



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

La «prima productio» di una consociazione piena e perfetta. Società politica e potere in Grozio

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

DEL VECCHIO, A. (2023). La «prima productio» di una consociazione piena e perfetta. Società politica e potere in Grozio. *STORIA DEL PENSIERO POLITICO*, 2023(3), 391-408 [10.4479/108599].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/950068> since: 2023-12-01

Published:

DOI: <http://doi.org/10.4479/108599>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Antonio Del Vecchio, La «prima productio» di una consociazione piena e perfetta. Società politica e potere in Grozio, in "Storia del pensiero politico, Rivista quadrimestrale" 3/2023, pp. 391-408.

The final published version is available online at:
<https://www.rivisteweb.it/doi/10.4479/108599>

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://hdl.handle.net/11585/950068>)

When citing, please refer to the published version.

La «prima productio» di una consociazione piena e perfetta

Società politica e potere in Grozio

ANTONIO DEL VECCHIO

The «prima productio» of a full and perfect consociation. Political society and power in Grotius

The article aims to pinpoint the specificity of the theoretical framework of Hugo Grotius' political reflection by focusing on his understanding of the political community and the political power that governs it, in different moments of his work such as his early republican writings, *De imperio*, and *De iure belli ac pacis*. It will be argued that the Dutch jurist addressed modern challenges through traditional categories that nevertheless allowed him to imagine flexible solutions that could be adapted to different contexts.

Keywords: power, political society, early-modern political thought, political concepts, Grotius

1. Introduzione

«Mi sono astenuto da questioni oggetto di una disciplina diversa, cioè dalle cose che indicano ciò che è utile fare, poiché esse hanno una scienza propria, la politica, alla quale a buon diritto Aristotele dedica una trattazione specifica»¹. Con queste parole, nei *Prolegomeni* al *De iure belli ac pacis*, Grozio si distanziava da quel sapere pratico sul quale ancora nel suo secolo si basava il grosso della riflessione sulla vita associata e sottolineava al contempo di voler restare estraneo a circostanze e dispute del suo tempo. Era però improbabile che questa dichiarazione d'intenti fosse rispettata, non soltanto perché a farla era un autore che – essendo stato una figura di punta nella vita pubblica

¹ U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, *Prolegomeni* § 57, trad. it. *Il diritto di guerra e di pace*, Napoli, IISF Press, 2023, p. 36.

del suo paese, prima di finire in carcere e in esilio – si era trovato spesso ad affrontare contingenze e conflitti brucianti anche sul piano personale²; ma anche perché nella sua aspirazione sistematica l'edificio del diritto groziano non poteva eludere l'ambito delle norme poste dai poteri civili e dunque non poteva non farne un oggetto del proprio discorso, seppure in una prospettiva giuridica distinta dalla tradizionale discussione sul buon governo, sulla buona vita o sulla virtù dei governanti.

Occorre tuttavia registrare che il dibattito sul significato e la collocazione delle posizioni del giurista è fin qui rimasto a pertocci³. La difficoltà maggiore è notoriamente legata al fatto che la tradizione alle sue spalle continuava ad apparirgli come una risorsa di senso da convogliare nel presente⁴. Benché sensibile a istanze di rinnovamento metodologico, la sua scrittura procedeva attraverso la riorganizzazione di *topoi* e testimonianze tratte dalle più diverse fonti, che dovevano essere tenute insieme come parti di un unico sapere⁵. Proprio questo approccio eclettico ha permesso di accostare Grozio a molteplici filoni di pensiero ma rende al tempo stesso complesso comprendere le sue proposte teoriche⁶. Come, d'altra parte, suggerisce chi ha studiato

² Alcuni contributi recenti a questo proposito sono pubblicati nella prima parte di R. Lesaffer, J.E. Nijman (eds.), *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, a opera rispettivamente di H. Nellen (*Life and Intellectual Development*, pp. 17-44), E. Rabbie (*Grotius as Legal, Political and Diplomatic Official in the Dutch Republic*, pp. 45-64), e P. Borschberg (*Grotius and the East Indies*, pp. 65-87). Resta valida, nella letteratura in lingua italiana, la contestualizzazione di F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

³ Per una generale ricognizione delle linee fondamentali di questo dibattito, cfr. A. Del Vecchio, *La legge nell'Oceano. Ugo Grozio e le origini dello spazio politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2021, pp. 41-57.

⁴ Cfr. C. Galli, *Prefazione*, in U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., pp. XI-XXIII.

⁵ Sul modello topologico che caratterizzava i saperi pratici nella prima età moderna si rimanda ai lavori di Merio Scattola. In particolare, in riferimento a Grozio, cfr. M. Scattola, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1999, pp. 205-217; Id., *Dialectics, topology, and practical philosophy in early modern times*, in M. Dascal, H.-L. Chang (eds.), *Traditions of Controversy*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins B.V., 2007, pp. 181-206. Lo stesso autore sottolinea però anche l'originalità del metodo groziano rispetto ai suoi predecessori in Id., *Law, War and Method in the Commentary on the Law of Prize by Hugo Grotius*, in «Grotiana», 26-28 (2007), pp. 79-103; cfr. anche F. Todescan, *Ettamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003, pp. 142-144. Lo stesso Grozio mostra la propria attitudine topologica quando nei *Prolegomeni* (§ 40 e sgg.) riconosce il consenso di filosofi, storici, poeti e oratori come strumento argomentativo complementare rispetto alla deduzione a priori.

⁶ Cfr. H. Blom, *Political Writings*, in *Cambridge Companion to Hugo Grotius*, cit., pp. 364-383, p. 367.

i suoi metodi di lavoro, l'autore del *De iure belli ac pacis* accumulava nei manoscritti strati su strati di riferimenti autoritativi, spesso e volentieri di seconda mano, per corroborare i propri argomenti e anche per mascherare gli interessi pratici che lo guidavano⁷. Più che un intenso ed erudito confronto con la tradizione, come ha scritto Martti Koskenniemi il suo era un bricolage di materiali persuasivi per il pubblico del XVII secolo⁸. Anche il lessico politico adoperato da Grozio per comprendere quanto di nuovo stava accadendo nel suo tempo era quello diffuso nella cultura aristotelica e scolastica a lui coeva⁹, e occorre chiedersi fino a che punto esso possa essere trasposto nella concettualità legata alla statualità e alla sovranità moderne, come pure fa gran parte della letteratura.

Alla luce di questo insieme di problemi, qui ci si propone di mettere a fuoco alcune coordinate teoriche alla base della riflessione groziana sulla comunità politica e sul potere che la regge. Si potrà osservare in questo senso che l'elaborazione del giurista può essere inserita nella genealogia della modernità, di cui prefigura in parte le soluzioni, ma a patto di riconoscere la peculiarità delle categorie e delle logiche sulle quali si è basata.

2. L'ordine della politica

Per inquadrare il problema occorre partire da una questione preliminare sul posto che la politica occupa in rapporto alla concezione groziana dell'ordine naturale. Si è molto dibattuto su quanto essa implicasse una nozione sostantiva della giustizia radicata nella socievolezza umana, come hanno sostenuto tra gli altri Haggemacher e Tierney oppure – all'opposto – fosse di fatto sbilanciata sui diritti di soggetti proprietari e auto-interessati, come è stato invece rilevato da influenti

⁷ Cfr. M. Van Ittersum, *The Working Methods of Hugo Grotius*, in P. J. Du Plessis, J. W. Cairns (eds.), *Reassessing Legal Humanism and its claims: petere fontes?*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, pp. 154-193.

⁸ Cfr. M. Koskenniemi, *Imagining the Rule of Law: Rereading the Grotian «Tradition»*, in «The European Journal of International Law», 1 (2019), 30, pp. 17-52, e più in esteso, Id. *To the Uttermost Parts of the Earth. Legal Imagination and International Power, 1300-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

⁹ *Civitas, respublica, consociatio, coetus, populus* sono ad esempio i termini prevalentemente usati in riferimento alle comunità e alle organizzazioni pubbliche, *potestas, imperium, summa potestas* o *imperium*, quelli relativi alla sfera del potere e del comando politico.

interpreti come Tuck e prima ancora Villey¹⁰. Si tratta di un nodo che non è qui possibile affrontare in dettaglio, ma va sottolineato che per il nostro autore era scontato che esistessero un ordine e una giustizia che precedono la mediazione politica. All'interno di tale ordine trova posto tanto l'interesse dei singoli quanto il loro *appetitus societatis*: Dio ha voluto la preservazione delle sue creature, ma questa non sarebbe stata possibile senza che ciascuno avesse anche cura degli altri¹¹. La tendenza alla socialità costituisce un tratto fondativo dell'antropologia groziana – anche in quei testi, come il *De jure praedae*, nei quali il punto di vista autoconservativo dell'individuo sembra occupare un posto prioritario¹² – e fornisce una cornice in cui i diritti di ciascuno possono reciprocamente riconoscersi. In quanto capaci di deliberare, giudicare e agire secondo precetti generali, gli esseri umani sono infatti in grado di custodire quella società conforme alla ragione in cui per natura desiderano vivere, e da qui nasce «il diritto propriamente inteso»¹³. La debolezza e i bisogni della vita individuale rendono poi la ricerca di una «reciproca alleanza» con i nostri simili non soltanto moralmente necessaria, ma anche utile¹⁴.

La trama ordinativa alla base dell'esperienza e delle relazioni intersoggettive si esprime in primo luogo in quello che il Grozio maturo ha definito «diritto in senso stretto», consistente «nel lasciare agli

¹⁰ Cfr. P. Haggemacher, *Droits subjectifs et système juridique chez Grotius*, in L. Foisneau (sous la direction de), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997, pp. 73-130; B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, Bologna, Il Mulino, 2002; R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Id. *Philosophy and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986. Una ricognizione del dibattito è in J. E. Nijman, *Images of Grotius or the International Rule of Law beyond Historiographical Oscillation*, in «Journal of the History of International Law/Revue d'histoire du droit international», 1 (2015), 17, pp. 83-137.

¹¹ Cfr. U. Grozio, *De iure praedae*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1868, p. 11.

¹² Per un contributo recente su questo tema cfr. I. Pizza, *Antropologia e fondazione dello Stato nel De Jure praedae di Ugo Grozio*, in «Storia del pensiero politico», 3 (2020), IX, pp. 447-466. Nel secondo capitolo del *De jure praedae* Grozio articolava un sistema deduttivo di *regulae* e *leges* che, partendo dalla volontà di Dio espressa attraverso il corso regolare della natura, indicava come primo aspetto pertinente a quest'ultima la necessità dell'autoconservazione e i suoi correlati, vale a dire la libertà nelle azioni e la proprietà delle cose (*Leges* I e II), alla quale faceva poi da complemento la necessità della relazione con gli altri. L'argomentazione appare rovesciata nel *De iure belli ac pacis*, poiché qui Grozio prendeva le mosse dalla confutazione della visione scettica di Carneade e metteva subito in rilievo la socialità come tratto fondativo della natura umana, ma in realtà il tenore e la logica di fondo del suo discorso non cambia, su questo cfr. A. Del Vecchio, *La legge nell'Oceano*, cit., p. 115 e sgg.

¹³ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., *Prolegomeni*, §§ 7-8, pp. 11-13.

¹⁴ Ivi, § 16, pp. 16-17.

altri ciò che già appartiene loro»¹⁵, nella restituzione di ciò che si è ingiustamente preso, nell'adempimento degli obblighi e delle promesse, nel risarcimento dei danni e nell'applicazione delle pene¹⁶. Benché minimali e astratte, queste regole non erano però intese come principi assiomatici di un sistema di diritto teorico come sarebbe stato quello di Pufendorf¹⁷ o come leggi di un ipotetico stato di natura non intrinsecamente disordinato come quello descritto in seguito da Locke. Si trattava piuttosto di uno *ius* vigente accanto a quello civile e a quello delle genti, perché iscritto nel disegno della creazione e nella volontà razionale degli esseri umani¹⁸. Questo è un aspetto essenziale per il progetto groziano che – non va dimenticato – era volto *in primis* a definire un quadro giuridico universalmente valido per governare e legittimare scambi, accordi o conflitti che soggetti pubblici e privati, individui, compagnie e sovrani, praticavano già ovunque nel mondo¹⁹. Proprio per questo motivo, però, la *societas* che Grozio pensava *in primis* a partire da un'interpretazione dello stoicismo in larga parte mediata da Cicerone²⁰ appare più affine all'ordine economico del mercato che a quello della *polis*²¹. Da essa non è possibile definire istituzioni e poteri determinati, ma solo la tendenza a una cooperazione orizzontale il cui successo è tutt'altro che scontato. Grozio non ignorava, infatti,

¹⁵ Ivi, § 10, p. 14.

¹⁶ Ivi, § 8, p. 13; Nel secondo capitolo del *De jure praedae* questi stessi principi, esposti nelle *Leges* III-VI, sono considerati fondativi di quello che Grozio definisce *diritto naturale secondario* o *diritto delle genti primario*, eterno e immutabile perché originato dalla volontà razionale dell'intera umanità.

¹⁷ La socievolezza groziana è in questo senso diversa dalla nozione di *socialitas* che Pufendorf avrebbe posto come fondamento logico di tutti i precetti del proprio sistema: cfr. F. Palladini, «*Appetitus societatis*» in *Grozio e «socialitas» in Pufendorf*, in «Filosofia politica», 1 (1996), pp. 61-70.

¹⁸ Cfr. M. Jones, *Natural Law as True Law*, in *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*, cit. pp. 138-156.

¹⁹ Su questo si può facilmente misurare la distanza di Grozio da quello che sarebbe stato il diritto internazionale moderno: cfr. P. Haggemacher, *Grotius et le droit international. Le texte et la légende*, in Id., A. Dufur, J. Toman (eds.), *Grotius et l'ordre juridique international*, Lausanne, Payot, 1985, pp. 115-143, e più in esteso, Id. *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983.

²⁰ Tra i contributi più recenti su questo aspetto cfr. B. Straumann, *Roman Law in The State of Nature. The Classical Foundations of Hugo Grotius's Natural Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, e i contributi pubblicati sul n. 22-23 della rivista «Grotiana» dedicato a *Grotius and the Stoa*; cfr. inoltre C. Brooke, *Grotius Stoicism and Oikeiosis*, in «Grotiana», 29 (2008), pp. 25-50.

²¹ Cfr. P. Sebastianelli, *Il diritto naturale dell'appropriazione Ugo Grozio alle origini del pubblico e del privato*, Bologna, I libri di Emil, 2012, in particolare p. 109 e sgg.; M. Koskeniemi ha parlato efficacemente della *societas* Groziana come «idillio borghese» in *Imagining the rule of law*, cit., p. 28.

che giustizia e utilità egoistica possono entrare in reciproca tensione e che le controversie tra coloro che non sono uniti dallo stesso diritto civile possono sfociare nella guerra²². Nel nostro agire in mezzo agli altri siamo perciò esposti alla prevaricazione, all'*iniuria* e dunque al conflitto, e anche se dal punto di vista groziano ciò che lede le regole della socialità poteva essere considerato un vizio o un torto che per natura – o in condizioni assimilabili a quella naturale – chiunque può correggere e punire, per il giurista era ovviamente più opportuno che a farlo fosse un soggetto terzo²³ o superiore²⁴. Ecco dunque che i dettami della *ratio* e della società naturale richiedono l'intervento della volontà e del potere, come ha sottolineato Francesco De Sanctis²⁵: i molti «di per sé deboli»²⁶ devono associarsi o sottomettersi politicamente²⁷ per fruire con certezza «del diritto e della comune utilità»²⁸. In questo modo diviene inoltre possibile tanto stabilire – al di là del «diritto in senso stretto» – ciò che spetta a ciascun individuo o gruppo in base ai meriti e alla dignità di ciascuno²⁹, quanto qualificare gli spazi del conflitto, poiché grazie alle istituzioni politiche la soluzione delle controversie interne può essere affidata a mezzi giudiziari, mentre le guerre tra popoli, dichiarate dalle loro più alte autorità, possono essere regolate dal diritto delle genti in quanto *pubbliche e solenni*³⁰.

Gli esseri umani formano insomma per natura una società universale e per istituzione molteplici società civili³¹ con le quali danno alla prima una difesa più solida³². L'esigenza che agli occhi di Grozio rende necessario questo passaggio non è però quella di costruire l'ordine partendo

²² U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., lib. I, cap. I, § 1, p. 42.

²³ Ivi, lib. I, cap. 3, § 1, p. 118.

²⁴ Ivi, lib II, cap. 20, §, 3, p. 447.

²⁵ F. De Sanctis, *Grozio: Diritto naturale e diritto civile*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1994, in particolare p. 35 e sgg.

²⁶ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace, Prolegomeni*, § 19, p. 18.

²⁷ Ivi, § 15, p. 16.

²⁸ lib. I, cap. 1, § 14, p. 56.

²⁹ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 20.

³⁰ Il regime della guerra solenne è centrale nel *De iure belli ac pacis*, dove viene dettagliatamente descritto in particolare nei capp. III-IX del terzo libro. Esso consente in sostanza di aggirare il problema del *bellum utrimque iustum* prevedendo regole ed effetti giuridici uguali per i contendenti indipendentemente dalla giustizia delle cause di guerra. Questo regime bilaterale – legittimato per Grozio in quanto male minore per evitare che i conflitti possano estendersi o durare all'infinito – si fonda sul riconoscimento dello statuto morale delle comunità politiche che trovano nella giustizia il proprio orizzonte di senso, anche se talvolta possono agire in contrasto con essa (cfr. lib. III, cap. III, § 2, pp. 53-55).

³¹ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 92.

³² Ivi, p. 19.

da zero, perché il disordine non è mai percepito come un dato originario come sarebbe poi avvenuto in Hobbes³³, ma piuttosto quella di ritagliare una articolazione efficace in una realtà pensata come naturalmente giuridica. Cruciale in ciò è l'idea che i soggetti siano capaci di stringere patti e consapevoli del loro carattere vincolante. Questa regola permetteva di pensare la natura come «bisavola del diritto civile»³⁴ e legittimare molteplici modi di configurare il rapporto tra governanti e governati. Su questa base Grozio era interessato a comprendere le caratteristiche e gli *iura* che le comunità e i poteri civili possiedono in quanto fonti specifiche di diritto e garanzia ulteriore di pace e stabilità, senza però elaborare uno schema logico stringente per pensare la forma politica. Non a caso, nel corso dei decenni egli ha di volta in volta ridefinito il proprio discorso in base alle congiunture alle quali si è trovato a rispondere: dal tentativo iniziale di porsi come ideologo della giovane repubblica olandese e della sua espansione si passa a quello di disinnescare i conflitti politico-religiosi attraverso il rafforzamento e l'autonomizzazione dell'*imperium* pubblico, e poi a una messa a punto complessiva della teoria nel *De iure belli ac pacis*. È importante seguire lo sviluppo della riflessione politica groziana attraverso questi diversi passaggi.

3. Il corpo della respublica

Se l'ambito della politica riguarda quelle forme di organizzazione pubblica dotate di giurisdizioni e funzioni potestative specifiche nelle quali gli esseri umani entrano per loro volontà, un primo elemento essenziale sul quale concentrarsi è rappresentato dai corpi collettivi che le costituiscono. Va detto che la socialità umana può esprimersi in molteplici forme associative pubbliche o private che si danno «all'in-

³³ Cfr. P. Haggemacher, *Droits subjectifs et système juridique*, cit., pp. 119-120; Tra i vari contributi su questo tema, cfr. P. Zagorin, *Hobbes Without Grotius*, in «History of Political Thought», 1 (2000), pp. 16-40; M. Harvey, *Grotius and Hobbes*, in «The British Journal of the History of Philosophy», 1 (2006), 14, pp. 27-50, che evidenzia la distanza di Grozio da Hobbes pur nella comunanza dei problemi. Ciò non toglie tuttavia che il giurista abbia introdotto categorie e temi che la riflessione hobbesiana avrebbe sviluppato in un diverso orizzonte: su questo cfr. D. Baumgold, *Pacifying Politics*, in Ead., *Contract Theory in Historical Context*, Leiden, Brill, 2010, pp. 27-49; Ead., *Hobbes and Grotius: The Elements of Law And De Jure Belli Ac Pacis*, in «History of Political Thought», 43 (2022), pp. 693-713. Su questo anche M. Barducci, *Grotius and the Century of Revolution 1613-1718*, Oxford, Oxford University Press, 2017, in particolare pp. 13-16.

³⁴ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., *prolegomeni*, § 16, p. 16.

terno di un popolo, o tra diversi popoli»³⁵, *in primis* la famiglia, che a più riprese il giurista definisce come la forma più naturale di unione³⁶. Allo stesso modo esistono forme autonome di potere sugli altri – ad esempio l'*imperium* paterno³⁷, ma anche la precedenza del primogenito tra fratelli³⁸ o il potere di maggioranza che vige in tutte le associazioni tra eguali³⁹ – oppure forme di assoggettamento che individui o collettività possono accettare volontariamente o subire a titolo di pena e che, come attestano le pratiche di molti popoli, possono includere anche la servitù temporanea o perpetua⁴⁰. La *civitas*, considerata *societas perfectissima* formata da capifamiglia⁴¹, comprende e subordina al proprio *ius eminens* tutte queste forme di *consociatio* e di potere, ma si definisce di fatto in continuità con esse: è composta da una pluralità di soggetti differenziati e originariamente dotati di qualità politica.

Ciò risulta particolarmente chiaro nei testi storico-politici dedicati alla legittimazione della rivolta olandese e del modello politico della nuova realtà indipendente. Qui, riflettendo sul caso specifico del proprio paese, Grozio fornisce l'immagine di una comunità composta da una pluralità di centri dotati di specifici diritti e prerogative amministrative, fiscali e giudiziarie⁴² e da ceti differenziati. Come egli afferma, esistono diverse specie di cittadini che, in ragione delle loro diverse qualità, sono ordinati in modo differente in rapporto alla *respublica*⁴³. Questa società corporata aveva costruito e mantenuto la propria capacità di autogoverno nella storia: secondo la narrazione groziana gli

³⁵ Ivi, lib. II, cap. 5, § 17, pp. 121-122.

³⁶ Ivi, § 8, p. 99. Cfr. U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 92. Il giurista non mette mai in discussione il fatto che il marito sia capo della moglie e afferma che mai si è trovata una democrazia «nella quale non solo gli stranieri o i totalmente indigenti, ma anche e soprattutto le donne e gli adolescenti, non fossero esclusi dalle pubbliche deliberazioni» (*Il diritto di guerra e di pace*, cit., lib. I, cap. 3, § 8, p. 137).

³⁷ Cfr. ivi, lib. I, cap. 1, § 14, p. 57, dove i precetti paterni sono considerati una delle fonti del diritto umano. Ma cfr. anche U. Grozio, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Leiden, Brill, 2001, vol. 1, p. 160.

³⁸ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, lib. II, cap. 5, § 21, p. 126.

³⁹ Ivi, § 17, p. 122.

⁴⁰ Cfr. ivi, §§ 26-32.

⁴¹ Cfr. ivi, lib. II, cap. 5, § 23, pp. 127-128.

⁴² U. Grozio, *Liber de antiquitate reipublicae batavae*, ed. latina con tr. inglese: *The antiquity of the Batavian Republic*, Assen, Van Gorcum, 2000, cap. VII, p. 108 e sgg. (i numeri di pagina si riferiscono al testo latino). Descrizioni simili della società olandese sono presenti anche nelle altre opere del periodo, come il *De republica emendanda*, il *Parallelon rerumpublicarum*, gli *Annales et historiae de rebus belgicis*.

⁴³ U. Grozio, *De antiquitate*, cit., cap. I, p. 52. Altrove Grozio aveva affermato che nel suo paese «nobilitas quasi quaedam civitas habetur», U. Grozio, *De republica emendanda*, ed. latina e inglese pubblicata in numero speciale di «Grotiana», 5 (1984), p. 106.

olandesi si erano costituiti come popolo autonomo in un passato immemorabile e sempre avevano affermato i loro diritti ora attraverso alleanze e patti, ora attraverso rivolte e atti di resistenza contro chi cercava di usurparli, ultimi gli spagnoli. La coesione del loro corpo politico era garantita dal fatto che, nel corso dei secoli, la mente che lo guidava, ovvero i fondamenti costituzionali, erano rimasti gli stessi anche se i nomi e i compiti dei magistrati erano cambiati⁴⁴. Era cruciale in quest'ottica l'idea che il potere civile fosse rimasto espressione della società politica, cioè dei rappresentanti dei diversi *Ordines* e corpi, coadiuvati da un *princeps* o da un comandante soggetto alle leggi e dotato di poteri più o meno ampi a seconda dei momenti.

Il *De jure praedae*, scritto nello stesso periodo, iniziava a presentare una riflessione più astratta e sistematica, che inquadrava il tema politico in termini a grandi linee tradizionalmente contrattualisti: alla base del corpo unitario e permanente della *respublica* era ora posta la volontà dei singoli di unirsi attraverso un *foedus* e di accettare il dovere di prendersi cura degli altri e contribuire attivamente alla cosa pubblica⁴⁵. Il potere civile è un potere collettivo dell'intera comunità⁴⁶, che poi può essere delegato a istituzioni, o meglio a quelli che Grozio chiama *magistrati*, termine usato – come ha notato Martin van Gelderen – proprio per sottolineare che i governanti non sono altro che amministratori chiamati a svolgere ciò che la collettività non può fare da sola⁴⁷, ma le loro decisioni – pur vincolanti per tutti – devono essere finalizzate al bene comune.

La scelta di uno schema differente – che trovava i suoi antecedenti principali in Vitoria, Soto e soprattutto Vázquez – era probabilmente legata al contesto specifico del *Memorandum* iniziato nel 1605 per difendere un attacco della Compagnia olandese delle Indie contro gli ispano-portoghesi. Assumere che i diritti della *respublica* e dei suoi magistrati

⁴⁴ *De antiquitate*, cit., *Praefatio*, p. 50.

⁴⁵ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 21 e sgg. L'importanza e l'originalità dell'idea groziana di cura *tra* cittadini – che nel *De jure praedae* appare essenziale per assicurare la tenuta di uno spazio comune repubblicano pur nel rispetto dell'appetito appropriativo dei singoli – è ben sottolineata in D. Lazzarich, *Dalla cura dei sudditi alla cura tra cittadini. Per una genealogia del care tra Filmer, Locke (e Grozio)*, in C. Faraco, M. P. Paternò (a cura di), *Cura e politica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2022, pp. 87-113, in particolare pp. 111-113.

⁴⁶ *Ivi*, p. 25.

⁴⁷ M. van Gelderen, *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and respublica mixta in Dutch and German Political Thought, 1580-1650*, in Id., Q. Skinner, *Republicanism a Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 195-218, p. 203.

– inclusi quelli di punire e di muovere guerra – provengono dai singoli⁴⁸ permetteva in questo senso di affermare che questi ultimi potevano tornare a esercitarli in luoghi non soggetti a giurisdizione come il mare aperto⁴⁹ e di sottolineare inoltre che la monarchia iberica non avrebbe potuto accampare alcun titolo esclusivo sull'Asia, poiché – come già sostenuto alcuni decenni prima Vitoria – i popoli extraeuropei erano legittimi possessori delle loro terre «et semper habuerunt suos reges, suam rempublicam, suas leges, sua jura»⁵⁰. Nulla, dunque, avrebbe potuto impedire agli olandesi di praticare scambi o stringere alleanze con loro.

Grozio iniziava a legare la propria riflessione politica al piano più ampio di quello che oggi definiremmo ordine internazionale. Nel dodicesimo capitolo – poi edito come *Mare liberum* – lo statuto della terra e quello del mare erano definiti assieme sulla base di una narrazione che, sempre in linea con la Scuola di Salamanca, legava geneticamente diritto di proprietà e potere politico, entrambi istituiti a partire da una condizione primigenia in cui l'intero mondo era indiviso e fondati sull'*occupatio*⁵¹. La suddivisione della terra in comunità distinte così come in *dominii* privati era legata alla possibilità oggettiva di tracciare confini sul suo spazio, ma – per la medesima ragione – il mare, indivisibile, doveva essere qualificato come *res extra commercium*, disponibile a tutti i popoli per l'utilizzo di risorse e per le loro necessarie interazioni mercantili⁵². Che il mare non potesse essere posseduto da alcun popolo, non significava tuttavia che su di esso non fosse possibile proiettare alcuna forma di influenza: dopotutto, come veniva riconosciuto nel tredicesimo capitolo, la Compagnia delle Indie non agiva soltanto come soggetto privato, ma anche come *longa manus* delle Provincie Unite, delle quali costituiva di fatto uno dei corpi più influenti⁵³. Il lungo commentario groziano era perciò di fatto anche la teorizzazione implicita di un'altra forma di potere essenziale alla Repubblica: quel-

⁴⁸ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 91 e 94.

⁴⁹ Su questo, cfr. R. Tuck, *The Rights of War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, in particolare pp. 79-94; M. van Ittersum, *Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*, Leiden, Brill, 2006.

⁵⁰ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 208.

⁵¹ Ivi, p. 217.

⁵² Cfr. su questo P. E. Steinberg, *The Social Construction of the Ocean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 90 e sgg.

⁵³ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 280 e sgg., p. 291 e sgg., p. 295. Si tratta di un aspetto efficacemente sottolineato in L. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 131-137.

lo derivante da operazioni di commercio e accumulazione economica esercitate su scala mondiale⁵⁴.

In questa prospettiva globale erano comunque riaffermate su un'altra base le istanze già presenti nelle opere storico-politiche. Al centro restava infatti la definizione della *potestas civilis* come attributo in linea di principio collettivo della *respublica* intesa come *sufficiens multitudo*⁵⁵ di soggetti che non sono mai del tutto spolitizzati: come scrive Grozio, «sapientem numquam esse privatum»⁵⁶. Il corpo politico era articolato e differenziato al proprio interno, ma avrebbe potuto esistere anche senza un capo⁵⁷, poiché quest'ultimo dipende dalla comunità che lo ha creato e non viceversa, e ciò rende possibile revocare il potere del princeps se diventa tirannico⁵⁸. La *respublica* groziana era in questo senso una società politica pluralista che non aveva bisogno di un sovrano per essere unificata ed esistere. Proprio grazie alle coordinate elastiche di questo orizzonte di pensiero ancora in parte tradizionale, però, il giurista riusciva a legittimare il capitalismo mercantile delle Province Unite e ad affermare la rilevanza direttamente politica dei soggetti forti che animavano la nuova entità politica (gli *Ordines*, ma soprattutto le élite cittadine, la Compagnia delle Indie Orientali). Nelle opere della maturità, Grozio avrebbe trasformato – come si vedrà – questa concezione del corpo politico, pur senza abbandonarla del tutto, alla luce di una nuova prospettiva che accentuava il carattere sovraordinato rispetto alla società della *potestas* e dell'*imperium*.

4. La *summa potestas* e i suoi limiti teorici

Nei suoi primi testi Grozio si era mosso tra il rifiuto dell'assolutismo e il supporto al rafforzamento della repubblica olandese, ma – a fronte delle tensioni determinate dall'assetto istituzionale ancora indefinito del suo paese – non gli era estranea l'esigenza di un equilibrio politico

⁵⁴ Cfr. E. Wilson, *The Savage Republic: De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony Within the Early Modern World-System (c. 1600-1619)*, Leiden, Martinus Nijhoff, 2008.

⁵⁵ U. Grozio, *De jure praedae*, cit., p. 20.

⁵⁶ Ivi, p. 94.

⁵⁷ Ivi, p. 281: «Quomodocunque autem Princeps deficit, nihil est certius quam totum imperium deferri ad rempublicam, quae in Ordines suos distributa est, sive [...] ad optimates atque proceres, qui reipublicae corpus referunt et recte Ordines dicuntur».

⁵⁸ Ivi, p. 274.

più unitario e stabile. Come egli ammetteva in uno dei suoi primi manoscritti politici, il *De republica emendanda*, le Provincie Unite erano ancora un *foedus*, una confederazione o un'alleanza, più che una vera *respublica*⁵⁹; la loro potenza militare ed economica avrebbe perciò dovuto essere sostenuta politicamente attraverso la creazione di un'assemblea composta dagli «uomini migliori» di tutte le provincie che centralizzasse le decisioni fondamentali sugli affari comuni⁶⁰. Questa proposta si manteneva tuttavia all'interno delle coordinate che abbiamo fin qui esaminato: posto il carattere pluralistico della *civitas*, Grozio continuava a vedere in un governo misto a trazione aristocratica il regime più adeguato a mantenere la *concordia* tra le diverse parti della comunità⁶¹ e a evitare tanto i rischi della monarchia, esposta alla tendenza alla dominazione che alberga nell'animo umano⁶², quanto quelli di una democrazia sempre minacciata dall'incompetenza della moltitudine. Più che di un regime ideale in astratto si trattava per il giurista di quello più confacente agli Olandesi e ai «popoli settentrionali e in particolare marittimi»: prefigurando un tema poi ribadito nel *De iure belli ac pacis*, ciascun popolo può scegliere in ultima analisi le istituzioni che meglio si adattano alle proprie caratteristiche, alla propria storia e ai propri costumi⁶³.

Il punto di svolta per l'elaborazione di un nuovo approccio fu il conflitto politico e religioso scoppiato nelle Provincie Unite nel secondo decennio del Seicento. Nell'opera maggiore di questa fase – il *De imperio*, apparso postumo, nel 1647, ma scritto tra il 1614 e il 1617 – Grozio partiva da una definizione della *summa potestas* come «persona aut coetum cui imperium sit in populo solius Dei imperio subditum»⁶⁴, dove il termine *imperium* era a sua volta inteso in senso largo, come ambito che include la giurisdizione, il diritto di comandare, di permettere e di proibire. Tale potere si caratterizza per il fatto di essere necessariamente unico – dal momento che, se vi fossero più autorità supreme, potrebbero esserci comandi in contraddizione tra loro – e di estendersi a ogni ambito di pertinenza umana⁶⁵: sebbene

⁵⁹ Cfr. U. Grozio, *De republica emendanda*, cit., p. 112.

⁶⁰ Ivi, p. 116 e 118.

⁶¹ U. Grozio, *De antiquitate*, cit., cap. V, p. 94.

⁶² Ivi, cap. VI, p. 98.

⁶³ Ivi, cap. VII, pp. 112 e 114.

⁶⁴ U. Grozio, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, ed. critica con trad. inglese, Leiden, Brill, 2001, vol. 1, p. 156 (i numeri di pagina si riferiscono al testo latino).

⁶⁵ Ivi, p. 158 e 160.

possano esistere diverse funzioni, queste devono comunque essere subordinate al vertice. Ciò significa che la *potestas* ha il diritto di decidere anche *circa sacra* e non può spogliarsene «sine summo Reipublicae periculo»⁶⁶: la religione è infatti essenziale per la felicità e la concordia dei cittadini⁶⁷. In quanto «ministra di Dio», la *potestas* temporale deve avere come obiettivo la *beatitudo* e preoccuparsi della virtù, della pietà e della salvezza dei sudditi⁶⁸. Ma, come ha sottolineato Franco Todescan⁶⁹, proprio questo tema tradizionale – ripreso da San Paolo e San Tommaso – consentiva di attribuire all'autorità politica una capacità di governo «costitutiva» e vincolante, mentre alla Chiesa e ai suoi pastori spettava unicamente un *regimen* persuasivo⁷⁰. Il potere può nascere tanto *jure consensu* – da un accordo tra i *paterfamilias*, titolari di un *imperium* paterno più antico di quello pubblico⁷¹ – e in questo caso trarre la propria cogenza dalla legge di natura che impone il rispetto dei patti, quanto *vi imperii*, e dunque esercitarsi in forza della «supremazia» del potere stesso⁷².

Questa prospettiva andava in questo modo decisamente al di là della visione del potere civile presente negli scritti giovanili di Grozio. Va notato però che, per quanto il *De imperio* giunga a pensare – sulla scorta di Bodin – la *summa potestas* come *legibus soluta* e *superiorem non recognoscens*, lo spazio d'azione del potere restava in linea di principio limitato dalla legge naturale e divina, esattamente come lo era del resto per l'autore dei *Six livres de la République*. Le autorità umane non avrebbero potuto agire in contrasto con Dio o con la natura, ma solo rafforzare i loro precetti o intervenire negli ambiti che essi lasciavano indefiniti⁷³. Anche il potere sulle materie religiose, da questo punto di vista, riguarda essenzialmente l'organizzazione di quella che nel *De imperio* viene definita «Chiesa visibile» e l'interpretazione dei contenuti dogmatici controversi⁷⁴. Per Grozio sarebbe stato ancora assurdo pen-

⁶⁶ Ivi, p. 178.

⁶⁷ Ivi, p. 172 e p. 174.

⁶⁸ Ivi, pp. 162 e 164.

⁶⁹ F. Todescan, *Etiamsi daremus*, cit., pp. 73-74.

⁷⁰ U. Grozio, *De imperio*, cit., p. 246 e sgg.

⁷¹ Ivi, p. 188. L'importanza del potere paterno è accentuata in questo testo per affermare che anche prima della nascita delle comunità politiche il *paterfamilias* svolgeva funzioni al tempo stesso regali e sacerdotali.

⁷² Ivi, p. 248.

⁷³ Ivi, p. 206 e sgg.

⁷⁴ Cfr. J-H. van Dam, *Church and State*, in *Cambridge Companion to Grotius*, cit., p.

sare che l'obbedienza fosse dovuta all'uomo piuttosto che a Dio, anche se in ogni caso rifiutava di concedere ai singoli o ai magistrati inferiori la possibilità di resistere con la forza a eventuali ordini illegittimi del potere supremo: in questo caso l'uomo giusto non avrebbe avuto altra arma che la pazienza o al massimo la resistenza passiva⁷⁵.

Grozio percepiva dunque il «carattere epocale»⁷⁶ dello scontro religioso in atto, ma anche nel *De imperio* i suoi argomenti non intraprendevano fino in fondo il percorso logico che, con la teologia politica hobbesiana, avrebbe consentito di svuotare radicalmente il piano della legge naturale e divina e far coincidere radicalmente l'ordine con la sovranità intesa come puro artificio razionale⁷⁷. Le nozioni di *summa potestas* e *summum imperium* non indicavano un potere impersonale definito a partire da una mediazione tra individui, ma descrivevano le funzioni e le prerogative del soggetto che detiene la più alta autorità nella comunità politica, che sia una persona – un monarca – oppure un'assemblea, ad esempio il senato o gli Stati generali di una repubblica aristocratica, come l'Olanda. Di fronte a sé questo potere supremo ha comunque una società già in sé ordinata e altre fonti di diritto che gli pre-esistono. In questo senso, benché apparentemente molto simile alla sovranità moderna, la *summa potestas* groziana restava inscritta in un orizzonte categoriale differente. Decisamente moderna, invece, era l'esigenza di risolvere politicamente i conflitti di religione attraverso un potere forte e capace di fungere da garante dell'unità e dell'ordine civile. Rispetto a questa idea il giurista non sarebbe tornato indietro: nel *De iure belli ac pacis*, pur ammettendo che «se gli ordini dei superiori sono contrari al diritto naturale o ai precetti divini, non bisogna eseguirli»⁷⁸, egli argomentava tuttavia che, «dal momento che la società politica è stata istituita al fine di mantenere la pubblica quiete»⁷⁹, essa detiene un potere superiore e può sospendere ogni possibilità di resistenza, continuando a sottolineare che i cristiani sono tenuti alla pazienza e all'obbedienza nei confronti di chi li governa.

⁷⁵ U. Grozio, *De imperio*, p. 226 e sgg.

⁷⁶ S. Visentin, *Grozio prima del De iure belli ac pacis*, in U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., p. XXXIII.

⁷⁷ Su questo cfr. C. Galli, *Teologia politica*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 67-73. Sui fondamenti concettuali della sovranità moderna, Id. *Sovranità*, Bologna, Il Mulino, 2019. Per un'utile puntualizzazione sulle posizioni di Grozio e Hobbes rispetto al rapporto tra potere politico e Chiesa, M. Barducci, *Grotius and the Century of Revolution*, cit., pp. 109-110.

⁷⁸ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, lib. I, cap. 4, § 1, p. 184.

⁷⁹ Ivi, § 2, p. 185.

5. La sistematizzazione duttile del *De iure belli ac pacis*

Il *De iure belli ac pacis* intrecciava i fili di questa riflessione più che ventennale alla luce di un'esigenza – quella di giuridificare la guerra e più in generale l'intero ambito dei rapporti tra popoli – che rendeva necessario un approccio quanto mai duttile e capace di tener conto di differenti configurazioni di potere.

La politica continuava a essere inquadrata, in continuità con il *De jure praedae*, come ambito costituito da istituti originati dal consenso di soggetti per natura autonomi, anche se il giurista non proponeva un modello teorico organicamente e univocamente contrattualista come farà Hobbes, consapevole del fatto che le società umane nascono e si sviluppano in un gioco di guerre, dominazioni, costituzioni giuridiche di vario tipo⁸⁰. Il capolavoro groziano ne dà vari esempi, riprendendo da *Mare liberum* la descrizione della divisione originaria delle terre come una sorta di processo spontaneo in cui *familiae* e *gentes*, cioè gruppi umani già costituiti, prendono possesso di luoghi diversi della terra, oppure ipotizzando che gli uomini siano stati spinti a formare le prime società a causa della «della debolezza delle famiglie isolate di fronte alla violenza esterna»⁸¹ o che si siano assoggettati ad altri per i più svariati motivi.

Indipendentemente dalla sua genesi concreta, ogni società politica una volta costituita ha alcune caratteristiche intrinseche: chi si associa deve necessariamente avere un metodo e un'organizzazione per gestire gli affari comuni e l'*universitas* o chi ne tiene la parte deve avere un potere vincolante e superiore ai singoli che la compongono⁸². Nel caso delle comunità politiche, Grozio distingueva tre elementi fondamentali: la possibilità di legiferare su affari generali, o *ars architectalis*, la capacità di decidere su aspetti particolari come pace, guerra, alleanze, imposte o beni, chiamata *ars civilis*, e infine la capacità di dirimere le controversie tra singoli. La *potestas civilis* era ora identificata con l'insieme di questi tre elementi⁸³; la *summa potestas*, definita immediatamente dopo, con la facoltà di amministrarli senza sottostare al diritto o alla volontà altrui⁸⁴.

⁸⁰ Cfr. H. Blom, *Political Writings*, cit. p. 370.

⁸¹ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., lib. I, cap. 4, § 7, p. 200.

⁸² Ivi, lib II, cap. 5, § 17, p. 122.

⁸³ Ivi, lib. I, cap. 3, § 6, pp. 130-132.

⁸⁴ Ivi, § 7, p. 132.

La presenza di questa funzione potestativa appare come un elemento essenziale per far sì che una *civitas* possa dirsi perfetta – cioè auto-sufficiente e capace di raggiungere il proprio fine, che è la fruizione del diritto e la difesa dei diritti degli associati e della comunità. Dopo la drammatica esperienza olandese e in un contesto segnato sul piano continentale dalle violenze della Guerra dei Trent'anni e dalla necessità di creare un ordine il più possibile stabile nelle e tra le diverse comunità politiche, Grozio restava più che mai consapevole che la convivenza umana non può darsi senza un potere unitario e tendenzialmente *ab-solutus*. Per questo, in un complesso paragrafo nel nono capitolo del secondo libro, egli affermava che un popolo, pur consistendo di individui e parti distinte, possiede un unico spirito o essenza; in quanto «vincolo» che garantisce l'unità del corpo, il potere supremo è questo spirito vitale⁸⁵. Gustaaf van Nifterik ha recentemente rilevato che in questo passo groziano il momento dell'associazione del corpo politico sembra coincidere con la costituzione del potere supremo che lo tiene assieme, come due facce della stessa moneta⁸⁶. Questa interpretazione – che pone Grozio in un punto di estrema vicinanza rispetto a Hobbes – non appare tuttavia del tutto convincente, proprio perché il giurista restava lontano dal pensare a un *pactum unionis* che genera l'unità dei molti insieme al sovrano attraverso una dinamica di autorizzazione. Il *summum imperium* continuava infatti a essere definito come «primo effetto» e non come causa della consociazione civile, per quanto sia corretto sottolineare che i due elementi tendevano ormai a sovrapporsi. Nella prospettiva groziana il *populus* mantiene la propria essenza finché esistono le sue parti o l'ordine del corpo in virtù di una continuità giuridica indipendente dal potere e dalle forme di governo, come ha sottolineato Tuck⁸⁷, tanto da potersi dire che più comunità restano *perfectae* anche se condividono lo stesso sovrano, oppure che il popolo romano aveva continuato a esistere nel corso dei secoli nonostante i cambiamenti di governo e la fine dell'impero, in quanto «il potere politico che risiede nel re come nel capo, rimane nel popolo come in quel tutto di cui il capo è una parte»⁸⁸.

⁸⁵ Ivi, lib. II, cap. 9, § 3, pp. 214-215.

⁸⁶ Cfr. Gustaaf van Nifterik, *Sovereignty*, in *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*, cit., p. 181.

⁸⁷ Cfr. R. Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 74-78.

⁸⁸ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., lib. II, cap. 9, § 8, p. 221.

La *civitas* restava in questo senso un *subiectum* essenziale della politica, anche se essa appariva ormai essenzialmente come l'attore di una *translatio imperii*. Grozio utilizzava la celebre distinzione tra soggetto comune e soggetto proprio della *summa potestas* per sostenere che il potere della collettività non poteva che essere virtuale: esattamente come il corpo può vedere solo grazie agli occhi, solo chi esercita effettivamente la propria forza sulla comunità detiene il *summum imperium*⁸⁹. Prendendo una linea opposta rispetto ai testi repubblicani, il giurista affermava su questa base che le autorità che costituiscono il *subiectum proprium* non sono necessariamente create dalla collettività e non devono rispondere a essa: non si può ammettere che il popolo sia «ovunque e senza eccezioni» titolare originario del potere supremo⁹⁰. Ma, per quanto fossero di fatto relegati a un ruolo passivo, i governati restavano non di meno una parte potenzialmente distinta dai loro governanti e, proprio per questo, il rapporto tra i due soggetti poteva essere organizzato in molti modi differenti. Il diritto di comandare e il possesso del *regnum* può essere configurato come una sorta di diritto patrimoniale e potenzialmente illimitato di chi governa⁹¹, ma in altri casi è detenuto a titolo di usufrutto, oppure può essere temporaneo e revocabile⁹². Nel momento in cui accetta i propri governanti, la comunità politica può riservarsi dei diritti sulla base di pattuizioni, impegni e promesse che poi dovranno essere rispettati⁹³. Inoltre, abbandonando la visione bodiniana dell'assoluta indivisibilità del potere sovrano adottata nel *De imperio*, Grozio afferma ora che «pur essendo uno e in sé indiviso» il *summum imperium* consta di parti «potenziali» o «soggettive», cioè di prerogative, funzioni e *iura* che possono essere ripartite tra soggetti diversi, non necessariamente pubblici e non necessariamente interni alla stessa comunità politica. Era questo, ad esempio, il caso dei Paesi Bassi prima dell'indipendenza, laddove la *summa potestas* era condivisa tra gli *Ordines* e il sovrano straniero⁹⁴,

⁸⁹ Ivi, lib. I, cap. 3, § 7, p. 132.

⁹⁰ Ivi, §§ 8-9, p. 133 e sgg.

⁹¹ Ivi, § 12, p. 149 e sgg. Anche in questo caso, tuttavia, il popolo perde il proprio diritto ad autogovernarsi e il *dominium* sul proprio territorio, ma non vengono necessariamente meno i diritti e le libertà private dei singoli.

⁹² Ivi, § 11, p. 144.

⁹³ Ivi, § 16, p. 161.

⁹⁴ lib. I, cap. 3, § 17, pp. 162-3. Si trattava di un'idea già presente in un manoscritto giovanile noto come *Commentarius in Theses XI*, Berne, Peter Lang Verlag, 1994, Tesi IV, p. 224 e sgg. Nella quinta tesi (p. 236 e sgg.) Grozio affermava che chi detiene una parte delle prerogative sovrane può muovere guerra per difenderle nel caso siano usur-

ma questa prerogativa si adattava molto bene anche alle pratiche delle compagnie commerciali o alla realtà dei trattati ineguali stabiliti dalle potenze europee⁹⁵.

La logica della *translatio* e della coesistenza tra *subiectum proprium* e *subiectum commune* permetteva di mettere in risalto – in un’ottica giuridica – i contenuti della volontà presunta delle parti alla base dell’istituzione o dell’acquisizione del potere⁹⁶, piuttosto che la logica formale dell’unità politica. E dunque di pensare modalità graduate di assoggettamento non necessariamente incompatibili con le forme di un governo civile aperto anche alla partecipazione dei sudditi⁹⁷, ma comunque stabili nella misura in cui le clausole dei patti, chiare in partenza, fossero state rispettate. Non c’è dubbio da questo punto di vista che Grozio abbia cercato di definire un vincolo di obbedienza il più possibile stringente: i casi residuali in cui per lui può essere legittimo resistere al potere sono essenzialmente codificabili a partire dalle forme specifiche di costituzione della comunità e della *summa potestas*. Da questo punto di vista può avere senso affermare che il *De iure belli ac pacis* ha lasciato in eredità al pensiero successivo il problema fondamentale di definire le condizioni per una società pacifica, cioè fondata sulla neutralizzazione del conflitto interno, come ha affermato Deborah Baumgold⁹⁸. Non è stato però il giurista di Delft a costruire le coordinate categoriali di questa riflessione. Del resto, dopo aver letto il *De cive*, in una lettera al fratello, aveva scritto: «placent quae pro regibus dicit. Fundamenta tamen quibus suas sententias superstruit, probare non possum. Putat inter homines omnes a natura esse bellum et alia quaedam habet nostris non congruentia»⁹⁹. Gli orizzonti intellettuali, di fatto contemporanei, di Grozio e di Hobbes erano tanto in parte convergenti quanto al contempo largamente incomunicanti.

pate, argomento poi ripreso nel *De iure belli ac pacis*, lib. III, cap. 3, § 4, p. 56. Su questa base era possibile difendere la rivolta olandese come atto di guerra giusta più che come ribellione contro l’ordine costituito (*Commentarius*, Tesi XI, p. 281) e legittimare l’acquisizione della piena sovranità come esito della guerra.

⁹⁵ Cfr. E. Keene, *Beyond the Anarchical Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; A. Del Vecchio, *La legge nell’Oceano*, cit., pp. 179-184.

⁹⁶ U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., lib. I, cap. III, § 17, p. 162.

⁹⁷ Un aspetto sottolineato tra gli altri in D. Lee, *Popular Liberty, Princely Government, and the Roman Law in Hugo Grotius’s De Jure Belli ac Pacis*, in «Journal of the History of Ideas», 3 (2011), 72, pp. 371-392.

⁹⁸ Cfr. D. Baumgold, *Pacifying Politics*, cit., pp. 28-29.

⁹⁹ U. Grozio, Lettera a W. de Groot, 11 aprile 1643, disponibile al sito <http://grotius.huygens.knaw.nl/letters/6166/>.