

**Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace.*  
*Prolegomeni e Libro primo***

**Fausto Arici**

La recente traduzione e curatela del primo libro del *De iure belli ac pacis*, apparso per i tipi della CEDAM, è volutamente debitrice al professor Guido Fassò non solo della sua classica traduzione dei prolegomeni all'opera di Grozio, ma anche dell'introduzione con cui il celebre filosofo del diritto bolognese correda la stessa traduzione.<sup>1</sup> La scelta dei curatori non è certo imputabile ad una pigrizia, ma ad un desiderio di continuità con una tradizione di studio che ha eletto, non a caso, il filosofo olandese a padre del diritto moderno.

Il lavoro di traduzione e curatela, come ogni sforzo di resa in lingua corrente di un testo dalla storia tanto rinomata quanto usurata, ha preteso un'attenta e pertinente considerazione non solo degli ovvi parametri filologici, ma anche di tutti quegli aspetti dottrinali che costituiscono il composito perimetro di senso del classico groziano. Fra i tanti aspetti dottrinali che in filigrana hanno guidato il lavoro dei curatori ve ne sono alcuni che senz'ombra di dubbio possono essere considerati come irrinunciabili per tentare di offrire una traduzione non limitabile ad un mero sforzo meccanico, ma con l'ambizione di riuscire a rendere il senso e l'intenzione dell'opera groziana.

Innanzitutto un primario accorgimento metodologico è consistito nel considerare l'autore di Delft non solo come un semplice giurista e filosofo, ma anche come un teologo, che sa usare una terminologia e una strumentazione concettuale con agilità e pertinenza, sebbene senza l'usuale gravità sistematica, tipica della scolastica. E per cogliere questo tratto è ineludibile prendere in considerazione un aspetto peculiare della complessa riflessione groziana: la *modica teologia*. Concetto, questo, che trova nell'omologia strutturale tra la concezione del diritto naturale e quella della religione naturale il suo baricentro:<sup>2</sup> come il diritto naturale anche la religione naturale è razionale, universale, accessibile a tutti e dimostrabile con il consenso universale; e la modica teologia è lo strumento d'indagine di questo sovrapporsi tra ragione naturale e religione naturale.

Nella visione di Grozio, la premessa di questa modica teologia è un'umanità che si costituisce in una sorta di comunità universale con una religione comune che è, appunto, una religione naturale; si tratta di una naturale comunità etica e religiosa in cui si passa dalla *πολις* dello Stagirita, all'universalismo di tratto stoico, dal politico al religioso/naturale, dove l'etica della religione cristiana si smussa

*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, Padova 2010, ISBN 978-88-13-29030-6, 240 pp.*

e si allarga in direzione di un'etica naturale. Questa religione naturale è il fondamento della sociabilità, cioè di un certo desiderio, radicato nella natura umana, di una certa inclinazione a vivere con i simili che emerge nella storia, si racconta e si manifesta nella tradizione.

Ed è proprio l'imperituro manifestarsi nella tradizione di questa inclinazione, insieme al *consensus gentium* e all'autorevolezza testimoniale a costituire il sostrato invariabile della fede; un sostrato che è trasmesso senza soluzione di continuità lungo la storia della salvezza, tramite diverse interpretazioni, un culto diversificato, un'infinità di forme che trova la sua unità nell'eterno manifestarsi di una verità umano-divina perennemente *in fieri*.

La tradizione, per il Grozio del *De iure belli ac pacis*, è una inaggrabile *sapientia christiana*, una memoria non meramente individuale ma collettiva, che permette di offrire all'intelligenza critica di un dato momento storico un deposito di sapere costituitosi nella storia degli uomini. Grozio nella sua dettagliata disanima cita, senza particolare distinzione, sia la Bibbia sia i padri della Chiesa, sia i grandi oratori e giuristi, classici e cristiani. Le sue annotazioni erudite della Bibbia e le sue riflessioni teologiche non trascurano mai gli aspetti dottrinali e politici, non sottovalutano mai le sfumature teologiche ed ecclesiologiche e neppure il controverso e multiforme lascito della tarda o seconda scolastica, tanto da suggerire a tratti una umbratile prossimità con quello che potrebbe essere considerato uno dei suoi architesti: il *De legibus* di Francisco Suarez.<sup>3</sup> In questo senso il continuo e minuzioso riferimento groziano alle più diverse fonti e alle più diverse autorità risponde ad un bisogno essenziale, che percorre tutto il *De iure belli ac pacis*: quello di non contribuire, con le sue

considerazioni, alla conflittualità, ma piuttosto dimostrare un consenso minimale generale in tutta la tradizione intellettuale e teologica cristiana, un *consensus omnium* che, per certi versi, è un inquieto desiderio di unità di fede e soprattutto di pratica di fede, ove l'accento è fortemente posto sull'esigenza, sentita come vitale, di un ordine di concordia capace di reggere l'intera società europea, un ordine che ha le sue radici in una unificata minimale appartenenza di fede e che riecheggia pressoché quel composito e misurato antico giusto ordine in grado di rappresentare la multiforme realtà dell'Europa di Antico regime.

La tenace e irrequieta ricerca di questo *consensus omnium* ha evidentemente un prezzo, che è poi la chiave di volta di tutto il ragionamento groziano e che segna prepotentemente le distanze con la riflessione filofico-giuridica d'Antico regime. Lo stesso Grozio, in modo quasi impercettibile, esplicherà questa chiave di volta nei suoi commenti biblici editati postumi nel 1698,<sup>4</sup> ma la sua consapevolezza è già presente nel *De iure belli ac pacis* e ne feconda l'intera struttura concettuale.

Ciò che è diritto e ciò che è politico in Antico regime - secondo tematizzazioni viepiù variegate - fa necessariamente i conti con una indiscutibile continuità e convenienza fra sacro e profano, tra ciò che è afferibile all'ordine della natura e ciò che invece è afferibile al soprannaturale. Tale percezione ha il suo baricentro nel luogo teologico *omnis potestas a Deo* (Rm XIII, 1), sempre tematizzato cercando di ricomporre l'aspetto di soprannaturale che le parole dell'apostolo suggeriscono e la positiva naturalità del vivere associato di ogni uomo. Saranno poi i grandi teologi del Cinquecento spagnolo a tentare una conciliazione sistematica fra la posizione *discendente*, secondo cui l'autorità è

emanazione diretta di Dio e una concezione ascendente per cui l'esercizio dell'autorità rinvia in una certa misura alla naturale iniziativa dell'uomo.

Per i più grandi interpreti della teologia del Cinque-seicento e per tutti quelli che, in diverso modo, in questa si inscrivono, l'autorità politica essendo di diritto di natura deve inevitabilmente riferirsi all'autore di questa stessa natura: essendo l'istinto associativo dell'uomo proveniente dalla natura, l'autore di questa natura, Dio, non può lasciare sguarnito l'uomo di uno strumento oltremodo utile e conveniente affinché quell'inclinazione naturale possa efficacemente realizzarsi.<sup>5</sup> La dipendenza da Dio di quest'autorità, quindi, come specificherà la tradizione aristotelica dei commentari alla lettera ai romani, fra i quali il più rilevante è certamente quello dell'Aquinate, si realizza nella misura in cui quest'autorità è esercitata all'interno di un *ordo* provvidenziale stabilito da Dio, come prescriverebbe il versetto 8 del medesimo capitolo XIII, quando indica l'adempimento della legge in un amore vicendevole.<sup>6</sup>

È questo ordine di carità a garantire una sorta di convenienza teologale tra la naturalità dell'autorità secolare e la soprannaturalità trascendente di Dio, da cui quest'autorità dipenderebbe. La stessa legge si colloca armoniosamente in questa convenienza, raffigurata dall'inseguirsi delle quattro tradizionali tipologie di legge – eterna, naturale, umana e divino-positiva – in modo tale da riprodurre esattamente lo svolgimento di quel movimento *exitus-reditus*, quel movimento di provenienza da Dio e ritorno a Dio, che è la storia della salvezza e al di fuori del quale non è possibile concepire come legittima alcuna legge umana.<sup>7</sup> Non può essere certo considerato marginale che questo versetto 8 della lettera ai romani - chiave di volta di tutto il ragionamento tradizionale

sulla legittimità dell'autorità - è glossato dal nostro giurista di Delft nei suoi commenti biblici, affermando, per contro, che non è opportuno riferirsi alla trattazione sulla carità come se si stesse parlando ancora della legge politica: una questione è la politica e il diritto, un'altra è la morale a cui si addice più propriamente la carità.<sup>8</sup> Questa apparentemente banale frattura redazionale tra i primi sette versetti della capitolo XIII della lettera ai romani e l'ottavo, manifesta senz'ombra di dubbio un modo nuovo e diverso di concepire ciò che è diritto e ciò che è politico, un modo che, per inseguire un *consensus omnium*, deve necessariamente derubricare la classica esigenza della convenienza tra natura e soprannaturale.

#### NOTE:

---

<sup>1</sup> UGO GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di G. FASSÒ, Bologna 1949.

<sup>2</sup> J. LAGREE, «Grotius, droit naturel et religion naturelle», in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. CANZIANI e Y. CH. ZARKA, Milano 1993, pp. 487-514.

<sup>3</sup> Si vedano in modo particolare gli studi: A. CORSANO, *Ugo Grozio. L'umanista. Il teologo. Il giurista*, Bari 1948; H. VON REVENTLOW, «L'exégèse humaniste de Hugo Grotius», in *Le Grand Siècle et la Bible*, a cura di J.-R. ARMOGATHE, Paris 1989, pp. 141-154 e P. NEGRO, «Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius», in *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, a cura di A. GHISALBERTI, Bologna 2000, pp. 200-251.

<sup>4</sup> *Critici Sacri sive Annotata doctissimorum virorum in Vetus et Novum Testamentum. Quibus accedunt tractatus varii theologico-philologici. Editio nova in novem Tomos distribuita, multis anecdotis Commentariis, ac Indice ad totum Opus locupletissimo, aucta, Amstelaedami, Henricus & Vidua Theodori Boom, Joannes & Aegidius Janssonii a Waesberge, Gerhardus Borstius, Abrahamus a Someren, Joannes Wolters, Guiljelmus van Water, MDCXCVIII*

<sup>5</sup> J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, 2000;

---

S. QUADRI, *Dottrine politiche nei teologi del '500*, Roma, 1962. Soprattutto le pp. 55-66.

<sup>6</sup> M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009. Per quanto riguarda l'aristotelismo applicato all'interpretazione di Paolo si vedano soprattutto le pp. 141 e ss.

<sup>7</sup> La lezione dell'Aquinate circa il sistema teologale delle leggi è – nei suoi elementi strutturali – ampiamente mutuata, benché a tratti significativamente rimodulata nella sostanza, da gran parte della teologia dell'esordio della modernità. Cfr. F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del secolo XVI*, Padova, 1973.

<sup>8</sup> Tomo VIII, capitolo XIII, col. 887: «Occasione vocis debita transit a legis politicae parte ad eam quae mores instruit».