondotta ad una causa universale ⁽⁸³⁾; e questa, nella nostra materia, altro non può essere se non una retta deduzione da principi naturali, oppure una forma di comune consenso. La prima ci rivela il diritto naturale, il secondo il diritto delle genti: la differenza fra i quali dev'essere trovata non già nelle parole degli scrittori - ché questi confondono spesso i termini di diritto naturale e di diritto delle genti - ma nella natura stessa della materia. Infatti si deve concludere che ciò che non può essere dedotto da principi evidenti mediante un ragionamento sicuro e che tuttavia appare osservato dovunque, ha avuto origine dalla libera volontà.

⁽⁸¹⁾ Nel tentativo di affermare, in termini che sembrano quasi cartesiani, l'evidenza razionale del diritto naturale, Grozio non trova termine di paragone migliore che l'evidenza sensibile. Si è ben lontani dal razionalismo vero e proprio: per Grozio la ragione non vale più dell'esperienza.

⁽⁸²⁾ EURIPIDE, *Le Fenicie*, 494-496 (*Le tragedie di Euripide*, cit., p. 445). [Fassò così traduce: *Quello che ho detto, o madre, non è oscuro: / ma, fondato saldamente sulle regole del giusto e del bene, / appare chiaro ugualmente agli incolti ed ai dotti*].

⁽⁸³⁾ Lo stesso concetto è ripetuto, ed acquista maggiore importanza, in lib. I, cap. I, § XII, 1.

41. – Mi sono del pari preoccupato sempre straordinariamente di distinguere questi due diritti fra loro e dal diritto civile ⁽⁸⁴⁾; anzi nel diritto delle genti ho distinto ciò che è veramente e sotto ogni aspetto diritto da ciò che, somigliando al diritto originario ⁽⁸⁵⁾, produce però soltanto qualche effetto esterno: per esempio la proibizione di resistere con la forza, o il dovere di difendersi in qualsiasi circostanza mediante la forza pubblica, in vista di qualche vantaggio o per evitare gravi inconvenienti ⁽⁸⁶⁾. E quanto necessaria sia, in molti casi, questa osservazione, si vedrà nel corso dell'opera. Con cura non minore ho distinto ciò che è giuridico in senso proprio e stretto, da cui nasce l'obbligo della restituzione, da ciò che si dice essere giuridico perché l'agire altrimenti contraddice a qualche altra esigenza della retta ragione: distinzione del diritto di cui abbiamo già parlato anche sopra ⁽⁸⁷⁾.

42. – Tra i filosofi, a buon diritto occupa il primo posto Aristotele: sia che si consideri il metodo, sia l'acume nelle distinzioni, sia il peso degli argomenti. Oh se, soltanto, tale superiorità non fosse da qualche secolo degenerata in tirannide: al punto che la verità, che Aristotele aveva servito con tanto zelo, da nulla ormai è più soffocata che dal nome di Aristotele! Io, qui come altrove, mi attengo alla libertà degli antichi cristiani, i quali non giuravano sulla dottrina di nessuna scuola filosofica; non perché consentissero con coloro i qua-

⁽⁸⁴⁾ Cioè dal diritto positivo di un determinato Stato.

⁽⁸⁵⁾ Ossia al diritto naturale, che è a fondamento di tutto il diritto.

⁽⁸⁶⁾ Il passo non è molto chiaro. Grozio vuol dire probabilmente che il diritto delle genti comprende norme che sono estranee al diritto naturale, e la cui efficacia è perciò soltanto esteriore, non producendo obbligazione interna, di coscienza. Nell'esempio recato da Grozio, per diritto naturale l'uomo avrebbe diritto a respingere direttamente l'offesa; e la norma di diritto delle genti che glielo vieta ha efficacia puramente esteriore. In se stessa, la reazione privata all'offesa non sarebbe giuridicamente illecita; lo diventa ai soli effetti esterni, per diritto delle genti.

⁽⁸⁷⁾ V. infatti il § 9 e la relativa nota 24. Sembra qui confermato che Grozio distingua abbastanza chiaramente tra diritto e morale: diritto è quello che genera un rapporto per il quale a un soggetto viene riconosciuta una pretesa mentre ad un altro viene imposto un obbligo – rapporto che è appunto il rapporto giuridico – mentre non è diritto ciò che è giusto soltanto in quanto non è razionalmente contraddittorio, indipendentemente dalla bilateralità o da altri caratteri del rapporto.

li affermavano che non si può conoscere nulla – del che non v'è cosa più stolta – ma perché ritenevano che non esistesse nessuna scuola che avesse scorto tutta la verità, come pure nessuna che non ne avesse colto qualche parte ⁽⁸⁸⁾. Perciò stimavano che raccogliere e coordinare le verità sparse tra i vari filosofi e le varie scuole fosse null'altro che stabilire un insegnamento veramente cristiano ⁽⁸⁹⁾.

43. – Fra l'altro – per accennare incidentalmente a un argomento non estraneo al nostro assunto – mi sembra che non senza motivo alcuni platonici ed antichi cristiani si allontanino da Aristotele a proposito della sua identificazione della virtù col tenere la via di mezzo nelle passioni e nelle azioni ⁽⁹⁰⁾: principio che, una volta stabilito, lo condusse a unire forzatamente insieme virtù diverse, per esempio la liberalità e la parsimonia ⁽⁹¹⁾, e a porre la veracità come via di mezzo fra due opposti assolutamente incongruenti fra loro, la vanteria e la dissimulazione ⁽⁹²⁾, e ad attribuire il nome di vizi a comportamenti che, o non esistono ⁽⁹³⁾, o per se stessi non sono vizi,

⁽⁸⁸⁾ Questa affermazione è di LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, VII, 7, § 4. MB: Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (240 ca.-320 ca. d.C.), Padre apologista latino, fu forse allievo di Arnobio. Era un celebre retore che, dopo la conversione al Cristianesimo avvenuta nel 317, fu scelto da Costantino quale precettore del figlio Crispo. La sua opera più importante sono le *Divinae institutiones*, in 7 libri, che cercano una sintesi approfondita dei dati della rivelazione e della tradizione.

⁽⁸⁹⁾ L'eclittismo qui proclamato da Grozio denuncia il suo scarso vigore speculativo; ma è anche un segno del suo apprezzamento della storia. Si noti che, anche nei riguardi di Aristotele, Grozio, pur rifiutando di sottomettersi alla sua autorità, lo tiene nel massimo conto.

⁽⁹⁰⁾ Aristotele (*Etica Nicomachea*, II (B), 6, 1106 a - 1107 a; *Opere*, cit., vol. III, pp. 477-480) afferma che la virtù è l'abito di tenere la via di mezzo tra due vizi, l'uno consistente nell'eccesso, l'altro nel difetto.

⁽⁹¹⁾ Così fa Aristotele in *Etica Nicomachea*, IV (Δ), 1, 1119 b - 1122 a (*Opere*, cit., vol. III, pp. 519-524), col porre la ἐλευθεριότης media tra la prodigalità e l'avarizia.

⁽⁹²⁾ Come Aristotele afferma in *Etica Nicomachea*, IV (Δ), 7, 1127 a-b (*Opere*, cit., vol. III, pp. 539-541).

⁽⁹³⁾ Lo stesso Aristotele, mentre pone la temperanza come virtù mediana tra i due opposti vizi della ricerca sfrenata dei piaceri e della insensibilità ad essi, riconosce che quest'ultima s'incontra assai di rado, e che è contraria alla natura umana (*Etica Nicomachea*, III [Γ], 11, 1119 a; *Opere*, cit., vol. III, pp. 514-516).

come il disprezzo dei piaceri e degli onori, o il non adirarsi contro gli altri uomini ⁽⁹⁴⁾.

44. – Che sia errato assumere questo principio come universale, appare anche nel caso della giustizia; perché, non avendo potuto trovare gli opposti in eccesso e in difetto, nel cui mezzo essa sta, nelle passioni e nelle azioni ad esse conseguenti, egli li cercò entrambi nelle cose stesse che della giustizia sono oggetto ⁽⁹⁵⁾. Ciò anzitutto è saltare da un genere a un genere diverso, cioè proprio quanto egli giustamente rimprovera ad altri. In secondo luogo, ricevere meno di quanto a uno spetti può sì costituire accidentalmente una colpa, in quanto in determinate circostanze uno possa essere debitore verso se stesso o verso i suoi: ma certamente ciò non può contraddire alla giustizia, che consiste interamente nell'astensione dalle cose altrui. Simile a questo è l'altro errore, secondo cui l'adulterio commesso per passione e l'omicidio commesso per ira non costituiscono propriamente ingiustizia ⁽⁹⁶⁾: mentre invece l'ingiustizia ha per essenza proprio l'usurpazione di ciò che appartiene ad altri, e non ha importanza che questa sia effetto dell'avidità o della lussuria o dell'ira o di una male intesa compassione o dell'ambizione, dalle quali sogliono

⁽⁹⁴⁾ L'incapacità di adirarsi, o insensibilità alle ingiurie, è per Aristotele l'eccesso opposto all'irascibilità: e la virtù mediana tra tali due eccessi è la mitezza (*Etica Nicomachea*, IV [Δ], 5, 1126 a; *Opere*, cit., vol. III, pp. 535-537).

⁽⁹⁵⁾ Scrive Aristotele (*Etica Nicomachea*, V [E], 5, 1133 b): «...Azione giusta è quella che è media tra il compiere e il subire ingiustizia: perché quello è ricevere più del dovuto, questo è ricevere meno. La giustizia è sì medietà, ma non nel senso delle altre virtù, bensì perché ha per oggetto ciò che è medio, mentre l'ingiustizia ha di mira gli estremi...». Mentre insomma le altre virtù sono medietà perché costituiscono esse stesse la via di mezzo tra due estremi, la giustizia lo è perché tende a ciò che è medio tra due estremi. [Questa la traduzione di A. Plebe (*Opere*, cit. vol. III, p. 563): «...è chiaro che l'azione giusta è la via di mezzo tra il compiere ingiustizia e il riceverne. L'una cosa infatti è l'ottenere di più, l'altra l'ottenere di meno. E la giustizia è una medietà, ma non nello stesso modo delle altre virtù, bensì perché essa è la caratteristica del giusto mezzo, mentre l'ingiustizia lo è degli estremi»].

⁽⁹⁶⁾ Aristotele afferma ciò in *Etica Nicomachea*, V (E), 2, 1130 a (*Opere*, cit. vol. III, p. 549): per lui l'adulterio commesso per passione va ascritto all'intemperanza, l'omicidio commesso per ira all'irascibilità; ingiustizia si ha soltanto quando, col mal fare, ci si procura un utile, un profitto (τὸ κερδαίνειν).

avere origine le maggiori ingiustizie. La giustizia infatti consiste veramente nel non dare ascolto a stimoli di alcun genere al solo scopo che non sia recata offesa alla società umana ⁽⁹⁷⁾.

45. – Per tornare al punto di partenza, è certamente vero che alcune virtù hanno per effetto di moderare le passioni, ma ciò non già perché questa sia la caratteristica essenziale e costante di tutte le virtù, bensì perché la retta ragione, di cui la virtù è sempre conseguenza, in alcuni casi ordina la moderazione, mentre in altri incita ad azioni estreme: non è possibile, per esempio, venerare Dio in modo eccessivo, e la superstizione costituisce peccato non perché Dio Lo si adori troppo, ma perché Lo si adora malamente; né è possibile desiderare eccessivamente i beni eterni, o temere eccessivamente gli eterni mali, e neppure detestare eccessivamente il peccato. A ragione quindi fu detto da Gellio che vi sono alcune cose la cui ampiezza non può essere circoscritta da nessun limite, e che quanto più sono grandi ed ampie, tanto più sono eccellenti ⁽⁹⁸⁾. Lattanzio, dopo aver trattato a lungo delle passioni, afferma: *La norma della saggezza non riguarda il moderare le passioni, ma ciò che le provoca; perché esse sono eccitate dall'esterno: e non è ad esse che è maggiormente necessario porre freni, dato che possono essere lievi nel caso di un delitto grave, mentre possono essere fortissime senza che vi sia delitto* ⁽⁹⁹⁾. Noi ci proponiamo di fare gran conto di Aristotele, ma con quella libertà che egli stesso, per amore della verità, si concesse nei riguardi dei suoi maestri ⁽¹⁰⁰⁾.

46. – Per il nostro argomento, la storia ha una duplice utilità: fornisce tanto esempi quanto giudizi. Gli esempi possiedono autorità tanto maggiore quanto migliori sono le epoche ed i popoli a cui si riferiscono: e perciò abbiamo preferito a tutti gli altri quelli greci e romani antichi. Né sono da trascurare i giudizi, specialmente se con-

⁽⁹⁷⁾ Grozio ribadisce la sua concezione del diritto come ragione pratica specificamente sociale: la giustizia si distingue dalle altre virtù per il fine, che le è essenziale, della conservazione della società.

⁽⁹⁸⁾ AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, IV, 9, 14.

⁽⁹⁹⁾ LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, VI, 16, 7.

⁽¹⁰⁰⁾ Allusione evidente all'atteggiamento di Aristotele verso Platone.

cordi, perché, come abbiamo detto ⁽¹⁰¹⁾, questo è uno dei modi in cui si riconosce il diritto naturale, e l'unico poi in cui si possa riconoscere il diritto delle genti.

47. - I detti dei poeti e degli oratori non hanno altrettanto peso; e noi spesso ce ne serviamo non tanto per aggiungere credibilità alle nostre parole quanto perché ne derivi un certo ornamento a ciò che vogliamo dire.

48. - Spesso mi valgo dell'autorità dei libri scritti od approvati dagli uomini ispirati da Dio, facendo distinzione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. L'Antico, v'è chi pretende che sia senz'altro il diritto naturale ⁽¹⁰²⁾, senza dubbio erroneamente, perché molte sue parti provengono dalla libera volontà di Dio ⁽¹⁰³⁾; questa però non è mai in contrasto col vero diritto naturale, e in questo senso limitato l'argomentazione è esatta, sempre che distinguiamo accuratamente il diritto di Dio, che Dio talvolta attua per mezzo degli uomini, dal diritto degli uomini tra loro. Abbiamo perciò evitato per quanto ci è stato possibile questo errore, così come l'altro ad esso opposto, secondo cui dal tempo del Nuovo Testamento l'Antico non ha più valore ⁽¹⁰⁴⁾. Noi siamo del parere contrario, sia per i motivi già detti, sia perché la natura del Nuovo Testamento è tale, che i precetti morali contenuti nell'Antico Testamento ricorrono anche in esso uguali o più importanti: e in questo senso appunto vediamo che gli antichi scrittori cristiani si sono serviti delle testimonianze dell'Antico Testamento.

49. - Per comprendere il pensiero dei libri appartenenti all'Antico Testamento, notevole aiuto possono fornirci gli scrittori ebrei, so-

⁽¹⁰¹⁾ *Prolegomeni*, § 40.

⁽¹⁰²⁾ Probabile allusione ai Protestanti.

⁽¹⁰³⁾ E quindi sono diritto, non naturale, bensì volontario, e precisamente diritto volontario divino: cfr. § 12 e v. più oltre, I, I, XIII e XV.

⁽¹⁰⁴⁾ Probabile allusione agli Anabattisti e agli Antitrinitari, oltre che ad altri eretici più antichi, Gnostici, Manichei, ecc. Vedasi SISTO DA SIENA, *Bibliotheca Sancta*, lib. VII, haeres. I e II, a cui molto probabilmente Grozio attingeva.

prattutto quelli che conobbero bene la lingua e i costumi del loro popolo ⁽¹⁰⁵⁾.

50. - Del Nuovo Testamento, mi servo per esporre ciò che è lecito ai Cristiani, il che non può essere appreso da altra fonte; l'ho distinto però, contrariamente all'uso dei più, dal diritto naturale, essendo convinto che in quella santissima legge a noi è prescritta una perfezione morale maggiore di quella richiesta dal puro e semplice diritto naturale. Non ho però mancato di notare ciò che, più che ordinato, ci è raccomandato, affinché sappiamo che l'allontanarsi dalle prescrizioni è illecito e punibile, e che d'altra parte il tendere alla perfezione è nobile intento che non rimarrà senza premio.

51. - Quelle fra le decisioni dei Concili che sono giuste sono deduzioni tratte da enunciati generali della legge divina adattate ai casi contingenti; anch'esse, o indicano ciò che la legge divina comanda, o esortano a ciò che Dio consiglia. E questo è il compito della vera Chiesa cristiana, tramandare ciò che le è stato insegnato da Dio, e nello stesso modo in cui le è stato insegnato. Ma anche le consuetudini accolte od approvate da quei Cristiani antichi che erano all'altezza di così grande nome a giusto titolo valgono quanto i canoni del Concili. Seguono per autorità coloro che, ciascuno nella sua epoca, godettero fra i Cristiani particolare fama di religiosità e di dottrina e che non sono stati accusati di qualche grave errore: perché ciò che questi affermano con grande sicurezza e come accertato deve avere non poca importanza nell'interpretazione dei passi che nei testi sacri appaiono oscuri; e questo tanto maggiormente, quanto più numerose sono le opinioni concordi e quanto più ci si avvicina ai tempi della primitiva purezza, quando ancora nessun predominio e nessuna collusione avevano potuto alterare la verità originaria.

52. - Gli Scolastici, che vennero in seguito, spesso fanno mostra di quanto valgono per ingegno; ma capitarono in tempi infelici e di

⁽¹⁰⁵⁾ Probabile allusione ai dottori Amorrei di Babilonia e di Palestina, autori dei due *Talmud*, opere dei secoli III-V che raccolgono la dottrina tradizionale, particolarmente giuridica, dell'ebraismo.

scarsa cultura, così che non v'è da meravigliarsi se, fra molte opinioni degne di lode, ne hanno alcune che sono da considerare con indulgenza. È tuttavia difficile che sbagliano quando in fatto di morale sono concordi, perché sono sommamente perspicaci nello scoprire quanto nelle affermazioni altrui può essere criticato⁽¹⁰⁶⁾; ed in questa tendenza a sostenere tesi diverse offrono però un lodevole esempio di moderazione, perché disputano fra loro mediante argomenti, e non, secondo il costume che da qualche tempo ha cominciato a contaminare il mondo della cultura, a forza di ingiurie: frutto vergognoso dell'incapacità di dominarsi.

53. - I cultori del diritto romano appartengono a tre categorie: la prima comprende quelli la cui opera si rivela nelle Pandette⁽¹⁰⁷⁾, nei codici Teodosiano⁽¹⁰⁸⁾ e Giustiniano⁽¹⁰⁹⁾, e nelle Novelle⁽¹¹⁰⁾; la seconda i successori di Irnerio⁽¹¹¹⁾, Accursio⁽¹¹²⁾, Bartolo⁽¹¹³⁾, e tan-

⁽¹⁰⁶⁾ È tanto raro insomma che siano d'accordo, che quando ciò avviene si può star certi che si tratta di verità non dubbia. È evidente l'ironia.

⁽¹⁰⁷⁾ *Pandette* o *Digesto* è chiamata quella parte del *Corpus iuris civilis* giustiniano in cui sono raccolti e coordinati frammenti estratti dalle opere dei principali giureconsulti romani.

⁽¹⁰⁸⁾ È il codice che, per ordine di Teodosio II, raccolse nel V secolo le costituzioni emanate da Costantino in poi.

⁽¹⁰⁹⁾ Il *Codice giustiniano* è la parte del *Corpus iuris* che comprende le leggi o costituzioni imperiali.

⁽¹¹⁰⁾ Le *Novelle* sono le costituzioni emanate da Giustiniano dopo la compilazione del *Codice*, cioè a partire dal 529; fanno parte anch'esse del *Corpus iuris*.

⁽¹¹¹⁾ Giurista dell'XI-XII sec., del quale scarseggiano notizie sicure, celebre per le sue *glosse*, ossia commenti, alle opere giuridiche romane; insegnò nello Studio di Bologna, dove salì a grande fama. È uno dei Glossatori, illustratori cioè e commentatori del diritto romano del Medioevo.

⁽¹¹²⁾ **MB: Francesco Accursio** (1181 ca.-1260 ca.), come Irnerio, capo della *Scuola dei Glossatori*, fu maestro nello Studio di Bologna. La sua opera maggiore è la *Glossa magna*, o *Glossa ordinaria*, nella quale raccolse e coordinò i commenti dei glossatori più antichi. È considerato il capo della *Scuola dei Post-glossatori*. Con lui si chiude il periodo della Glossa bolognese, rimasta celebre per l'acutezza nell'esame dei testi romani. La glossa accursiana rimase a lungo testo comune e fondamentale per gli studiosi di diritto.

⁽¹¹³⁾ **MB: Bartolo da Sassoferrato** (Sassoferrato [Ancona], 1314-Perugia, 1357), giurista del XIV sec., autore fra l'altro dei *Commentarii* al *Corpus iuris civilis*, rappre-

ti altri che a lungo conservarono il primato nel campo del diritto; la terza coloro che allo studio delle leggi unirono la filologia⁽¹¹⁴⁾. Ai primi io do molta importanza: perché forniscono argomenti spesso ottimi per dimostrare che cosa sia di diritto naturale, ed inoltre attestano spesso l'esistenza di tal diritto come pure di quello delle genti, benché frequentemente confondano anch'essi non meno degli altri questi termini, ed anzi spesso chiamino diritto delle genti quello che è soltanto di alcuni popoli i quali lo osservano non come se avesse origine da un accordo, ma perché lo hanno accolto per imitazione di altri o per caso. Ma anche di ciò che appartiene veramente al diritto delle genti trattano promiscuamente, senza distinguerlo, con ciò che appartiene al diritto romano, come è evidente nel titolo *De captivis et postliminio*⁽¹¹⁵⁾. Ci siamo perciò preoccupati di tenere distinte queste materie.

54. - La seconda categoria, che non si interessò del diritto divino e della storia antica, pretese di risolvere tutte le controversie fra i sovrani o le nazioni in base alle leggi romane, ricorrendo talvolta anche a quelle canoniche. Ma anche a costoro le disgraziate condizioni dei loro tempi furono spesso di ostacolo alla retta comprensione di quelle leggi, benché, quanto al resto, siano stati abbastanza valenti nel ricercare la natura della giustizia e del bene⁽¹¹⁶⁾: e da ciò è deri-

senta con Cino da Pistoia e Baldo degli Ubaldi uno dei maggiori esponenti della *Scuola dei Commentatori*. Si distingue dai giuristi del suo tempo per la maggiore originalità e per l'indipendenza dall'autorità della *Glossa*. **MBB:** Sul suo pensiero, v.: AA.VV., *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, 2 voll., Milano, 1962.

⁽¹¹⁴⁾ I giuristi umanisti, che, come ad es. **Andrea Alciato** (Alzate [Como], 1492-Pavia, 1550) rinnovarono nel sec. XVI lo studio del diritto, portando nell'interpretazione dei testi la tecnica filologica umanistica.

⁽¹¹⁵⁾ Cioè nel titolo XV del libro XLIX del *Digesto*, che reca appunto la rubrica *De captivis et de postliminio et redemptis ab hostibus*. Il *postliminium* era l'istituto per il quale il cittadino romano che aveva perduto la condizione di *ingenuus* (libero) perché prigioniero del nemico, poteva riacquistarla rientrando in territorio romano, con tutti i diritti ad essa inerenti [Lib. III, Cap. VII e Cap. IX].

⁽¹¹⁶⁾ Si noti come Grozio, che pure, come abbiamo dovuto riconoscere, intravide la distinzione tra diritto e morale, usi promiscuamente concetti giuridici e concetti etici.

vato che spesso essi propongono in modo eccellente leggi nuove, mentre sono cattivi interpreti di quelle esistenti. Bisogna tuttavia ascoltarli, soprattutto quando attestano l'esistenza di quella consuetudine che ai nostri giorni costituisce il diritto delle genti.

55. – I maestri della terza categoria, che si rinchiudono entro i limiti del diritto romano, e non sconfinano mai, o soltanto di poco, in quel diritto che è comune a tutti, sono di ben poca utilità per il nostro argomento: essi congiungono la sottigliezza scolastica con la conoscenza delle leggi e dei canoni, tanto che i due spagnoli Covarruvias⁽¹¹⁷⁾ e

⁽¹¹⁷⁾ **Diego Covarruvias (o Cobarrubias)** y Leyva (Toledo, 1512-Madrid, 1577), prelado e giurista spagnolo autore di numerose opere, professore di diritto canonico a Salamanca. **MBB**: Ricordiamo, sul pensiero giuridico della Scolastica spagnola del sec. XVI: O. W. KRAUSE, *Naturrechtler des sechzehnten Jahrhunderts. Ihre Bedeutung für die Entwicklung eines natürlichen Privatrechts*, Diss. Göttingen, 1949; V. CARRO, *La Teología y los Teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Salamanca, 1951²; P. WALTER, *Recht und Gerechtigkeit in der spanischen Spätscholastik*, Diss. Köln, 1953; H. THIEME, *Natürliches Privatrecht und Spätscholastik*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte-Germ. Abt.», 1953, pp. 230-266; E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, 1955; 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; B. LÖBER, *Das spanische Gesellschaftsrecht im 16. Jahrhundert*, Diss. Freiburg i. Br., 1967; W. DANIEL, *The Purely Penal Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*, Roma, 1968; G. NUFER, *Über die Restitutionslehre der spanischen Spätscholastiker und ihre Ausstrahlung auf die Folgezeit*, Diss. Freiburg i. Br., 1969; J. ARNTZ, *Lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico all'interno del tomismo*, in *Dibattito sul diritto naturale*, trad. it., Brescia, 1970, pp. 115-147; A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *La escuela jusfilosófica española de los siglos de oro*, Guadalajara, 1973; AA.VV., *La filosofía del derecho en España*, a cura di M. Atienza e J. Brufau Prats, Granada, 1975; M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Legitimación del derecho, emanado del poder, según los Maestros de la Escuela de Salamanca*, in «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», XVI (1976), pp. 111-128; R. TUCK, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, 1979; A.-H. CHROUST, *A Summary of the main Achievements of the Spanish Jurist-Theologians in the History of Jurisprudence*, in «American Journal of Jurisprudence», XXVI (1981), pp. 112-124; A. PAGDEN, *The Preservation of Order. The School of Salamanca and the «jus naturae»*, in *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in honour of P. E. Russell*, a cura di F. W. Hodcroft et alii, Oxford, 1981, pp. 155-166; T. CARNET APARISI, *Aspectos del pensamiento teológico español del siglo XVI ante la conquista de América*, in «Anales Valentinus», IX (1983), pp. 155-165; C.

[Fernando] Vázquez⁽¹¹⁸⁾ non si astennero dal trattare le controver-

SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, trad. it., Milano, 1991; J. J. MEGÍAS QUIRÓS, *De la facultad moral a la cualidad moral: el Derecho subjetivo en la Segunda Escolástica tardía*, in «Anuario de Filosofía del Derecho», IX (1992), pp. 325-349; AA.VV., *La escuela de Salamanca y el derecho internacional*, a cura di A. Mangas Martín, Salamanca, 1993; A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, *La escuela Española del derecho natural y sus doctrinas en filosofía jurídica*, in «La Ciencia Tomista», CXX (1993), pp. 463-506; B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Emory, 1997; A. S. BRETT, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, 1997; A. GARCÍA Y GARCÍA, *The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Precursor of the Theory of Human Rights*, in «Ratio Juris», 1997, pp. 25-35; P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, cit.; K. SEELMANN, *Teologia e giurisprudenza alle soglie della modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXIX (1999), pp. 277-298; AA.VV., *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, I, cit.; J. SCHMUTZ, *Toute-puissance divine et loi permissive. Enquête sur un paradigme théologico-juridique oublié*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, cit., pp. 215-236; AA.VV., *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, a cura di F. Grunert e K. Seelmann, Tübingen, 2001; F. BUZZI, *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Genova-Milano, 2005.

⁽¹¹⁸⁾ **MB**: **Fernando Vázquez de Menchaca (Vasquius)** (Valladolid, 1512-Siviglia, 1569), giurista spagnolo, studiò a Salamanca (1541-1544), ove ottenne il dottorato e, nel 1551, la cattedra di *Instituta*. Ricoperse svariate cariche pubbliche e, nel 1562, fu inviato da Filippo II al Concilio di Trento, in qualità di giurista. Del 1563 è la sua opera principale, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* [Esiste un'edizione moderna: *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso*, a cura di F. Rodríguez Alcalde, 4 voll. Valladolid, 1931-1934]. **MBB**: Sulla sua vita, v.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Esquema biográfico del jurista. F. Vázquez de Menchaca, según documentos inéditos*, in «Anuario de la Asociación F. de Vitoria», 1958-1959. Sul suo pensiero, v.: E. REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den "Controversiae illustres" des F. Vasquius (1559)*, Bern, 1949; F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: F. Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977; G. P. VAN NIFTERIK, *Vorst tussen volk en wet. Over volkssoevereiniteit en rechtsstatelijkheid in het werk van F. Vázquez de Menchaca (1512-1569)*, Diss. Rotterdam, 1999. Fernando Vázquez non deve essere confuso con l'omonimo teologo gesuita Gabriel Vázquez, che pure interessa la storia del pensiero di Grozio, potendo essere stato fra coloro nelle cui opere Grozio forse ha ritrovato l'idea dell'indipendenza della legge naturale dalla volontà e dall'esistenza stessa di Dio. **MB**: **Gabriel Vázquez** (Belmonte,

sie tra i popoli e tra i re: il secondo con molta libertà, il primo con maggior cautela e non senza qualche giudizio preciso. I francesi hanno cercato di introdurre in maggior misura la storia nello studio del diritto; e fra essi godono grande fama il Bodin⁽¹¹⁹⁾ e l'Hot-

1549-Alcalá, 1604), una delle figure più interessanti della Seconda Scolastica, compì i suoi studi ad Alcalá, sotto la guida del Báñez. Successivamente insegnò morale ad Ocaña (1575-1577), teologia a Madrid (1577-1579), Alcalá (1580-1585) e Roma (1585-1592), ove successe al Suárez. Tornato in Spagna, si dedicò alla pubblicazione dei suoi *Commentaria* alla *Summa theologiae* di S. Tommaso (8 voll., Compluti, 1598-1615, in parte pubblicati postumi), e riprese l'insegnamento, succedendo ancora una volta al Suárez, passato da Alcalá a Salamanca. **MBB:** Cfr. J. HELLÍN, s.v. *Vázquez Gabriel*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/2, Paris, 1950. Sul suo pensiero, v.: H. VON GARSSEN, *Die Naturrechtslehre des G. Vázquez*, Diss. Göttingen, 1951; L. VEREECKE, *Conscience morale et loi humaine selon G. Vázquez S. J.*, Tournai, 1957; A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La divergencia en la fundamentación de la moralidad en los pp. Francisco Suárez y G. Vázquez*, cit.; R. SPECHT, *Zur Kontroverse von Suárez und Vázquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts*, cit.; L. CRAVEIRO DA SILVA, *Polémica entre Suárez y Vázquez*, in «Theologica», VII (1972), pp. 489-499; K. KALAPURACKAL, *Natural Law according to G. Vázquez*, Diss. Pont. Univ. Lateranense, Ranchi, 1983; J. A. GARCÍA VILAR, *Teoría de la guerra y arbitraje internacional en G. Vázquez*, in *Pensamiento jurídico y sociedad internacional*, I, Madrid, 1986, pp. 461-482.

⁽¹¹⁹⁾ **MB:** Jean Bodin (Angers, 1530-Laon, 1596), scrittore politico francese del sec. XVI, autore del trattato *De la République* (1577; *I sei libri dello Stato*, trad. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, 3 voll., Torino, 1964-1997), è considerato uno dei maggiori rappresentanti della filosofia politica del Rinascimento, nonché uno dei teorici dell'assolutismo, in quanto afferma che chi detiene la sovranità è superiore alle leggi. Dopo essere entrato nell'Ordine dei Carmelitani, e aver poi ottenuto (1550) lo scioglimento dei voti, studiò diritto a Tolosa, e fu accolto come avvocato nel Parlamento di Parigi. Nel 1577 fu deputato agli Stati Generali di Blois, dove difese i principi della pacificazione religiosa. **MBB:** D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura giuridica e politica dell'età moderna*, Padova, 1992; M. SCATTOLA, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma, 1999, pp. 61-75; M. VALENTE, *Bodin in Italia. La "Démonomanie des sorciers" e le vicende della sua traduzione*, Firenze, 1999; G. CONTI ODORISIO, *Famiglia e Stato nella "République" di Jean Bodin*, Torino, 1999²; C. PEDRAZZA GORLERO, *La "iuris universi distributio" di Jean Bodin*, Rovereto (Tn), 1999; AA.VV., *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, a cura di G. M. Cazzaniga e Y. Ch. Zarka, 2 voll., Pise-Paris, 2001; D. THERMES, *Ripensare Bodin. Pubblico e privato nel cittadino premoderno*, Roma, 2002; D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004; D. MA-

man⁽¹²⁰⁾, il primo per un'opera completa, il secondo per ricerche diverse; e le loro affermazioni ed i loro argomenti ci forniranno spesso materia per ricercare la verità.

56. - In tutta l'opera io mi sono proposto soprattutto tre intenti: rendere il più evidenti possibile i motivi delle mie conclusioni, disporre in ordine rigoroso gli argomenti da trattare, e distinguere con chiarezza gli argomenti che potevano apparire i medesimi e non lo erano.

57. - Ho evitato quanto è argomento di un'altra disciplina, ossia la trattazione di ciò che è opportuno fare: perché questo appartiene a una scienza speciale, la politica, che a ragione Aristotele tratta separatamente, in modo da non confondere con essa argomenti estranei; contrariamente a quanto fece il Bodin, da cui tale scienza è confusa con quella del diritto di cui ci stiamo occupando. In qualche passo tuttavia ho accennato a ciò che è utile, ma incidentalmente, e appunto per tenerlo più palesemente distinto dall'indagine della giustizia.

58. - Mi farebbe torto chi pensasse che io abbia avuto presente qualche controversia dei nostri giorni, o già sorta, o prevedibilmente prossima a sorgere. Dichiaro infatti esplicitamente che, come i matematici considerano le figure facendo astrazione dai corpi, così io, nel trattar del diritto, ho distolto il pensiero da qualsiasi fatto particolare.

59. - Per quanto concerne lo stile, non ho voluto, coll'aggiungere abbondanza di parole alla moltitudine degli argomenti da trattare, procurare fastidio al lettore, dell'interesse del quale avevo cura. Per-

ROCCO STUARDI, *La "République" di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano, 2006.

⁽¹²⁰⁾ **MB:** François Hotman (Hotomanus) (Parigi, 1524-Basilea, 1590), giurista francese del sec. XVI, autore dell'*Antitribonian* e del *Franco-Gallia*. È uno dei cosiddetti Monarcomachi, cioè di quegli scrittori politici che, in quell'epoca, sostennero la limitazione del potere regio e svolsero la dottrina della sovranità popolare. Sul suo pensiero, v.: D. R. KELLEY, *François Hotman. A Revolutionary's Ordeal*, Princeton (NJ), 1973.

ciò ho adottato lo stile più conciso ed espositivo che ho potuto, in modo che chi si occupa di pubblici affari scorga quasi con un solo sguardo tanto i tipi di controversie che si presentano di frequente quanto i principi in base ai quali queste possono essere risolte: e, una volta noto ciò, sarà facile adattare al caso in questione il proprio ragionamento e svilupparlo a piacere.

60. - Ho riportato talvolta le parole testuali di antichi scrittori, quando erano tali da apparire particolarmente autorevoli od eleganti; l'ho fatto in qualche caso anche per autori greci, ma specialmente quando la citazione era breve o quando non osavo sperare di uguagliarne l'eleganza nella traduzione latina, che però ho sempre aggiunto per comodità di chi non sa il greco.

61. - Prego poi e scongiuro tutti coloro nelle cui mani verrà quest'opera di usare verso di me la medesima libertà di cui io mi sono valso nel giudicare le opinioni e gli scritti altrui. Mi avranno appena avvertito dei miei errori, che io terrò conto delle loro critiche. E già fin da questo momento, se ho detto qualche cosa che discordi dalla rettitudine, dal buon costume, dai testi sacri, dalla concorde dottrina della Chiesa cristiana, o comunque dalla verità, sia come non detto.

LIBRO PRIMO

CAPITOLO I

CHE COS'È LA GUERRA? CHE COS'È IL DIRITTO?

SOMMARIO: 1. Piano dell'opera. - 2. Definizione di guerra e origine del nome. - 3. Il diritto viene descritto come attributo dell'agire, e si suddivide in diritto «di governare» (*ius rectorium*) e diritto «che mantiene l'uguaglianza» (*ius aequatorium*). - 4. Il diritto inteso come qualità si suddivide in «facoltà» (*facultas*) e «attitudine» (*aptitudo*). - 5. La facoltà o diritto [soggettivo] in senso stretto si suddivide in «potestà» (*potestas*), «proprietà» (*dominium*), «diritto di credito» (*creditum*). - 6. La facoltà si suddivide anche in «ordinaria» (*vulgaris*) e «eminente» (*eminens*). - 7. Che cos'è l'attitudine? - 8. La giustizia «commutativa» (*expletrix*) e la giustizia «distributiva» (*attributrix*): propriamente non si distinguono come la proporzione geometrica e la proporzione aritmetica; e neppure perché questa si riferisca alle «cose comuni a tutti» (*res communes*), quella ai «beni dei privati» (*res singulorum*). - 9. Il diritto viene definito come norma e suddiviso in «naturale» (*naturale*) e «positivo» (*voluntarium*). - 10. Definizione di diritto naturale, sua suddivisione e distinzione da ciò che non può chiamarsi propriamente diritto. - 11. L'istinto comune agli altri esseri animati o proprio degli uomini non costituisce un'altra specie di diritto. - 12. Come si possa provare [l'esistenza del] diritto naturale. - 13. Suddivisione del diritto positivo (*voluntarium*) in umano e divino. - 14. Il diritto positivo umano si divide in civile, civile in senso stretto, e civile in senso lato; quest'ultimo è il «diritto delle genti» (*ius gentium*): come spiegare e provare [la sua esistenza]. - 15. Il diritto divino si suddivide in universale e proprio di un solo popolo. - 16. Gli stranieri non furono mai obbligati dal Diritto Ebraico. - 17. Quali argomenti i Cristiani possano ricavare dalla Legge Ebraica e in che modo.