

IL NESSO TRA *HONESTUM* E VIRTÙ.
L'INFLUENZA STOICA SULLA VISIONE ANTROPOLOGICA
DEL *DE JURE BELLI AC PACIS* DI UGO GROZIO.

DOI: 10.7413/18281567227

di **Ilaria Pizza**

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

The nexus between *honestum* and virtue.

The Stoic influence on the anthropological vision of Hugh Grotius' *De Jure belli ac pacis*.

Abstract

This essay aims to analyse the anthropological vision developed by Hugh Grotius in his *De Jure belli ac pacis* (1625), in order to emphasise its ontological-rational foundation, which the author adopts after going beyond the theological voluntarism still present in his earlier works. Therefore, the relationship between the two peculiar qualities of mankind, namely *the appetitus societatis* and *recta ratio*, has been explored in depth, highlighting the influence of Stoicism on Grotius' conception of *honestum* and *virtus*.

Keywords: *οικείωσις*, natural law, *suum*, *honestum*, virtues

Nel capolavoro della sua maturità, il *De Jure belli ac pacis* (1625), Ugo Grozio delinea i punti salienti della sua visione antropologica, operando a tal fine quello che è stato definito un «processo di astrazione rigorosamente applicato» – proprio dei cultori del diritto naturale – volto a risalire «dall'uomo *storico*», quale si presenta nella realtà con i suoi vizi, abitudini e costumi «all'uomo *naturale*, quale appariva al lume di una ragione illuminata, spogliato delle qualità e determinazioni

successive che sono l'opera lenta ed inevitabile del tempo e della storia»¹. Muovendo da tali presupposti, il presente lavoro mira a ricostruire l'indagine sulle caratteristiche proprie della natura umana, che nel trattato del 1625 è condotta a partire dal fondamento ontologico-razionale adottato dall'autore a seguito dell'abbandono del volontarismo teologico ancora preminente nei suoi primi scritti². Di conseguenza, verrà approfondito il rapporto tra quelle che sono le due qualità peculiari del genere umano, ossia l'*appetitus societatis* e la *recta ratio*, mettendo in evidenza l'influenza dello stoicismo sull'antropologia groziana, anche alla luce delle peculiari nozioni di *honestum* e *virtus* accolte dal giusnaturalista olandese.

A tale scopo, va innanzitutto ricordato che nel *De Jure belli ac pacis* Grozio, nell'esaminare l'uomo di natura, rilevi come questi nei primi anni di vita, ovvero prima della maturità fisica, non abbia ancora sviluppato una piena capacità razionale³. In effetti, si vedrà che, per il giusnaturalista, solo nell'adulto trova compimento la vera natura umana, a seguito del conseguimento del possesso della retta ragione. Questa propensione dell'uomo a sviluppare una mente razionale con il raggiungimento dello sviluppo fisico sembra suggerire la presenza in Grozio, con specifico riguardo alla *ratio*, di una forma di 'innatismo d'attitudine', giacché le capacità logiche innate non sono concetti o comportamenti già perfettamente formati dalla nascita, bensì disposizioni a conseguire con il tempo certe conoscenze o ad agire in un determinato modo⁴. Durante l'infanzia, infatti, a detta del pensatore

¹ G. Solari, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1904, p. 29.

² Si pensi, ad esempio, al primo trattato di diritto internazionale redatto dal giovane Grozio tra il 1604-08, il *De Jure praedae*, ove si legge che «*Quod Deus se velle significarit, id est jus*»: H. Grotii, *De jure praedae commentarius*, a cura di H. G. Hamaker, Martinum Nijhoff, Hagae Comitum 1868, II, pp. 7-8. A tal proposito, non si può dimenticare che sulla riflessione groziana in merito al diritto naturale incida profondamente l'adesione dell'autore all'arminianesimo, in conseguenza della quale egli – com'è noto – si allontana dal calvinismo ortodosso, rifiutandone le tesi più estreme, che negavano ogni merito all'agire umano e indicavano come fonte della morale unicamente il volere del Signore espresso nelle Sacre Scritture. Pertanto, il giusnaturalista olandese nella sua maturità, facendosi assertore di un'ontologia razionalistica, individuerà l'origine del diritto naturale non più nella volontà creatrice divina, bensì nei parametri valorativi metafisici di bene e di male, che venivano concepiti come pure essenze razionali, indipendenti dalla *voluntas Dei*.

³ In proposito, cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis. Libri tres, In quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, Janssonio-Waesbergios, Amsterdam 1720, I, Prol. VII, pp. VI-VII.

⁴ Cfr. J. Miller, *Innate ideas in Stoicism and Grotius*, in Aa. Vv., *Grotius and the Stoa*, Royal van Gorcum, Assen 2004, p. 157. Più specificamente, l'innatismo d'attitudine, secondo cui sarebbe connaturata negli esseri umani unicamente la disposizione a sviluppare certe conoscenze, per cui non vi sarebbero alla nascita delle nozioni già compiute, si distingue, secondo John Miller, dall'innatismo di contenuto, per il quale, invece, dei concetti innati sarebbero presenti nell'uomo sin dalla sua venuta al mondo, senza alcun sforzo acquisitivo o esperienza.

di Delft, il bambino sembrerebbe non avere ancora alcuna facoltà razionale pienamente dispiegata. Egli, piuttosto, al pari degli altri animali, nell'agire sarebbe guidato dall'istinto.

Sulla base di una simile premessa, Grozio nel capitolo II del libro I dell'opera, richiamandosi *expressis verbis* allo stoicismo ciceroniano⁵, distingue i comportamenti istintuali dell'uomo (*prima naturae*), strettamente legati alla corporeità e, quindi, manifesti anche nelle bestie, da quei principi dai primi conseguenti, ma esclusivi del genere umano, corrispondenti ai comandi razionali dell'intelletto pienamente formato. Secondo l'autore, infatti, «prima naturae vocat, quod simulatque natu est animal, ipsum sibi conciliatur & commendatur ad se conservandum, atque ad suum statum, & at ea quae conservantia sunt ejus status, diligenda: alienatur autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur afferre»⁶. Grozio, quindi, fa rientrare nelle prime cose conformi a natura, chiamate dai greci *τά πρώτα κατά φύσιν*, l'innata propensione di ogni essere animato a volersi garantire la vita e l'integrità fisica. L'impulso naturale alla tutela di sé sarebbe appunto ciò che accomuna gli esseri umani, prima della loro maturità fisica e dell'acquisizione della ragione, con gli animali.

Il giusnaturalista olandese, perciò, sostiene che il primo *officium* per l'uomo sia «ut se quis conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria»⁷. In altre parole, è la stessa natura animale dell'uomo a comandargli di preservare se stesso, necessitandolo a ricercare ciò che gli giova per vivere e ad evitare quanto, invece, possa nuocergli. Va, difatti, ricordato come, per l'autore, tutto ciò che ci si procura di utile sia considerato dal soggetto come parte della sfera della sua personalità morale (*suum*)⁸, la quale ricomprende in origine, oltre alla vita, all'integrità

⁵ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 1, pp. 26-27: «M. Tullio Cicero tum tertio de Finibus, tum aliis in locis, ex Stoicorum libris erudite disserit, esse quaedam prima naturae, Graecis *τά πρώτα κατά φύσιν*, quaedam consequentia, sed quae illis primis praeferenda sint».

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi.*, I, II, I, 1, p. 27.

⁸ Secondo Grozio, sarebbe «una condizione data per natura che ogni uomo abbia una sfera a lui appartenente. Il soggetto del *suum* è naturalmente un io spirituale, che possiede il corpo, ecc. La sfera del *suum* è il regno di questa personalità morale»: K. Olivecrona, *I due livelli della teoria del diritto naturale*, in Id., *La realtà del diritto. Antologia di scritti*, a cura di S. Castiglione, C. Faralli e M. Ripoli, Giappichelli Editore, Torino 2000, p. 366. Per un'approfondita analisi della nozione di *suum* nella teoria groziana si veda in questo stesso volume anche *Il «suum» secondo la dottrina del diritto naturale* (pp. 355-362). Mi sia, infine, concesso rinviare a I. Pizza, *Alcune osservazioni sul fondamento della proprietà nel giusnaturalismo di Ugo Grozio*, in P. Bellini, F. Sciacca ed E. S. Storace (a cura di), *Miti, simboli e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Alboversorio, Milano 2018, pp. 357-366.

fisica e alla libertà, anche la reputazione, l'onore e le proprie azioni⁹. Alla tutela di questi beni, dunque, il singolo è spinto dal principio di autoconservazione¹⁰, che lo induce a salvaguardare oltre al suo corpo anche quanto utile al benessere ed alla protezione personale¹¹. L'autore, difatti, è convinto che «sunt enim quaedam quae vitae aequiparantur, ut extimatio, pudor virginalis, fides matrimonii, aut sine quibus vita tuta esse non potest, ut imperii societatem continentis reverentia», tanto è vero che «adversum quae qui faciunt, ii homicidis meliores non videntur»¹². È evidente, quindi, che viene attribuita eguale importanza sia a quei valori, che appaiono essere di per sé equiparabili alla vita, come appunto la reputazione, l'onore delle vergini e la fedeltà matrimoniale, sia a quelli senza i quali la vita stessa non si potrebbe difendere, come il rispetto per l'autorità, che mantiene unita la *società*. Sicché, chiunque violasse tali valori non andrebbe considerato diversamente da un assassino, dal momento che ad essi è estesa la stessa protezione ideale, che l'uomo assicura al proprio corpo. Tuttavia, alla piena comprensione dell'importanza della salvaguardia della società l'uomo perviene solo da adulto. Il motivo di ciò risiede nel fatto che, sebbene nei primi anni di vita l'essere umano sia portato istintivamente a difendersi ed a mantenersi in vita, ossia a ricercare l'utile per la propria sopravvivenza, con il conseguimento della maggiore età la situazione cambia, perché l'agire umano viene determinato dalla ragione. L'adulto, secondo Grozio, è colui che «cum circa similia similiter agere norit»¹³, vale a dire colui che sa coordinare le proprie azioni così da comportarsi in maniera

⁹ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., III, XVII, II, 1, p. 463.

¹⁰ Come si vedrà, nella dottrina groziana il *suum* gode di una protezione ideale, sicché ogni attacco ad esso rappresenta un'ingiuria, legittimando l'uso della forza nello stato di natura ed il ricorso alla protezione giuridica nello Stato. La tutela del *suum* è fatta discendere da Grozio dal principio dell'*alieni abstinentia* stabilito dal diritto naturale propriamente detto, nel quale trova espressione la natura sia sociale che razionale dell'uomo. Si veda, in proposito, ivi, I, Prol. VIII, p. VIII.

¹¹ Al di là di quegli elementi originari, come la vita, le membra e la libertà, rientrano nel *suum* anche i beni utili alla sopravvivenza. Tuttavia, va precisato che nello stato di natura – ove non ci sono diritti propriamente detti (*facultates morales*) né sulla persona, né sulle cose, derivanti da una manifestazione di volontà implicante il consenso dell'altro – l'ampliamento della sfera del *suum* mediante un atto unilaterale di appropriazione è spiegato da Grozio ricorrendo all'idea «naturalistica, pregiuridica, per cui una cosa diventa “mia” allorché io me la prendo»: K. Olivecrona, *Il concetto diritto soggettivo secondo Grozio e Pufendorf*, in Id., *La struttura dell'ordinamento giuridico*, Etas Kompass, Milano 1972, p. 295. Difatti, «il *suum* non comporta alcuna facoltà morale; significa che l'*ego* viene in qualche modo esteso a ricomprendere degli oggetti esterni, ragion per cui attentare ad essi equivale ad aggredire la stessa personalità dell'individuo» (ivi, p. 296).

¹² Ivi, I, II, V, 7, p. 38.

¹³ Ivi, I, Prol. 7, p. VII.

uguale in circostanze simili, poiché ha acquisito la «*faculta[s] sciendi agendique, secundum generalia praecepta*»¹⁴. Prima di conseguire il pieno sviluppo della ragione, dunque, l'essere umano non può conoscere né seguire dei principi generali, quali sono le norme dello *jus naturae*, proprio come gli animali, i quali, pertanto, sono ritenuti essere incapaci di agire secondo diritto¹⁵.

In conseguenza di ciò, Grozio concorda con gli stoici nel sostenere che dalla conoscenza delle prime cose conformi a natura discenda poi l'idea della conformità della realtà alla *ratio*, «*quae corpore est potior*»¹⁶. In altri termini, egli ritiene che unicamente dopo aver percepito il proprio corpo e le necessità ad esso legate, l'uomo maturo comprenda di dover far sì che le sue azioni seguano non più la mera istintualità, bensì il dettato della ragione, poiché in essa egli individua la sua vera natura. Il precetto stoico dell'agire secondo natura, che nel caso dell'uomo si traduce nel dover operare razionalmente, è, quindi, ripreso da Grozio, per essere posto alla base della sua visione antropologica. L'autore sancisce, dunque, il primato della *ratio* sui sensi, a cui rimandano gli stessi principi primi: «*quia prima naturae commendent nos quidem rectae rationi, sed ipsa recta ratio carior nobis esse debeat quam illa sint à quibus ad hanc venerimus*»¹⁷. Si comprende, pertanto, come la priorità delle prime cose conformi a natura sulla ragione sia unicamente temporale, giacché, come Grozio ha chiarito, l'uomo sin dalla nascita avverte la propensione ad autoconservarsi, mentre sviluppa una piena razionalità solo con il conseguimento della piena maturità fisica.

Tuttavia, va rilevato che per il giusnaturalista olandese l'essere umano non è solo razionale, bensì anche sociale. Nell'opera matura di Grozio il tema della naturale socievolezza dell'uomo e il suo rapporto con la ragione diviene centrale. Ciò emerge soprattutto dal *Prolegomeno* 6, ove l'autore

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *ivi*, I, XI, 1-2, pp. 13-15. Diversamente nel *De Jure praedae* Grozio aveva scelto di seguire Fernando Vazquez de Menchaca nel distinguere uno *jus naturae primum*, comune a tutti gli ordini della natura, da uno *jus naturae secundarium*, definito da molti anche *jus gentium primum* appunto perché caratteristico esclusivamente dell'uomo, in quanto unica creatura dotata di ragione. A tal proposito, si veda G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Premiata Cooperativa Tipografi, Modena, 1955, p. 121. In particolare, i comportamenti istintuali degli esseri umani finalizzati all'autoconservazione sarebbero stati regolati, secondo il giovane pensatore olandese, dalla prima tipologia di diritto naturale. Cfr., in proposito, H. Grotii, *De jure praedae*, cit., II, p. 12. Sulla divisione tra le due forme di diritto naturale in Fernando Vazquez de Menchaca si veda la sua opera, cui Grozio rimanda nel *De Jure praedae* (cap. II, p. 26, nota 5), *Controversiarum Illustrium Aliarumque usu frequentium, Libri sex in duas partes divisi, Sumptibus Joannis Baptistae Schönwetteri, Francofurti 1668*, II, 89, art. 25, pp. 355-356.

¹⁶ H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

¹⁷ *Ibid.*

descrive l'essere umano come quello *eximium animans*, che si differenzia dal resto delle creature viventi molto più di quanto facciano le altre specie tra loro, a riprova delle molte attività che sono esclusive del suo genere¹⁸. Tra queste¹⁹, si deve presumere che la più importante – nonché l'unica che Grozio citi esplicitamente di seguito – sia l'*appetitus societatis*, ossia la ricerca di una vita sociale «non qualiscumque», bensì pacifica e «pro sui intellectus modo» ordinata, che gli stoici chiamavano *οικείωσις*²⁰.

L'autore, quindi, 'ricalca' per sua stessa ammissione, il fondamentale concetto di *appetitus societatis* sulla nozione stoica di *οικείωσις*²¹. Questo termine, con cui generalmente si indica ciò che è familiare all'essere umano, ha, in realtà, per gli stoici un significato più profondo, che è quello di appropriazione²². Esso, difatti, si riferisce *in primis* al processo di appropriazione individuale, con il quale il bambino sin dai primi giorni di vita distingue attraverso i sensi la sua corporeità e diviene consapevole di sé, del proprio corpo. Egli solo in un secondo momento, vedendo anche negli altri membri del genere umano un'analogia corporeità, arriva a cogliere una comunanza di stirpe tra tutti gli uomini, frutto del riconoscimento negli altri di ciò che sente propriamente suo²³. Ne consegue che, poiché l'uomo è anzitutto apparentato con se stesso, l'*οικείωσις* costruisca il rapporto intersoggettivo su base riflessiva, giacché dalla percezione sensitiva del nostro corpo, che è la prima fra quelle che ci accompagnano al momento della nascita, deriva l'amore di sé, mentre dal riconoscimento nell'altro della medesima corporeità, ovvero di una familiarità con noi stessi, deriva l'amore per il prossimo. Secondo i rappresentanti della Stoa, si sarebbe, dunque, spontaneamente portati a provare affetto

¹⁸ Cfr. *ivi*, I, Prol. 6, p. V: «nam homo animans quidem est, sed eximium animans, multoque longius distans a caeteris omnibus, quam caeterorum genera inter se distant: cui rei testimonium perhibent multae actiones humani generis propriae».

¹⁹ Sebbene non si dilunghi a trattarne nel *Prolegomeno* 6, ove il suo interesse è tutto rivolto all'*appetitus societatis*, Grozio individua almeno altre due caratteristiche distintive del genere umano dalle altre specie animali, vale a dire il linguaggio e il culto di Dio. Sul punto, si veda *ivi*, I, Prol. 7, p. VII e I, XI, 2, p. 15.

²⁰ Cfr. *ivi*, I, Prol. 6, p. V.

²¹ Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2015, p. 227.

²² Sul significato del termine *οικείωσις* ed, in particolare, sull'*οικείωσις* stoica si rimanda per tutti a R. Radice, «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 183-234.

²³ Cfr. H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè Editore, Milano 1965, p. 60: «la Oikeiosis non si limita alla conservazione di se stesso, ma comprende accanto ai figli anche altri parenti, conoscenti e amici, e investe cerchie sempre più vaste, fino ad abbracciare l'umanità intera».

verso i membri della nostra specie, poiché si ravvisa la loro sostanziale uguaglianza con noi. Pertanto, l'*οικείωσις* stoica diviene «la base naturale di ogni formazione sociale; essa determina e spinge naturalmente gli uomini alla costituzione di comunità»²⁴.

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

Se, difatti, secondo il pensatore di Delft, una tendenza alla socievolezza è osservabile anche negli animali, che pure talvolta moderano il proprio utile per riguardo verso i loro figli o gli altri membri della loro specie, ciò si crede avvenga «ex principio aliquo intelligente extrinseco»²⁵, giacché essi non rivelano poi altrettanta intelligenza nel compiere atti molto più semplici²⁶. E lo stesso si può dire accada nei bambini, «in quibus ante omnem disciplinam ostendit se ad bene aliis faciendum propensio quaedam, prudenter a Plutarcho observata: sicut & in ea aetate misericordia sponte prorumpit»²⁷. In effetti, gli infanti prima ancora di ricevere una qualsiasi educazione, già mostrano una propensione a far del bene agli altri e sono portati a provare verso di loro una spontanea compassione. Tanto gli animali quanto i bambini, quindi, essendo privi di *ratio* – nel primo caso – o non avendola ancora sviluppata completamente – nel secondo – a parere di Grozio, talvolta sarebbero istintivamente indotti a limitarsi per il bene dei propri simili, a ciò spinti da un principio intellettuale estrinseco, che presumibilmente potrebbe essere indicato nella ragione universale regolante l'ordine naturale del creato. In questo modo, la spinta all'autoconservazione verrebbe in loro contenuta sulla base di un

²⁴ *Ibid.*

²⁵ H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, pp. VI-VII.

²⁶ *Ibid.*: «nam & caeterum animantium quaedam utilitatum suarum studium, partim foetum, partim aliorum sibi congenerum respectu aliquatenus temperant; quod in illis quidem procedere credimus ex principio aliquo intelligente extrinseco, quia circa actus alios, istis neutiquam difficiliore, par intelligentia in illis non apparet».

²⁷ Ivi, I, Prol. 7, p. VII.

stimolo esterno, che conferisce razionalità al loro agire, pur non configurandosi come un principio ad essi interiore.

Al contrario, nell'uomo maturo, ovvero in colui che – come si è detto – sa coordinare le proprie azioni in maniera tale da comportarsi allo stesso modo in circostanze simili, l'attitudine alla socialità si accompagna al conseguimento di una piena razionalità. Grozio, difatti, è del parere che «*homini vero perfectae aetatis, cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu eccellente, cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi agendique, secundum generalia praecepta, par est intelligi, cui quae conveniunt ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia*»²⁸. Dal punto di vista dell'autore, dunque, la socievolezza dell'adulto non è soltanto istintiva, né apparentemente guidata da una forza razionale esterna al soggetto stesso, come accade negli altri animali o nei bambini, bensì essa consegue anche dall'uso della capacità intellettuale, che si è osservato non essere presente nell'uomo sin dalla nascita – sebbene egli sia predisposto a conseguirla per natura – perché acquisita con il raggiungimento della maturità. Per tale motivo, si può sostenere che solo nell'adulto si manifesti la natura perfetta dell'uomo, essere razionale e sociale insieme.

Alla luce di quanto appena detto, appare evidente che il termine greco *οικείωσις* quale sinonimo dell'*appetitus societatis* sia utilizzato per indicare specificamente la propensione, esclusiva dell'uomo maturo, a ricercare una vita sociale pacifica e razionalmente ordinata. Il riferimento all'*οικείωσις*, dunque, non è in relazione all'istintivo *amor sui*, cui segue, di riflesso, l'*amor alterius*. L'autore sembra, invece, guardare a quella che viene definita *οικείωσις* razionale²⁹, vale a dire a quella particolare forma di appropriazione di sé che interviene quando l'azione nell'uomo, con la maturità, non è più dettata dalle sole necessità fisiche, bensì dalla ragione. Si segna, in questo modo, il passaggio dai valori relativi della corporeità, che sono contingenti e dipendono dai bisogni del momento di ognuno, a quelli assoluti della *ratio*, i quali vanno considerati superiori ai primi³⁰, così come la ragione «*corpore est potior*»³¹, poiché essi sono l'espressione immutabile dell'essenza

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cfr. R. Radice, «*Oikeiosis*», cit., pp. 207-221.

³⁰ Cfr., *ivi*, p. 208.

³¹ H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

razionale della natura umana, che accomuna l'umanità mediante la partecipazione al *lóγος* universale regolante il creato. Con il raggiungimento della *perfecta aetas*³² si deve credere, quindi, che nell'uomo trovi compimento la sua vera natura, ovvero la razionalità, la quale, sulla base di un criterio adeguazionistico, gli consente di conoscere e comprendere gli schemi dell'*ordo naturalis*, e di agire secondo le norme generali del diritto naturale, il quale, difatti, altro non è per Grozio che un *dictatum rectae rationis*³³.

In breve, quanto sinora illustrato conferma l'idea che il giusnaturalista olandese, ispirandosi al modello antropologico stoico, sia dell'opinione che le due componenti per lui essenziali della natura umana – la razionalità e la socialità – si manifestino nell'uomo in fasi diverse del suo sviluppo fisico. Secondo Grozio, infatti, una sorta di socievolezza disinteressata si riscontra anche nell'infanzia dell'essere umano, come una forma di istintiva benevolenza verso il proprio simile, evidente anche in altre specie animali ed ispirata «ex principio aliquo intelligente extrinseco»³⁴. Tuttavia, si deve presumere che solo con la piena maturità la ragione umana – quale «principi[um] homini intern[us]»³⁵ – si sostituisca a tale principio intellettuale esterno nel guidare l'uomo verso una forma di unione con gli altri che sia conforme con la sua *ratio* e, dunque, con l'ordine razionale del creato.

Da questa prospettiva diviene più semplice la comprensione del testo del *Prolegomeno* 6, centrale per il suo contenuto teorico, il quale, però, ha creato non pochi problemi di interpretazione. In particolare, come è noto, l'espressione «pro sui intellectus modo» è stata oggetto di dibattito per gli studiosi di Grozio, i quali, a seconda che abbiano inteso il termine polisemico latino «modus» nel senso di «limite» o di «norma», sono giunti, nella loro esegesi del sistema di pensiero groziano, a conclusioni discordi, attribuendo alla fondamentale nozione di *appetitus societatis* di volta in volta una valenza razionalistica o empiristica³⁶.

³² Cfr. ancora *ivi*, I, Prol. 7, p. VII.

³³ Per la sua importanza, si riporta qui la famosa definizione completa del diritto naturale fornita da Grozio nel *De jure belli ac pacis*: «Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipere» (I, I, X, 1, p. 10).

³⁴ *Ivi*, I, Prol. 7, p. VI.

³⁵ *Ivi*, I, Prol. 12, p. X.

³⁶ Cfr. A. Droetto, *Istinto e ragione sociale in Grozio* in *Id.*, *Studi groziani*, prefazione di N. Bobbio, Giappichelli, Torino 1968, p. 267 e F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel*

È innegabile che a favorire una simile incertezza nella lettura del luogo testuale in esame abbia contribuito l'autore stesso, il quale nella sua opera talvolta sembra sostenere che «il principio della socialità sia sufficiente (...) a costruire il diritto, astrazione fatta dalla ragione»³⁷, talaltra, invece, indica nella *ratio* la sola fonte del diritto naturale. Tuttavia, è il contesto in cui si iscrive il *Prolegomeno* 6 a non lasciare dubbi circa il fatto che «le parole *pro sui intellectus modo* si riferiscano alla facoltà ordinatrice dell'intelletto, e non al suo limite»³⁸. Difatti – come si è potuto osservare – Grozio sta qui cercando di indicare quelle che sono le caratteristiche peculiari della specie umana, cui egli riconosce l'aspirazione ad un particolare tipo di società, pertanto definita «non qualiscumque»³⁹. Sarebbe, quindi, assurdo credere che l'uomo cosciente aneli ad una società volutamente imperfetta, perché ordinata secondo i limiti della propria *ratio*⁴⁰.

Appare evidente, dunque, che a caratterizzare l'essere umano non sia esclusivamente una pulsione sociale, bensì la facoltà di compiere azioni che siano sì naturalmente rivolte alla convivenza pacifica con i propri simili, ma anche conformi ai dettami della ragione. Inoltre, va osservato che Grozio non neghi che talvolta nel ricercare la socialità con l'altro possa intervenire una motivazione di carattere

pensiero di Ugo Grozio, Giuffrè, Milano 1983, p. 52. In particolare, Gronovio, uno dei maggiori commentatori dell'opera groziana, attribuisce al termine *modus* il significato di limite. Egli, difatti, in nota al *Prolegomeno* 7 sostiene che il giusnaturalista olandese miri a rilevare in questo passo l'*imbecillitas* umana, poiché solo le cose celesti sono perfettamente ordinate e a tale perfezione non può aspirare l'uomo: «Quantum potest assequi humana imbecillitas. Sola enim coelestia sunt ordinatissima; humana tam perfecte disponi nequeunt, ut non maneat aliquid incommodi» (H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, p. V, nota 33). All'interpretazione di Gronovio del *Prolegomeno* 6 si sono ispirati probabilmente sia Eugenio Di Carlo che Salvatore Catalano. Sul punto si rinvia a E. Di Carlo, *Introduzione* a U. Grozio, *Prolegomeni al De Jure belli ac pacis*, trad. it. e note di S. Catalano e G. B. Palumbo, Palermo 1941, p. 40. In particolare, per Di Carlo l'*appetitus societatis* è un dato empirico, giacché muove da premesse di carattere psicologico, e costituisce il principio del diritto. Rispetto ad esso, la *ratio* è descritta come un mero strumento *conoscitivo* posto in essere dallo stesso *appetitus societatis* e fungente da principio *dimostrativo* del diritto. A tal riguardo, si veda *ivi*, p. 11.

³⁷ A. Droetto, *Istinto e ragione sociale in Grozio*, cit., in Id., *Studi groziani*, cit., p. 270. Droetto nota come nel *De Jure belli ac pacis* l'idea di una possibile irrazionalità dell'istinto sociale umano, da cui discenderebbe la sufficienza dell'*appetitus societatis* a costruire il diritto, sembrerebbe trasparire, «se non dalla *stultitia*, cui si ridurrebbe secondo Carneade una giustizia sociale (*Prol.* 5), nell'ideale di una vita eroica che secondo i *Prol.* 16 e 18 dovrebbe indurre gli individui e le nazioni a rinunciare anche al proprio utile, quando ciò sia richiesto dall'osservanza del diritto, o comunque a coltivare l'affezione sociale, anche se questa non rechi alcuna utilità, “lasciandosi saggiamente trascinare là dove si sentono portati dalla loro natura”»: *ibid.* Sarebbero questi, dunque, i passi principali in cui il giusnaturalista olandese parrebbe individuare il *prius* dell'uomo nella socialità e non nella *ratio*.

³⁸ *Ivi*, p. 271.

³⁹ Cfr. nuovamente H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 6, p. V.

⁴⁰ Cfr. F. Todescan, *Note*, ad Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, a cura di F. Arici e F. Todescan, Introduzione a cura di G. Fassò, Cedam, Padova 2010, pp. 8-9, n. 20.

utilitaristico. Pur essendo consapevole che Dio abbia volutamente creato l'uomo indigente e bisognoso di molte cose per vivere bene, così da indurlo maggiormente ad unirsi ai suoi simili⁴¹, egli tuttavia respinge l'idea che le relazioni sociali scaturiscano da finalità meramente opportunistiche conseguenti all'*imbecillitas* del singolo, in quanto la natura umana «etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuum appetendam ferret»⁴².

Sulla base di tali presupposti, l'*appetitus societatis* groziano non si traduce in una socialità finalizzata al solo soddisfacimento delle nostre necessità, bensì esso si unisce alla razionale capacità di moderare se stessi ed il proprio utile in favore degli altri uomini. Perciò, *ratio* ed *appetitus societatis* concorrono, nella dottrina filosofico-politica groziana, a determinare la specificità della natura umana: senza l'intervento della ragione, infatti, verrebbe meno quel carattere peculiare dell'umanità, che permette di distinguere l'*appetitus societatis* dell'adulto dalla tendenza alla benevolenza verso i propri simili osservabile negli animali o nei bambini, la quale è da attribuirsi unicamente – come si è più volte ricordato – ad un principio intellettuale esterno, ossia alla provvidente ragione universale, che ordina la natura. Per questo motivo, è sostenibile che nel giusnaturalismo del pensatore di Delft razionalità e socialità siano «indissolubili l'uno dall'altra, e propriamente distinguibili solo per astrazione»⁴³.

Da quanto detto consegue, quindi, che nello stato di natura groziano l'inclinazione alla difesa di sé non possa tradursi in un hobbesiano *bellum omnium contra omnes*⁴⁴, giacché si è constatato che nella costruzione giusnaturalistica del pensatore di Delft l'istinto all'autoconservazione si accompagna sin dall'infanzia alla tendenza a far del bene agli altri indotta nei bambini da un principio razionale esterno, non essendosi in essi ancora sviluppato un sano discernimento. A differenza da Hobbes, infatti, secondo Grozio, la disposizione all'amore di sé viene stemperata sin dall'infanzia da una spontanea socialità, che induce il singolo a ricercare i suoi simili, mosso nei loro confronti da

⁴¹ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 16, p. XII: «voluit enim naturae Auctor nos singulos & infirmos esse, & multarum rerum ad vitam recte ducendam egentes, quo magis ad colendam societatem raperemur».

⁴² *Ibid.*

⁴³ G. Fassò, *Introduzione*, a U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, cit., p. XXVI.

⁴⁴ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 2005, I, 12, p. 27.

sentimenti di benevolenza e, inoltre, favorito nel relazionarsi ad essi dalla prerogativa dell'uso della parola⁴⁵.

Per di più, nel *De Jure belli ac pacis* è evidente che il rapporto tra istinto autoconservativo e socialità si concili con la tesi groziana, secondo la quale non è contraria a natura l'azione che miri a provvedere e a badare a se stessi, purché, però, nel farlo, non si leda il diritto altrui⁴⁶. Qui si fa riferimento a quello *jus proprium*, detto anche *suum*, che – come si è anticipato – comprende i beni dell'uomo – quelli posseduti sin dalla nascita (la vita, l'integrità fisica e la libertà) e quelli acquisiti⁴⁷ – i quali già nello stato di natura godono di una protezione ideale, poiché una loro eventuale lesione comporta la legittimità dell'uso della forza nei confronti del reo⁴⁸. Del resto, poiché, secondo il giusnaturalista olandese, «si perpetua un'ingiustizia quando si ruba ad un altro qualcosa che gli appartiene (*alieni abstinentia*)», i concetti di *iustum* ed *iniustum* vanno stabiliti con l'aiuto di quello di *suum*, giacché «ogni violazione dei confini del *suum* di un altro rappresenta un'ingiustizia; ed un'ingiustizia altro non è che una tale violazione»⁴⁹.

In considerazione di ciò, va tuttavia rilevato che nel *De Jure belli ac pacis* Grozio si limiti a sostenere che dalle prime cose secondo natura consegue la conoscenza per l'uomo della conformità della realtà con la ragione⁵⁰, non manifestando la necessità di approfondire ulteriormente tale argomento. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che la sua visione antropologica, pur presentando spunti innovativi, resti sostanzialmente legata nei suoi fondamenti all'ontologismo aristotelico-scolastico, il quale alle soglie del XVII secolo costituiva ancora il filone di pensiero prevalente negli ambienti accademici. Il giusnaturalista olandese, infatti, riprendendo dal tomismo l'idea della partecipazione della mente umana all'unica ragione universale, che sorregge il creato, fa derivare l'attività pratica razionale dell'uomo da questa intima corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo. In altri termini, la *recta*

⁴⁵ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 7, p. VII: «cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, I, II, I, 6, p. 30: «non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, atque consulere, dum jus alienum non tollatur».

⁴⁷ Cfr. K. Olivecrona, *I due livelli della teoria del diritto naturale*, cit., p. 367.

⁴⁸ Cfr. K. Olivecrona, *Il «suum» secondo la dottrina del diritto naturale*, cit., p. 356.

⁴⁹ K. Olivecrona, *I due livelli della teoria del diritto naturale*, cit., pp. 366-367.

⁵⁰ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 6, p. V: «At post haec cognita sequi notionem convenientiae rerum cum ipsa ratione quae corpore est potior».

ratio condivide la struttura dell'*ordo naturalis* e può uniformarsi ai suoi schemi appunto poiché essi coincidono staticamente con i propri⁵¹. In tal modo, la convenienza o disconvenienza di un'azione con la natura razionale umana finisce con l'esprimere implicitamente la sua convenienza o disconvenienza con l'*ordo mundi*. La valenza specificamente normativa della ragione umana, quindi, discende dal fatto che il diritto naturale, come *dectatum rectae rationis*, stabilisce che cosa sia necessario e che cosa, invece, non lo sia, conformando il comportamento umano ai principi assoluti di bene e male, che permeano il creato. Pertanto, la moralità di un atto, o, meglio, la sua necessità morale, «scaturisce dall'armonia con i canoni valorativi, interni alla stessa natura razionale umana»⁵². Ecco, dunque, il motivo per il quale, nell'età della maturità, l'uomo groziano comprende razionalmente che le sue azioni debbano obbedire alla ragione e che la concordanza tra *ratio* e realtà, «in qua honestum sit propositum»⁵³, vada anteposta ai suoi desideri istintuali. Il termine *honestum* nel linguaggio groziano sembrerebbe, dunque, avere il significato di 'conforme alla natura specificamente umana'⁵⁴, ossia razionale.

Su tali presupposti assiologici si basa la concezione matura di Grozio della virtù⁵⁵. Il pensatore di Delft, difatti, ritiene che le virtù conseguano sempre dalla *recta ratio*⁵⁶, mostrando, al pari degli

⁵¹ Cfr. V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli 1992, p. 128.

⁵² *Ibid.*

⁵³ H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 6, p. V: «atque eam convenientiam, in qua honestum ist propositum, pluris faciendam, quam ad quae sola primum animi appetito ferebatur».

⁵⁴ Molto probabilmente il giusnaturalista olandese ha come fonte il *De Officiis* ciceroniano, ove tutto il primo capitolo è dedicato alla definizione dell'*honestum*, quale bene morale, che si sviluppa nella quattro virtù fondamentali (sapienza, giustizia, temperanza, magnanimità) e da cui derivano, pertanto, i doveri dell'uomo, ossia i comportamenti moralmente validi. In proposito, si veda Cicerone, *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Mondadori, Milano 1994, pp. 1-25.

⁵⁵ Va ricordato come Grozio nel *De Jure praedae* adotti ancora il concetto aristotelico di giustizia come «medium quiddam» tra il compiere l'*injustum* – ovvero attribuire all'altro meno del dovuto – e riceverne. Si veda, a tal riguardo, H. Grotii, *De jure praedae*, cit., I, p. 3. Al contrario, nel *De Jure belli ac pacis* l'autore rifiuta la definizione dello Stagirita della virtù come medietà. Egli, difatti, con gli anni giunge a constatare che, sebbene talvolta accada che alcune virtù abbiano ad effetto la moderazione delle passioni, ciò non ne costituisce, però, la caratteristica essenziale e costante, poiché la *recta ratio*, di cui la virtù è sempre conseguenza, in alcuni casi ordina la moderazione, in altri, invece, incita ad azioni estreme. Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, Prol. 45, p. XXIX. Ciò è dimostrato dal fatto che non si possa amare Dio in modo eccessivo, così come non si possono desiderare esageratamente i beni eterni o temere troppo i mali ultraterreni, né tanto meno si può odiare smodatamente il peccato. Pertanto, Grozio conviene con Gellio nel constatare l'esistenza di *affectiones* non limitabili, bensì tanto più eccellenti quanto più forti.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*

stoici⁵⁷, di intendere il comportamento virtuoso proprio come condotta conforme alla natura peculiarmente razionale dell'uomo. Tanto è vero che, per Grozio, è il governo della ragione sulle *affectiones* umane a determinare l'agire morale dell'uomo, stabilendo di volta in volta il corretto fine del suo operare, poiché la *ratio*, coincidendo nella sua struttura con l'ordine razionale che sorregge l'universo, riconosce in se stessa che cosa sia bene e che cosa sia male per la natura umana e, pertanto, comanda che l'agire del singolo si adegui a questi parametri assoluti di verità. Per tale motivo, il giusnaturalista olandese può sostenere che appunto dalla «convenienti[a] rerum cum ipsa ratione»⁵⁸ derivi l'onestà dello scopo dell'azione (*honestum propositum*), che induce a considerare la ragione più cara dei desideri del corpo. Le azioni prescritte dalla ragione, quindi, altro non sono che atti virtuosi, giacché in tale prospettiva le virtù coincidono con l'*honestum*, vale a dire – come si è osservato – con ciò che è conveniente secondo la natura razionale dell'uomo.

Grozio, tuttavia, pur facendo rientrare in generale la condotta virtuosa nell'*honestum*, separa nettamente la *justitia* dalle altre virtù, facendo coincidere quest'ultima con il diritto naturale *stricto sensu*, avente per obiettivo la difesa della società razionalmente ordinata⁵⁹, conformemente alle due principali caratteristiche umane della *ratio* e dell'*appetitus societatis*⁶⁰. Di contro, nel diritto naturale *lato sensu*, volto ad assicurare un esercizio razionale del giudizio dell'uomo anche in quelle situazioni che non sono strettamente legate alla *custodia societatis*⁶¹ e indicante, dunque, l'operare della ragione pratica naturale, rientrano tutti quei comportamenti solitamente sono attribuiti alle altre virtù.

Dietro questa distinzione vi è la convinzione groziana che tra le diverse *virtutes* solo la giustizia, in quanto virtù sociale, aspiri a realizzare entrambe le componenti della natura umana – la *ratio* e l'*appetitus societatis* – avendo come scopo la «societatis custodia, humano intellectui conveniens»⁶². Al contrario, ciò che è onesto, ma non finalizzato alla difesa della società, pur essendo egualmente

⁵⁷ In merito alla nozione stoica di virtù si veda ancora M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, cit., p. 234. Basti qui ricordare che, in linea generale, per gli stoici la virtù consiste nel vivere secondo natura, ossia secondo ragione, giacché l'ordine naturale è intrinsecamente razionale e l'uomo può partecipare con la sua razionalità alla razionalità divina, che permea e dirige l'esistente.

⁵⁸ H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit., I, II, I, 2, p. 27.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, I, Prol. 8, pp. VII-VIII.

⁶⁰ Cfr. ancora *ivi*, I, Prol. 6, p. V.

⁶¹ *Ivi*, I, Prol. 9, p. VIII.

⁶² *Ivi*, I, Prol. 8, pp. VII-VIII.

conforme alla natura razionale umana, è comandato dallo *jus naturae lato sensu*, regolante le altre virtù.

Ciò che qui importa rilevare è che Grozio suggerisca un diverso operare della ragione in relazione a queste due tipologie di diritto naturale, da lui indicate. In particolare, nel caso del diritto naturale in senso stretto, la *ratio* prescrive alcune norme, il cui valore assoluto consegue dal fatto che anche la più piccola variazione rispetto alla loro osservanza comporterebbe sicuramente un'ingiustizia. Va, difatti, ricordato che l'autore parla della puntualità dell'*honestum* nella materia disciplinata dallo *jus naturae stricto sensu*, giacché esso indica ciò che è propriamente congruente con la natura umana, razionale e sociale⁶³. Nelle materie che non sono strettamente attinenti alla tutela della società umana, invece, la ragione comanda l'azione secondo un giudizio, che tenga conto delle condizioni contingenti, per valutare la *convenientia* o meno di un certo atto con la natura razionale dell'uomo⁶⁴. Appunto tale ultimo ambito, nel quale si realizzano i comportamenti virtuosi comandati dalle virtù diverse dalla giustizia, è indicato da Grozio con il termine *moralia*⁶⁵, evidenziandone così il carattere di probabilità, in opposizione alla certezza, propria, invece, del diritto naturale in senso stretto⁶⁶. Per il giusnaturalista olandese, dunque, con la giustizia l'attività intellettuale umana si specifica nella realizzazione di un'unione sociale, che sia adeguata alla ragione, per il conseguimento della quale è assolutamente necessaria l'osservanza di alcune norme – vale a dire lo *jus naturae stricto sensu* – il cui contenuto, puntualmente stabilito dall'autore, si riassume nell'astensione dalle cose altrui, nella

⁶³ Cfr. *ivi*, I, II, I, 3, p. 28. Sebbene in questo passo si parli genericamente di *jus naturae*, appare chiaro che ci si riferisca al diritto naturale in senso stretto, poiché l'autore precisa che ciò che osta a tale diritto è quanto contrasta necessariamente con la natura sia razionale che sociale dell'uomo.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, II, XXIII, II, 1, p. 623.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, II, XXIII, 1, pp. 612-613: «At in moralibus circumstantiae etiam minimae variant materiam, & formae, de quibus igitur, solent habere interjectum aliquid, ea latitudine, ut modo ad hoc, modo ad illud extremum proprius accedatur. Ita enim inter id quod fieri oportet, & inter id quod fieri nefas est, medium est quod licet, sed modo huic, modo illi parti propinquius: unde ambiguitas saepe incidit».

⁶⁶ Per un'analisi della contrapposizione nella dottrina groziana tra mera probabilità delle questioni morali rispetto alla puntualità, invece, dei comportamenti comandati dal diritto naturale in senso stretto si rinvia a I. Pizza, *Certezza del diritto naturale e mera probabilità delle questioni morali: l'influenza aristotelica sul metodo del De jure belli ac pacis*, in F. Sciacca (a cura di), *Domande e Metodi. L'approccio filosofico alla politica*, Bonanno Editore, Acireale 2017, pp. 95-115.

restituzione dei beni altrui e del lucro da essi derivato, nel mantenimento delle promesse, nel risarcimento del danno arrecato per propria colpa e, infine, nel sottoporsi a pene tra gli uomini⁶⁷.

Va, infine, ricordato che a contraddistinguere ulteriormente le norme del diritto naturale *proprie dictum* rispetto ai comandi dello *jus naturae lato sensu* vi sia il fatto che esse, secondo Grozio, godano di una protezione ideale tale che ogni loro violazione rende lecito l'uso della forza nei confronti del reo. Ecco perché il giusnaturalista olandese giunge ad affermare che si debba differenziare ciò che è dovuto (*debet*) «ex justitia propria»⁶⁸ e che, pertanto, può essere rivendicato con le armi (*nec armis deposci*) o preteso per via legale (*in foro*), da ciò che è dovuto «ex virtute alia»⁶⁹, come la liberalità, la gratitudine o la compassione⁷⁰. Al fine di poter ricorrere legittimamente alla forza o di avere una protezione giuridica, quindi – precisa l'autore – non è sufficiente che l'atto di cui si richiede l'adempimento sia dovuto per qualche ragione morale (*ex morali ratione faciendum*). Oltre ad essa (*preterea*), infatti, occorre che ci sia un diritto propriamente detto, quale, ad esempio, il diritto naturale in senso stretto di poter fruire dei propri beni scaturente dall'obbligo naturale dell'*alieni abstinentia*. Tale diritto aggiunge alla prima una nuova ragione di dovere (*nova ratio debendi*), come spesso fanno le leggi divine o umane, quando comandano qualcosa che altrimenti sarebbe dovuto solo per altre virtù⁷¹.

Si deve concludere, quindi, che Grozio giunga a considerare *injusta* qualsiasi violazione del *suum* altrui, proprio perché – come si è anticipato – allo *jus strictum* si accompagna sempre un diritto di autodifesa, che prevede un lecito uso della forza contro gli offensori. Il principio cardine della pacifica convivenza umana è allora individuato dal pensatore olandese nel dovere dell'*aliena abstinentia*⁷², la cui osservanza è percepita dal soggetto come necessaria, in quanto perfettamente congruente con la sua natura, razionale e sociale. Appare evidente, dunque, che la concezione della giustizia sviluppata nel *De Jure belli ac pacis* possa essere compresa solo se ancorata alla particolare visione

⁶⁷ Cfr. H. Grotii, *De jure belli ac pacis*, cit. I, Prolog. 8, p. VIII.

⁶⁸ Ivi, II, XXII, XVI, p. 611.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ Cfr. *ibid.*

⁷² Grozio concepisce la giustizia in via negativa, precisando che «*injustitia non aliam naturam habet, quam alieni usurpationem*»: ivi, I, Prolog. 44, pp. XXVIII-XXIX.

antropologica elaborata dal pensatore olandese mediante il recupero di alcune delle nozioni centrali dell'indagine stoica sulla natura dell'uomo, quali quelle di *ratio* ed *honestum*.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.