

Francesca Iurlaro

## Pirati, barbari e pastori. Tre figure al limite dell'*humanitas* nel pensiero di Alberico Gentili (1552-1608)

SOMMARIO: 1. Alberico Gentili “umanista”? Il ruolo del concetto di *humanitas* – 2. Pirati, barbari e pastori – 3. Conclusioni

ABSTRACT. This article tackles the issue of Alberico Gentili's concept of *humanitas* and the impact of such concept on his doctrine of *ius gentium*. In the first part, it is argued that the Stoic ideal of a *societas humani generis* enables the identification of subjects of the law of nations. In other words, membership to *humanitas* amounts to a sort of “tacit consensus” which also grants, as a result, membership to *ius gentium*. In the second part of the article, some examples of quasi-human figures are taken into account: pirates, barbarians and shepherds. It is by describing these figures that Gentili traces the boundaries of the universal society his *ius gentium* seeks to address to.

KEYWORDS: humanism, law of nations, consensus

RÉSUMÉ : Cet article aborde la problématique de la formation du concept d'*humanitas* dans la théorie juridique d'Alberico Gentili, et plus particulièrement dans sa doctrine du *ius gentium*. La première partie de l'article traite de l'identification de sujets du droit des gens grâce à l'idéal stoïcien d'une *societas humani generis*. En d'autres termes, l'appartenance à l'*humanitas* équivaut à une sorte de ‘consentement tacite’ qui engendre, par conséquent, l'appartenance au *ius gentium*. Dans la deuxième partie de l'article, certaines figures à la limite de l'*humanitas* sont présentées (pirates, barbares et bergers), afin d'illustrer comment Gentili, en décrivant ces personnages, détermine les critères d'appartenance à la *societas humani generis*.

MOTS CLÉS: Humanisme, droit des gens, consensus

### 1. Alberico Gentili “umanista”? Il ruolo del concetto di *humanitas*

Il dibattito sull'Alberico Gentili umanista è ancora oggetto di attenzione da parte degli studiosi. Le monografie seminali di Diego Panizza<sup>1</sup> e Richard Tuck<sup>2</sup>, nonché l'ultima serie di saggi pubblicati in occasione dell'edizione inglese del gentiliano *De Armis Romanis*<sup>3</sup>, hanno posto l'accento su vari aspetti del pensiero del giurista di San Ginesio e indicato, ognuna in modo diverso, in quale senso – e se davvero – egli possa dirsi umanista. Tali studi hanno contribuito a riabilitare la figura di un Gentili intellettuale a tutto campo, la cui fama è stata troppo a lungo offuscata da quella di “founding father of international law”; narrazione, questa, come è stato mostrato recentemente da Luigi Nuzzo, che è più un prodotto storiografico inventato dagli (e a uso e consumo degli) studiosi di diritto internazionale che un reale apprezzamento della figura storica del Gentili<sup>4</sup>. Anche il *De Iure Belli*, l'opera per cui Gentili è più

<sup>1</sup> D. Panizza, *Alberico Gentili giurista ideologo dell'Inghilterra elisabettiana*, Padova 1981.

<sup>2</sup> R. Tuck, *The rights of war and peace: political thought and international order from Grotius to Kant*, Oxford 1999.

<sup>3</sup> A. Gentili, *The Wars of the Romans*, trans. by D. Luper, Oxford 2011; si vedano anche i saggi contenuti nel volume *companion*: B. Kingsbury, B. Straumann (curr.), *The Roman foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford 2011.

<sup>4</sup> L. Nuzzo, *Alberico Gentili 'internazionalista' tra storia e storiografia*, in L. Lacchè (cur.), *Ius gentium, ius*

famoso, costituisce un mondo di riferimenti culturali entro cui le stesse questioni giuridiche sono inquadrare e comprese<sup>5</sup>.

Pertanto, tanti sono gli interessi e le suggestioni intellettuali del Gentili quanto diverse le accezioni e sfumature dell'“umanesimo gentiliano”. Ma che cosa si intende di preciso con questa espressione? In un primo luogo, secondo quanto sostenuto da Tuck, Gentili sarebbe un umanista per il modo e il tipo di fonti con cui costruisce le sue argomentazioni: Gentili, infatti, “drew most extensively on the literary and rhetorical writings of the ancient world (above all, of course, the works of the Roman orators who were openly sceptical of much philosophy)”<sup>6</sup>. La prevalenza di queste fonti sarebbe, dunque, indice di un atteggiamento ideologico di opposizione al metodo tipico della seconda scolastica, connesso a un'affermazione della supremazia e indipendenza epistemologica della *scientia iuris* rispetto alla teologia, donde il celebre motto gentiliano *silete theologi in munere alieno*.<sup>7</sup> La questione del rapporto fra diritto e teologia conferisce un aspetto problematico al dibattito sull'umanesimo gentiliano: da un lato perché Gentili stesso era tutt'altro che estraneo all'utilizzo di fonti teologiche nei suoi lavori<sup>8</sup>, dall'altro perché tale dibattito è da ricomprendersi nella celebre controversia che vide il giurista ginesino opporsi al teologo puritano John Rainolds: si trattava di concedere o meno lo *status* di scienza superiore alla teologia, e di comprendere il ruolo del diritto<sup>9</sup>. Gentili sosteneva che i teologi non fossero gli esclusivi interpreti dei testi sacri, ma che i giuristi potessero trarne validi principi per il diritto<sup>10</sup>. A tal proposito, Minnucci sostiene che, se Gentili confermò l'importanza della teologia per il diritto anche nei suoi scritti più tardi (come, ad esempio, il *De*

---

communicationis, ius belli. *Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata 6-7 dicembre 2007, Milano 2009, pp. 75-99.

<sup>5</sup> A riguardo si vedano i seguenti contributi: D. Quagliani, *Introduzione*, in A. Gentili, *Il diritto di guerra*, trad. di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano 2008; C. Zendri, *Alberico Gentili e il De iure belli. Metodo e fonti*, in “Laboratoire Italien” [Online], X/2010, Online since 31 January 2012, connection on 16 September 2015. URL: <http://laboratoireitalien.revues.org/534>.

<sup>6</sup> R. Tuck, *The rights of war and peace*, cit., p. 16.

<sup>7</sup> D. Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De Iure Belli. The great debate between theological and humanist perspectives from Vitoria to Grotius*, in “IJLJ Working Paper”, History and Theory of International Law Series, XV (2005).

<sup>8</sup> A. Pagden, *Gentili, Vitoria and the Fabrication of a 'Natural Law of Nations'*, in B. Kingsbury, B. Straumann (curr.), *The Roman foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford 2011, p. 347.

<sup>9</sup> Si veda in proposito G. Minnucci, *Jean Hotman, Alberico Gentili e i circoli umanistici inglesi alla fine del XVI secolo*, in F. Liotta (cur.), *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Milano 2014, pp. 203-262; *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica*, Atti del Convegno internazionale, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato, L. Bianchin, Padova 2011; G. Minnucci, *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili fra diritto, teologia e religione*, Milano 2016.

<sup>10</sup> Sempre secondo Minnucci sarebbe questo atteggiamento a giustificare la transizione da un Gentili interprete del diritto giustiniano a *simpliciter interpret iuris*, per cui il diritto canonico svolge un ruolo fondamentale per “non solo perché testimone di un deposito sapienziale millenario, come nel caso del Decreto, ma anche perché fondato, talvolta, su principii di diritto divino e naturale, dai quali il giurista non poteva mai prescindere (*ratio naturalis potentior est omni edicto principis*)” (G. Minnucci, *Alberico Gentili interpret iuris Iustiniani o simpliciter interpret iuris?* in *Alberico Gentili. Giustizia, Guerra, Impero. Atti del Convegno XIV Giornata Gentiliana* (San Ginesio, 24-25 settembre 2010), Milano 2014, p. 251.

*Nuptiis*)<sup>11</sup> – fatta salva, però, la netta distinzione dei compiti fra le due discipline – diversamente si assiste a un’evoluzione del suo pensiero per quanto riguarda l’importanza concessa ad altre discipline nell’elaborazione dottrinale giuridica<sup>12</sup>. Questo aspetto mette Gentili in relazione al fenomeno più ampio dell’umanesimo giuridico, secondo i cui maggiori esponenti i contributi della filologia, della storiografia e della poesia sono di fondamentale importanza alla costruzione della scienza del diritto<sup>13</sup>. Minnucci registra, come accennato, un’evoluzione nel pensiero di Gentili: se nei suoi dialoghi *De iuris interpretibus* (1582) l’autore rivendica la totale autonomia epistemologica del diritto, nel suo più tardo *De nuptiis* (1601) sembra tendere sempre più verso “l’ideale umanistico dell’enciclopedia”<sup>14</sup>. Sarebbe proprio questo a rendere l’ultimo Gentili più vicino alle istanze dell’umanesimo giuridico *tout court*.

A tal proposito, recentemente, C. Warren ha rivolto una particolare attenzione all’importanza esercitata, nella tradizione intellettuale in cui Gentili si muove, dagli *studia humanitatis* come strumento di edificazione morale dell’uomo e, quindi, del giurista. Warren riprende così l’ipotesi “retorico umanistica” di Tuck e Panizza per evidenziare il fatto che “boys like Gentili used *imitatio* and the translation of Roman poems from Latin to the vernacular and back again – a practice known as double translation – to learn about the ancient world”<sup>15</sup>. Warren sostiene, in modo assai radicale, che la letteratura abbia fornito allo *ius gentium* di questo periodo un intero repertorio di concetti, *topoi* e argomentazioni (ravvisabili persino nel diritto internazionale contemporaneo<sup>16</sup>). Gli studi poetici hanno, infatti, la funzione di educare il giurista a una spiccata sensibilità estetica e morale attraverso la virtù insita negli *exempla* del passato: tali *exempla* forniscono al giurista un prezioso repertorio di costumi, concetti e pratiche consuetudinarie che hanno ricevuto legittimazione proprio dall’essere così degne di essere raccontate dai poeti e, quindi, strappate all’oscurità a cui il silenzio della storia le avrebbe condannate<sup>17</sup>. Si può qui concordare con Minnucci che il Gentili della maturità sia ormai aperto alle istanze di un umanesimo non solo giuridico, ma anche, più in generale, alla funzione retoricamente edificante della letteratura nella formazione del giurista.

Da questo punto di vista, nasce il sospetto che la figura umana sia un nodo centrale della riflessione gentiliana – e che il suo umanesimo possa qualificarsi, ulteriormente,

<sup>11</sup> G. Minnucci, *Un discorso inedito di Alberico Gentili in difesa della iurisprudencia*, in “Quaderni Fiorentini”, 44/1 (2015), p. 220.

<sup>12</sup> G. Minnucci ricorda infatti come Alberico volesse che suo figlio Roberto possedesse le opere del giurista e umanista Andrea Alciato nella sua biblioteca (G. Minnucci, *Alberico Gentili tra mos italicus e mos gallicus. L’inedito commentario Ad legem Juliam de adulteriis*, Bologna 2002, p. 5).

<sup>13</sup> D. Kelley, *Foundations of modern historical scholarship: language, law and history in the French Renaissance*, New York-London 1970; D. Kelley, *Renaissance Humanism*, Boston 1991; D. Kelley, *Vera Philosophia. The philosophical significance of Renaissance Jurisprudence*, in “Journal of the History of Philosophy”, XIV (1976), n. 3, pp. 267-279.

<sup>14</sup> G. Minnucci, *Alberico Gentili interpretes iuris Iustiniani o simpliciter interpretes iuris?*, cit., p. 261.

<sup>15</sup> C. Warren, *Gentili, the Poets and the Laws of War*, in *The Roman Foundations*, cit., pp. 148-149.

<sup>16</sup> C. Warren, *Literature and the Law of Nations, 1580-1680*, Oxford 2015.

<sup>17</sup> Gentili affronta la questione della poesia nella celebre *Commentatio ad L [egem] III C[odicis] de professoribus et medicis*, edito a Oxford nel 1593. Il testo è stato edito e tradotto in inglese da J. W. Binns, “Alberico Gentili in Defence of Poetry”, in “Studies in the Renaissance”, 19 (1972), p. 231.

come riflessione sull'umanità e su ciò che costituisca il *proprium* dell'essere umani. Tale riflessione non è affatto estranea a quella che Gentili intraprende in merito allo *ius gentium*: a tal proposito si pensi al primo capitolo del primo libro del *De iure belli*, in cui Gentili, dichiarando l'insufficienza della filosofia politica e persino del *Corpus Iuris Civilis* ai fini della creazione di quella *scientia iuris* che è per lui il diritto delle genti, sostiene che “questa filosofia della guerra concerne la grande comunità politica, l'universo orbe della terra ed il genere umano tutto”<sup>18</sup>. Si noterà senz'altro la derivazione stoica di questo ideale cosmopolita ante-litteram<sup>19</sup>: ma se l'*humanitas* diventa il soggetto dello *ius gentium*, sarà forse utile capire la specifica accezione secondo cui Gentili si serve di questo concetto allo scopo di fondare un diritto delle genti che sia epistemologicamente valido e giuridicamente cogente.

Si potrebbe forse avanzare l'ipotesi che il concetto di *humanitas* riqualifichi l'intero dibattito fra *ius naturae* e *ius gentium*. Infatti, scrive Gentili:

Essi [gli autori delle nostre leggi] dicono infatti che esiste un diritto delle genti di cui usano le genti umane, un diritto che la ragione naturale costituì fra tutti gli uomini e che è custodito in modo perfettamente uguale presso tutti i popoli. Questo è il diritto naturale. “In realtà, il consenso di tutte le genti deve essere considerato legge di natura”. Queste cose non sono da intendersi così alla lettera, come se una volta, tutte le genti si fossero riunite e avessero costituito questo diritto. Non si dice questo. Non è necessario intendere la parola “tutti” in questo senso, cioè che, quando si dice dell'uso universale, si intenda ciò come riferito a tutte le genti senza alcuna esclusione, le quali, innumerevoli, separate da distanze incommensurabili, completamente diverse per costumi e linguaggio, sono rimaste sconosciute le une alle altre. Non ti inganni il grande giureconsulto Ugo Donello, che accoglie in tal senso quelle definizioni...<sup>20</sup>.

Se è chiaro che lo *ius gentium* è proprio quel diritto di cui si servono tutti gli uomini del mondo, non è immediatamente chiaro cosa intenda Gentili con quell' “*omnes*”. L'autore spiega come tale passo non vada inteso alla maniera del giurista francese Hugues Doneau, secondo il quale, dal momento che è impossibile dimostrare che tutte le genti del mondo facciano uso di quel diritto, si deve allora presupporre qualcosa che li accomuni tutti: tale principio unificatore è la *naturalis ratio* di cui si legge in *Institutiones* I, 1<sup>21</sup>. Infatti, secondo Doneau, “*omnibus hominibus insita est natura, atque adeo non est aliud, quod homines a brutis separet, quam hoc ipsum quod illi rationis participes sint, haec non sint. Quo fit, ut, cum quid dicetur naturali ratione praescribi, intelligi possit vi naturaliter homini insita, nec eius probatio aliunde quaerenda sit. Est ergo ius gentium, quod observatur quidem peraeque apud omnes gentes: d. L. omnes: sed inde intelligitur, quia naturalis ratio constituit*”<sup>22</sup>. Gentili concorda con Doneau sul fatto che

<sup>18</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 3.

<sup>19</sup> A tal proposito si veda L. Scuccimarra, *Societas hominum. Cosmopolitismo stoico e 'diritto delle genti'*, in L. Lacchè (cur.), *Ius gentium, ius communicationis, ius belli*, cit., p. 43; nonché la monografia, dello stesso autore, L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna 2006.

<sup>20</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., pp. 10.

<sup>21</sup> Sulla centralità del dibattito sulla *naturalis ratio* – e le sue diverse accezioni nella tradizione giuridica del '500 – si veda A. S. Brett, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton 2011.

<sup>22</sup> H. Donelli *Opera omnia*, Florentiae 1840, p. 33.

lo *ius gentium* coincida essenzialmente col diritto di natura, tanto da rifiutare di definirlo: esso è talmente autoevidente e chiaro a tutti i popoli del mondo che “se volessi tentare di dimostrarlo, lo renderesti oscuro”<sup>23</sup>. Tuttavia esso è immediatamente evidente nella coscienza di ognuno di noi, tanto che anche coloro che ne ignorano le leggi, “riconoscono tuttavia con i sensi il diritto della verità”<sup>24</sup>. Oltretutto, se qualcuno tentasse di metterne in dubbio l’esistenza, o agisse contro di esso, “di costoro non si deve far più conto di quanto se ne farebbe di bestie feroci”<sup>25</sup>.

Ciò che invece Gentili contesta a Doneau è l’interpretazione dell’*omnes* del passo giustiniano. Infatti, sebbene anche Gentili ritenga che il diritto di natura non possa essere provato, concede tuttavia allo *ius gentium* una tale possibilità: infatti “ciò che apparve essere stato successivamente [*successive*] approvato da tutti, si consideri come decreto e decisione comune di tutto il mondo [...] Invero un diritto non scritto come è questo non può essere introdotto altrimenti se non per consuetudine”<sup>26</sup>. Inoltre,

I nostri giureconsulti poterono così raccogliere complessivamente questo diritto da tutte le genti. E se i Romani, i Greci, i Giudei, i barbari e infine tutti i popoli conosciuti usarono un qualche diritto, dobbiamo ritenere che tutti gli uomini ne abbiano usato. Conosciamo ciò che è ignoto attraverso ciò che è noto. Anzi, come il governo di una comunità e il potere di legiferare spettano alla maggior parte dei cittadini, così il governo del mondo spetta alla collettività che raccoglie la maggior parte del mondo. La qual cosa è verissima anche riguardo al diritto non scritto: infatti la consuetudine in una città vincola tutti, ed è detta consuetudine di tutta la città, anche se non tutti i cittadini vi abbiano acconsentito, e anzi alcuni forse l’abbiano contraddetta<sup>27</sup>.

Vale la pena di evidenziare due aspetti del ragionamento gentiliano. Da un lato, Gentili esclude che si possa presumere a priori l’esistenza di un’originaria assemblea universale di tutte le genti del mondo; ma, diversamente da Doneau, all’impossibilità storica di un tale evento, che costituisce tra l’altro il cuore della teoria dello *ius gentium* di Francisco de Vitoria<sup>28</sup>, Gentili risponde propugnando la necessità di un’osservazione empirica di ciò che sembrò piacere “*successive*” (da intendersi come “reiteratamente”, non già “successivamente” come nella traduzione italiana) a *tutti*. Non si tratta dunque di presumere un ipotetico consenso originario dell’umanità, ma di osservarne gli effetti nelle pratiche consuetudinarie che essa ha posto in essere attraverso i secoli. Tra l’altro Scipione Gentili, fratello di Alberico, allievo di Doneau nonché suo editore, conferma l’interpretazione del fratello facendo riferimento proprio al medesimo passo del *De iure belli*<sup>29</sup>. Pertanto, solo in seguito a una tale

<sup>23</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, p. 13.

<sup>24</sup> Ivi, p. 8.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Ivi, p. 10.

<sup>27</sup> Ivi, 11.

<sup>28</sup> Si veda a tal proposito F. De Vitoria, *Relectio de Indis*, a cura di L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), Madrid 1967, *Corpus Hispanorum de Pace* (CHP), vol. V; nuova ed. ivi 1981; e la lettura di questo passo proposta da A. Pagden in *The Burdens of Empire*, Cambridge 2015, p. 67.

<sup>29</sup> “Sed Albericus Gentilis in *De iure belli* I, I respondet, non eam mentem esse Imperatoris, et Ulpiani, nec nos ita capere debemus verbum, omnes, de omnibus gentibus, numero innumeris, regionibus disiunctis, et c. sed ut quod successive placere omnibus visum est, id totius orbis decretum fuisse

osservazione empirica si può ragionevolmente sostenere l'universale validità dello *ius gentium*: e poiché i popoli che al momento conosciamo sembrano servirsi di un tale diritto, allora si può ritenere che *tutti* ne abbiano fatto uso. Come è possibile, dunque, rilevare tale consenso? Tale procedimento è articolato da Gentili in modo diacronico e sincronico insieme: diacronicamente egli rileva l'esistenza di tali consuetudini tramite, da un lato, esempi storici e, dall'altro, attraverso quella che oggi chiameremmo *opinio iuris* degli "authoritative scholars"<sup>30</sup>: con l'unica e sostanziale differenza che per Gentili non v'è distinzione alcuna fra fonti di carattere giuridico, letterario, poetico, storico, e così via. In questo è massimamente operante la *lectio* degli studi umanistici, da cui Gentili mutua il metodo di analisi delle fonti. D'altro canto, Gentili guarda alla prassi a lui contemporanea per costruire, sulla scorta delle osservazioni empiriche, un diritto internazionale che sia valido come scienza per l'umanità.

Pertanto, se lo *ius gentium* è qualificato come un diritto consuetudinario, non è di poco rilievo l'affermazione che il *consensio omnium* sia da considerarsi diritto di natura<sup>31</sup>: la mia ipotesi è che tale idea costituisca, da un lato, il ponte di comunicazione fra *ius gentium* e *ius naturae* e, dall'altro, qualifichi in modo netto i contorni di una, certo primitiva, comunità internazionale (cui quell'*omnes* fa cenno). Tenterò di dimostrare queste due ipotesi di lavoro servendomi dei concetti di *ratio probabilis* e *humanitas*. Quanto al primo punto, cosa intende Gentili sostenendo che *consensio omnium* è da considerarsi alla stregua del diritto naturale? Gentili vuole dire che i comportamenti umani, reiterati e uniformi, qualificano lo *ius gentium* come *consuetudo*. Questo perché Gentili sostituisce il concetto di *naturalis ratio* con quello di *ratio probabilis*. In altre parole, la *ratio* di cui tutti gli uomini sono dotati si sostanzia in una serie di comportamenti, non sempre uniformi poiché tale ragione non è postulata come fosse la ragione illuministica e assoluta dei filosofi, né quella di origine divina dei teologi, ma è oggetto di osservazione empirica, pertanto *probabilis* e mai certa in senso matematico<sup>32</sup> – certo è il fatto che esista, in forme diverse, in tutti gli uomini: pertanto è ancora definibile *naturalis*. Infatti, sostiene Gentili, ci è preclusa una capacità di comprensione degli eventi assoluta (tale capacità è concessa solo a Dio); per di più, a causa dell'incertezza insita nell'umana natura, "per cui tutto è avvolto nelle tenebre e si ignora quella verissima e purissima giustizia che non porterebbe due persone a litigare giustamente"<sup>33</sup>. Gentili sviluppa questo argomento nell'articolare quella che è stata definita una "concezione paragiudiziaria della guerra"<sup>34</sup>: in netta opposizione con la tesi dei teologi di Salamanca per cui "la guerra è veramente giusta da una parte sola"<sup>35</sup>,

---

existimetur" (Hugonis Donelli *Opera Omnia*, cit., p. 33).

<sup>30</sup> J. Waldron, *Ius gentium: A Defense of Gentili's Equation of the Law of Nations and the Law of Nature*, in *The Roman Foundations*, cit., p. 288.

<sup>31</sup> Qui Gentili cita Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 30.

<sup>32</sup> Col termine *probabilis* Gentili si riferisce alla tradizione retorica dei giudizi probabili (Aristotele, *Retorica*, 1.2.12).

<sup>33</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 45.

<sup>34</sup> G. Silvestrini, *Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero*, in "Filosofia politica", XXI (2007), n. 3, pp. 425-452.

<sup>35</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 44. Sulla concezione della guerra nella seconda scolastica, e in particolar modo, nel pensiero di Francisco Suárez, si veda F. D'Urso, "Il conflitto come iudicium nella

Gentili rivendica l'incapacità umana di cogliere dove risieda la giustizia in un conflitto. Pertanto, sarebbe invece la guerra a svolgere il compito, simile a quello di un tribunale civile, di dirimere le controversie fra principi in modo imparziale.

In secondo luogo, essenziale, nonché corollario di quanto detto sinora, è il concetto di *humanitas*, che probabilmente fonda in modo ancor più radicale la teoria del consenso alla base dello *ius gentium*. Sembra leggersi, fra le righe dei testi gentiliani, l'idea di chiara derivazione stoica che l'umanità sia, in sé stessa, una sorta di tacito vincolo<sup>36</sup>, la volontà di appartenenza al quale viene dichiarata attraverso comportamenti (deducibili, o meglio, inferibili nel modo descritto sopra) più o meno contrari al concetto di umanità. In termini più semplici, sembra che il vincolo della *societas humani generis* sia per Gentili il cuore di quel consenso tacito sulla base del quale può evolversi ogni tipo di consuetudine: rotto il vincolo di appartenenza a tale società universale attraverso comportamenti lesivi del concetto stesso di umanità (vedi: pirateria, cannibalismo, ecc.), viene meno il diritto di partecipazione ad essa, nonché i diritti che da tale partecipazione derivano. Pertanto alla regola di maggioranza si aggiunge questo criterio generale, che qualifica il diritto delle genti come un diritto rilevabile da comportamenti umani e che, dal fatto stesso che essi siano umani, deriva la sua intima legittimità.

Possiamo facilmente vedere operare questo modello in tre esempi di umani paradigmatici che Gentili stesso cita: i pirati, i barbari e i pastori.

## 2. Pirati, barbari e pastori

Quanto ai pirati, essi sono gli *hostes humani generis* per eccellenza. Ma c'è anche un'altra ragione per cui il diritto di guerra non si applica a costoro, e cioè il fatto che “il diritto di guerra deriva dal diritto delle genti e tali malfattori non fruiscono di tale diritto, del quale anzi sono nemici. Se il diritto altro non è che comunanza e patto, quale diritto può rimanere per questi soggetti che (come dice Floro) si sono sottratti alla convivenza civile e hanno infranto il patto del genere umano?”<sup>37</sup>. Gentili sostiene dunque che il loro comportamento li escluda automaticamente dalla *societas humana* per ragioni di necessità logica: l'esistenza stessa dei pirati mette a repentaglio quella della società umana tutta, poiché essi negano l'umanità e pertanto, non può essere riconosciuto loro diritto allo *ius gentium*, né si può cercare di convincerli alla *ratio veritatis* del diritto naturale. Essi potrebbero *imitare* comportamenti secondo ragione ma si rifiutano di farlo infrangendo il “patto del genere umano”; inoltre, non si può nemmeno dichiarare guerra ai pirati<sup>38</sup> perché questo significherebbe includerli automaticamente nella comunità internazionale dei principi.

Tuttavia, da un punto di vista pragmatico, su questo punto l'atteggiamento di Gentili rimane problematico. Nell'ultima parte della sua vita Gentili fu avvocato della Spagna presso la Corte dell'Ammiragliato, ed è in tale occasione che ebbe

---

*dottrina de bello di Francisco Suárez* (a proposito di Francisco Suárez, *Sulla guerra. Testo originale a fronte*, a cura e con un saggio di Aldo Andrea Cassi, Macerata 2014)”, in “Historia et ius”, 7/2015 - paper 14.

<sup>36</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 32.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> È il titolo del capitolo IV del primo libro del *De iure belli*.

L'opportunità di occuparsi di questioni concernenti la pirateria<sup>39</sup>. Come descrive L. Benton, nella prassi il rifiuto di considerare i pirati come soggetti di diritto internazionale non era così accettato come nella teoria del Gentili. Infatti, l'idea che i pirati siano nemici comuni dell'umanità confligge con le questioni pratiche dovute al fatto che esistono situazioni in cui i pirati sembrano invece agire come soggetti di diritto internazionale a tutti gli effetti nell' "oceano del diritto"<sup>40</sup>; il Gentili teorico, il quale considera i pirati nemici dell'umanità, deve fare i conti con il Gentili avvocato, che si trova invece a osservare

[...] sources of tension and ambiguity in the system [*l'estensione della giurisdizione territoriale dello Stato sovrano sul mare*]. Subjecthood was not just portable but also pliable. And maritime disputes arose in the context of relations among many kinds of polities, including states with uncertain legal status. Even as Gentili regarded the Ottoman empire as a sovereign entity with the capacity to form valid legal agreements, he observed in the Ottoman case the difficulties of defining with precision the legal capacities of sub-polities within the empire, in particular the North African city-states actively sponsoring piracy<sup>41</sup>.

Benton riporta due casi, citati nella *Hispanica Advocatio*, in cui Gentili supporta una volta la tesi dell'illegittimità di un contratto stipulato con i pirati, una volta la tesi opposta<sup>42</sup>. Tale ambiguità, dovuta chiaramente all'esigenza di difendere gli interessi dei clienti, risulta essere problematica nella ricostruzione del pensiero gentiliano<sup>43</sup>; tuttavia, sembra opportuno, ai fini di una corretta analisi, distinguere i piani dell'argomentazione. Il fatto che storicamente i pirati fossero lungi dall'essere esclusi dal diritto delle nazioni non invalida il discorso teorico di Gentili: il quale, infatti, sostiene che la questione non sia tanto "cosa si possa fare con costoro" e neanche "che cosa abbiano fatto i più, bensì intorno a che cosa *sia necessario fare* (corsivo mio)<sup>44</sup>. Il che, peraltro, è perfettamente coerente: se non vi è vincolo giuridico coi pirati, sarebbe inconsistente osservare la prassi e desumere da essa cosa fare; si deve perciò considerare cosa è necessario fare. Tale prassi, infatti, non avrebbe alcun valore: infatti, "questo significa diritto e disputare di diritto, cioè del vincolo per il quale siamo obbligati; e nei confronti di costoro non siamo certo obbligati da questo vincolo"<sup>45</sup>. Si tratta, dunque, di distinguere il piano pragmatico da quello normativo del discorso: il che non elimina le contraddizioni del pensiero gentiliano ma le rende, di certo,

<sup>39</sup> Si vedano in proposito i contributi di A. Wijffels, *Alberico Gentili e Thomas Crompton. Una sfida tra un professore e un avvocato*, in *Alberico Gentili consiliatore. Atti del Convegno. Quinta Giornata gentiliana (19 settembre 1992)*, Milano 1999, pp. 23-77; *Alberico Gentili e i pirati*, in *Alberico Gentili consiliatore*, cit., pp. 83-130.

<sup>40</sup> "Ships played a dual role as sources of order in the oceans: they were islands of law with their own regulations and judicial personnel, and they were representatives of municipal legal authorities – vectors of law thrusting into ocean space" (L. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, New York 2009, p. 112). Dello stesso autore, e sullo stesso tema, si veda anche L. Benton, *Legal Spaces of Empire: Piracy and the Origins of Ocean Regionalism*, in "Comparative Studies in Society and History", XLIV (2005), n. 4, pp. 700-724.

<sup>41</sup> L. Benton, *Legalities of the Sea in Gentili's Hispanica Advocatio*, in *The Roman Foundations*, cit., pp. 269-283.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 279-280.

<sup>43</sup> A. Wijffels, *Alberico Gentili e Thomas Crompton*, cit. p. 37.

<sup>44</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 33.

<sup>45</sup> *Ibid.*



comprensibili.

A tale controversa categoria di quasi-umani segue quella dei barbari, nei confronti dei quali Gentili si esprime in modo più chiaro. Essi infatti fanno parte a tutti gli effetti della *societas hominum* (sebbene, non senza un certo grado di sarcasmo, Gentili dica che raramente i Turchi dichiarano guerre giuste<sup>46</sup>); tale inclusione è un corollario del concetto di *ratio probabilis*. A tal proposito, Gentili critica fortemente i Greci, che hanno identificato il concetto di *ratio* con quello di *natio*: infatti, “ma tu, laddove si parla di Greci, non devi più intendere quel popolo, ma, come già diceva il medesimo Isocrate, la ragione stessa. Infatti i Greci sono dotati della razionalità umana, in contrapposizione straordinaria ai barbari, che sono uomini selvatici con la mente da animali”<sup>47</sup>. Ma Gentili respinge questa identificazione (per la quale si esclude, al pari di una contraddizione logica, tutto ciò che non fa parte della *natio* greca, e cioè i barbari) sostenendo che invece “non fu (e non sia) la natura a distinguere fra amici e nemici, perché la distinzione dipese dai costumi, che sono una seconda natura”<sup>48</sup>. Ancora un riferimento a una natura umana non già “naturale” ma che trae la sua legittimità da costumi e usi reiterati. In altre parole, i barbari sono passibili di civilizzazione per un duplice motivo: e perché sono una conseguenza del fenomeno militare, e perché sono capaci di conoscere la *ratio veritatis*. Quanto al primo punto, è sviluppato da Gentili nel suo *Lectionis Virgilianae variae Liber ad Robertum filium* (1603), un commento filologico-giuridico alle *Bucoliche* di Virgilio, testo che costituisce una fonte notevole di informazioni sugli interessi umanistici del Gentili<sup>49</sup>. Dopo aver rintracciato l’etimologia del termine barbaro da una *geminatio* del siriano “*bar*”, che significa “fuori”, Gentili sostiene che “*hodie nobis sunt barbari qui Christiani non sunt. Semper barbari habiti sunt, qui crudeles, aut rudiores sunt, et idiotae: quales milites plerumque sunt*”<sup>50</sup>. La figura del barbaro viene significativamente associata a quella del soldato – entrambi condividono la rozzezza e la crudeltà dei caratteri - quasi a suggerire la natura tutta bellica della categoria della barbarie: c’è barbarie se c’è guerra, sembrerebbe intendere il Gentili.

Quanto invece alla capacità di riconoscere la *ratio veritatis*, e di aderire allo *ius gentium*, il modello storico del diritto romano costituisce per Gentili un *exemplum* di “civilizational claim”<sup>51</sup>; tale aspetto è particolarmente evidente nel *De armis romanis*, in cui in veste di difensore della legittimità dell’impero romano, Gentili sostiene che, lungi dal rendere un deserto ciò che chiamano pace, i Romani avrebbero sottomesso i nuovi popoli attraverso una serie di legittime guerre (la loro vittoria equivale alla sentenza emessa dalla guerra, se intesa come tribunale nel modo in cui detto sopra), nonché eliminando

<sup>46</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 83.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Alcuni studiosi hanno considerato, un po’ impietosamente, quest’opera minore di Gentili come un insieme di “glosses of a philological, etymological, grammatical, and antiquarian character, [...] principally concerned with commenting on the *Eclogues* from a legal point of view” (J. W. Binns, *Intellectual culture in Elizabethan and Jacobean England*, Leeds 1990, pp. 355-356).

<sup>50</sup> A. Gentili *Lectionis Virgilianae variae Liber ad Robertum filium*, Hanoviae 1603, p. 24.

<sup>51</sup> D. Luper, *Introduction*, in A. Gentili, *The Wars of the Romans*, cit., p. XV.

“kings and chieftans, who were the sources of internal wars there” and, what is more, Rome thus established “public tranquility and, so to speak, the health of a single well-joined body.” The peoples of Italy, the defender maintains, “before the time of the Roman Empire... were considered barbarians not only by the Greeks but even by the barbarians themselves, but soon emerged as the most cultivated people and rulers of everything.” To the Germans Roman rule had bestowed “all the arts of civilization,” turning them “from rude and rustic men into the most polished<sup>52</sup>.”

Questo aspetto ci conduce, infine, alla figura dei pastori. A tal proposito risulta ancora particolarmente interessante leggere il *Lectiois Virgilianae variae Liber*. Qui l'autore utilizza in modo strumentale i pastori costruendo su di essi un modello al contrario: quegli uomini rustici e ai confini della civiltà non devono occuparsi di politica, né di commercio, perché la natura produce tutto spontaneamente e anche il loro amore è totalmente privo di regolamentazione alcuna da parte del pudore. Piuttosto è per il nodo dell'*imitatio* che, nonostante la loro *rusticitas*, i pastori possono fungere da *exemplum*: gli abitanti dell'Arcadia, oltre che per il loro modo di vivere ozioso, sono famosi per la perizia canora, che hanno imparato modulando i versi degli uccelli, donde il nome di idilli, il genere di poemetti che dà anche il nome alla famosa opera teocritea. Gentili sembra accogliere qui la *lectio* etimologica di Festo, per cui “*imago ab imitatione dicta*”<sup>53</sup>, quasi la pratica imitatoria fosse la quintessenza dell'umano, poiché permane anche al di là della civilizzazione. Infatti i pastori sono capaci di poesia, l'unica arte che si addice alla loro attività – infatti, il canto non si addice né alla caccia, poiché spaventerebbe le prede, né alla pesca, per motivi simili.

Perché, dunque tale fascinazione per il mondo pastorale? L'ambiente pastorale, e l'*otium* a esso connesso, è tipico dell'immaginario dell'Arcadia e dell'Età dell'Oro, temi questi assai comuni al milieu intellettuale in cui Gentili visse. Si pensi all'*Aminta* di Tasso o all'*Arcadia* di Philip Sidney, a cui Gentili tra l'altro dedicò il suo *De legationibus*. Dal punto di vista dell'analisi finora condotta, tuttavia, pur tenendo presente questi riferimenti culturali, si esclude che i pastori possano assurgere, praticamente, al livello di soggetti di diritto internazionale; ciononostante, è interessante vedere qui come Gentili sviluppi ulteriormente l'intuizione della distinzione fra natura e ragione, rendendo quest'ultima una pratica imitativa. Scrive il ginesino citando Seneca: “*imitatio naturae est ratio*”<sup>54</sup>. In altre parole cioè, se la ragione altro non è che un'imitazione della natura, che ci inclina a perseguire il bene e a respingere il male, allora è in tale capacità imitativa che risiede il *proprium* dell'uomo. Tale capacità permette agli uomini di imitare comportamenti tali per cui anche chi apparentemente non ha “forma umana” può conquistare una “figura umana”<sup>55</sup>. Tale funzione civilizzatrice è svolta, in questo caso, dagli *studia humanitatis* e dalla capacità della poesia di insegnare la virtù: come spesso ricorda Alberico a suo figlio Roberto, citando un passo di Virgilio, “*disce, puer, virtutem ex me, verumque laborem; fortunam ex aliis*”<sup>56</sup>

Infine, ci si potrebbe chiedere: perché proprio i pastori? Gentili non lo esplicita

<sup>52</sup> Ivi, p. XVI.

<sup>53</sup> A. Gentili *Lectiois Virgilianae variae Liber*, cit., p. 120.

<sup>54</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 14.

<sup>55</sup> A. Gentili *Lectiois Virgilianae variae liber*, cit., p. 184.

<sup>56</sup> Virgilio, *Eneide*, XIII, 435, in *Opere*, Torino 2008.

mai. Forse che sia perché “l'impero dei Romani ebbe origine da capanne di pastori”<sup>57</sup>?

### 3. Conclusioni

Nel presente lavoro si è cercato di perseguire un duplice intento. Da un lato si è dimostrato come il concetto di *humanitas* sia un concetto flessibile, che Gentili sviluppa a partire da una rilettura di quello di *naturalis ratio*. In altre parole, Gentili rivendica uno spazio di indagine, quella sulla natura umana, di cui *probabilitas* e *imitatio* costituiscono gli estremi; il primo concetto permette di osservare empiricamente la natura umana e inferirne comportamenti carichi di significato, il secondo garantisce che tale natura resti permeabile e soggetta ai cambiamenti. Insieme, i due concetti fanno sì che lo *ius gentium* cominci a esser configurato come un diritto umano, non ancora positivo (perché pur sempre identico al diritto naturale)<sup>58</sup> ma certamente frutto di una consuetudine basata sul tacito vincolo di appartenenza all'*humanitas*.

Le tre figure di “quasi-umani” analizzate pongono tuttavia degli interrogativi. Esse sono davvero degli esclusi? Da un lato, sembrerebbe di no, poiché ogni uomo può, in quanto capace di *imitatio*, riconoscere la giustizia dei principi di diritto naturale e imitarli attraverso comportamenti congrui; tuttavia, però, il fatto che lo *ius gentium* sia coincidente col diritto naturale fa pensare che in realtà l'idea di *humanitas* non sia così flessibile, e cioè che resti, al vero cuore di tutta questa argomentazione, una solida base etica che funge da criterio di inclusione ed esclusione dei soggetti nella comunità universale. In altre parole, e in conclusione, si può concordare con Luigi Lacchè e sostenere che gli uomini, in uno scenario siffatto,

[...] liberi e non schiavi per natura, saranno allora tenuti responsabili di ciò che fanno. Liberi nel commettere presunti crimini contro natura, liberi nel respingere la legge morale, comune a tutta l'umanità: ed è proprio la valenza “universale” dei principi di etica fondati però sugli standard dei valori della civiltà europea, a segnarne la sorte. L'universalizzazione dello *ius gentium* li libera e al tempo stesso li imprigiona in una condizione umana impossibile: non possono ostacolare la *socialitas*, non possono lasciare improduttivi gli spazi vuoti. Il pieno della civiltà europea si rivela un peso insostenibile<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 449.

<sup>58</sup> A tal proposito, B. Kingsbury ha giustamente sostenuto che Gentili, nel suo tentativo di fondare l'universalità dello *ius gentium*, combini “pragmatic pluralism and normative judgement as a means to reconcile universality with the challenge of difference” (B. Kingsbury, *Confronting Difference: The Puzzling Durability of Gentili's Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement*, in “American Journal of International Law”, XCII (1998), p. 719).

<sup>59</sup> L. Lacchè, *Introduzione*, in L. Lacchè (cur.), *Ius gentium, ius communicationis ius belli*, cit., p. 10.