

P. Masmasod

Il pensiero politico rinascimentale,
Bari, Laterza, 1964

  
Fotocopia legale
Ex art. 68 - L. 633/41
Anni 2005 - 2007
Volo 3 pagine
N. 3 / 06551600

  
Fotocopia legale
Ex art. 68 - L. 633/41
Anni 2005 - 2007
Volo 3 pagine
N. 3 / 06551590

  
Fotocopia legale
Ex art. 68 - L. 633/41
Anni 2005 - 2007
Volo 3 pagine
N. 3 / 06551580

II

JOHANNES ALTHUSIUS
E LA DEMOCRAZIA CORPORATIVA

Una strana sorte è toccata ad Althusius. Quasi sconosciuto in Francia per lungo tempo, è penetrato nella storiografia francese unicamente per merito della penna accorta del Bayle: e bisogna ancora una volta che ci siano di mezzo i gesuiti perché la nota del *Dictionnaire historique et critique* sia sufficientemente nutrita. Riproduciamola, ché non è priva, al solito, d'un sapore gustoso: « Althusius, giurista di Germania, fiorì verso la fine del XVI secolo. Scrisse un libro di politica. Alcuni giuristi del suo paese gli sono stranamente contrari, perché sostenne che la sovranità degli Stati spetta ai popoli. Scrisse un trattato *De iurisprudencia romana*, un altro *De civili conversatione*, un altro ancora che intitolò *Dicaelologica* ecc. Nelle prime due edizioni dimenticai di dire che egli era di religione protestante; che dopo essere stato professore di diritto a Herborn, rivestì a Brema (sic) la carica di sindaco; e che i gesuiti, rispondendo all'*Anti-Coton*, lo misero nella lista dei protestanti che avevano parlato male del potere monarchico »¹.

¹ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1734^a, vol. I, p. 245.

trattati di Westfalia, né al coronamento della sua filosofia politica con l'istituzione in Gran Bretagna del governo rappresentativo e della sovranità nazionale.

2. - LA POLITICA DI ALTHUSIUS.

Il trattato di Johannes Althusius si presenta a noi senza equivoci. Poche opere hanno mantenuto con tanta lealtà le promesse del titolo: *Politica methodice digesta*; dobbiamo dunque esaminare una politica sistematica.

Questa politica è pienamente cosciente del proprio oggetto e dei propri attributi: « *Politica est ars homines ad vitam societatem inter se constituendam, colendam et conservandam consociandi. Unde व्यवस्थापकं vocatur* »²⁴. La politica o *simbiotica* è quindi l'arte di stabilire, di coltivare e di conservare tra gli uomini il legame organico della vita sociale. Questa disciplina perfettamente definita rivendica nettamente la propria necessaria autonomia. Il nostro autore si affretterà dunque a delimitarne i confini: tre secoli prima di Auguste Comte, una preoccupazione analoga lo spinge, come naturale premessa, a compilare l'elenco delle sei scienze fondamentali, per indicare il suo posto alla nuova arrivata. Queste discipline « primarie » sono per Althusius la teologia, la giurisprudenza, l'etica, la politica, la fisica e la logica: quest'ultima ha nel sistema lo stesso ruolo che più tardi avrà la matematica nella filosofia positiva. Ognuna di queste scienze si riferisce, rispetto all'uomo, ad una virtù caratteristica: la teologia alla pietà, la giurisprudenza alla giustizia,

²⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum, 1614, cap. I, par. I. Cito questa redazione secondo la ristampa curata da C. J. Friedrich nel 1932.

la logica alla saggezza, la politica alla socievolezza²⁵, ecc. Esse hanno dunque tra di loro rapporti piuttosto stretti, che si fondano su una base comune: lo spirito umano all'opera nei suoi diversi campi.

Ma queste intime relazioni non rendono legittima una confusione dannosa a ciascuna di queste scienze. Ora è proprio la politica che soffre maggiormente di questo stato di cose. Il suo campo è stato invaso tanto dai filosofi che dai giuriconsulti e dai teologi²⁶. I primi giustificano il loro intervento con la necessità di esporre le virtù morali necessarie al principe e al politico; i secondi, non contenti di trarre dalle leggi positive le loro regole di diritto, vogliono ancora risalire ai principi dello Stato e allo studio delle sue diverse funzioni; infine i teologi non perdono l'occasione di dare i loro severi giudizi in un campo importante della vita umana.

Degli abusi qui indicati non sono difficili da individuare gli autori. Il primo si deve attribuire evidentemente all'opera politica di Erasmo e a tutte le opere analoghe al *Principe cristiano* che abbondano in quest'epoca. Il secondo si riferisce soprattutto a Bodin e a Pierre Grégoire di Tolosa, accusati²⁷ di non aver saputo scegliere tra l'ufficio del giureconsulto e il magistero del politico. Il terzo riguarda le pretese dei teologi e dei pastori di casa sua, che Althusius aveva dovuto sperimentare sia a Herborn, sia a Emden: abbiamo visto come in parecchie occasioni, e in particolare nel 1600, non avesse esitato a respingere violentemente qualsiasi intervento della censura ecclesiastica nel campo dei suoi studi.

²⁵ *Civilis conversationis libri duo*, p. 9: « *Virtutes... quae ad comode degendum et humanam societatem colendam, ad politicam* ».

²⁶ *Politica* cit., 1^a prefazione, p. 3: « *Tractaverunt vero politicas quaestiones et aphorismos tum philosophi, tum iurisconsulti, tum theologi* ».

²⁷ *Ibid.*, 1^a prefazione, p. 4.

Per questa ragione egli vuole farsi promotore di una nuova politica, *opus politicum novum*²⁸, libera da qualsiasi influenza di discipline similari, che abbia anzi riconquistato in tutta la sua estensione il proprio campo d'indagine²⁹. Respinge quindi decisamente tutti gli ornamenti superflui che i suoi predecessori avevano attinto dalla morale, dal diritto pubblico e dalla teologia: mantiene solo ciò che riguarda « le condizioni necessarie, essenziali e omogenee della vita sociale »³⁰. Tuttavia non dimentica che la scissione tra politica e giurisprudenza non può essere assoluta: queste due discipline sono infatti strettamente unite quanto la teologia e la morale, la fisica e la medicina: una fornisce le norme, l'altra ne trae un'applicazione razionale. Il politico spiega il fatto, il giurista lo esamina come fonte del diritto; non c'è di che meravigliarsi dunque se le stesse nozioni sono proprie contemporaneamente della *symbolica* e della giurisprudenza, — e anzi devono essere esaminate nell'una e nell'altra secondo lo spirito che abbiamo ora definito. Per questo Althusius proclamerà, come suo primissimo scopo, lo studio della sovranità (*iura maiestatis*), che i giuristi si erano fino allora attribuito. E, in effetti, vi è, in questo campo, materia « necessaria e omogenea » alla politica, se si considera che la sovranità è, per così dire, l'anima della comunità politica e di conseguenza la fonte di tutti gli organismi che dovremo ora esaminare.

²⁸ *Ibid.*, 2^a prefazione, p. 7.

²⁹ *Ibid.*, p. 7: « Quo in opere, ad suas sedes omnibus mere theologicis, iuridicis et philosophicis reiectis, selegi illa tantum, quae huc scientiae et disciplinae essentialia et homogenea mihi esse videbantur ».

³⁰ *Ibid.*, 1^a prefazione, p. 5.

³¹ *Ibid.*, 2^a prefazione, p. 8: « Spiritum vitae symbioticae inspirat »; cfr. anche *ibid.*, 1^a prefazione, p. 5: « Nimirum haec maiestatis iura... spiritus vitalis anima, cor et vita sint, quibus salvis respublica vivit, et quibus sublatis, interit et perit illa ».

SIMBIOTICA = POLITICA

Nello stesso spirito sono risolti i dibattiti tra teologia e politica. Indubbiamente la teologia occupa nella classificazione delle conoscenze unanimo un posto decisamente di preminenza. Dando una spiegazione integrale dell'uomo, essa è *la scienza delle scienze*³², ma non per questa ragione deve invadere il campo altrui. L'esposizione del messaggio divino, l'analisi della rivelazione portano ad esprimere certe leggi che possono ritrovarsi in altre discipline come condizioni necessarie dell'attività umana. La morale personale, per esempio, non può essere soppressa dalle parabole, benché giunga agli stessi precetti. Lo stesso succede in politica, e il nostro autore reclama a questo titolo il diritto di comprendere il decalogo, l'osservanza del quale è condizione necessaria per la prosperità sociale: « Che cos'è infatti la vita umana senza la pietà della prima tavola, senza la giustizia della seconda? E che cos'è la repubblica senza la comunione e senza la partecipazione dei beni e dei servizi necessari alla vita? »³³. La *cavità*, come la *sovranità*, indispensabili postulati della vita sociale, rientrano di conseguenza nell'ambito del politico. Costui studia dunque attentamente, senza aggiunte né eccezioni, l'arte di stabilire di coltivare e di conservare tra gli uomini il legame organico della vita sociale. E il nostro autore si aspetta dal suo studio quanto basta per non dover esaminare più da vicino la rovina e i cambiamenti degli Stati: una buona *igiene sociale*, fondata su una conoscenza esatta del corpo sociale, dispensa infatti da qualsiasi ulteriore *patologia*³⁴.

³² *Ibid.*, *Oratio panegyrica*, p. 976: « Scientia scientiarum ».

³³ *Ibid.*, 1^a prefazione, p. 7: « Quid enim vita humana sine pietate primae et sine iustitia secundae tabulae? Quid respublica sine communione et communicatione utilium et necessariorum ad vitam humanam? ».

³⁴ Cfr. 2^a prefazione *ad finem*.

Ora, questa politica si presenta a noi come metodica. Questo non significa soltanto che essa occupa con esattezza il proprio campo, ma anche che lo esplora con ordine e precisione. Questo metodo, la cui introduzione darà all'opera di Althusius un carattere eminentemente scientifico, è la logica di Pietro Ramo³⁵. Si è molto discusso sul contributo di questo grande ingegno e sul valore della sua dialettica; si è detto, e non senza ragione, che la sua critica al formalismo scolastico aveva talvolta portato a un formalismo ancor più artificioso. Ciò non toglie tuttavia che alla fine del XVI secolo l'abuso dell'erudizione e la mancanza di profondità di alcuni umanisti abbiano prodotto dei volumi carichi di citazioni, dove l'argomentazione principale si perde troppo di frequente sotto la massa delle parentesi e delle digressioni. E Ramo dichiara guerra sia a questi altri gonfiati, sia al verbalismo scolastico. Ai discepoli decadenti di Aristotele, egli ricorda il grande precetto dell'osservazione necessaria per la verifica dei principi: ai falsi platonici del Rinascimento rammenta giustamente i meriti di un'intuizione centrale e della sua analisi metodica. La dicotomia, di cui egli ha rimesso in onore l'uso, non è che lo schema più chiaro di questo impeccabile metodo, dove l'analisi minuziosa si basa sulla considerazione permanente dell'insieme.

Il Friedrich ha dimostrato per quale via l'influenza ramista era giunta fino ad Althusius. Strasburgo e Basilea infatti erano state ben presto conquistate da queste nuove idee. Teodoro Zwinger, probabilmente professore di Althusius, aveva adottato questo metodo: «A Herbern la stessa accademia e persino il Paedagogium diventarono dei centri ramisti. E altrettanto si può dire di Franeker, mentre a

³⁵ Su Pierre de La Ramée (1515-1571), cfr. G. T. Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris, 1853, e E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* cit., vol. I, pp. 771-775.

Leida questo argomento fu il punto di partenza di violente controversie... gli arminiani essendo divenuti ramisti, mentre i loro avversari teologici restavano fedeli ad Aristotele»³⁶.

Comunque sia, il diritto, più di qualsiasi altra dottrina, e con esso la politica, soffrivano degli inconvenienti che abbiamo segnalato. Althusius, che aveva già praticato nella citata *Dicaetlogica* il metodo di Ramo, doveva, nella sua *Politica*, lasciare un esempio compiuto della piacevole chiarezza che un'opera potente ne può ricevere. Il programma di Ramo era di mettere all'origine di ogni costruzione teorica un concetto fondamentale e di perseguirne con cura l'esposizione dicotomica. Questo metodo ha il vantaggio di ridurre ad unità le opinioni spesso centrifughe degli autori e di presentarci alla base del loro sistema un'idea generale, che talvolta mancava loro (come in Erasmo o Lutero) o che non appariva in piena luce, come in Machiavelli o in More. Grazie a Ramo, noi abbiamo infine una politica coerente dedotta dal suo principio, e questo principio si trova formulato con un rigore molto raro per quell'epoca. È l'idea chiara e distinta della *consociatio symbiotica*, della comunità simbiotica, o gruppo naturale corporativo di esseri umani.

a) La «consociatio symbiotica».

«Il suo rigore sistematico», ci dice il Friedrich, «non consentiva ad Althusius di accontentarsi della nozione allora predominante di una *legge di natura* come fondamento dello Stato. Che poteva farsene un teorico come lui della nozione cristiana di diritto naturale, che comprendeva il puro diritto naturale dello stato primitivo dell'uomo, il diritto naturale relativo dello stato di peccato, il diritto positivo con le sue atroci ingiustizie, e il potere teocratico che può coadiuvare

³⁶ C. J. Friedrich, *op. cit.*, p. LXII.

la grazia vera e propria? Una simile nozione disparata e contraddittoria è inutile dal punto di vista scientifico »³⁷.

Questa condanna *a priori* del diritto naturale ci sembra per lo meno eccessiva e vedremo che questo concetto, analizzato con perizia da Suarez, doveva recuperare la sua compromessa unità e riprendere il suo posto nella filosofia politica. Se esso non figura affatto, almeno esplicitamente, nella tradizione intellettuale alla quale appartiene Althusius, le due correnti che la costituiscono, calvinista e bodiniana, contengono tuttavia numerosi elementi la cui sintesi porterebbe a una concezione molto simile. Sono i principi della filosofia bodiniana e il legalismo della *République*, il ciceronianismo dei calvinisti e ancora di più quello di Mariana, tanto ammirato nell'opera del giurista Covarruvias³⁸, gli elementi con cui il nostro autore costruirà una dottrina della solidarietà organica, positiva e normativa al tempo stesso, che ci sembra strettamente imparentata con tutte le filosofie della legge naturale.

Ma, allo scopo di evitare su questo punto qualsiasi pregiudizio dannoso, cominciamo con l'esaminare il linguaggio usato da Althusius. La sua idea-madre, quella che questo buon ramista pone alla base dell'edificio, è dunque l'idea di *consociatio symbiotica*. Essa ha come principio la *symbiosi*, cioè l'*unione organica*, e come risultato la trasformazione dei membri in *symbionti* o *conviveni*. È questa realtà essen-

³⁷ *Ibid.*, p. LXVI.

³⁸ Diego Covarruvias y Leyva (1512-1577) celebre teologo spagnolo, soprannominato il « Bartolomeo spagnolo », consigliere di Carlo V e di Filippo II, membro influente del Concilio di Trento, poi presidente del Consiglio di Castiglia. Le sue opere principali sono *Practicarum questionum liber unus*, 1566; *De regulis iuris, variarum resolutionum ex pontificio, regio et caesareo iure: De factis*, ecc., in *Opera omnia*, 1573-1578. Althusius si vanta della loro comunanza di vedute nella prefazione della sua *Politica*.

ziale l'oggetto della *Politica*, « tanto che la chiamiamo simbiotica »: Althusius l'ha stabilito fin dalla seconda proposizione del suo trattato.

La sua scienza sarà dunque più vasta della vecchia *politica*, scienza della città, sovrapposta a una *economica*, o scienza della famiglia; questa scienza studierà tutti i gruppi umani naturali che vivono in comunità organica e riguarderà quindi una gamma molto vasta di comunità differenti. Ciò nondimeno, come organismi sociali, questi raggruppamenti rimangono suscettibili di una fisiologia generale comune a tutti, che studia le proprietà prime e le leggi essenziali dell'associazione organica in ogni società umana. Questa concezione, molto sommaria, accennata nella prima edizione dell'opera, si manifesta chiaramente nella seconda e nella terza edizione. Così i membri del corpo politico da *politici* diventano *symbiotici*, il matrimonio da *consociatio coniugum* è promosso al rango di *consociatio symbyotica coniugum* e, per tutto il secondo e il terzo capitolo, il termine *symbioticus* viene sistematicamente aggiunto³⁹.

Qual è la fonte comune di queste cooperazioni organiche? Seguendo Cicerone e molti altri, Althusius la colloca nel bisogno: bisogno di una vita più completa e più umana che tutti perseguono e che queste cooperazioni realizzano, ciascuna come meglio può, per mezzo di istituzioni appropriate. Per lui, ancor più che per Aristotele, l'uomo è un animale sociale, e la vita simbiotica gli è talmente naturale che, senza di essa, non potrebbe ottenere ciò che gli è necessario. Le edizioni successive metteranno sempre più in rilievo questo punto: « *Hominis politici symbiotici finis est sancla, iusta, comoda et felix symbiosis et vita nulla re necessaria vel utili indigens. Ad hanc vero vitam vivendam, nemo hominum per se est adèxpetens, vel sufficiens et salis a natura in-*

³⁹ Cfr. C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. LXVII.

structus »⁴⁰. Non è dunque una libera scelta, ma una *necessità assoluta* a spingere l'individuo verso i corpi costituiti che gli consentono, ben più della vita sociale, la vita *tout court*: « Per tutto il tempo che vive isolato, senza mescolarsi alla società degli uomini, non può assolutamente vivere bene e comodamente, in una così completa mancanza di tante cose necessarie ed utili. E poiché il rimedio e la soluzione gli si mostrano nella vita simbiotica, è portato e quasi costretto⁴¹ ad abbracciarla se vuole vivere comodamente e bene, anzi, se vuole semplicemente vivere: questa vita lo inciterà ad esercitare e a mettere in opera le sue virtù, forzatamente inattive al di fuori di questa unione. Si metterà quindi a meditare con quali mezzi questa simbiosi, dalla quale si aspetta tanti servigi e tanti frutti, potrà essere istituita, coltivata e conservata, mezzi di cui parleremo in seguito con l'aiuto di Dio »⁴².

Ira coloro che sentono una stessa necessità si stabilisce un legame reale, che appunto li rende *convenienti*, partecipi di una vita comune. Questo legame non può essere considerato unicamente volontario. Il patto che lo esprime non è che il segno di una data realtà sociale, la comunione dei *simbionti*. Questa si esprime in Althusius con parecchi

⁴⁰ *Politica* cit., I, 3.

⁴¹ *Ibid.*: « ducitur et quasi impellitur ».

⁴² *Ibid.*, I, 3: « Quamdiu itaque privatim sibi vivit, atque societati hominum se non immiscit, commode et bene vivere minime potest, in tanta tot rerum necessariorum et utilium inopia. Cum itaque remedium et auxilium illi ostendatur in vita symbiotica, ad hanc, si commode et bene, immo si vivere cupit, amplectendam ducitur, et quasi impellitur, in qua ad exercitium et actionem virtutum, non nisi in symbiosis hac esse potest, invitatur. Atque sic incipit cogitare de mediis, quibus symbiosis talis, ex qua tot utilitates et fructus expectat, instituitur, colatur et conservetur, de quibus in sequentibus per Dei gratiam sumus dicturi ».

vocaboli, *communio, consociatio*, ma soprattutto *communicatio* o *mutua communicatio*⁴³.

La *communicatio*, come indica il nome, è la messa in comune, la circolazione della vita sociale tra i *simbionti*, ciò che gli Inglesi chiamano *intercourse*, e il Durkheim la *densité sociale*. Noi ci limiteremo, per le stesse ragioni di prima, a chiamarla *rapporto comunitario*. Esso ha due aspetti, a seconda che lo si consideri dal punto di vista del gruppo o dal punto di vista dell'individuo. Il primo ce lo presenta come una partecipazione crescente dei membri alla vita comune. Questo rapporto comunitario, tipico dello stato sociale, Althusius lo trovava espresso in Cicerone, del quale ricorda la bella definizione: « *populum esse coelum iuris consensu et utilitatis communione consociatum* »⁴⁴. Esso era anche espresso, sul piano politico, nella definizione iniziale di Jean Bodin: « Repubblica è un governo giusto di molte famiglie, e di ciò che è loro comune, con potere sovrano »⁴⁵. Ma nessuno aveva, come il buon ramista, analizzato così chiaramente il suo contenuto, che viene diviso da Althusius nelle tre categorie: *communicatio rerum, communicatio operarum, communicatio iuris*⁴⁶.

La prima concentra e ripartisce, per il bene dello Stato, le risorse comuni, la seconda organizza la divisione del lavoro secondo le capacità di ognuno, l'ultima istituisce uno statuto della vita comune e le norme legali della cooperazione tra i conviventi. Ogni comunità ha i suoi principi, ma tutte osservano la legge fondamentale della differenziazione tra governanti e governati: quindi non vi è società senza autorità manifesta⁴⁷: le edizioni successive preciseranno, sulla base

⁴³ *Ibid.*, I, 6; I, 8; I, 10.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 7.

⁴⁵ *La République* cit., lib. I, cap. II.

⁴⁶ *Politica* cit., I, 7-10.

⁴⁷ *Ibid.*, I, II: « Communis et perpetua lex est, ut in quavis con-

di Cicerone e della Bibbia, i rispettivi doveri dei capi e dei sudditi: la prima indica già il principio, paragonando gli uni all'anima, gli altri al corpo della società. Ne consegue che l'obbedienza di questi è il prezzo della previdenza e della protezione di quelli. Tutto andrà per il meglio allorché la dedizione degli uni, la buona volontà degli altri determineranno la disciplina spontanea del gruppo e la sua unità; san Paolo fonda su questo punto la teoria, appena accennata, di una volontà generale: «*Quod si horum imperantium et obtemperantium idem est consensus et voluntas, felix et beata vita eorum redditur*»⁴⁸.

Accanto a questa legge fondamentale, ogni gruppo ne possiede altre che gli sono proprie, che regolano la sua disciplina religiosa, morale, amministrativa e finanziaria. «*la communicatio essendo più estesa o più limitata secondo le esigenze naturali di ogni comunità e secondo le convenzioni o costituzioni create dai conviventi*»⁴⁹.

b) *Le diverse comunità.*

Dopo avere così sommariamente tracciato le caratteristiche della comunità simbiotica in generale, Althusius preciserà la sua teoria nel seguito dell'esposizione. Ciò che ci presenterà, d'ora innanzi, sarà l'elenco completo delle diverse specie appartenenti allo stesso genere. Famiglia, corporazione, comune, provincia, Stato: è un ordine di crescente complessità al quale egli resta invariabilmente fedele, perché riproduce

sociatione et symbiosis specie sint quidam imperantes, praestiti, praepositi, praefecti seu superiores: quidem vero obsequentes, seu inferiores».

⁴⁸ *Ephes.*, V, 21. Citato in *Politica*, I, 12.

⁴⁹ *Politica* cit., I, 21: «*Communicatio est maior et amplior, aliando minor restrictiorque, prout natura cuiusque consociationis postulare videtur vel inter symbiolicos est conventum et constitutum*».

nel suo spirito l'esatto ordine genetico, secondo cui i gruppi ristretti danno origine ai più grandi. Anche qui non fa che seguire, rendendolo sistematico, il metodo di Bodin, che faceva derivare la repubblica dai governi familiari, ma gli conferisce, come sempre, un grado superiore di generalità e di precisione. Il suo metodo sarà costante: «*Per ogni tipo di raggruppamento egli cerca di determinare prima di tutto la sfera del rapporto comunitario, il cui soggetto è sempre l'insieme degli associati; successivamente studia il modo di governarsi di ciascun raggruppamento per mezzo di rappresentanti e di un capo. Conclude ogni trattazione illustrandola con esempi presi dalla storia biblica e profana*»⁵⁰.

La divisione fondamentale è quella che separa le comunità simbiotiche in due classi: comunità semplici o private, comunità miste o pubbliche. È a proposito delle comunità ristrette, cellule necessarie di ogni organismo più ampio⁵¹, che il nostro autore definirà alcuni importanti caratteri, i quali si estenderanno naturalmente alle più complesse associazioni. Queste comunità hanno una densità sociale abbastanza forte: esse si distinguono per la loro coesione interna e per l'accordo organico dei loro membri. Questo è un punto capitale per la prosperità di tutte le società: solo così esse realizzano l'unità spirituale ed effettiva nell'azione⁵² o la resistenza in vista dell'interesse comune. Althusius esprimerà questo accordo con un'infinità di sinonimi: alla *consensio* originale si aggiungeranno in seguito la *mutua confederatio*, *conspiratio*, *concordia*, tutti termini che hanno lo scopo di mostrare la forza di questo sentimento collettivo.

⁵⁰ O. CIERAKE, *op. cit.*, p. 21.

⁵¹ *Politica* cit., II, 2: «*Talis consociatio merito prima vocari potest et reliquae omnes ab hac ortae. Nam sine prima hac reliquae esse non possunt, neque consistere*».

⁵² Cfr. *ibid.*, II, 8.

La solidità del fascio, la forza espansiva della carità, la debolezza della casa divisa contro se stessa, tutti gli insegnamenti concreti dispersi nei libri sacri, sono raccolti con fervore per illustrare questa verità, « che la concordia accresce anche le piccole fortune e la discordia rovina le più grandi »⁵³. Questa energia sociale, messa in atto dall'unanimità delle volontà, rappresentata dalla legge, permette di considerare d'ora in poi ogni comunità simbiotica come una persona morale: « *Ob ius hoc symbioticum, quod diximus, fit ut consociatio haec saepe unam personam repraesentet, et pro una persona reputetur* »⁵⁴.

COMUNITÀ SEMPLICI O PRIVATE: FAMIGLIA E CORPORATIONE. — Vi sono due grandi classi differenti di comunità private⁵⁵: un organismo naturale e necessario, la famiglia; un raggruppamento civile e volontario, la corporazione. La trattazione di questi problemi è resa un po' confusa dalla complessità delle funzioni che Althusius riconosce alla famiglia e che lo porta, per esempio, ad affrontare in più punti questioni economiche⁵⁶. L'importanza data dal nostro autore alle prerogative economiche della famiglia merita più di una semplice menzione⁵⁷. Essa dimostra chiaramente che su questo punto Althusius si rifà per intero all'opinione di Jean Bodin (citato cinque volte in questo passo) che vedeva nella famiglia il primo abbozzo di una società autonoma, al cui livello si produrrebbe quindi la divisione del lavoro e la ripartizione iniziale dei compiti economici. Ciò spiega l'interessante classificazione che il nostro autore stabilisce tra i diversi mestieri

⁵³ *Ibid.*, II, 9: « Concordia etiam res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur ».

⁵⁴ *Ibid.*, II, 12.

⁵⁵ *Ibid.*, II, 13: « Species privatae et simplicis huius consociationis sunt duae. Est enim alia naturalis, alia vero civilis ».

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, II, 14-36.

⁵⁷ Egli spiega i motivi di ciò nella 3^a edizione; cfr. *Ibid.*, III, 24.

agricoli, meccanici o mercantili. Dato che hanno come scopo la prosperità della famiglia⁵⁸, si comprende meglio, vista l'importanza dei valori morali per la stabilità del focolare domestico, che essi siano classificati secondo un ordine di « dignità », che mette in prima fila le professioni rispettabili e stabili e all'ultimo posto i mestieri meno utili o moralmente più dubbi. La gerarchia di questa tavola è un'interessantissima documentazione sulla condizione dei lavoratori alla fine del XVI secolo: in particolare si vedono relegate nella categoria « meno onesta » alcuni mestieri ancora male organizzati nei paesi germanici, come quello di macellaio, di parrucchiere, di carbonaio e di taglialegna. Ciò serve già a spiegarci, per contrapposizione, l'importanza delle corporazioni nella società dell'epoca.

Althusius tratta abbastanza rapidamente della comunità coniugale⁵⁹: tuttavia ne sottolineerà sempre di più l'importanza, che è notevole, poiché questa società contiene in germe tutto lo sviluppo ulteriore. Bisogna infatti rilevare che la natura non spinge solo l'uomo all'atto della procreazione, ma alla solidarietà intima, stretta e costante, che è l'attributo caratteristico dell'amore umano. La donna, il bambino, il focolare, questa è la scuola della socievolezza che fiorirà poi in altri gruppi. La terza edizione esprime questo concetto in un latino lapidario: « *Ideo prima societas vitae in coniugio: proxima in liberis. Hinc una domus et familia. Atque hinc principium et seminarium omnium hominum. Sequuntur fratrum coniunctiones post consanguineorum sobrinorumque... Sequuntur convivia et adfinitates, ex quibus etiam plures propinquae. Quae propagatio et soboles origo est rerum publicarum* »⁶⁰. La famiglia è quindi ben più della cellula

⁵⁸ Cfr. *Politica* cit., II, 15.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, II, 37-46.

⁶⁰ *Ibid.*, II, 39. Cfr. nello stesso senso *Ibid.*, III, 42: « Nam haec consociationes omnis symbioticae privatae et publicae seminarium ».

sociale, essa è la sorgente di questa simpatia, di questa cordia, fondamento della vita sociale, e di cui il Friedrich ci sembra avere molto giustamente analizzato il fondamento eretico che assume nel nostro autore⁶¹.

Se la società coniugale ha dato l'occasione di una rassegna delle diverse professioni, la società familiare (capitolo III) porta a suggestive riflessioni sulla condizione della nobiltà, della quale riconosce come caratteri, a giusto titolo distintivi, la purezza e l'inalterabilità del sangue⁶². Questa continuità di razza e di virtù, a partire da lontani e memorabili antenati, non è possibile se non a prezzo di certi beni goduti con una certa autonomia: i nobili sono, in questo sistema, degli aristofelici conseguenti.

Non meno suggestiva è l'analisi dell'altra specie di comunità privata, la corporazione. Anche qui Althusius si basa su Bodin⁶³ per spiegare come questi raggruppamenti devono la loro natura alla proliferazione del genere umano e all'espansione della famiglia⁶⁴.

Uscendo le relazioni sociali dall'ambito domestico, l'autorità del padre si trasforma normalmente fuori della famiglia, « egli abbandona il nome di padrone per quello di compagno e di cittadino »⁶⁵. Che cos'è quindi un compagno? È colui che è entrato volontariamente come membro in un'associazione, cioè in una comunità civile, i cui membri si attendono i benefici ordinari della cooperazione privata. Questa realtà

⁶¹ Cfr. C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. LXXI. L'importanza della famiglia in questa teoria sociale è dovuta, secondo questo autore, alla vita tutta patriarcale di Althusius, capo onorato di una numerosa discendenza.

⁶² *Politica cit.*, III, 40: « Familia pura et impermixta ».

⁶³ Cfr. *La République*, lib. I, cap. VI; lib. III, cap. VII.

⁶⁴ *Politica cit.*, IV, 3: « Familia se dilatante ».

⁶⁵ *Ibid.*, IV, 3: « Ac domini nomen amittit, ut socium ac civem se ferat ». Sono gli stessi termini di Bodin.

sociale, Althusius la chiama generalmente *collegium*, o *consociatio collegarum*, ma anche *collectio*, *societas*, *coetus*, *sodalitas*, *synagoga*, *conventus*, *synodus*⁶⁶. La corporazione non è, come la famiglia, un organismo naturale: essa deve la sua esistenza alla libera adesione dei suoi membri. Questi costituiranno così un corpo organico animato da una volontà collettiva: ma poiché questo corpo non è naturale, esso può sciogliersi, sia nel suo complesso per il dissenso dei suoi membri, sia per il ritiro naturale o legittimo di questo o quel socio. Tuttavia sarebbe errato considerarlo una formazione arbitraria. Ogni forma associativa corrisponde a una necessità naturale dell'uomo e di conseguenza, contingente nel suo formarsi e nelle sue modalità, non è perciò meno necessaria nella sua sostanza: nel campo delle realtà sociali non vi è posto per l'artificiale⁶⁷.

I compagni o associati⁶⁸ dipendono da un capo⁶⁹ che è loro superiore e che comanda a tutti gli altri. Questo capo amministra i beni della compagnia e la rappresenta in tutte le trattative con l'esterno. Eletto per consenso comune e rivestito del potere necessario per amministrare i beni e gli affari della compagnia, egli ha diritto di autorità e di coercizione su ogni associato, ma non sulla loro assemblea. Questo presidente dell'associazione, superiore a ciascuno dei compagni, è inferiore all'insieme di essi, cioè alla collettività che presiede e le cui decisioni è tenuto a rispettare⁷⁰.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, 4.

⁶⁷ *Ibid.*, IV, 3: « Quamobrem spontanea mereque voluntaria societas dicitur, licet necessitas quaedam et haec peperisse dici possit ».

⁶⁸ *Ibid.*, IV, 5: « Collegae et socii ».

⁶⁹ *Ibid.*, IV, 6-7: « Superior, praefectus, princeps » o « praeses collegii ».

⁷⁰ *Ibid.*, IV, 7: « ... communi collegarum consensu electus, et potestatis in rebus et negotiorum pertinentium administratione instructus; qui ideo habet in singulos, non universos,

In seno a tale società, il rapporto comunitario è al tempo stesso molto elastico e molto esteso. La comunione dei beni porta all'istituzione di un patrimonio corporativo per mezzo di sottoscrizioni, donazioni e usufrutti. La comunione dei servizi si manifesta attraverso le funzioni amministrative⁷¹ del capo e degli amministratori, il cui numero e le cui attribuzioni non possono essere chiaramente specificate in una teoria generale⁷². La comunione del diritto innalza la corporazione a persona morale, capace di esprimere la sua volontà unitaria⁷³ e di possedere una vera e propria autonomia corporativa, cioè un potere di giurisdizione sopra i suoi membri, in virtù di obblighi che essi hanno liberamente contratto⁷⁴. Queste leggi dell'associazione devono essere raccolte nei libri della compagnia (gli *Zwölfbücher*) e sono lo *statuto*, liberamente introdotto, deciso e accettato per consenso generale, o graziosamente concesso alla corporazione con privilegio speciale dal magistrato superiore⁷⁵.

Althusius espone quindi le regole delle deliberazioni, dove domina in maniera assoluta il principio della maggioranza. Come è stato dimostrato dal Friedrich⁷⁶, questo principio è assolutamente naturale in un'atmosfera di simpatia collettiva, dove l'individuo ha naturalmente più fiducia nella volontà comune che nelle proprie decisioni. Il nostro autore insiste così sulla mutua benevolenza tra compagni, e consiglia, per esaltarla e per conservarla meglio, i mezzi più efficaci,

collegas potestatem et coërcitionem. Itaque hic praeses collegii maior est singulis collegis, minor vero universis collegis, seu collegio cui praesidet et cuius placitis stare tenetur ».

⁷¹ *Ibid.*, IV, 9-11.

⁷² *Ibid.*, IV, 12-14.

⁷³ *Ibid.*, IV, 10.

⁷⁴ *Ibid.*, IV, 16.

⁷⁵ *Ibid.*, IV, 17.

⁷⁶ C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. LXXII.

in particolare le riunioni e i banchetti⁷⁷. In tal maniera si perfezionerà questa « benevolenza mutua e reciproca, che è l'affetto e l'amicizia del compagno verso il compagno, insieme alla concordia con la quale i compagni unanimemente esprimono parere positivo o negativo senza dissidio, in vista del bene comune »⁷⁸.

Il nostro autore passa quindi ad enumerare le diverse forme di associazione, molto variabili per estensione e per densità: secondo le indicazioni di Bodin e di Pierre Grégoire di Tolosa, egli considera associazioni solamente le comunità omogenee e mantiene, per i raggruppamenti di complessità superiore, il nome di *corpi sociali*⁷⁹. Riferendosi alla situazione contemporanea delle nazioni europee, egli considera come consociazioni di massima estensione i diversi ordini: clero, nobiltà e terzo stato. Questi sono i *collegia generalia*⁸⁰, suddivisi essi stessi in comunità più ridotte, corpi ecclesiastici o laici, corporazioni diverse del commercio o dell'industria, ecc.

COMUNITÀ MISTE: I CORPI POLITICI. I) IL COMUNE E LA CITTÀ. — Althusius viene quindi a trattare delle comunità pubbliche, che devono, sotto certi aspetti, essere considerate come il risultato delle associazioni private⁸¹: « La comunità pubblica è quella che risulta dall'associazione di più comunità private a formare *politaeana*. La si può chiamare *universi-*

⁷⁷ *Politica* cit., IV, 23.

⁷⁸ *Ibid.*, IV, 23: « Benevolentia mutua et reciproca est affectus et charitas collegae singularis erga collegam, cum concordia, qua idem volunt collegae, et nolunt ad communem utilitatem sine dissidio ».

⁷⁹ *Ibid.*, IV, 25: « Corpus ».

⁸⁰ *Ibid.*, IV, 30.

⁸¹ *Ibid.*, V, 1: « Nam societas humana certis gradibus ac progressionibus minorum a privatis ad publicas societates pervenit ». Si tratta di un'aggiunta della terza edizione, in principio al cap. V.

stias»⁸². Anche qui vediamo come il conflitto fra il termine classico e la parola nuova sottolinei il progetto di trasporre nella nuova concezione simbiotica la teoria classica delle *universitates*, quale Bartolo⁸³ l'ha concepita e il celebre Losaeus l'ha ripresa a quell'epoca⁸⁴.

Queste *universitates* o associazioni diverse diventano non solo fittizie persone morali, ma autentiche realtà organiche; esse rientrano nella categoria dei corpi sociali, che abbiamo ora ora definito. Noi tradurremo quindi *universitas* con *societas generale*, che mette in evidenza questo senso (d'altro canto, niente vieta di considerare come società generale un comune o una provincia⁸⁵). « Questa *universitas* è una comunità formata dalla consociazione sotto leggi stabilite di più famiglie o corporazioni residenti nello stesso paese. La si chiama città o corpo se raggruppa più comunità differenti »⁸⁶.

Quanto al *politiuma*, *autarcheia* o *autonomia civica*, « è il diritto di usare e di godere delle cose utili e necessarie stabilite tra i cittadini di questa comunità per la conservazione e lo sviluppo della vita di essa »⁸⁷: questi membri si trovano di colpo trasformati in *cittadini*. Per ben comprendere il valore esatto di questo termine, di cui Althusius, per

⁸² *Ibid.*, V, 1: « Consociatio publica est, qua plures consociationes privatae, ad politiuma constituendum, consociantur. Vocari potest universitas ».

⁸³ Cfr. su questa dottrina F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althusius*, Firenze, 1932. Il saggio: *Studi sulla dottrina politica e sul diritto pubblico di Bartolo*, e in particolar modo le pp. 70-119.

⁸⁴ N. LOSAEUS, *Tractatus de iure universitatum*, 1601.

⁸⁵ Cfr. per esempio la costituzione austriaca del 1934 studiata da P. MESSNARD, *L'Autriche et son destin*, Poitiers, 1934, pp. 19-26.

⁸⁶ *Politica* cit., V, 8: « Universitas haec est plurium coniugium, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta, consociatio ».

⁸⁷ *Ibid.*, V, 12: « ... est ius utendi, fruendi utilibus et necessariis inter cives eiusdem universitatis constitutis ad vitae huius usum et consortium ».

primo nella sua epoca, presenterà una esauriente teoria, bisogna ricordare che questo elemento capitale non appare a un certo punto, spontaneamente, già rivestito dei suoi attributi essenziali. Non si tratta, come in Rousseau, di un accordo volontario degli individui che li trasforma in cittadini: il piano *politico* è preparato da lungo tempo attraverso una regolare elaborazione sociale; il cittadino non è cittadino come individuo, ma come *simbiotico* che ha fatto le sue esperienze nelle società primarie. Gli elementi della città non sono affatto gli individui, ma le comunità costituenti: in altre parole, *non è come uomo, ma come compagno che si diventa cittadino*. Il Gierke ha dunque intravisto la profonda originalità del sistema collegando al diritto corporativo tedesco, il *Genossenschaftsrecht*⁸⁸, la costruzione politica di Althusius.

Notiamo tuttavia che su questo punto il borghese, il *Bürger* di Norimberga e di Francoforte, che è, secondo la giusta osservazione del Friedrich⁸⁹, il prototipo del *simbiotico* dell'epoca, riproduce una proprietà caratteristica del cittadino antico. Nella città greca o romana l'individuo non ha affatto accesso diretto alla vita politica: deve passare attraverso la mediazione della famiglia (*clan* o *gens*) e solo in quanto è inserito in questa partecipa dei privilegi e della dignità di cittadino. Vi è dunque una proiezione profondamente cosciente delle istituzioni antiche, greche, latine ed ebraiche, sulla realtà contemporanea, sensibile nelle citazioni di Platone e di Bodin (utilizzato come una fonte romana) e nella terminologia usata, in particolare nella resurrezione del termine *politiuma* caduto in disuso: il risultato di questa operazione è la generalizzazione del procedimento per mezzo del quale il *yévoç* o la *gens* iscrivevano i loro membri nella

⁸⁸ O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Breslau, 1888.

⁸⁹ C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. LXXIV.

città, estendendolo non solo alla famiglia, ma alle corporazioni di mestiere e a qualsiasi compagnia la cui realtà sociale concorra alla costituzione di comunità pubbliche.

È quindi del tutto normale che i principi già fissati per le società primarie si estendano naturalmente a questi gruppi secondari che sono i comuni e le province. Il cittadino *pleno* *ivus* è descritto per la prima volta a livello municipale: « È pienamente e assolutamente cittadino colui che nella comunità gode pienamente del *politiuma* e può fruire di tutti i vantaggi e diritti del luogo del quale è cittadino, ed è soggetto all'autorità e alle leggi della *universitas* »⁹⁰, situazione evidentemente omologa a quella del compagno nella corporazione⁹¹.

Sia che si tratti di comuni rurali, villaggi, parrocchie o borghi⁹², sia che si tratti di comuni urbani (considerati d'altronde come un raggruppamento di borgate⁹³), le regole della vita civile sono le stesse. Vi sarà sempre un'autorità liberamente scelta dalla cittadinanza, incaricata di rappresentarla e di governare in suo nome, superiore ad ognuno dei suoi membri e inferiore al suo complesso⁹⁴. Questa autorità si compone di uno o più magistrati rappresentativi, eletti per volontà generale e da essa revocabili⁹⁵.

La comunità urbana costituita in città ha delle regole un po' più precise: il suo capo, prefetto, podestà, rettore o console, è assistito da assessori e senatori che costituiscono

⁹⁰ *Politica* cit., V, 14: « Plene et absolute civis est, qui plenum in universitate politieuma habet, atque omnibus commodis et iuribus loci illius, in quo civis est, uti potest, atque imperio et legibus universitatis obligatur ».

⁹¹ *Ibid.*, V, 24.

⁹² *Ibid.*, V, 28-40.

⁹³ *Ibid.*, V, 41.

⁹⁴ *Ibid.*, V, 26.

⁹⁵ *Ibid.*, V, 25.

il Consiglio municipale o Senato, assemblea rappresentativa, i cui decreti hanno forza di legge⁹⁶. Questo collegio non ha però esattamente le stesse capacità giuridiche dell'insieme dei cittadini⁹⁷: le leggi più importanti richiedono infatti l'approvazione dell'assemblea generale⁹⁸.

I rapporti di diritto tra la cittadinanza e i magistrati sono sempre solennemente stabiliti con il giuramento di fedeltà reciproca e di obbedienza alle leggi della città. Questa infatti possiede, per il fatto della sua autonomia simbiotica, una *communicatio iuris*, più o meno estesa secondo la categoria alla quale appartiene, e che va dalla competenza in materia di nettezza urbana e di igiene per il più piccolo casale, fino alla quasi-indipendenza politica delle città libere. Allo scopo di precisare i diritti di ognuna, Althusius stabilisce accuratamente le differenti categorie, riferendosi soprattutto al diritto germanico⁹⁹.

La comunione dei diritti presuppone naturalmente una comunione dei beni. Althusius analizzerà quindi il patrimonio comunale, mettendo particolarmente in luce la differenza tra i beni secolari e i beni ecclesiastici, e quella tra il patrimonio stabile della città e le risorse casuali. La comunione di servizi ha ingenerato una divisione del lavoro, in primo luogo sul piano politico, dove vediamo apparire un gran numero di magistrati destinati a inquadrare e ad amministrare, sia nell'ambito spirituale che in quello temporale, una popolazione accresciuta. A lato dei magistrati propria-

⁹⁶ *Ibid.*, V, 50.

⁹⁷ *Ibid.*, V, 56: « Non tantam potestatem, auctoritatem et iurisdictionem quantum universitas ».

⁹⁸ *Ibid.*, V, 61.

⁹⁹ *Reichsstädte, Landsstädte*, ecc., divenute *liberae civitates, municipales civitates*, ecc. Cfr. *Politica*, VI, 1-14. Althusius insiste con forza sull'importanza delle libertà municipali (contro i duchi e i conti): cfr. *Politica*, VI, 5.

mente detti, vediamo apparire una immensa schiera di funzionali municipali, che vanno dal corpo del genio civile a quello dei secondini¹⁰⁰, senza tenere conto del grande numero dei segretari: Althusius prova una vera e propria euforia amministrativa a enumerare tutti i libri o registri indispensabili per una città bene amministrata¹⁰¹... Alla gente di Chiesa incombe, in compenso, il mantenimento e la sorveglianza delle cose sacre e degli edifici necessari al culto, con l'aiuto delle autorità laiche.

Ma la *communicatio operarum* oltrepassa il piano della vita propriamente politica. Vi è certamente una cooperazione particolare tra tutti i corpi di mestiere, per la sussistenza e il lustro della città come tale, ma la solidarietà si stabilisce già tra i cittadini nell'ambito dei rapporti privati per il solo fatto della divisione del lavoro: « Così infatti il contadino ha bisogno dell'opera del fabbro, dell'architetto, del fornaiolo, del calzolaio, del sarto e altri simili. Costoro in compenso hanno bisogno dei servizi e della collaborazione del contadino »¹⁰².

Questa solidarietà richiede da parte della città solo una certa coordinazione¹⁰³ e non la completa socializzazione. Una simile spontanea collaborazione, non meno della cooperazione organica dovuta alla comunione dei diritti e dei beni, genera tra i cittadini questa *communicatio concordiae* o *benevolentiae* che è, a tutti i livelli, la condizione fondamentale e al tempo stesso il supremo sviluppo della socialità. Questa viene conservata e coltivata soprattutto

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, VI, 20.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, VI, 25.

¹⁰² *Ibid.*, VI, 32: « Sic enim rusticus opus habet fabro, architecto, pistore, sutoro, sartore et aliis: et hi etiam rustici auxilio et communicatione indigent ».

¹⁰³ *Ibid.*

grazie a quella privata sollecitudine¹⁰⁴, quella spontanea carità che spinge il cittadino verso il cittadino; ma essa ha anche la sua origine pubblica nella giustizia legale, cioè nell'equità, che riconosce a ciascuno, in qualsiasi circostanza della vita sociale, « il diritto, la libertà e l'onore dovuto al suo stato »¹⁰⁵.

Sulla base di tutte queste considerazioni il nostro autore, a più riprese e riferendosi soprattutto a Botero, enumera i differenti fattori che concorrono alla prosperità di una città. Senza tralasciare i mezzi violenti che gli propone il discepolo di Machiavelli¹⁰⁶, senza dimenticare le considerazioni geografiche ed economiche divenute preponderanti a partire da Jean Bodin, sottolinea nondimeno l'importanza dei fattori spirituali, religiosi e politici, e questo è un fatto assolutamente nuovo. È la libertà del vero culto¹⁰⁷ ad aver costituito la grandezza di Ginevra, di Emden e di Brema; è la celebrità delle loro scuole ad aver fatto grandi Heidelberg, Basilea e Herborn¹⁰⁸. E terminando il suo capitolo sull'organizzazione delle città, il pensatore conclude: « Sono i diritti della città, i privilegi, gli statuti e i benefici concessi ai cittadini a far la grandezza e la celebrità delle loro città »¹⁰⁹.

2) LA PROVINCIA. — La seconda specie di *consociatio politica particularis* presa in esame dall'autore è la provincia. Formata da un insieme di raggruppamenti primari o di

¹⁰⁴ *Ibid.*, VI, 35: « Sunt etiam alicuius operae, quae privatae magis quam publicae utilitatis utilitati et commodo inserviunt, ac non tam ex pacto, quam ex charitate et benevolentia civis praestantur ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, VI, 47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, V, 70-84.

¹⁰⁷ *Ibid.*, V, 79.

¹⁰⁸ *Ibid.*, V, 80.

¹⁰⁹ *Ibid.*, VI, 39: « Iura civitatis, privilegia, statuta et beneficia civibus etiam communicantur, quae civitatem ampliam et celebrem reddunt ».

comuni appartenenti ai diversi tipi sopra elencati¹¹⁰, coordinata essa stessa ad altre province simili per formare una repubblica, è una vasta unità politica, ecclesiastica, economica e sociale al tempo stesso.

Poiché la nuova *consociatio* è più estesa su un vasto dominio territoriale, gli elementi geografici sono meno appariscenti dei costituenti sociali: questa è la ragione per cui i *membra provinciae* non sono più cellule spaziali giustapposte, ma classi differenti e distribuite in tutta la provincia. Si distingueranno così gli «stati»: stato ecclesiastico, stato secolare. Il primo è concepito come organizzato sul modello della Chiesa calvinista in parrocchie e sinodi, locali o provinciali. Il secondo comprende l'ordine dei cavalieri, l'ordine degli artigiani, l'ordine dei contadini, assolutamente indispensabile all'equilibrio politico e sociale della comunità provinciale, benché sia in realtà spesso misconosciuto¹¹¹: «Ogni ordine costituisce, con una delegazione di deputati, un collegio rappresentativo che deve occuparsi dell'amministrazione dei suoi propri interessi e che, d'accordo con gli altri collegi, deve esaminare gli affari generali nelle sessioni della assemblea plenaria»¹¹².

Di fronte agli stati quale capo della provincia c'è il *praeses provinciae* o conte. La sua autorità non può essere meglio definita che dal doppio paragone con l'autorità del Senato nella città e del principe nello Stato¹¹³: egli è, nel suo distretto,

¹¹⁰ *Ibid.*, VII, 1-2.

¹¹¹ L'ordine dei contadini era, per altro, rappresentato a quell'epoca, per esempio nelle assemblee svedesi. Cf. A. F. GRÖNBERG, *Gästrikens Adolph König von Schweden und seine Zeit*, Stuttgart, 1863, p. 110.

¹¹² O. GIERKE, *op. cit.*, p. 25.

¹¹³ *Politica* cit., VI, 52: «Quod igitur comes est in provincia, princeps seu dux in ducatu, vel rex in regno, hoc in multis est collegium senatus in civitate».

quale il sovrano nel suo regno¹¹⁴: ciò significa che la superiorità, la preminenza e gli altri privilegi della sovranità gli sono riservati. È compito dei conti amministrare la cosa pubblica, provvedere alle cariche temporali ed ecclesiastiche¹¹⁵, organizzare la difesa del paese e il suo rifornimento, equilibrare la sua vita economica, provvedere all'educazione nazionale e all'assistenza pubblica. Se incontra nei problemi ordinari un caso d'importanza capitale, convoca gli stati generali¹¹⁶: li presiede, provvede ad assicurare la libertà e la regolarità del voto (che avviene per ordine e a maggioranza di suffragi¹¹⁷) come in Olanda, Zelanda e Frisia; infine, unendosi egli stesso alla maggioranza, conferisce alle sue decisioni forza di legge, ne garantisce l'esecuzione e sceglie l'assemblea¹¹⁸. Il conte naturalmente deve ordinare tutto ciò che è bene per la provincia, non deve, senza il parere degli stati, prendere decisioni in materia grave e, se fosse dimentico dei suoi doveri, gli stati potrebbero dichiararlo decaduto e la provincia scegliersi un altro signore¹¹⁹.

Questo genere di provincia presuppone evidentemente un signore tedesco il più possibile democratico. Sono le aspirazioni della Frisia orientale ad aver suggerito il tipo di provincia delineato. Il Gierke ci segnala inoltre che questi capitoli VII e VIII sono posteriori alla partenza per Emden, non esistendo affatto nella prima edizione¹²⁰.

Per comprendere meglio questa dottrina è quindi opportuno osservare il quadro delle province tedesche. A partire

¹¹⁴ *Ibid.*, VIII, 53: «Tantum potest in suo territorio quantum imperator seu summus magistratus in regno».

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, VII, 13 sgg. e VIII, 54-59.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, VIII, 64.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, VIII, 66-70.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, VIII, 65.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, VIII, 92.

¹²⁰ O. GIERKE, *op. cit.*, p. 25, nota 10.

dal 1512 l'Impero era diviso in dieci circoli: Austria, Baviera, Svevia, Franconia, Alto Reno, Basso Reno, Westfalia, Alta Sassonia, Bassa Sassonia e Borgogna: un circolo era a sua volta diviso in distretti o province, « ogni circolo aveva a capo un direttore che ne presiedeva le diete, rendeva esecutive le loro deliberazioni e quelle dell'imperatore e dei tribunali dell'Impero. Ma, poiché il direttore era sempre il principe più potente del circolo, se manteneva l'ordine tra gli altri piccoli sovrani esercitava per parte sua un'autorità troppo assoluta »¹²¹. Così il periodo in questione vedeva delinearsi, nel quadro dell'Impero, dinastie ereditarie sempre più indipendenti: « reami, ducati, langraviati, margraviati, contee, principati »¹²², divenuti ereditari, costituivano, all'interno dei circoli o delle province, dei poli d'attrazione e d'influenza troppo notevoli.

Di qui il movimento inverso, che tendeva a ridare una vita nuova alle diete dei circoli o alle diete provinciali per compensare, mediante queste assemblee, il potere crescente delle famiglie regnanti. Questo movimento si appoggiava soprattutto sulle città che, principali beneficiarie della rivoluzione economica, vedevano aumentare di giorno in giorno la loro importanza e che, laddove non arrivavano alla completezza autonoma, dominavano almeno gli stati provinciali. Ovunque noi ritroviamo un movimento regionalista estremamente forte, come nei Paesi Bassi, sono i rappresentanti delle grandi città a dominare gli stati. Nel XVI secolo l'attività politica si circoscrive sempre più ad un conflitto permanentemente tra la borghesia urbana e l'autorità dei conti, duchi, baroni o principi dell'Impero, conflitto che ha per campo la dieta provinciale o del circolo. Gli altri fattori politici, piccola nobiltà e contadini, vedranno oscurata

¹²¹ E. CHARVÉRIAT, *op. cit.*, vol. I, p. 5.

¹²² *Ibid.*, vol. I, p. 2.

sempre di più la loro importanza politica durante questo periodo che è, da un punto di vista economico, tanto disastroso per loro. Ciò costituisce, ad ogni minimo pretesto, una fonte di gravi disordini interni, e la guerra civile appare a tutti il miglior mezzo per stabilire, aumentare o ricuperare una supremazia tanto aspramente contesa. I disordini religiosi uniti alla comparsa del protestantesimo e la rapida espansione della guerra dei Trent'anni non hanno altra spiegazione.

È proprio un conflitto di questa natura che aveva motivato la venuta di Althusius nella città di Emden. La Frisia orientale, provincia del circolo di Westfalia, diretta confinante delle Province Unite recentemente costituitesi in Stato indipendente (1579), testimonia chiaramente di questa generale agitazione della nazione germanica. Quivi, come nel resto della Germania, vi è una dieta provinciale in cui sono rappresentate la nobiltà e le città; in questi paesi protestanti, dopo la Riforma, il clero non è più in causa. Gli stati infatti sono guidati dalla città più turbolenta, Emden, porto importante, capace, se necessario, di ricevere direttamente un aiuto esterno, qualcosa insomma di simile a una Rochelle nordica¹²³; la nobiltà rimane però sotto la perfonale influenza del conte, che nella provincia fa le veci del magistrato imperiale supremo. *Tra la dieta e il conte il problema della superiorità non è risolto*. Si può anche dire che questo problema non si pone nemmeno e che siamo in presenza di un sistema dualistico, dato che ciascuna delle due autorità è ugualmente considerata come rappresentante dell'intera comunità in questione.

¹²³ Cfr. C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. XXXI sgg. Cfr. su tutta questa storia locale e provinciale, U. EMMIUS, *De Frisia et Frisiorum re publica* (1619); D. WIARDA, *Ostfriesische Geschichte* (1791) e H. KRAMERS, *Ostfriesland bis zum Aussterben seines Fürstentums* (1925).

Da ciò la necessità di un compromesso, *tractatus*, che regoli amichevolmente i rapporti tra i due poteri. È un accordo di questo genere che la città di Emden ha firmato con il conte Enno nel 1603 a L'Aia, con la mediazione delle Province Unite. Questo accordo regolava, una volta per tutte, le violente controversie tra le due parti, soprattutto per ciò che si riferiva alla situazione religiosa, abbastanza complessa per il fatto che il conte Enno era luterano e la maggior parte della città era ardentemente calvinista. Ma non fu che una tregua, poiché il conte portò il conflitto davanti alla Camera imperiale di Praga. Questa nuova giurisdizione era poco sicura per la città di Emden. Infatti, la pace di Augusta del 25 settembre 1555, compromesso tra i principi luterani e l'autorità imperiale restata fedele al cattolicesimo, aveva ammesso come principio generale la regola *cuius regio eius religio*, con la sola eccezione della riserva ecclesiastica, e sotto questo punto di vista la religione del conte faceva legge. E ciò tanto più in quanto « in ogni caso i calvinisti, gli zwingliani e altri settari rimanevano esclusi dalla pace e non potevano approfittare di nessuna delle concessioni fatte dai cattolici »¹²⁴. Ferdinando I non aveva nemmeno esteso il beneficio della pace di Augusta alle città imperiali se non contro la loro promessa formale di non ammettere dei protestanti nel loro Consiglio. « Questo impegno », aggiunge lo Charvériat, « non fu mantenuto. Un gran numero di protestanti, espulsi dai Paesi Bassi dal duca d'Alba o attirati dal commercio, si stabilirono ad Aquisgrana; a poco a poco furono accolti in seno al Consiglio a partire dal 1574 e, quando si trovarono in maggioranza, imposero la loro religione alla città »¹²⁵. Questo fatto però ebbe un pessimo risultato. In seguito

¹²⁴ E. CHARVÉRIAT, *op. cit.*, vol. I, p. 9.
¹²⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 24.

alle lagnanze dei cattolici, venne nominata una commissione d'inchiesta, il cui arrivo provocò una sommossa. Aquisgrana venne allora messa al bando dell'Impero e, benché protetta dal Collegio delle città alla dieta del 1582, fu oggetto di una violenta repressione: i suoi magistrati furono destituiti, la città dovette pagare enormi ammende, si arrivò fino all'espulsione di tutti i protestanti nel 1605¹²⁶. Si può capire come questi eventi così incresciosi e così vicini avessero persuaso i borghesi di Emden della gravità del loro caso: questa è la ragione per cui attribuirono tanta importanza alla scelta del nuovo sindaco o consigliere legale, chiamando Althusius alle condizioni precedentemente illustrate. Grazie all'attivo intervento del nuovo sindaco¹²⁷, grazie anche alla vicinanza delle Province Unite e alla scarsità dei mezzi di cui disponeva allora l'Impero, la questione non ebbe per la città conseguenze immediate e disastrose. In seguito venne la grande burrasca della guerra dei Trent'anni e si pensò ad altro che alle piccole beghe locali.

L'atmosfera politica che Althusius riflette nella sua teoria della provincia è dunque quella, così curiosa, della Germania, nel momento in cui i Paesi Bassi hanno compiuto la loro secessione e tuttavia vengono ancora ufficialmente considerati facenti parte del Sacro Impero; in cui l'organizzazione dualista che regola la costituzione del *Reich* si manifesta così bizzarramente a livello delle sue province¹²⁸: a fianco del conte sovrano, gli stati parimenti sovrani, due cancellieri, due amministrazioni finanziarie, due eserciti, due diplomazie, gli stati e il conte, che trattano ciascuno per suo

¹²⁶ L. RANKE, *Zur deutschen Geschichte vom Religionsfrieden bis zum dreissigjährigen Krieg*, Leipzig, 1868, pp. 121, 125, 136, 144.

¹²⁷ Il libretto *Kurzer warhafter Bericht von der Ostfriesländischen Unruhe so dieser Zeit anno 1605 entstanden*, Emden, 1606, è probabilmente opera di Althusius.

¹²⁸ Cf. C. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 32.

conto: all'occorrenza, gli uni con i loro vicini Olandesi, l'altro con il re d'Inghilterra. La considerazione di una simile realtà portava appunto a riconoscere alla provincia un *potestatem*, un'autonomia giuridica tra le più rilevanti, e a concepire il principio di *co-sovranià* già manifestato sul piano comunale (collaborazione del borgomastro e del Consiglio municipale) come norma della politica provinciale, nella cooperazione talvolta difficile ma sempre necessaria tra gli stati della provincia e il conte, duca o principe, che si trova ad essere di fatto il capo ereditario.

3. - Lo Stato.

a) La comunità simbiotica integrale.

Allhusius affronta lo studio dello Stato solo nel nono capitolo, dopo avere ben definito il suo metodo e ben assicurato il suo fondamento. Il capitolo, per una malaugurata anticipazione di cui riveleremo poi il senso, è intitolato *De iure maiestatis ecclesiastico*, ma il primo problema posto fin dal sommario è la definizione dello Stato: « *Universalis* ¹²⁹ *publica consociatio quidam?* » In stretta relazione con la definizione della provincia, comunità pubblica, particolare e inferiore, si introduce la definizione dello Stato, comunità integrale, pubblica e superiore. Questa simmetria non è del resto artificiale, poiché c'è, da un termine all'altro, completamente reale e continuità dialettica: « Chiamo membri del regno, cioè di questa comunità simbiotica integrale, non gli individui, né le famiglie o le corporazioni, come

¹²⁹ La parola *universalis* (dove predomina il concetto di « comprensione ») meglio si rende con « integrale » che non con « universale », dove predomina il senso di « estensione ».

II. Allhusius e la democrazia corporativa

nel caso delle comunità private e delle comunità pubbliche particolari, bensì le diverse città, province e regioni che concordano tra loro di costituire un corpo unico mediante la reciproca unione e comunione » ¹³⁰.

Qui abbiamo a che fare con uno Stato, cioè con una unità sociale costituita in organismo politico: le parole di *regnum*, *maior consociatio*, *consociatio symbiotica universalis*, *respublica*, sono, secondo il nostro autore, veri e propri sinonimi.

« Il legame sociale di questo corpo politico è l'accordo (*consensus*) e la fede reciprocamente giurata tra i membri della repubblica, cioè la promessa tacita o espressa di una comunione di beni e di servizi, di aiuto, di consiglio e di diritti, parimenti comuni secondo l'utilità e le necessità della vita sociale integrale nello Stato » ¹³¹. Questa comunità di diritto non va d'altronde fino alla completa assimilazione: basta che venga definita una sfera di interessi comuni e di principi fondamentali della nuova comunità. La considerazione del territorio comune è solamente secondaria: alla comunità si richiede di essere per quanto possibile unitaria, in modo che la solidarietà sia resa più facile tra province limitrofe » ¹³².

¹³⁰ *Politica* cit., IX, 5: « Membra regni, seu symbiotice universalis consociationis huius voco non singulos homines, neque familias, vel collegia, prout in privata et publica particulari consociatione, sed civitates, provincias et regiones plures inter se de uno corpore ex coniunctione et communicatione mutua constituendo consentientes ».

¹³¹ *Ibid.*, IX, 7: « Vinculum huius corporis et consociationis est consensus et inter membra reipublicae fides data et accepta utro citroque, hoc est promissio tacita, vel expressa de communicandis rebus et operis mutui, auxilio, consilio et iuribus isdem communibus prout utilitas et necessitas vitae socialis universalis in regno postulant ».

¹³² *Cfr. ibid.*, IX, 6 e 14.

Questa definizione preliminare, dove gli elementi biblici, ciceroniani e aristotelici predominano, si arricchirà anche di apporti recenti. Prima di tutto, cosa strana e assolutamente nuova in un calvinista, è l'influenza del Machiavelli a farsi luce attraverso numerose idee attinte dal suo discepolo Botero. Questo Stato è concepito, fin dall'inizio, sotto la norma della potenza; da qui le osservazioni geografiche, ma anche demografiche, che mescolano in modo curioso alla tesi aristotelica della « mediocrità desiderabile »¹³³ la tesi realistica del numero necessario (per sopprimere ai bisogni della difesa nazionale e soprattutto per permettere una divisione del lavoro abbastanza differenziata: « *quo populosior autem est consociatio haec, eo est felicior et tutior* »¹³⁴).

È difficile in queste condizioni, misurare l'esatto grado di compattezza sociale auspicato dal nostro autore. Probabilmente le province federate mantengono il beneficio dell'autonomia relativa già descritta, ma ciò non toglie che la loro unione sia organica e che ne risulti una subordinazione molto netta degli interessi regionali agli interessi nazionali. Per la prima volta, il concetto di *nazione* affiora, intimamente connesso a quello di *quarantia* e sfocia in una esaltazione del sentimento unitario nello Stato: « *membra regni inter se tanquam unus populus, in unum corpus sub uno capite consociantur et devincuntur* »¹³⁵. Questa organizzazione è proprio l'opera di un diritto nuovo, diritto di Stato, che istituisce la cooperazione e l'unità dei federati: « Questo diritto di Stato è dunque chiamato *diritto di maestà*, cioè d'importanza e di potere superiore al diritto già riconosciuto alla città o alla provincia »¹³⁶.

¹³³ *Ibid.*, IX, 11.

¹³⁴ *Ibid.*, IX, 9.

¹³⁵ *Ibid.*, IX, 12.

¹³⁶ *Ibid.*, IX, 13: « Appellatur etiam hoc ius regni ius maiestatis.

Questa indiscutibile supremazia è necessaria per realizzare nello Stato l'autonomia assoluta: lo Stato da solo è *universalis*, ciò significa che da solo integra tutti i bisogni vitali dei cittadini per dare loro soddisfazione. Althusius rifà sua la vecchia idea scolastica della società perfetta e le conseguenze che essa comporta: la *sufficiencia vitae* che ha, come corollario indispensabile, la *potestas imperandi universalis*¹³⁷. Questa idea acquista perciò un rinnovato dinamismo grazie agli schemi biologici familiari al nostro autore: « Così, per costituire e conservare la repubblica, cioè la vita simbiotica integrale, bisogna innanzitutto far sì che la comunità integrale e il corpo politico abbia autosufficienza universale, potere proprio e pieno, *αὐτέχουσια* e virtù domestica, facoltà e forze proprie che lo sostengano e lo animino, cosicché non riconosca alcun superiore cui debba qualcosa o dal quale si aspetti ciò di cui ha bisogno »¹³⁸. E ci si avvia così verso la definizione finale: « La *maiestas* è il potere preminente e la facoltà illimitata di disporre di tutto ciò che è universalmente necessario per la salvaguardia e la cura spirituale e materiale dei membri dello Stato »¹³⁹. Poiché secondo il nostro autore in questa definizione il soggetto e l'oggetto sono in relazione dialettica, si può dire

hoc est, maioris status, seu potestatis, respectu illius iuris, quod tribuitur civitati, vel provinciae ».

¹³⁷ *Ibid.*, IX, 15.

¹³⁸ *Ibid.*, IX, 15: « Sic igitur in republica seu symbiotica vita universali constituenda et conservanda imprimis est observandum ut consociatio universalis et corpus politicum habeat sufficientiam universalem, propriam et plenam potentiam, *αὐτέχουσια* et domesticum robur, proprias facultates et vires, quibus sustentetur et innitatur, ut alium superiorem, cui aliquid debeat, aut a quo ea quibus eget expectet, non agnoscat ».

¹³⁹ *Ibid.*, IX, 26: « ... potestas praeminens et summa universalis disponendi de iis quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum regni, seu reipublicae pertinent ».

che la sovranità o maestà e la cosa pubblica sono due aspetti, l'uno giuridico e l'altro sociale, della stessa realtà.

Fino a questo punto, Althusius sembra avere seguito Bodin e il suo discepolo Pierre Grégoire di Tolosa. Egli però se ne allontana dando a quest'ultima identità un senso rigoroso, che non aveva affatto in quegli autori. Secondo loro infatti vi è sovranità ovunque vi è repubblica, ma la sovranità non si confonde affatto con lo Stato; essa è l'attributo personale del suo legittimo detentore: si esprime nel re e si confonde con lui. Althusius, al contrario, avendola strettamente collegata alla comunità integrale, non può separarla da essa. A tale comunità simbiotica spetta necessariamente questo diritto collettivo: il popolo ne è proprietario, il re semplice amministratore¹⁴⁰. Se il corpo dello Stato ha l'autorità di delegare i diritti di sovranità, non ha però il potere di dividere questi diritti e ancor meno di cederli: sarebbe un suicidio politico che, distruggendo la sovranità, distruggerebbe al tempo stesso lo Stato medesimo. Non vi è dunque potere assoluto *personale* in una comunità. Dichiarare che il potere dei re è superiore alle leggi, significa meritare l'invettiva di sant'Agostino, e non solamente calpestarne i precetti di ogni giustizia umana e divina¹⁴¹, ma negare l'evidenza. Perché chi negherebbe che il committente sia superiore a chi riceve la commissione, il controllore al controllato? Bisogna essere, caso mai, in mala fede come Bodin per negare l'evidenza...

La sovranità si esprime, come abbiamo visto, in due campi differenti, lo spirituale e il temporale. Che Althusius abbia considerato come essenziali gli attributi dell'autorità in materia spirituale, è ciò che prova il titolo stesso

¹⁴⁰ *Ibid.*, IX, 4.

¹⁴¹ *Ibid.*, IX, 21.

del capitolo IX, che contiene tutta la teoria della sovranità e che tuttavia si intitola: *De iure maiestatis ecclesiastico*. L'importanza di questi attributi però l'ha portato a dislocare una parte di questo capitolo nel capitolo precedente, *De iuris provincialis administratione*¹⁴². La provincia non poteva avere una certa autonomia se non a patto di una solida organizzazione religiosa: quella dello Stato risponde allo stesso scopo e segue, di conseguenza, gli stessi principi. Questi principi Althusius li esporrà in tutto il capitolo XXVIII sull'amministrazione ecclesiastica. Egli annovera, tra gli affari più importanti dello Stato, quelli religiosi e intende stabilire chiaramente che questi non slungono minimamente al controllo dell'autorità pubblica. Pretende per il supremo magistrato l'obbedienza assoluta dei pastori, membri dello Stato, secondo il comandamento di Dio, e la competenza esclusiva nell'istituzione del vero culto di Dio, nella sua conservazione e trasmissione alle generazioni future¹⁴³. Il clero è ridotto alla cura immediata delle anime e il suo potere non va al di là delle censure¹⁴⁴ e degli ammonimenti.

Questa intrusione da parte dell'autorità secolare nell'amministrazione ecclesiastica ha un bell'essere giustificata mediante un centinaio di testi biblici; si avverte chiaramente che si tratta di una considerazione puramente politica: «Oltre il comandamento di Dio e gli esempi portati, vi sono decisive e forti ragioni»¹⁴⁵. Queste gravi ragioni sono, per esempio, lo stretto legame che unisce la prosperità materiale all'ortodossia religiosa¹⁴⁶ e che porta il governo, per ottenere quella, a prendere direttamente nelle sue mani la

¹⁴² *Ibid.*, IX, 6-39.

¹⁴³ *Ibid.*, XXVIII, 5-7.

¹⁴⁴ Cfr. sulla censura il capitolo XXX.

¹⁴⁵ *Ibid.*, XXVIII, 8: «Rationes, praeter mandatum Dei et exemplum allata, sunt praegnantibus et graves».

¹⁴⁶ *Ibid.*, XXVIII, 9-11.

gestione di questa. Questa gestione non è lungi dal convertirsi in una usurpazione integrale, poiché l'autorità secolare disciplinerà la dottrina, il culto e i costumi dei fedeli¹⁴⁷.

L'intervento dello Stato in materia dottrinale è caratterizzato, in primo luogo, dall'introduzione del vero cristianesimo nello Stato e dal suo riconoscimento ufficiale. Vi è qui un vero e proprio patto solenne, per il quale lo Stato riconosce la sua obbedienza al vero Dio e la sua devozione alla vera fede: « Con un patto religioso il magistrato supremo, assistito dai membri dello Stato, solennemente promette a Dio nei comizi del regno, col comune consenso, di compiere questo duplice ufficio: il magistrato e i membri dello Stato cureranno assiduamente che Dio sia veramente e sempre riconosciuto e onorato in privato e in pubblico per tutta l'estensione dello Stato; a questa condizione, essi riconoscono di ricevere lo Stato da Dio e gli promettono fedeltà e sottomissione come sudditi e vassalli »¹⁴⁸.

Questo giuramento costituisce un obbligo solidale del supremo magistrato e dei membri dello Stato¹⁴⁹: ritroviamo qui la dottrina di Duplessis-Mornay, ispirata alla Bibbia, dottrina che spinge i membri dello Stato a perseguire l'applicazione del loro giuramento e a costringere il re infedele a rispettare la sua parola nel caso in cui l'eresia lo trasformi in tiranno. L'influenza delle *Vindiciae contra tyrannos* qui è molto evidente: il patto di solidarietà, che

¹⁴⁷ *Ibid.*, XXVIII, 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*, XXVIII, 15: « Utrumque hoc officium, pacto religioso, magistratus cum regni membris Deo sollemniter in regni comitiis communi consensu promittit, quod nimirum et magistratus et regni membra operam sedulo dare velint, quo perpetuo Deus vere a singulis et universis membris in toto regno cognoscatur et colatur, atque sub ea conditione, regnum suum a Deo recognoscant, eique fidem et obsequium tanquam subditi et vassalli spondent ».

¹⁴⁹ *Ibid.*, XXVIII, 17.

ha come conseguenza il dovere di insurrezione religiosa, è il principio per il quale anche Althusius rende omaggio a Giunio Bruto¹⁵⁰, citato del resto assai spesso in questo capitolo. Ma in Duplessis-Mornay e nei primi calvinisti l'esempio ebraico portava più lontano: l'alleanza religiosa d'Israele si accresceva di una definizione politica, in cui l'istituzione monarchica trovava il proprio tornaconto. Forse l'intenzione prima dell'autore era di ricollegarsi a questa dottrina riconosciuta, di spingerla anzi al suo estremo sviluppo, trasformando il contratto religioso in contratto politico: il titolo del capitolo IX ci metterebbe già su questa strada, se non sussistessero anche altre numerose prove di ciò nelle pagine di Althusius; per esempio nel paragrafo 20 e nel commento a quel passo in cui il magistrato e il popolo riconoscono di ricevere l'uno la corona, l'altro la sovranità dal volere di Dio « per la grazia e la benevolenza del quale essi sono quello che sono »¹⁵¹.

Ma l'intricata discussione che segue questa proposizione ci mostra le ragioni per cui è stata abbandonata la trasfazione del patto religioso in contratto politico. La ragione è che questo patto assecondava troppo bene i partigiani dell'assolutismo monarchico: l'alleanza solenne di Jeovah con gli Ebrei aveva, in fin dei conti, stabilito sul popolo il potere dei re. Barclay, citato dieci volte da Althusius in questo stesso capitolo, aveva fatto servire alla tesi del *diritto divino* dei re questa teoria creata per giustificare l'insurrezione della nobiltà protestante. La tesi federalista, nata da considerazioni religiose, non poteva dunque trionfare se non a condizione di rinunciare al suo fondamento biblico e di riportarsi su di un terreno completamente secolare. Il punto di vista genetico adottato da Althusius, che dà luogo a

¹⁵⁰ *Ibid.*, XXVIII, 19.

¹⁵¹ *Ibid.*, XXVIII, 20.

corpi sociali sempre più importanti, col considerare gli organismi anteriori membri delle comunità successive, facilitata enormemente l'operazione. Della sua origine religiosa il contratto di sovranità conserverà però una conseguenza importante: la competenza del potere temporale in materia spirituale. Attraverso Bodin, Botero e il diritto corporativo, il pensiero calvinista si è dunque ricongiunto su questo punto al principio essenziale della politica luterana.

L'intervento dello Stato in materia spirituale non si limita naturalmente a questa istituzione iniziale: lo Stato dovrà occuparsi del progresso della religione approvata (ed estirpare quella che non lo è¹⁵²), cioè favorire la predicazione della santa dottrina, dare sanzione legale ai suoi canoni¹⁵³, organizzare la gerarchia¹⁵⁴, sorvegliare l'elezione dei ministri¹⁵⁵ e la diffusione delle scuole¹⁵⁶, la visitazione dei fedeli¹⁵⁷, ma, d'altro canto, censurare gli scritti eretici, esiliare o imprigionare i fedeli degli altri culti¹⁵⁸, non tollerare da parte dei dissidenti nessuna manifestazione della loro fede, e riservare per i *ben pensanti* la totalità degli impieghi pubblici¹⁵⁹. Come si vede, l'intransigenza calvinistica non era dunque diminuita nel lasciare le rive del Lemano per quelle del mare del Nord.

Nel dominio temporale, vediamo al contrario fiorire e trionfare la tesi classica dei monarchomachi protestanti, relativa alla sovranità del popolo e alla sua superiorità rispetto al monarca. Soprattutto il capitolo XVIII sugli *efori*

¹⁵² *Ibid.*, XXVIII, 15.

¹⁵³ *Ibid.*, XXVIII, 28.

¹⁵⁴ *Ibid.*, XXVIII, 29-30.

¹⁵⁵ *Ibid.*, XXVIII, 31.

¹⁵⁶ *Ibid.*, XXVIII, 34 sgg.

¹⁵⁷ *Ibid.*, XXVIII, 44 sgg.

¹⁵⁸ *Ibid.*, XXVIII, 56, 57 sgg.

¹⁵⁹ *Ibid.*, XXVIII, 49.

e il seguente sulla *delega dell'autorità universale*, poi, alla fine del libro, i capitoli XXXVIII su *la tirannia e suoi rimedi*, e XXXIX su *i diversi tipi di magistrato supremo* definiscono, a questo proposito, il pensiero del nostro autore.

Ne abbiamo già visto il principio nell'identità della sovranità e della repubblica. La comunità pubblica integrale godrà naturalmente del privilegio inerente a ogni associazione simbiotica: quello cioè di designare i ministri del suo diritto comunitario, di stabilire le condizioni di accesso alla loro carica, di esigere da essi un giuramento in cambio di quello che presteranno loro i semplici cittadini.

Sfruttando la dottrina bodiniana della sovranità una, indivisibile e inalienabile, Althusius ne trae questa conclusione immediata: che essa può risiedere solo nel corpo simbiotico che è il suo principio, e che, di conseguenza, gli «amministratori»¹⁶⁰ di questa sovranità non la esercitano come veri possessori, ma a titolo di magistrati, *jamak et ministri* della comunità simbiotica¹⁶¹. È quindi in suo nome che essi comandano e, se pretendono un diritto assoluto e personale, non sono altro che impostori e tiranni, semplici persone private alle quali cessa immediatamente di essere dovuta obbedienza.

L'originalità del sistema consiste nell'aver designato due classi di *magistrati sovrani*, gli *efori* da una parte, il *summus magistratus* dall'altra. Abbiamo già visto come gli *efori* fossero stati rinsucitati dalla politica protestante nel momento in cui l'alta nobiltà aveva abbracciato, in Francia, la causa della Riforma; come questa nozione, nel corso degli eventi, avesse continuato a evolversi sempre di più verso una concezione democratica; e come gli stati generali,

¹⁶⁰ O. GUERKE, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶¹ *Politica cit.*, XVIII, 20-27, 28-31, 32-40 c 100; XIX, 2-3, XXXVIII, 121-122 e 128.

il tribunale di Aragona, il Parlamento d'Inghilterra, le diete germaniche, gli stati olandesi avessero finito col dare al termine un colore anti-assolutista sempre più marcato: «Gli efori sono coloro ai quali, per consenso del popolo costituito in corpo politico, è affidato l'insieme della repubblica, cioè della comunità integrale, per esercitare come suoi rappresentanti il suo potere e il suo diritto nell'elezione del magistrato supremo e per assistere quest'ultimo con l'aiuto e il consiglio negli affari della comunità; come pure per porre freno e impedire il suo arbitrio nelle questioni ingiuste o dannose per la repubblica, per mantenerlo nei limiti della sua carica, infine per vigilare e con ogni mezzo far sì che la repubblica non subisca alcun danno in seguito agli interessi privati, agli odi, all'azione, alla trascuratezza o all'estinzione del magistrato supremo»¹⁶².

Questi efori si vedono designare, secondo la tradizione biblica e le consuetudini germaniche, con nomi molto significativi. Cioè sono «i primati dello Stato e del regno, gli ufficiali del regno, i garanti del patto tra il magistrato supremo e il popolo, i custodi e difensori della giustizia e del diritto, cui sottomettono il magistrato supremo, e parimenti i censori del magistrato supremo, gli ispettori, i consiglieri del regno: i censori dell'onore del re, i fratelli del magistrato supremo»¹⁶³. Ciascuno di questi termini riguarda uno dei

¹⁶² *Ibid.*, XVIII, 48: «Ephori sunt, quibus populi in corpus politicum consociati consensu demandata est summa reipublicae seu universalis consociationis, ut representantes eandem... potestate et iure illius astantur in magistratu summo constituendo, eoque ope, consilio, in negotiis corporis consociati, iuvando, nec non in eiusdem licentia coercenda et impedienda, in causis iniquis et reipublicae perniciosis, et eodem intra limites officii continendo, et denique in providendo et curando omnibus modis, ne respublica quid detrimenti capiat privatim studiis, odiis, facto, omissione vel cessatione summi magistratus».

¹⁶³ *Ibid.*, XVIII, 49: «Status et regni primores, officarii regni,

diversi aspetti di questa carica importantissima¹⁶⁴. Il loro punto di convergenza è la salvaguardia della legalità. Forse questa funzione rappresenta, nello spirito dell'autore, soprattutto un'opposizione legale alle ambizioni del sovrano, ma, in caso di necessità, agisce anche per la difesa dei suoi diritti contro un popolo dimentico del suo giuramento e dei suoi obblighi (il che spiega la qualità di *frater summi magistratus*); infine, gli efori reggono da soli, in caso di decadimento, di tirannide o di minorità, l'esercizio del pubblico potere¹⁶⁵.

Gli efori formano un Collegio che costituisce la più alta autorità dello Stato. Benché ognuno di loro resti inferiore — e di molto — al magistrato sovrano, la loro assemblea è superiore a questo. Il fatto è che ognuno di loro, preso isolatamente, non è che un magistrato inferiore, mentre, collegialmente, essi rappresentano il popolo e parlano in suo nome¹⁶⁶. Gli efori costituiscono quindi un collegio supremo, custode della costituzione, espressione adeguata della volontà generale. Il processo che spingeva il sistema politico dei protestanti francesi verso una concezione sempre più democratica, in definitiva portò a cambiare radicalmente il senso e il valore di questa dignità di eforo. Non è più in qualità di signore o di autorità di prima categoria¹⁶⁷ che

pacti inter magistratum summum et populum initi vindices, custodes et defensores iustitiae et iuris, quibus magistratum summum subiciunt, et parere cogunt, item censores summi magistratus, inspectores, consilarii regni, censores honoris regni, fratres summi magistratus».

¹⁶⁴ Funzioni definite di nuovo nel cap. XVIII, 63.

¹⁶⁵ *Ibid.*, XVIII, 63.

¹⁶⁶ *Ibid.*, XVIII, 73: «Hi ephores universi quidem magistratu summo sunt superiores, quatenus representantibus populum eius nomine collegialiter quid agunt: singuli verum separatim isto magistratu sunt inferiores».

¹⁶⁷ Non bisogna tuttavia dimenticare che questo carattere sussiste

un eforo partecipa a questa sovranità, bensì perché egli rappresenta, come membro del detto Collegio, « i voti del popolo intero »¹⁶⁹.

Così si spiega come, nella teoria democratica di Althusius, gli efori beneficino dei principali attributi riservati al re da Bodin, e in particolar modo del privilegio di incardinare la legge vivente: « Sono loro che costituiscono la testa per il corpo politico, loro che sottomettono il re, cioè il sommo magistrato, alla giustizia e alla legge; che danno a questa legge, cioè a Dio, la sovranità e l'imperio, se il re scuote o respinge il giogo e l'imperio della legge, cioè di Dio »¹⁷⁰.

Questi concetti sono convalidati da numerosi riferimenti a Hotman, alle *Vindiciae*, a Mariana, a Vasquez, a Covarruvias, e naturalmente sono accompagnati da numerose citazioni bibliche: ma soprattutto la storia e il diritto germanico offrono loro materia: il modello più palese di un Collegio di efori è la dieta elettorale, dove i sette elettori dell'Impero *rappresentano in modo assoluto, « omnino representantes »* l'intera volontà dell'Impero. È la teoria della *Bolla d'oro* che sta alla base di questa concezione: i libri sopra citati permettono tuttavia di collegarla alla teoria complessiva della superiorità degli stati generali sul conte, del Consiglio municipale o della corporazione sul borgomastro o sul presidente, teoria esposta dall'autore nei precedenti capitoli. La tesi del dualismo dei poteri e della superiorità del Senato sul

nell'*officium speciale* degli efori, cioè nelle loro funzioni provinciali e locali.

¹⁶⁹ *Politica* cit., XVIII, 59.

¹⁷⁰ *Ibid.*, XVIII, 54: « Hi enim corpori politico caput constituunt, hi regem seu summum magistratum legi et iustitiae subiciunt: et legem, seu Deum, dominum et imperatorem constituunt, quando iugum et imperium legis et Dei rex abicit et retractat ».

¹⁷¹ *Ibid.*, XVIII, 57. Cfr. anche XVIII, 30.

primo magistrato procede quindi con continuità lungo tutta la serie politica¹⁷¹.

L'integrazione della vita provinciale nella vita nazionale si realizza poi per il fatto che gli efori sono generalmente i capi responsabili delle province confederate, dei « membri » dello Stato di cui abbiamo parlato più sopra. Principi, conti o duchi, esercitano così il loro ufficio privato¹⁷² (*officium speciale*) a lato del loro ufficio nazionale (*officium generale*); ma a loro volta essi sono poi sorvegliati dal magistrato supremo, che diviene, a questo riguardo, il rappresentante autentico della collettività nazionale. Vi è dunque tra il re e gli efori una « censura e una sorveglianza reciproca »¹⁷³ doppiamente proficua per il regno, poiché, da una parte, essa garantisce la stabilità della sua costituzione fondamentale, e dall'altra facilita la partecipazione delle province alla vita dello Stato.

Accanto al Collegio degli efori, quale custode della costituzione, si trova il magistrato supremo, che ha nelle sue mani il potere esecutivo: « Il magistrato supremo è colui che, designato legalmente per la salute e il vantaggio della comunità integrale, amministra i diritti di questa e sorveglia la loro applicazione »¹⁷⁴.

Questo carattere così marcato di amministratore e di agente esecutivo, prova molto bene che il « sovrano », magistrato superiore e assolutamente eccezionale, non è tuttavia se non il primo dei funzionari dello Stato. *Summus,*

¹⁷¹ Cfr. su questo *princeps, ibid.*, XVIII, 74-76.

¹⁷² Cfr. *ibid.*, XVIII, 90.

¹⁷³ *Ibid.*, XVIII, 91: « Haec mutua inter regem et status, seu ephoros, correctio, censura et observatio, regni statum salvum, sartum et tectum conservat, atque eundem ab omnibus periculis, malis et incommodis liberat ».

¹⁷⁴ *Ibid.*, XIX, 1: « Magistratus hic summus est, qui secundum leges ad salutem et utilitatem universalis consociationis constituitur, iura illius administrat et executioni mandat ».

ma in rapporto agli *inferiores*: è un superlativo relativo, non un superlativo assoluto. Abbiamo visto infatti che la proprietà dei diritti di sovranità spetta a tutta la comunità: questi diritti il « sovrano » non li esercita che per delega esplicita e nella misura stessa decisa da coloro che glieli delegano. Vi è dunque, all'origine del potere supremo, un contratto bilaterale, ma secondo lo schema abituale in Althusius, per il quale la reciprocità apparente lascia sempre intatta la superiorità di diritto del corpo sul suo organo, dello Stato sul suo ministro¹⁷⁵. Infatti, il popolo prevale al tempo stesso nel definito e nell'indefinito, nella forma e nella sostanza.

Vediamo prima di tutto il contratto. È un patto reciproco tra il magistrato supremo, considerato il mandatario o uomo di fiducia, e la comunità integrale, considerata come mandante: « Ma, come suole accadere nei mandati, la prima obbligazione è quella contratta dal magistrato, che si impegna, di fronte alla comunità integrale, ad amministrare il regno, cioè lo Stato, secondo le leggi prescritte da Dio, dalla ragione e dal corpo dello Stato medesimo »¹⁷⁶.

Questa è la prima parte dell'istituzione di un magistrato supremo; la si chiama anche *commissio regni* e comprende generalmente due atti distinti: l'elezione e l'investitura solenne¹⁷⁷. L'elezione è fatta in nome del popolo dal Collegio degli efori: la loro scelta è libera o limitata da alcune considerazioni di nazionalità, di religione o di parentela, stabilite secondo il costume del paese¹⁷⁸. In ogni modo,

¹⁷⁵ *Ibid.*, XIX, 6-7.

¹⁷⁶ *Ibid.*, XIX, 7: « ... praecedit obligatio magistratus (uti in contractu mandati fieri solet) qua se corpori universalis consociationis obstringit, ad regni seu republicae administrationem secundum leges a Deo, recta ratione, atque a corpore republicae praescriptas ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, XIX, 24-107.

¹⁷⁸ O. GUERKE, *op. cit.*, pp. 31-32.

non sono queste considerazioni che creano il titolo (non vi è, per esempio, nessun diritto ereditario al trono), bensì l'elezione stessa come manifestazione della volontà generale. Non vi è ragione, come crede Barclay¹⁷⁹, di distinguere due atti: l'elezione, che sarebbe un atto del popolo, e l'istituzione che sarebbe un atto di Dio, poiché da una parte le due operazioni sono una cosa sola e d'altra parte gli esempi più numerosi del Vecchio Testamento dimostrano che se Dio parla, lo fa attraverso la voce del popolo¹⁸⁰. Arriviamo dunque, in pratica, alla massima democratica: *Vox populi, vox Dei*.

Il nuovo eletto deve sottoscrivere le « leggi fondamentali del regno » e qualsiasi *suspensio* che il Collegio ritenga necessario dover aggiungere per fissarne il senso. Ci troviamo qui evidentemente davanti a una teoria dominata dalle abitudini elettorali dell'impero tedesco e del regno di Polonia, dove le *capitulazioni* imposte al nuovo eletto avevano via via reso sempre più illusorio il potere reale della Corona. Ma, oltre all'elezione, la *commissio regni* comprende una *inauguratio*: investitura ufficiale durante la quale l'imperante, dopo avere prestato giuramento, riceverà solennemente con la pubblica dichiarazione degli efori e la consegna dei simboli della sovranità, la qualità di magistrato supremo, di cui l'unzione religiosa è, per così dire, solo il segno mistico¹⁸¹: « Un magistrato supremo eletto e investito in questa maniera, non ha bisogno dell'approvazione e della conferma del sommo pontefice »¹⁸².

¹⁷⁹ *De regno et regali potestate*, lib. III, 3; cfr. *Politica cit.*, XIX, 103.

¹⁸⁰ *Politica cit.*, XIX, 106: « A populo reges constituti vel electi, per hoc ipsum a Deo, tacito ipsius iussu et permissu electi... dicuntur ».

¹⁸¹ *Ibid.*, XIX, 97.

¹⁸² *Ibid.*, XIX, 101: « Talis electus et inauguratus summus magistratus, approbatione et confirmatione summi pontificis non eget ».

