

# JOHANNES ALTHUSIUS (1557-1638)

**Alain de Benoist**

*Traducción de José Antonio Hernández García*

Aunque Carl Joachim Friedrich no dudó en describirlo como «el pensador más profundo entre Bodino y Hobbes», nos quedamos estupefactos ante la ignorancia del público francés respecto del pensamiento de Johannes Althusius. En el siglo XVIII, Bayle apenas le dedica algunas líneas de su *Diccionario histórico y crítico*:

Althusius, jurisconsulto de Alemania, floreció hacia finales del siglo XVI. Hizo un libro de política. Algunos jurisconsultos de su país se volvieron extrañamente en su contra porque sostuvo que la soberanía de los estados pertenecía a los pueblos [...] Olvidé decir, en las dos primeras ediciones, que era de religión protestante; y que, después de haber sido profesor de derecho en Herborn, tuvo en Breme [sic] la dignidad de síndico; y que los jesuitas, en respuesta al *Anti-Coton*, lo pusieron en la categoría de los protestantes que han hablado mal del Poder Real<sup>1</sup>.

En 1858, en su *Cuadro histórico*, Edmond de Beauverger le consagra, a su vez, la mitad de un capítulo<sup>2</sup>. Frédéric Atger, y después Víctor Delbos, lo mencionan brevemente<sup>3</sup>. La única presentación sustancial de sus ideas de la que se dispone en Francia es la que figura en el libro de Pierre Mesnard, *El desarrollo filosófico político en el siglo XVI*, aparecido en 1936<sup>4</sup>. En la mayoría de los manuales de historia de las ideas editados desde 1945, su nombre brilla por su ausencia<sup>5</sup>. Todavía hoy mismo, no se le ha dedicado ningún libro en lengua francesa ni se ha hecho ninguna traducción de sus obras; incluso la más célebre tampoco se ha publicado. No nos debemos sorprender de que, en estas condiciones, pocos autores hayan podido hablar de este espíritu

riguroso, comparable efectivamente en importancia a Hobbes, Maquiavelo, Bodino o Rousseau.

Es verdad que desde finales del siglo XVII, a la manera de los monarcómacas –de quienes estaba próximo<sup>6</sup>– Althusius, durante mucho tiempo, pasó por ser un espíritu subversivo, y dicha reputación contribuyó probablemente a que su nombre cayera en un olvido del que no salió más que en 1880, gracias al memorable libro que le consagró Otto von Gierke<sup>7</sup>. Desde entonces, su influencia no ha dejado de extenderse, en Alemania primero, y después en los Países Bajos, Inglaterra y los Estados Unidos. En 1932, Carl Joachim Friedrich reeditó el texto latino de la mayor parte de la edición de 1614 de la *Política*, al tiempo que a su autor le consagraban numerosos estudios con un espíritu totalmente distinto al de Gierke. Desde entonces, numerosos investigadores han trabajado en la obra de Althusius, entre los que hay que citar sobre todo a Frederick S. Carney, Heinz Werner Antholz, John Neville Figgis, Erik Wolf, Ernst Reibstein, Dieter Wyduckel, Peter Jochen Winters, etcétera<sup>8</sup>. Un *symposium* internacional consagrado a Althusius se llevó a cabo en Herborn del 12 al 16 de junio de 1984, y una Sociedad Johannes-Althusius (*Johannes-Althusius Gesellschaft*) igualmente se constituyó en los años ochenta en la Universidad de Dresde<sup>9</sup>. En 1973, la bibliografía sobre Althusius, publicada por Dieter Wyduckel, Hans Ulrich Scupin y Ulrich Scheuner ya contaba con no menos de 16 000 referencias<sup>10</sup>. Sin embargo, y a excepción de la española –lengua en la que desde 1990 se dispone de una traducción muy competente de la *Política*– ¡la obra mayor de Althusius jamás se ha publicado íntegramente en ninguna otra lengua moderna!

\*

Johannes Althusius (Johann Althaus) nació en 1557 en Diedenshausen, en Westfalia, en la frontera del condado de Nassau, región entonces de

obediencia calvinista. De origen modesto, es gracias a la ayuda de uno de los condes de Nassau que realiza sus estudios de derecho, de filosofía y de teología, primero en Colonia en 1581 –donde se familiarizaría con el pensamiento de Aristóteles– y después en París y Basilea. En esta última ciudad, donde aprende historia y teología, se aloja con su amigo Johann Grynaeus, con quien mantendrá correspondencia a lo largo de su vida, y conoce también al monarcómata protestante François Hotman. En 1586 obtiene el título de doctor *in utro jure*, con una tesis titulada *De arte jurisprudentiæ Romanæ methodice digestæ libri*, que publica ese mismo año bajo forma de libro (*Juris Romani Libri Duo*) y que someterá a diversas revisiones desde entonces. Después reside en Ginebra, donde finaliza su formación en ciencias jurídicas y lógicas con Denis Godefroy, reputado especialista en derecho romano. Entonces quedará marcado por las ideas de Calvino, quien vivirá en esa villa de 1536 a 1538, y después de 1541 y hasta su muerte en 1564.

Una vez finalizados sus estudios, en octubre de 1594, Althusius es llamado por la Academia protestante de Herborn, fundada dos años antes por el conde Jean de Nassau, y se convierte miembro de su facultad de derecho. Allí ocupa una cátedra de derecho romano, misma que conservará durante diecisiete años enseñando tanto filosofía como teología. En 1597 fue nombrado rector del Colegio de Herborn y se vuelve miembro del Consejo del conde de Nassau. Durante este período también vive en Steinfurt, en Siegen –donde se casa– así como en Heidelberg. En 1599 y 1600 lo encontramos como rector del Colegio de Siegen, y después, en 1602, como rector del Colegio de Herford. En el ejercicio de sus funciones defiende con vigor las libertades universitarias contra las intromisiones de la nobleza y del clero. En 1601 publica un libro de moral, *Civilis conversationis libri duo*, y dos años más tarde su principal obra, la *Politica methodice digesta*, que atrae inmediatamente la atención de los

medios cultivados, pero que también le vale algunas críticas por parte de teólogos y jesuitas.

Es entonces cuando se suscita en su vida un acontecimiento decisivo. En 1603 Althusius es propuesto por los habitantes de la ciudad portuaria de Emden, en la Frisia oriental, para que ocupe en dicha urbe un puesto como síndico municipal (*Ratssyndikus*). Convertida al calvinismo (fue incluso, en 1526, la primera ciudad alemana en acoger la fe reformada), Emden desempeña en esa época un papel importante. Después de que Jean Laski fue invitado en 1542 a reorganizar allí la vida religiosa, la ciudad se convirtió en una especie de Ginebra del norte. Su posición estratégica, en la frontera del Imperio y de las Provincias Unidas –que en 1579 se constituyeron en Estado independiente pero se mantuvieron oficialmente como tierras del Imperio<sup>11</sup>– le permitió, además, gozar de cierta libertad. Allí se reunió un sínodo protestante en 1571, que reunió a las iglesias holandesas (*belgas*) con las comunidades de Frisia oriental y del Bajo-Rin. Otro sínodo general de las iglesias reformadas renanas y westfalianas también tendrá lugar allí en 1610, llevando a cabo de esta forma la unión orgánica del calvinismo septentrional. Parece ser que el temor a perder su autonomía no fue ajeno a la decisión de los habitantes de Emden de invitar a Althusius para que pusiera en práctica sus ideas entre ellos. En esa fecha, el renombrado autor de la *Política* se encontraba en buena posición, puesto que el concejo de la ciudad, llamado Concejo de los Cuarenta, contaba entre sus filas al pastor Menno Alting, cuyo hijo, Johann Alting, había sido su alumno en Herborn.

Althusius llega, pues, a instalarse en Emden el 19 de julio de 1604, después de firmar un contrato provechoso donde se le promulgó, en el mes de abril, debido a una deliberación unánime del Concejo de los Cuarenta. En esta ciudad, que no abandonará sino hasta su muerte, rápidamente su posición se volverá excepcional. Ciudadano de Emden, concejal del Concejo de los

Cuarenta, representante de la ciudad en la dieta provincial así como en la corte imperial, asiste igualmente al alcalde y al consejero delegado, lo que le permite beneficiarse de un estatuto casi diplomático, ejerciendo además funciones de abogado privado. En 1615 logra que su puesto de síndico sea liberado de la autoridad del Concejo de los Cuarenta. Dos años después, es electo Anciano (*elder*) y se convierte en miembro del Consistorio local. Paralelamente, publica numerosas ediciones corregidas de su *Política* y redacta, en 1617, un tratado importante (*Dicæologicæ*) en el que hace un recuento que busca unificar todos los códigos jurídicos, antiguos y modernos, conocidos en su tiempo. A la par de sus actividades de teórico y político, interviene activamente en la lucha encabezada por Emden en contra de Frisia, lo que le permitió aplicar concretamente sus teorías acerca de la autonomía y la libertad de los «Estados».

Durante todo su mandato –escribe Otto von Gierke– parece el alma de la política ciudadana en lucha a favor de la creencia reformada; de las franquicias y los derechos municipales en contra de los señores feudales y los nobles<sup>12</sup>.

Se vuelve entonces el árbitro de la situación –agrega Mesnard. En todos los conflictos importantes entre la ciudad y la Iglesia, su opinión era predominante [...] En ese momento de la vida de la Ginebra del norte ocupa una situación moral tan importante como la que ocuparon Calvino o Bèze en Ginebra<sup>13</sup>.

Althusius murió en Emden el 12 de agosto de 1638, a la edad de ochentaún años.

\*

Publicado en la segunda mitad del año 1603, la *Politica methodice digesta*<sup>14</sup> está construida enteramente sobre los principios sistemáticos teorizados por el matemático y filósofo francés Pierre de La Ramée<sup>15</sup>, cuyo método consistió en

organizar lógicamente un tema después de haber determinado con precisión su materia y su extensión, para proceder después por dicotomías sucesivas a partir de un concepto inicial<sup>16</sup>. Es tomando este camino, con el que se había familiarizado en Herborn, que Althusius –quien desea romper con el verbalismo escolástico y ampuloso de los humanistas, cuya prolíja erudición frecuentemente oculta la falta de profundidad– va a poner también, en la base de toda su construcción teórica, un concepto fundamental que posteriormente expondrá de manera sistemática.

Este concepto fundamental es la política, de la que Althusius nos proporciona la siguiente definición: «La política es el arte de establecer, cultivar y conservar, entre los hombres, las condiciones necesarias, esenciales y homogéneas de la vida social». El mantenimiento de la vida social, al que llama «simbiosis», es descrito inmediatamente también como el objeto mismo de la ciencia política o «simbiótica». Althusius busca demostrar primero que dicha simbiótica, a pesar de las estrechas relaciones que guarda con la teología, la lógica, la moral y la jurisprudencia, debe ser considerada como una disciplina autónoma. Teniendo a la vista tanto a Erasmo como a Juan Bodino, o a su discípulo inmediato, Gregorio de Toulouse, lamenta que su campo haya sido invadido por los filósofos, los jurisconsultos y los teólogos, y clama por una «nueva política» (*opus publicum novum*), «libre de cualquier préstamo de las disciplinas próximas, pero que haya reconquistado bajo su cetro la extensión de todo su imperio»<sup>17</sup>.

Su rigor sistemático –explica Carl Joachim Friedrich– no permitía a Althusius contentarse con la noción entonces predominante de una *Ley de la Naturaleza* como fundamento del Estado. ¿Qué podía hacer un teórico con la noción cristiana de derecho natural, que comprendía tanto el derecho natural puro del estado primitivo del hombre como el derecho natural relativo del estado de pecado, así como el derecho positivo con sus atroces injusticias y el poder teocrático que puede ayudar a

la gracia verdadera?<sup>18</sup>.

Althusius reclama, por ejemplo, que los juristas se hayan sustraído al estudio de la soberanía (*majestas*), soslayando que ésta constituye, de alguna manera, el alma de la comunidad política y es la fuente de todas las organizaciones que la componen. La política, de acuerdo con él, posee entonces una esencia específica, que permite situarla independientemente del derecho, la filosofía e, incluso, de la teología. Este primer paso es, evidentemente, decisivo.

El objeto de la política le parece al mismo tiempo mucho más amplio que a sus predecesores. En términos modernos, podríamos decir que la política de Althusius deriva de su concepción de lo social, que es también una sociología e, incluso, una economía en el sentido aristotélico del término. En efecto, busca estudiar todos los grupos humanos, naturales y sociales, desde el ángulo de una psicología general común, lo que le permite identificar sus propiedades primarias y las leyes esenciales de su asociación. En la medida en que busca esencialmente la conservación de la vida social, no se concentra efectivamente en el hecho del Estado, sino en lo que concierne también a todos los grupos que participan en dicha vida social.

Althusius rechaza con vigor la idea de que un individuo se baste a sí mismo o que extraiga sus derechos de una naturaleza abstracta. Siguiendo a Aristóteles, para quien «el individuo tomado aisladamente es incapaz de bastarse a sí mismo»<sup>19</sup>, afirma que el hombre no puede llevar una existencia propiamente humana más que perteneciendo a una o más comunidades, todas dependientes unas de otras.

Aunque viva aislado por largo tiempo –escribe Althusius– [el individuo] no puede del todo vivir honesta y cómodamente [...] Y como el remedio aparece resueltamente en la vida simbiótica, él se ve conducido y casi obligado a abrazarla [...] Si simplemente quiere vivir, la vida lo invitará a poner en obra sus

virtudes, inactivas forzosamente fuera de dicha unión.

Para Althusius,

más aún que para Aristóteles –escribe Pierre Mesnard– el hombre es un animal social, y la vida simbiótica le resulta natural de tal forma que sin ella no podría alcanzar lo necesario [...] No es, pues, una libre elección sino una *necesidad absoluta* la que impele al individuo hacia los cuerpos constituidos que le dan algo más que la vida social: la vida sin más<sup>20</sup>.

Evidentemente, Althusius se vincula aquí a la tradición antigua y medieval de acuerdo con la cual el hombre es un ser social, que posee su naturaleza propia en el seno de un mundo ordenado. Ante tal perspectiva, el pueblo no es una simple adición de individuos, sino una persona moral, jurídica y política. Con ello, Althusius reacciona con fuerza contra el nominalismo –ancestro del liberalismo– según el cual no existe nada ontológicamente real más allá del individuo singular, al tiempo que se opone al derecho natural moderno que, bajo la influencia cristiana y estoica, establece que los principios fundamentales de la sociedad y del Estado se deducen de las propiedades inherentes al hombre considerado en sí, sin ningún apego social o político particular. En esta última acepción, el estado de la naturaleza es, en efecto, lógicamente primero en relación a la vida social o política, y el Estado se basta a sí mismo por la misma razón que el individuo, sobre el modelo en que se ha construido, reposa más sobre el postulado arbitrario de la identidad o de la convergencia «natural» de los intereses particulares<sup>21</sup>.

Siguiendo a Cicerón, Althusius coloca tanto en la naturaleza social del hombre como en la necesidad de una vida más larga la fuente de todas las cooperaciones orgánicas. Para él, la sociedad, sociológicamente, tiene la primacía respecto de sus miembros singulares. La noción fundamental a la que recurre es la de «comunidad simbiótica» (*consociatio symbiotica*), es decir, de

grupo orgánico compuesto de seres sociales. La *consociatio symbiotica* tiene, por principio, la *simbiosis*, que es la unión social orgánica. Ningún hombre podría vivir aislado; los hombres pertenecen, todos, a una o más de estas uniones orgánicas; su participación en éstas permite definirlos como «convivientes» o «simbiontes» (*symbiotici*), o sea, como participantes de una misma vida común. La sociedad se compone, así, de grupos que encajan unos en otros, y en la que cada uno trabaja para responder a las necesidades que no pueden ser satisfechas en la esfera inmediatamente inferior a la suya, de manera que pueda darle no solamente una utilidad más vasta, sino igualmente un crecimiento en el ser, es decir, una mayor calidad. La asociación simbiótica, en efecto, no se limita a responder a un deseo o a una necesidad de estar juntos; también se define por cierta calidad de vida en grupo, caracterizada por la justicia y la piedad, disposiciones sin las cuales no puede mantenerse duraderamente ninguna existencia individual o colectiva.

Entre aquellos que tienen una misma necesidad y se encuentran en condiciones de proximidad se establece, de cualquier manera, de súbito, una relación simbiótica. Dicha relación no podría considerarse únicamente como voluntaria o como resultado de una marcha racional interesada. Más bien constituye una realidad derivada del carácter social de cualquier existencia humana: la comunión de los simbiontes. Para designar dicha comunión, Althusius emplea los términos de *communio*, *consociatio* o incluso *mutua communicatio*. La *communicatio* corresponde a la entrada a lo común y al ejercicio mutuo del «lazo orgánico de la vida civil» (lo que Durkheim llamará la «densidad social»), y se traduce en la socialización progresiva de los elementos de la comunidad en una participación creciente de sus miembros en la vida común, así como en el intercambio de bienes y servicios con quienes tienen algo en común. A este propósito, Althusius distingue la comunicación de los bienes (*communicatio rerum*) –que concentra y reparte para bien del

Estado los recursos comunes–; la comunicación de las funciones (*communicatio operum*) –que organiza la repartición del trabajo en función de las capacidades de cada uno–; y la comunicación del derecho (*communicatio juris*) –que establece el estatuto de la vida común y las normas de cooperación de los simbioses. Tal derecho es común, por una parte, a todas las asociaciones, y por otra, más específica, a cada tipo de asociación y a cada asociación. Althusius subraya que la *communicatio* implica evidentemente la autoridad (*imperium*) necesaria para hacerla aplicar.

La sociedad y el Estado construirán, así, una serie de pactos sucesivos hechos entre hombres que su instinto social traduce de la voluntad divina, y que los asociarán con sus semejantes. Althusius distingue aquí los «pactos de sociedad» (*pacta societatis*) y los «pactos de sujeción». Los primeros están destinados a garantizar la autonomía de las diferentes comunidades, mientras que los segundos buscan organizarlos jerárquicamente. Los pactos de sociedad son, de hecho, contratos políticos: «El contrato social no significa aquí nada, ya que la sociedad en el sentido de vínculo y de relaciones entre los individuos existe por naturaleza»<sup>22</sup>. Por lo que toca a los pactos de sujeción, siempre son condicionales; la dialéctica entre ambos tipos de pactos impide que el pacto de sujeción no entrañe una alienación del nivel inferior en perjuicio del nivel superior.

La injerencia se encuentra entonces circunscrita por el derecho –observa Chantal Millon-Delsol– porque debe ser parcial. Cada cuerpo forma, junto con los otros, un cuerpo más vasto debido a un contrato acrememente discutido y lleno de prevenciones, con la finalidad de proteger, al mismo tiempo, su dominio de economía estricta y toma parte activa de un nuevo poder que se crea por encima de él; lo supervisa atentamente. Lo deja, de ser necesario [...], si en ello va la existencia misma del cuerpo. Pues tienen necesidad de integrarse en las comunidades más poderosas para desarrollar su bienestar, pero perderían todo en cuanto una instancia superior quisiera absorberlos<sup>23</sup>.

En el pensamiento medieval, el principio de totalidad, de acuerdo con el cual el individuo está destinado al todo social antes de a sí mismo, lejos de reclamar cualquier autonomía, esto ya constituye, por el contrario, un cuadro privilegiado. La sociedad, llamada holista u orgánica, se componía fundamentalmente de grupos y no de individuos; y dichos grupos no podían desarrollarse a plenitud más que siendo autónomos. Respecto de este modelo, la originalidad de Althusius consiste en pensar a la sociedad a partir de la base, para llegar progresivamente a la cima. Para él la sociedad está constituida por asociaciones y colectividades sucesivas, insertas unas en otras; desde las más sencillas hasta las más complejas, el conjunto constituye lo que Otto von Guericke llama la «unidad existencial de un pueblo» (*Daseinseinheit eines Volkes*). El Estado mismo se define como una verdadera comunidad orgánica, formada por una multitud de «consociedades» simbióticas, públicas y privadas, que en cada escalón tiene dos series de órganos: unos que representan a las comunidades inferiores –que deben detentar tanto poder como les sea posible– y otros que representan el nivel superior y cuyas atribuciones siempre estarán limitadas por los primeros. La libertad, en el seno de la sociedad, no proviene de la soberanía de la cabeza, sino de la autonomía de todos los niveles, de la articulación y el equilibrio entre los diferentes niveles que están asegurados por el principio de subsidiaridad.

Althusius después pasa revista, siguiendo un orden de complejidad creciente, a las diferentes categorías de comunidades simbióticas u orgánicas de las que se compone la sociedad.

Para cada modo de agrupación –escribe von Guericke– busca determinar, primero, la esfera de la comunicación, cuyo sujeto siempre es el conjunto de los asociados, después de lo cual estudia el gobierno de cada uno los grupos con la ayuda de los representantes y de un jefe<sup>24</sup>.

El objetivo sería identificar, en cada nivel, las condiciones más favorables para la formación de un sentimiento colectivo cuyo fervor producirá la armonía social (*concordia*), así como la unidad espiritual y afectiva en la acción (*mutua confœderatio*). «La concordia –precisa Althusius– eleva a las fortunas más débiles; la discordia disipa las más grandes» (II, 9).

En su base, una primera división permite a Althusius distinguir, por una parte, a las comunidades naturales, simples o privadas como las familias y las casas y, por la otra, a las comunidades voluntarias o espontáneas, como los colegios o las compañías, que se forman y duran sólo mediante la voluntad o el consentimiento de los simbioses. Sin embargo, Althusius subraya también que siempre existe un elemento de voluntad en las asociaciones naturales, y de la cual la asociación conyugal es el prototipo, así como siempre hay un elemento de necesidad en las asociaciones voluntarias. La asociación conyugal exige, en efecto, el consentimiento duradero de los esposos, mientras que las asociaciones voluntarias no se disuelven, en general, más que cuando aparecen otras estructuras que permiten responder mejor a la necesidad que las había hecho nacer. Dicho equilibrio entre la voluntad y la necesidad (o la demanda) es uno de los rasgos característicos de toda la teoría asociativa de Althusius.

Althusius atribuye a las familias muy importantes funciones económicas en las que aprecia, no sin razón, una parte fundamental de su razón de ser. También subraya el papel de la comunidad conyugal en la formación de la sociabilidad y la eclosión de un sentimiento de simpatía que encontraremos también en otros grupos, después de lo cual recuerda los colegios o compañías (*collectio, conventus, collegium, consociatio collegarum*), que también pueden ser gremios o corporaciones.

Los colegios son comunidades civiles, creadas con fines sociales, religiosos, educativos o comerciales, y cuyos miembros, al ejercer una

profesión común o al tener intereses, deberes, actividades o gustos comunes, esperan los beneficios ordinarios de la cooperación privada. Los colegios seculares se componen de magistrados, de comerciantes o de campesinos; los colegios eclesiásticos de juristas, profesores o religiosos. No son, entonces, como las familias, como las asociaciones naturales, sino que son organismos que no deben su existencia más que a la libre adhesión de sus miembros llamados «compañeros» o «asociados».

Estaríamos, sin embargo, equivocados –precisa Pierre Mesnard– si viéramos allí una formación arbitraria. Cualquier colegio corresponde a una necesidad natural del hombre y, en consecuencia, contingente en cuanto a su reclutamiento y sus modalidades, aunque no sea menos necesario en su fondo: en el dominio de las realidades sociales, no se podría tener algo puramente artificial<sup>25</sup>.

En el seno de dichas asociaciones, la comunicación es algo flexible y vasta. La comunicación del derecho, en especial, hace del colegio una persona moral capaz de expresar una voluntad unitaria por poseer una verdadera autonomía corporativa, es decir, un poder jurisdiccional respecto de sus miembros debido a obligaciones que ellos mismos no han contratado libremente. La regla de las deliberaciones es el principio mayoritario, natural siempre en una atmósfera de simpatía colectiva. Así –dice Althusius– puede acabarse

esta benevolencia mutua y recíproca, esta afección y caridad del compañero hacia su compañero, esta concordia por la cual la compañía se ordena, sin disensos, en torno a una opinión unánime, positiva o negativa, en vista del bien común (IV, 23).

Los asociados tienen a la cabeza a un jefe cuya característica principal es ser superior a cada uno de los demás tomados individualmente, quienes permanecen sometidos al colegio considerado globalmente: «Superior a cada

uno de los compañeros, es inferior a la compañía que preside y cuyas opiniones lo obligan». Este último punto es, evidentemente, esencial: domina toda la teoría de Althusius sobre la subsidiaridad de la autoridad y de la soberanía.

En el escalón intermedio aparecen las primeras comunidades públicas, es decir, los primeros cuerpos sociales y políticos engendrados por las comunidades simples. Estas comunidades públicas pueden ser villorrios, parroquias, burgos, ciudades o provincias. Althusius las describe como integradas «por la unión bajo ciertas leyes de diversas casas o compañías que residen en el mismo país» (V, 8). Una de sus particularidades es que su jurisdicción se extiende a un territorio determinado, que no es el caso de las asociaciones privadas. No responden a los mismos principios de comunicación y autoridad que estos últimos. Althusius se separa aquí claramente de la distinción, clásica en el derecho romano, entre el dominio público y el dominio privado, y en la que las relaciones contractuales entre los individuos se inscriben exclusivamente en lo privado, mientras que las relaciones de orden administrativo y político sólo pertenecen a la esfera pública. Althusius afirma, por el contrario, que todas las asociaciones, sean públicas o privadas, encuentran un fundamento idéntico en la vida simbiótica, y poseen una misma fuente de legitimidad y, por lo tanto, obedecen a las mismas reglas de funcionamiento.

Otra característica importante de las comunidades públicas es la autonomía cívica (*politeuma, autarcheia*), a la que Althusius define como «el derecho de los miembros de las comunidades públicas de poseer y administrar en común las cosas útiles y necesarias para su conservación y desarrollo» (V, 12). Es debido a esta autonomía que los miembros de las comunidades públicas se ven transformados en *ciudadanos*, noción que Althusius presenta como una teoría exhaustiva, lo que lo convierte en uno de los primeros de su

época en hacerlo así. Existe en él un paso sin solución de continuidad de la casa o la compañía a la ciudadanía, de lo social a lo político.

El plan *político* –escribe Mesnard– se preparó desde hacía mucho para una regular elaboración social. El ciudadano no es ciudadano como individuo, sino como simbiote que hizo sus pruebas en las sociedades primarias. Los elementos del cuerpo cívico no son, en efecto, los individuos, sino las comunidades constituyentes: dicho de otra forma, *no es como hombre sino como compañero que uno se vuelve ciudadano*<sup>26</sup>.

Ya desde la democracia griega el individuo no tenía acceso directo a la vida política: no era tanto como miembro de una *gen*, de una familia o de un clan que participaba de la vida de la ciudad y accedía a la dignidad de ciudadano. Althusius se vuelve a entrelazar a esta concepción antigua de la ciudadanía, confiriéndole un fundamento sensiblemente más amplio.

Como hemos visto, las reglas de funcionamiento de las comunidades públicas son las mismas que prevalecen en los colegios o compañías. Las leyes más importantes requieren la aprobación de la asamblea de ciudadanos. La autoridad encargada de representar al cuerpo cívico y de gobernar en su nombre se compone de magistrados representativos elegidos por el pueblo, que son igualmente revocables. Dicha autoridad es superior a cada uno de los ciudadanos pero, aún en ese caso, resulta inferior a la entidad que forman colectivamente. Las ciudades deben estar gobernadas por un Senado, encargado de definir y defender las leyes fundamentales, y dirigido por un hombre a cargo del ejecutivo quien, también, detendrá la autoridad sobre cada asociación o ciudadano considerados individualmente, pero no sobre el conjunto de la comunidad organizada. Las relaciones jurídicas entre el cuerpo cívico y los magistrados reposan sobre un juramento de fidelidad recíproca y de obediencia a las leyes de la ciudad. Asimismo, a este nivel, la *communicatio*

*juris* establece y garantiza la autonomía de las comunidades simbióticas. Dicha comunicación del derecho supone una comunicación de bienes de los que Althusius hace un análisis minucioso a nivel comunal, así como una comunicación de las funciones que, al sobrepasar a la vida política, colocan la división del trabajo como el fundamento, no de la búsqueda egoísta de los intereses particulares sino, al contrario, de una solidaridad y una reciprocidad de todos: «Es así como el campesino requiere del trabajo del cerrajero; el obrero del arquitecto, del panadero, del zapatero, del sastre y también de la colaboración del campesino» (VI, 32). El objetivo final es el florecimiento de la socialidad, que Althusius llama *communicatio concordiae* o *benevolentiae*, y de la que subraya que su fuente se encuentra en la justicia legal, es decir, en la equidad que reconoce en cada uno «el derecho, la libertad y el honor debido a su estatus» (VI, 47).

Althusius dirige después su atención sobre las provincias. Formadas también por una unión de grupos primarios, de comunas y ciudades, constituyen también unidades que son a la vez políticas, religiosas, económicas y sociales. Althusius subraya en especial la importancia de sus constituyentes sociales: los *membra provinciae* no son, para él, unidades geográficas yuxtapuestas sino «Estados» eclesiásticos y seculares, organizados los primeros en parroquias y sínodos, mientras que los segundos comprendían la orden de los caballeros, la orden de los artesanos y la orden de los campesinos. Los condes o jefes de provincias (*præses provinciae*) gozaban de un poder soberano con los límites que ya hemos indicado. Administraban la cosa pública, velaban por la ejecución de las leyes y, de ser necesario, convocaban a los Estados. Aquí es oportuno recordar que en la época de Althusius, el Imperio germánico se encontraba dividido desde 1512 en diez círculos (Austria, Baviera, Suabia, Franconia, el Alto Rin, el Bajo Rin, Westfalia, la Alta Sajonia, la Baja Sajonia y Borgoña) y que los conflictos

confrontaban frecuentemente, en el seno de las dietas provinciales, a los ciudadanos de las villas con las familias reinantes de los condes, duques, barones o príncipes del Imperio. Por la interpretación de la organización política que propone, Althusius apoya sin ambages el movimiento de reivindicación en favor de las libertades municipales y provinciales.

En fin, Althusius aborda la cuestión del Estado, al que designa mediante una serie de sinónimos (*regnum*, *major consociatio*, *consociatio symbiotica universalis*, *res publica*) y la describe ante todo como una federación de ciudades y provincias, que puede ser llamada, ella misma, a federarse o a confederarse con otros Estados.

Los miembros del reino o de esta comunidad simbiótica integral –escribe– no son, a nuestro parecer, ni los individuos, ni las familias ni los colegios, como sería el caso de las comunidades privadas y las comunidades públicas particulares, sino las ciudades, las provincias y las regiones cuya unión forma un solo cuerpo mediante la conjunción y la comunicación mutua (IX, 5).

En tanto «comunidad simbiótica integral» o «comunidad mayor universal», que puede ser tanto un reino (*regnum*) como una república (*res publica*), el Estado es, para Althusius, el único titular del «derecho de majestad» (*jus majestatis*), es decir, de una soberanía que, por naturaleza, no reconoce nada por encima de ella, ni persona ni asociación. «La majestad –escribe Althusius– es el poder preeminente, supremo y universal de disponer de todo lo que es necesario para la salud espiritual y corporal de los miembros del Estado o de la República» (IX, 26). Pero dicha soberanía, a la que Althusius considera el «alma» de la comunidad política (*spiritum vitæ symbioticæ inspirat*) y que no duda en establecer como la materia «necesaria y homogénea» en la médula de su libro, no es, sin embargo, absoluta. El Estado no resulta más que de la cooperación orgánica de las provincias o de las regiones federadas que

conservan una gran parte de su autonomía; su instauración consagra un nuevo derecho del Estado que establece la cooperación y la unidad de las partes federadas de acuerdo con el principio que opera en los niveles subalternos: el Estado es superior a cada una de las provincias tomadas aisladamente, pero no respecto del conjunto que constituyen. Y como en el interior de cada provincia la subsidiaridad es igualmente la regla, es, a final de cuentas, la soberanía del pueblo la que se encuentra consagrada así en el nivel más alto del Estado.

Contrario a la opinión admitida comúnmente por los jurisconsultos –escribe Althusius– el derecho de majestad no puede ser cedido, abandonado ni alienado más que por aquel que es el propietario. Es un derecho indivisible, incommunicable, imprescriptible, cualquiera que sea la duración de la usurpación. Tal derecho de majestad fue establecido por todos aquellos que son parte del reino y por cada uno de ellos. Son ellos quienes le dieron nacimiento; sin ellos, no podría haberse establecido ni mantenido.

La soberanía puede definirse entonces como la copropiedad, para todos los miembros de la sociedad, de los bienes y los derechos de la *consociatio*. El soberano no es ni el propietario ni el usufructuante, aunque él pertenezca, tanto en su uso como en su principio, al pueblo representado por el colegio de miembros federados. Es solamente «el dispensador, el administrador o el procurador» de los derechos que le están asociados<sup>27</sup>. Althusius se rehúsa, en otros términos, a disertar sobre el Estado sin tomar en cuenta a la sociedad. Federación de regiones y de comunidades autónomas, el Estado semeja una jerarquía piramidal del «cuerpo» en cuyo vértice se encuentra el príncipe.

El lazo social entre los miembros de este cuerpo político [el Estado] –precisa Althusius– es el acuerdo y la fe jurada entre las partes, es decir, la promesa tácita o expresa de una comunicación de los bienes y servicios, de ayuda, de consejo, con el derecho común requerido para la utilidad y las necesidades de la vida social integral (IX, 7).

Mientras que en Hobbes el individuo se aliena enteramente en beneficio del Leviatán, las comunidades orgánicas, en Althusius, no se desprenden jamás de una parte de su libertad. El poder del Estado encuentra así, en la autonomía de las asociaciones, una «barrera infranqueable» (Gierke), que le impide lesionar los derechos específicos que aparecen en cada grupo social. El príncipe tiene a bien ser el *summus magistratus*, el magistrado cuyo rango es el más elevado, aunque, a final de cuentas, es sólo el pueblo quien lo detenta, sin que se inhíba jamás la «majestad», es decir, la soberanía.

Para completar su sistema, Althusius distingue dos tipos de magistrados soberanos: el príncipe o magistrado supremo y los «éforos». Estos últimos, a los que califica de «censores del magistrado supremo», de «primeros del Estado y el reino» o incluso de «vengadores oficiales del pacto entre el magistrado supremo y el pueblo», son el contrapeso al poder del príncipe. Constituyen un colegio de oficiales del reino, en el que cada miembro permanece sometido al soberano, pero cuya reunión lo supera colectivamente: «Y es que cada uno de ellos, tomado aisladamente, sólo es un magistrado inferior, mientras que reunidos en colegio representan al pueblo y hablan en su nombre» (XVIII, 73). Para describir sus atribuciones, Althusius se inspira visiblemente en el papel que desempeñaron los siete príncipes-electores en el Imperio germánico. Los éforos –dice– son

aquellos a quienes el consentimiento del pueblo constituido en cuerpo político les ha confiado el conjunto de la República o la comunidad integral para representarla, ejercer su poder y su derecho en la erección de un magistrado supremo, para asistirlo con su ayuda y su consejo en los asuntos de la comunidad [...] y para velar y cuidar de todas las formas posibles que la República no reciba ningún perjuicio de camarillas privadas ni de enemistades debidas a la acción, la omisión o la dimisión del magistrado supremo (XVIII, 48).

Son ellos también quienes igualmente intervienen en las situaciones de urgencia y las circunstancias de excepción, y cuya naturaleza percibe perfectamente Althusius. En caso de ausencias, invisten a un nuevo magistrado supremo. Defienden a este último cuando cumple correctamente sus obligaciones, pero velan porque no sobrepase sus poderes y proceden, con el apoyo del pueblo, a destituirlo si se transforma en tirano. En caso de destronamiento, de tiranía o de minoría, son ellos solamente quienes detentan el poder público. Los éforos eran generalmente los jefes responsables de las provincias federadas, con lo que se facilitaba la integración de la vida provincial a la vida nacional.

Hay entonces –observa Pierre Mesnard– entre el rey y los éforos una «censura y vigilancia muda» (XVIII, 91) doblemente provechosa al reino pues, por una parte, garantiza la estabilidad de su constitución fundamental y, por la otra, facilita la participación de las provincias en la vida del Estado<sup>28</sup>.

El príncipe detenta el poder ejecutivo. La propiedad de los derechos de majestad es de la comunidad entera –representada por los éforos– quien ejerce su poder soberano por delegación, con base en un pacto recíproco por el que se le considera el mandatario y, a la comunidad simbiótica, la mandante. Su investidura comprende, primero, su elección, y después la inauguración de su cargo. Elegido por el colegio de éforos, se encuentra frente a ellos en la misma posición en la que está, a nivel provincial, el conde respecto de los «Estados»: «*præses major singulis, minor universis*». En el curso de la ceremonia inaugural se deben suscribir las «leyes fundamentales del reino», así como cualquier *stipulatio* que el colegio crea necesario añadir, y comprometerse a respetar las condiciones que han rodeado su elección, mientras que el pueblo, representado por los éforos, se compromete por su lado mediante un juramento de obediencia. Althusius subraya, a propósito de

esto, que no se puede distinguir entre la elección, que sería del pueblo, y la constitución, que sería de Dios. De esta forma, él toma la noción de consentimiento a la que los juristas han conferido un lugar esencial a partir del siglo XII («*vox populi, vox Dei*»). Esta noción supone que la soberanía del príncipe jamás absorbe la autoridad jurídica «inmanente» del pueblo. Esta es la razón por la cual el juramento de obediencia hecho por los ciudadanos siempre es condicional: si el príncipe contraviene los compromisos que adquirió, dicho juramento también se vuelve caduco. Al alienar los ciudadanos sólo la parte de sus derechos requisada por la *communicatio juris*, el derecho de resistencia se vuelve parte integrante del orden político-jurídico, ya que contribuye a mantener con vida la comunidad simbiótica.

Hay, pues, en la fuente del poder supremo –escribe todavía Mesnard– un contrato bilateral, pero siguiendo el esquema habitual de Althusius, en el que la reciprocidad parece permitir siempre la superioridad de derecho del cuerpo sobre su órgano, del Estado sobre su ministro. En efecto, el pueblo lo supera tanto en lo definido como en lo indefinido, tanto en la forma como en el fondo<sup>29</sup>.

Se conserva el principio de soberanía, pero subordinado al consentimiento asociativo.

Althusius se adhiere así a la tesis clásica de los monarcómacas<sup>30</sup> acerca de la soberanía del pueblo y su superioridad respecto del príncipe, que en el protestantismo tiene su paralelo en la analogía de la «superioridad» de la comunidad de los creyentes por encima de la autoridad pontificia. Al residir la soberanía en el cuerpo simbiótico, los príncipes sólo son los administradores. «Ellos mandan en su nombre, y si pretenden un derecho absoluto y personal, no son más que impostores y tiranos, simples personas privadas a los que inmediatamente se les deja de deber obediencia»<sup>31</sup>.

Igualmente utiliza la distinción, establecida por el jurisconsulto italiano

Bartolo de Sassoferrato (1314-1357) –cuya influencia, grande en Alemania, fue combatida en Italia y Francia por la escuela histórica ilustrada, en especial por Jacques Cujas– entre el tirano que primero fue investido regularmente como magistrado supremo (*tyrannus exercitio*) y aquel que no lo fue (*tyrannus absque titulo*). Este último, al no ser más que un impostor, puede a justo derecho ser derrocado e incluso asesinado por el pueblo, mientras que son esencialmente los éforos quienes deben oponerse al primero si eventualmente se saliera de sus prerrogativas hasta el punto de caer en la tiranía. Se nota aquí que lo que Althusius reprocha al tirano no es violar los derechos de los individuos, pues no tiene ninguna consideración por teoría alguna sobre los derechos individuales, sino de ser incapaz por naturaleza para servir a los fines para los que las personas se hallan asociados naturalmente o por los cuales eligen asociarse entre sí. En este terreno va más lejos incluso que los monarcómacas, al no excluir que el derecho de resistencia pueda llegar hasta la completa secesión: en caso de tiranía prolongada, los miembros de la comunidad simbiótica pueden reasumir su libertad y reconstituir el pacto que se había vuelto caduco debido al tirano, sea sobre la base de una nueva autonomía, o bien federándose con otras provincias o Estados existentes.

\*

La teoría de la soberanía desarrollada por Althusius es particularmente interesante, pues es una prolongación de la concepción medieval de la autoridad soberana, definida como autoridad superior, pero no todavía como autoridad absoluta desligada de cualquier obligación. La sociedad medieval ignora, en efecto, la idea de una soberanía ilimitada. La soberanía siempre es dependiente del bien común, y es dicho bien común, y no sólo el poder o grandeza del Estado, el que constituye la finalidad del poder. Hasta el siglo XIII, el rey, representante del bien común de sus súbditos, lo es *sub lege*: comparte

el poder legislativo con los grandes feudos, sin cuyo asentimiento no puede legislar. Paralelamente, en todos los niveles de la sociedad se observa una «cadena de deberes» (Augustin Thierry) integrada por jerarquías que encajan unas en otras: el mismo individuo que se encuentra obligado por un señor feudal recibe el homenaje de un vasallo. Las fronteras fluctúan de acuerdo con las lealtades, que son múltiples.

Sin embargo, a partir del siglo XI, asistimos, especialmente en Bolonia, al surgimiento de una nueva noción de soberanía, concebida como la idea de una persona pública o de un cuerpo político que detenta un poder «supremo» sin ninguna limitación. Esta nueva concepción es resultado de un entrecruzamiento entre la teoría jurídica de la corporación romana y la teología fundada en la noción paulina de «cuerpo místico», la cual describe la universalidad del pueblo de creyentes como una entidad única.

Esta nueva concepción inspira ante todo el absolutismo papal, que por transferencia se constituye en el soberano pontífice de la doctrina romana de la jurisdicción universal y absoluta (*plenitudo potestatis*) propia de la autoridad imperial. En la época de Inocencio III e Inocencio IV, el papado, inmerso en una lucha contra el Imperio, afirma la subordinación estricta de la soberanía terrestre a su propia soberanía espiritual. Dicha afirmación, que pone fin a la doctrina de los primeros tiempos de la Iglesia, donde el *imperium* y el *sacerdotium* eran reconocidos todavía como dos esferas diferentes instituidas por Dios mismo, tendrá una de sus formulaciones más extremas en 1302, en la bula *Unam sanctam* del Papa Bonifacio VIII.

Posteriormente, a partir del siglo XIII, se convierte en la referencia ideológica mayor de los reinos territoriales nacientes –Francia en particular– que a su vez contrapondrán al Imperio la idea de que el rey no puede, de ninguna manera, reconocerse como superior o ser tenido como tal por el derecho extranjero (*rex imperator in regno suo*). La noción de

«soberanía» (término que se encuentra en el origen de la forma francesa, certificada desde el siglo XII, a partir del vocablo latino *superanum*) permite a los monarcas asentar su voluntad de independencia frente al papa y al emperador, pero también frente a los feudos. Al apoyarse sistemáticamente en el derecho romano, los legistas afirman que el soberano, que recibe directamente su autoridad de Dios, es el único dueño en su reino. El poder legislativo feudal se vacía entonces de su sustancia, en la medida en que el rey se vuelve cada vez más el legislador único (*solus conditor legis*). La soberanía es asimilada, finalmente, con el Estado que progresivamente se erige, en detrimento de las autonomías locales, resultado indirecto de la extensión de la administración real, de la centralización del poder, de la formación del mercado y de la unificación del derecho en el interior de un territorio determinado. «La soberanía es inseparable del Estado, pues, a final de cuentas, la soberanía es la forma que da el ser al Estado y, tomadas *in concreto*, Estado y soberanía son sinónimos», dirá Charles L'Oyseau en 1609 <sup>32</sup>. Entramos así en la era de los «Estados-individuos», cuyo principio será consagrado por los tratados de Münster y de Osnabruck (1648).

El Reino (moderno) no tiene nada en común con la realeza de la Edad Media –observará Tocqueville– [él] posee otras prerrogativas [...] Es la administración del Estado la que se extiende por todas partes sobre los restos de los poderes locales<sup>33</sup>.

Es esta concepción absolutista de la soberanía la que triunfa en los *Seis libros de la República*, publicados por Juan Bodino en 1576, en un momento en que Europa era presa de la inestabilidad interior y de las guerras de religión.

Es menester que aquellos que sean soberanos –escribe Bodino– no estén sujetos de ninguna manera a los mandatos

de otro [...] Y esto es así porque la ley dice que el Príncipe está absuelto del poder de las leyes [...] Las leyes del Príncipe no dependen de su pura y franca voluntad (libro II, cap. 2).

La palabra latina que Bodino utiliza para designar la soberanía es *majestas*, y su libro abre con estas palabras: «República es un gobierno recto de numerosas mesnadas y de aquello que les es común, con un poder soberano». Prolongando el pensamiento de los legistas franceses, la doctrina política de Juan Bodino (1530-1596) se funda en la noción de una soberanía indivisible y en la que el poder legislativo es la nota dominante. Allí, el Estado se impone como la realidad central de la cual deriva cualquier autoridad. Bodino reconoce, sin embargo, la importancia de los cuerpos intermedios, de las familias y las sociedades «parciales», pero afirma que éstos no podrían usurpar los poderes del príncipe, soberano por derecho divino que ocupa el centro o la cima de una sociedad concebida, ella misma, a la manera de una pirámide. La soberanía se define entonces como «el poder absoluto y perpetuo de una República», es decir, como poder ilimitado: al no tener nada por encima en el orden político y social, se ejerce de por vida por el príncipe, único intérprete de las leyes divinas y del derecho natural. Éste debe respetar el *jus gentium* y las leyes constitucionales de la monarquía, pero, al no estar sometido a ninguna ley humana, no tiene que rendir cuentas a Dios, cuya «imagen» política representa sobre la tierra. Bodino escribe a este respecto:

Aunque es soberano este gran Dios no puede hacer que haya dos cosas infinitas, por demostración necesaria: también podemos decir que el príncipe que tenemos como la imagen de Dios no puede volver a un sujeto como alguien igual a él, porque su poder sería aniquilado (libro I, capítulo 10).

Esta última limitación es del todo teórica, debido a la definición misma de soberanía propuesta por Bodino. Al estar liberado de cualquier ley humana, el soberano no puede ser más que aquello que debe ser, el poder del que goza

excluye inmediatamente la resistencia individual o colectiva. La ley no es otra cosa que el mando del príncipe quien «no está sujeto a sus leyes» (libro I, cap. 8). Ella es lo que le place: «Ése es nuestro mejor placer». La soberanía se vuelve el poder de hacer la ley sin el consentimiento de nadie. De allí se deduce que la ley no tiene necesidad de ser justa para tener fuerza de ley. La concepción bodiniana de la soberanía abre así la vía al positivismo jurídico, que reduce la legitimidad a la simple legalidad.

El monarca se encuentra desde ese momento «escindido del pueblo». Para Bodino, el soberano ya no es, en efecto, parte del pueblo. Para él forma un todo separado, que domina a la sociedad tal y como Dios domina el cosmos. Esta «división» no es una condición existencial requerida por el poder, sino una cualidad esencial, que no es más que una prerrogativa del derecho de gobernar: la esencia misma del poder reside en la persona del soberano. Como ha escrito Jacques Maritain,

su independencia y su poder no solamente son supremos *en relación* a cualquier otra parte del todo político, como si fuera la cima o la parte más elevada del todo; son *absolutamente* supremas al estar *por encima* del todo en cuestión<sup>34</sup>; [la soberanía significaría] un poder supremo *separado y trascendente* –no en la cúspide, sino *por encima* de la cumbre y gobernando, *desde lo alto*, el cuerpo político entero<sup>35</sup>.

Mientras que en el mundo medieval el derecho encuentra su fuente en la profundidad misma de la sociedad, lo que expresa, en el plano histórico y ontológico, la dimensión jurídica de las prácticas sociales, en Bodino proviene exclusivamente del Estado. Éste se vuelve una mónada, que en sí misma encuentra el fundamento de su existencia, de su libertad y de su capacidad de organizar el cuerpo social. El Estado es una realidad única, que sólo conoce un orden único, y que vale para todos los habitantes de un mismo territorio. Produce lo social en lugar de ser un resultado. Nos orientamos entonces hacia

una representación exclusiva de toda la vida común por un Estado centralizado, «reificado» («cosificado»), identificado en la persona del príncipe: la nación francesa –dirá Louis XIV– reside «enteramente en la persona del rey».

Concepto «total», la concepción bodiniana de la soberanía no solamente sentó las bases de la monarquía absoluta. Sus trazos esenciales se van a encontrar en el nacionalismo jacobino, que la modernidad sólo volverá más abstractos e impersonales. Con el jacobinismo, la soberanía ciertamente se libera de la ley natural y no se encuentra ya encarnada por el rey. Pero, transferida a la nación, nueva encarnación del «Estado-individuo». «Desde que existe la nación, es naturalmente soberana» –afirma la Constitución de 1791–, y siempre se trata de la misma soberanía ilimitada, que confiere el mismo derecho despótico a los detentadores del poder. «La revolución francesa creó una multitud de cosas accesorias y secundarias –decía Tocqueville– pero no hace más que desarrollar cosas principales que existían antes de ella». La manera en que el Estado-nación moderna conservó la definición bodiniana de la soberanía, se satisface con cambiar de titular, y es particularmente reveladora de esta continuidad.

El trabajo de centralización y uniformación administrativa, con la finalidad de crear un vasto Estado unitario alrededor de un poder fuerte –enfatisa Françoise Alexandrou– lejos de ser contrario a los revolucionarios de 1789, anunciaba su ambición igualitaria y encuentra, así, su expresión teórica<sup>36</sup>.

De allí en adelante está puesto el decorado para los siglos por venir –agrega Antoine Winckler: monopolio del derecho, transparencia del espacio social al poder político, centralización total del ejercicio del poder [...] El sol soberano no padece ni los poderes locales, ni las divisiones del derecho con los regímenes territoriales vecinos, ni las organizaciones sociales autónomas y espontáneas; el que este sol se convierta monarquía absoluta o república democrática no cambiará nada después a dicha concepción monista de la

soberanía y su lugar central en la teoría política<sup>37</sup>.

Un absolutismo solamente ha sucedido al otro.

Es a dicha teoría bodiniana del poder absoluto que Althusius opone su propia concepción de la soberanía<sup>38</sup>. En su sistema, como hemos visto, en que el Estado viene después del derecho, y que es resultado directamente de lo social, que un soberano o un magistrado jamás puede detentar una soberanía absoluta. Althusius atribuye de hecho a la soberanía popular todas las cualidades que Bodino había enumerado para refutar a los monarcómacas. «Según él –subraya J. H. M. Salmon– los principios de inmortalidad, indivisibilidad y de obligación corporativa, expresados por el concepto de *universitas*, residen inalienablemente en la comunidad del pueblo corporativo»<sup>39</sup>.

Regresé a la política los derechos de majestad –escribe Althusius en la primera edición de su libro. Pero los he atribuido al reino, es decir, a la república o al pueblo. Sé que, según la opinión común de los doctores, tales derechos deben ser concedidos al príncipe o al magistrado supremo. Bodino proclama que no se les puede conceder al reino o al pueblo sin destruirlos y aniquilarlos por el hecho mismo de que se les comunican a los sujetos o al pueblo. Estos derechos –nos dice– son inherentes y esenciales a las personas del príncipe y del magistrado supremo, y forman un cuerpo al punto de que no pueden subsistir fuera de él ni residir en otra persona que no se ella. Yo no mitigo los clamores de Bodino, ni las voces que están en desacuerdo con la mía; mis opiniones me parece que están, con toda evidencia, conformes a la razón.

Al apelar a aquellos que invocan el derecho dictatorial romano para justificar el absolutismo, en donde el dictador era en su origen responsable ante la asamblea del pueblo, Althusius piensa entonces que la descripción hecha por Bodino de las leyes fundamentales no significa nada si estas leyes no emanan de la comunidad entera. Ciertamente, tampoco es que Bodino desarrolle

la idea de una sociedad global distinta del Estado, puesto que en él es justamente el Estado el que forma la *consociatio consociationum*, pero sus puntos de vista difieren radicalmente en cuanto a la definición de dicho Estado. Mientras que Juan Bodino hace del Estado un atributo personal del soberano, con el que se confunde y cuya interpretación expresa, Althusius lo relaciona con la «comunidad integral» que constituye el pueblo soberano.

Es a esta comunidad simbiótica a quien pertenece necesariamente el derecho de comunidad [que es la soberanía]: el pueblo es el propietario; el rey, simple administrador. Si el cuerpo del Estado tiene el poder de delegar los derechos de majestad, no puede tener el de dividir tales derechos y mucho menos de alienarlos: eso sería un suicidio político que, al destruir la soberanía, destruiría con el mismo impulso al Estado mismo. No hay, pues, un poder absoluto *personal* en una comunidad<sup>40</sup>.

Otro punto en el que Althusius se opone a Bodino es la cuestión de la mejor forma de gobierno. Mientras que este último considera que el gobierno mixto no es un gobierno, pero representa la división del Estado en facciones, Althusius expresa más bien sus preferencias por un sistema de gobierno «que combine las cualidades de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia». Dicha preferencia no desempeña, no obstante, ningún papel importante dentro de su teoría política. Tilda, en efecto, de sutileza inútil la distinción que Juan Bodino establece entre el Estado y la forma de gobierno o el método de administración<sup>41</sup>. Al rechazar solamente a la anarquía y la monarquía absolutas, a las que juzga consustanciales una respecto de la otra, piensa que todos los Estados son populares y democráticos, cualesquiera que sea la forma que asuma su gobierno, así haya detentado sólo el pueblo la soberanía, lo que no impide que sea deseable que dichos Estados conserven también un elemento monárquico. Las diferencias de gobierno no son, para él, más que simples diferencias del modo de administración: si el magistrado

supremo es una persona física, entonces el gobierno es una monarquía; si está representado por una persona moral, es una poliarquía, más o menos democrática o aristocrática de acuerdo con la amplitud del colegio que detenta la autoridad suprema. Entre estas diversas fórmulas, Althusius se cuida de no pronunciarse explícitamente, sin duda porque es consciente de las ventajas de cada una. Para caracterizar su sistema, podríamos entonces hablar de una «demo-aristocracia» fundada simultáneamente en la autonomía de las comunidades, con la autoridad a la cabeza y la soberanía popular en la base, y mediante la unidad del cuerpo social y el libre consentimiento de sus miembros. Teniendo en cuenta la influencia que su pensamiento ejercerá en el siglo XVII en el norte de Alemania, en particular en las villas hanseáticas, es revelador a este respecto que hacia 1660, en el marco de los debates constitucionales del momento, las corporaciones de Lubeck hayan hablado expresamente de una *aristocratico-democratice mixta Respublica*<sup>42</sup>.

\*

Escrito en un estilo sin gracia, con numerosas repeticiones e inútiles redundancias, la *Politica methodice digesta* es, en cambio, una obra particularmente erudita, en la que Althusius cita, además de a los autores antiguos, más de 150 obras de su tiempo<sup>43</sup>. La lista de dichas obras permite darnos una idea muy precisa de las influencias que sobre él ejercieron, en particular la de las escuelas de Salamanca y de Coimbra, las que conoció sobre todo a través de la obra del jesuita Francisco Suárez (1548-1617).

Althusius se inspira visiblemente en Calvino cuando afirma que cada *consociatio* debe cumplir la función a la que se le ha destinado por sus capacidades. En cambio, claramente se aleja cuando se deslinda del derecho natural subjetivo, el cual le parece incapaz de dar cuenta del carácter orgánicamente estructurado de las sociedades humanas, sobre todo cuando

expone la manera de examinar las relaciones entre política y teología. Lejos de encomiar la teocracia a la manera de Calvino, o de extraer de la Biblia –a la que sin embargo cita abundantemente– los principios esenciales de su doctrina, se rehúsa, en efecto, a colocar a la ciencia política como dependiente de la teología, denuncia cualquier censura clerical a sus trabajos y afirma la necesidad de someter estrechamente los asuntos religiosos al poder público. Este último debe velar «porque Dios sea verdaderamente reconocido y honrado en privado y en público en todo el territorio del Estado» (XXVIII, 15); al encontrarse limitado el clero al ejercicio de su ministerio, su poder no puede estar por encima de las censuras y las admoniciones. La caridad misma, de la que Althusius hace uno de los postulados de la vida social, también está, para él, dentro del marco de lo político. Althusius no está lejos, en esto, de compartir la idea luterana de una Iglesia de Estado sometida a la autoridad secular. Las referencias bíblicas que dan lustre a su texto no deben ilusionarnos. Todo aquello que ha

escrito de teológico y de calvinista –anota Carl Joachim Friedrich– es un ornamento chapeado cuya finalidad es desacreditar, como cristiano y como protestante, a lo que previamente había llegado mediante deducciones personales. Podríamos eliminar las ideas teológicas y las referencias, y sin embargo su sistema seguiría en pie<sup>44</sup>.

Otto von Gierke ha demostrado certeramente, por su lado, las profundas afinidades que existen entre la doctrina política de Althusius y el derecho tradicional alemán, armado de libertades y de privilegios provinciales. Es al referirse al viejo derecho germánico, anterior al sistema de derecho romano – que, por otra parte, estudió a detalle– que Althusius analiza las libertades que deben gozar las comunidades a las que describe. Su modelo son sobre todo las corporaciones (*Körperschaften*) medievales alemanas y, en especial, las asociaciones mutualistas y cooperativas (*Genossenschaften*) que, antes

incluso del advenimiento de las corporaciones, ya descansaban en el principio de la vida en común y de la propiedad indivisa. Lo que vincula entre sí a los miembros de una *Genossenschaft* es el disfrute común de un derecho o de un bien<sup>45</sup>. La *Genossenschaft* constituye, por ello, una persona moral, que responde directamente a los deseos de sus miembros, en lugar de intervenir, como sucede en el derecho romano, mediante un plenipotenciario o de un representante. Como tal, hacia finales de la Edad Media –época en la cual sus principios fueron transferidos en parte a las corporaciones y a los gremios de artesanos (*Zünfte*)– desempeña un papel esencial en la vida de los pueblos germánicos, antes de desaparecer progresivamente bajo la influencia del absolutismo monárquico o principesco, y sobre todo del derecho romano, que considera ficticia la personalidad jurídica o moral de las unidades sociales y las asociaciones<sup>46</sup>. El pueblo mismo, para Althusius, es considerado además como una *Genossenschaft* cuyos miembros detentan la soberanía en manos comunes (*Gesamte Hand*).

Es bajo la concepción de la *Gesamte Hand* que se explica la síntesis de Althusius –observa Pierre Mesnard. Es ella la que funda la democracia sobre el esquema de la personalidad moral y de la copropiedad de las compañías germánicas, así como los teóricos de la monarquía absoluta habían fundado la soberanía personal sobre el esquema de la personalidad física y de la propiedad privada, que resulta directamente del derecho romano<sup>47</sup>.

Pero la teoría de Althusius está igualmente influida por los principios y las costumbres electorales del imperio germánico. Como ya lo hemos dicho, el colegio de los éforos, por ejemplo, corresponde muy cercanamente a la Dieta electoral, en donde los siete príncipes-electores son los encargados de hacer conocer la voluntad del Imperio, aunque también podemos ver en ello una reminiscencia de las antiguas asambleas de jefes de familia y de clanes. La

elección del soberano por el colegio de los éforos y el carácter condicional del juramento de obediencia que prestan los súbditos, evocan además la monarquía electiva de los antiguos germanos.

El propio Juan Bodino definía el «Imperio de Alemania» como un «principado aristocrático en el que el emperador es jefe y premier: el poder y la majestad del Imperio pertenecen a los estados» (II, V). Este señalamiento equivale, en su pensamiento, a negar que el Imperio sea un Estado. El poder en el imperio romano-germánico es, en efecto, un equilibrio entre el emperador y los «estados» (*Reichsstände*), es decir, las ciudades y los príncipes representados en el Reichstag. El Imperio se presenta como una *consociatio* de poderes federados, que descansa en un contrato entre los Estados y el emperador: éste tiene autoridad sobre cada uno de los Estados tomados separadamente (*constituens est major constitutio*), pero no dispone de la soberanía absoluta respecto del conjunto que integran colectivamente.

La constitución imperial –precisa Antoine Winckler– está fundada en una concepción espontánea y pluralista de un derecho venido desde abajo en su diversidad territorial y de una teoría unitaria de la cristiandad fundada en un modelo común –el derecho romano– y una referencia única –un emperador casi «conceptual». Esta visión del espacio político será retomada más tarde por los teóricos conciliaristas como Nicolás de Cusa o Gerson, quienes definen la cristiandad (sea en la Iglesia o en la Europa imperial) sea como la concordancia de las asociaciones locales, o bien como una federación de corporaciones. En el seno de dichas corporaciones, en cada nivel, la regla del consentimiento es la regla fundamental. Retoman el adagio de los glosadores: «Lo que concierne a todos debe ser aprovechado por todos», y aplican a cada nivel la regla del voto, si no mayoritario, al menos de «la mejor y más sana parte» del pueblo, garantía de los procedimientos de publicidad y de libertad de palabra. En fin, en la tradición de los conciliaristas subyace la idea de que cada nivel de asociación tiene una dignidad propia, independiente, y que no deriva de lo superior desde el momento en que es expresión del consentimiento del «universo» local o especial<sup>48</sup>.

Encontramos en esta construcción el papel central de la noción de autonomía como «derecho sin Estado»<sup>49</sup>. El Imperio forma un mundo de autonomías enredadas. «Autonomía» frecuentemente se dice *perfectio*, que traduce su sentido.

\*

A primera vista, hay algunas afinidades entre la teoría de Althusius y la doctrina liberal, comenzando por la crítica al absolutismo y el rechazo a lo que hoy llamamos el Estado-Providencia, lo que explica que algunos autores liberales hayan intentado adherirse a su obra<sup>50</sup>. Pero los liberales se atienen al principio de subsidiaridad (o de suplencia, es decir, de competencia compartida) pero sólo en su noción negativa de no injerencia. Rechazan cualquier antropología holista que es lo que constituye el fundamento en Althusius, y refutan la injerencia del Estado, pero no en nombre de la autonomía de los grupos, sino en nombre de los derechos imprescriptibles inherentes a la «naturaleza» del individuo.

Aunque después de Locke y de Hobbes hagan que la autoridad del poder resida en una delegación, tal y como lo hace Althusius, ven que dicha delegación emana de individuos separados que eligen entrar en sociedad para maximizar racionalmente su mejor interés y deciden transferir voluntariamente al soberano (condicional o definitivamente) el derecho absoluto que su «naturaleza» les ha dado, mientras que Althusius rechaza completamente la idea de individuos aislados y se sitúa en una perspectiva claramente organicista: el pacto entre el pueblo y el príncipe se apoya en la existencia concreta de las comunidades. Los liberales también admiten la existencia de comunidades, pero a condición de que éstas resulten de la asociación voluntaria de sus miembros. Las comunidades ya no son más la

base de la sociedad, que en realidad no es más que una adición de singularidades ontológicamente separadas unas de otras: sólo el individuo es sujeto de derecho –las colectividades y los grupos intermedios, a los que Hayek califica de reliquias «arcaicas» de la «sociedad tribal»<sup>51</sup>, a lo más sólo tienen derechos derivados– y la función del Estado se limita a garantizar los fines individuales, que se expresan esencialmente en términos de intereses. En Althusius, al contrario, el «pacto de sociedad» no resulta para nada del egoísmo fundamental de los agentes y de su tendencia a concluir las transacciones interesadas, sino de su disposición natural a tener una simpatía recíproca sobre la base de valores compartidos. Su doctrina, como bien lo ha subrayado G. Gangemi<sup>52</sup>, es, pues, perfectamente incompatible con el individualismo metodológico.

Mucho más interesante es la comparación que se puede hacer entre las ideas de Althusius y las de Jean-Jacques Rousseau. Aunque este último no las cita directamente, la afirmación de Otto von Gierke según la cual Rousseau leyó y utilizó la *Política* para escribir *El contrato social* es, efectivamente, extremadamente verosímil. En apoyo a su tesis, Gierke cita un pasaje de las *Lettres écrites de la montagne*, en las que el nombre de Althusius es mencionado explícitamente por Rousseau<sup>53</sup>.

No se puede negar que la doctrina de Rousseau coincide en algunos puntos esenciales con el autor de la *Política*. Al igual que este último, Rousseau establece una clara distinción entre el pueblo propiamente dicho, detentador de la soberanía, y el príncipe, encargado de dirigir a la sociedad de acuerdo con la voluntad expresada por el pueblo. Como él, enfatiza que los gobernantes permanecen subordinados al pueblo, de los que sólo pueden ser sus mandatarios, y hace de la soberanía popular un derecho inalienable, que puede ser delegado, pero del que el pueblo jamás puede desprenderse ni ser privado, así sea con su consentimiento: «Quien redacta las leyes no tiene o no

debe tener ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, despojarse de este derecho intransferible»<sup>54</sup>. El mismo Althusius escribía:

Sostengo que la propiedad y usufructo de estos derechos de majestad, para ser legítimos, deben regresar al reino o al pueblo entero, al punto de que este mismo no puede, aunque quiera, renunciar a tales derechos, transferirlos a cualquier otro o alienarlos en manera alguna, así como tampoco se puede trasladar a alguien más la vida que se tiene<sup>55</sup>.

La analogía de las fórmulas salta a la vista. Igual que Althusius, Rousseau afirma que el príncipe que sobrepasa sus poderes se convierte, por ello, en un «simple particular» a quien nadie está obligado a obedecer.

Althusius –constata Robert Derathé– confiere a los súbditos de un Estado el derecho a resistir a los magistrados que quieren ejercer el poder supremo, exactamente y como Rousseau afirma que el pueblo tiene el deber de rehusar obediencia al gobierno que usurpa la soberanía y que, a partir de ello, degenera en tiranía. Ambos pensadores tienen el mismo horror a la tiranía y proclaman, con igual convicción, que el pueblo no solamente tiene el derecho, sino el deber, de resistir a la opresión<sup>56</sup>.

Finalmente, igual que Althusius, Rousseau piensa que no se le puede retirar al pueblo el ejercicio de su soberanía sin destruir, a la vez, a la sociedad política: privar al pueblo de sus derechos inalienables equivale a disolver el Estado. En tanto conserve intactos «los derechos de majestad inherentes a la persona del pueblo –escribe Althusius– la República vive, pero si se les retira, muere, perece y no merece ser llamada con el nombre de República». Rousseau no dice otra cosa en *El contrato social*: basta que «el príncipe usurpe el poder soberano» para que el pacto social sea roto, que el Estado se disuelva<sup>57</sup>, y que los ciudadanos dejen de formar un pueblo para constituir sólo una «agregación de hombres dispersos»<sup>58</sup>. En ambos casos se cae en la

anarquía: «Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualesquiera que sea, toma el nombre común de *anarquía*»<sup>59</sup>.

Althusius –escribe también Robert Derathé– formuló, cerca de siglo y medio antes que Rousseau, la idea maestra de *El contrato social*. Hizo de la soberanía un derecho inalienable que ningún pacto de sumisión, incluso consentido libremente, podría transferir del pueblo al monarca. Dicho principio, que Althusius no deja de contraponer a Bodino, Rousseau lo hará suyo –apenas podríamos creer que no lo haya tomado prestado– para oponerlo a Pufendorf y a los absolutistas de su tiempo<sup>60</sup>.

Pero Rousseau se aleja igualmente de Althusius en puntos importantes. La gran diferencia entre ambos es que, para Rousseau, el contrato social es esencialmente un contrato entre individuos, como en la doctrina liberal, mientras que para Althusius el pacto social descansa en la unión progresiva de comunidades orgánicas de dimensiones variadas, y que en la formación de dichas comunidades los individuos no tienen, como tales, ninguna parte: si se «contratan», es como miembros de una comunidad ya existente, que no podría abandonar sus derechos en favor de la comunidad más vasta a la que se integra. No es, pues, una asociación voluntaria que transforma, para él, a los individuos en ciudadanos, sino una lenta elaboración social a partir de comunidades primarias. Althusius no tiene necesidad de la ficción de un estado de la naturaleza distinto del estado social para elaborar su sistema. El pacto de sociedad no es, para él, un hecho unitario, que interviene de una vez por todas, sino un dato presente a todos los niveles y que resulta de la naturaleza social del hombre, a pesar de que su sistema no se caracteriza tanto por una jerarquía de contratos sociales sino por una jerarquía de cuerpos sociales que se unen unos a otros mediante una serie de contratos políticos. Rousseau se avoca, al contrario, a construir una política de apariencia holista partiendo de premisas individualistas. Para él, el Estado no resulta de la unión

de comunidades subordinadas, sino de la «voluntad general» expresada por el conjunto de ciudadanos. Es por ello que hace residir la soberanía no tanto en el pueblo propiamente dicho sino en la «nación» cuya expresión es la voluntad general.

Ésa es también la razón por la que no admite el principio de subsidiaridad. Mientras que para Althusius la «voluntad general» no destruye jamás los derechos de los contratantes, y que la equidad (*æquabilitas*) jamás es para él sinónimo de igualdad (*æqualitas*)<sup>61</sup>, Rousseau escribe que importa, «para enunciar bien la voluntad general, que no haya nada de la sociedad parcial en el Estado». Él recomienda, entonces, que se suprima a las «sociedades parciales» o, si no se puede, que se multiplique su número con la finalidad de disminuir el poder, buscando reducir la desigualdad. Rousseau, aquí, se sitúa como una prolongación de Hobbes, para quien las estructuras intermedias entre el individuo y el Estado están, por principio, suprimidas, ya que para él no hay ninguna etapa en la formación del Estado. El Estado, en Hobbes, surge enteramente de la voluntad de los individuos contratantes, así como de la sumisión absoluta de todas las voluntades individuales. Es, pues, idéntica a la sociedad civil tomada globalmente. Cuando en 1791, bajo la Revolución, la Asamblea constituyente abole el derecho de coalición (tal y como lo había intentado ya Luis XVI) debido a que «un Estado absolutamente libre no debe tolerar a ninguna corporación en su seno», esta decisión estará perfectamente acorde con las opiniones de Rousseau, pero estaría en plena contradicción con las de Althusius.

Jacques Maritain decía que «el Estado de Rousseau no es más que el Leviatán de Hobbes coronado por la voluntad general»<sup>62</sup>. Habría que decir más bien que Rousseau buscó de alguna manera reconciliar a Althusius y Bodino. Se aproxima al primero por su concepción de soberanía popular, pero del segundo toma las ideas de una soberanía ilimitada y la de unicidad del

poder público sobre un mismo territorio. Así, resulta que el tipo de soberanía que atribuye al pueblo difiere enormemente del concebido por Althusius. En este último, el pueblo es soberano, pero no el titular de una soberanía trascendente y separada: no puede gobernar por encima de él mismo.

Su soberanía se ejerce, por definición, con un estricto respeto a las autonomías que se establecen a todos los niveles sus múltiples componentes, mientras que en Rousseau el pueblo se encuentra, de alguna manera, investido del tipo de soberanía absoluta que antes poseía el príncipe, lo que hace incompatible esta soberanía con cualquier autonomía de los cuerpos particulares.

William H. Riley quiso ver en Johannes Althusius a un representante tardío de la visión medieval de la sociedad. Otto von Gierke lo describe como un teórico que habría buscado, más bien, adaptar ciertos principios de la vida política feudal a la sociedad post-medieval. Más recientemente, algunos autores han hecho de él un verdadero precursor del federalismo. La contradicción entre puntos de vista tan diferentes desaparece si apreciamos el federalismo como una modalidad que retoma, bajo una forma ciertamente nueva, algunos principios característicos de la época feudal. Daniel J. Elazar afina aún más la comparación al distinguir muy acertadamente un «federalismo moderno», fundado sobre todo en los derechos del individuo, y un «federalismo posmoderno», que reconoce a los grupos y las comunidades como las entidades legítimas reales a las que deben ser atribuidos los derechos jurídicos y políticos en el espacio público<sup>63</sup>.

Como lo han demostrado bien Thomas O. Hueglin y Bernard Voyenne, no sería dudoso que se encontrara en Althusius –figura situada históricamente como gozne entre la época medieval y los tiempos modernos<sup>64</sup>– la mayor parte de los elementos clave de las doctrinas federalistas: el Estado concebido como «unión» de provincias y de regiones; el rechazo a la idea de una

soberanía absoluta y en favor de una soberanía compartida; la definición de la sociedad global como un conjunto de relaciones de reciprocidad entre los grupos. Al transformar la noción medieval de corporaciones jerarquizadas de acuerdo con el modo feudal en una verdadera jerarquía constitucional «moderna», Althusius anuncia igualmente la concepción federalista de la representación cuando afirma que los individuos no pertenecen al Estado «simbiótico» más que por mediación de cierto número de asociaciones y comunidades: familias, ciudades, corporaciones, provincias, etcétera. Es incluso debido a que todas las formas de comunidades pertenecen, para él, al mismo género y obedecen a las mismas leyes, de acuerdo con un principio de complejidad creciente, que la libertad de las colectividades territoriales no se encuentra en el modelo antinómico de una soberanía compartida. En lugar de ser «dualista», dividida entre un soberano omnipotente y una «sociedad civil» desprovista de cualquier capacidad de autonomía, la sociedad se define como un *continuum* político de organizaciones creativas de derecho sin solución de continuidad. La existencia de fuentes concurrentes de creación de derecho se admite igualmente como la mejor garantía de las libertades. Aunque su sistema político no entra en el esquema sobre el que se funda, Althusius ya explora la distinción moderna entre «federación» o *Bundesstaat*, a la que llama *foederatio plena*, y «confederación» o *Staatenbund* (*foederatio non plena*). Esto le permite a Bernard Voyenne calificarlo como el «primer teórico federalista», y agrega que su federalismo posee «ya muchos visos de un federalismo integral»<sup>65</sup>.

Al establecer claramente la cuestión de la división de las competencias y al afirmar que en todos los niveles de la vida pública el Estado sólo debe efectuar las tareas que las colectividades de menor nivel no pueden cumplir, Althusius se afirma además como el primer defensor post-medieval del principio de autoridad subsidiaria.

La palabra «subsidiaridad», de la que Althusius hace un gran uso, deriva

del latín *subsidium*, que designaba en su origen a las tropas o líneas de reserva llamadas a reforzar a los ejércitos regulares en caso de necesidad. En su acepción política, el principio de subsidiaridad es el principio según el cual las atribuciones del escalón superior siempre deben estar limitadas, de manera tal que dicho escalón no interviene más que en caso de faltar en los escalones inferiores. Es, pues, un principio de equilibrio y de regulación que busca mantener vivas las iniciativas de la base e impedir que no sean sofocadas por la cima. Como tal, está presente en todas las construcciones federalistas, así como en la mayoría de las formas de democracia de base o de democracia directa. Al descansar en la idea de que, «en la sociedad política, todo debe estar listo para no privar a nadie de la acción que puede y quiere cumplir» (Chantal Millon-Delsol), ello implica que un hombre es considerado esencialmente responsable de sus actos, donde los ciudadanos son definidos como seres sociales cuyo egoísmo natural se acompaña de una necesidad, también natural, de solidaridad y de socialidad; una sociedad entendida como una entidad orgánica, con relaciones sociales fundadas en la prestación mutua y en la reciprocidad; un derecho percibido como una relación de equidad respecto de una situación concreta; y, finalmente, del primado del bien común sobre los intereses particulares<sup>66</sup>.

Dicho principio está ya presente en Aristóteles, especialmente en la *Ética a Nicómaco*. Tomás de Aquino, en la segunda parte de su *Suma de Teología*, lo reformula en relación con su teoría del bien común, que define a la sociedad no como una yuxtaposición de individuos aislados, sino como un todo orgánico en el que todos los miembros son solidarios entre sí: «Es evidente que todos los que forman una sociedad son, en relación a esta misma sociedad, como las diversas partes en relación al todo»<sup>67</sup>. Tomás deduce que la omnipotencia del Estado debe estar limitada por las múltiples «comunidades» presentes en la sociedad, y debe satisfacerse con asumir las tareas que éstas no puedan

realizar por sí mismas (*subsidiarii officii principium*). Por lo demás, la doctrina social de la Iglesia reafirmará en muchas ocasiones la validez del principio de subsidiaridad, especialmente a partir de la encíclica *Rerum novarum* (1891). En 1931, leemos en la encíclica *Quadragesimo anno*:

Así como no se pueden quitar a los particulares, para transferirlas a la comunidad, las atribuciones que son capaces de solventar mediante su sola iniciativa y a través de sus propios medios, lo que sería cometer una injusticia, al mismo tiempo se disturbaría de manera muy dañina el orden social, si se retiraran a los grupos de orden inferior para conferirle a una colectividad más vasta y de un rango más elevado las funciones que están en posibilidad de cumplir ellos mismos<sup>68</sup>.

El principio de subsidiaridad se encuentra en el siglo XIX entre autores tan diferentes como Tocqueville y Proudhon. El primero enfatiza que la democracia se encuentra constantemente amenazada por la centralización estatal, que priva a los cuerpos intermedios de su autonomía, reduciendo así sus competencias. Se pronuncia a favor de la descentralización y la revitalización de las instituciones provinciales y regionales como los medios para dar «vida política a cada porción del territorio con la finalidad de multiplicar, al infinito, para los ciudadanos, las ocasiones de trabajar juntos y de hacer sentir todos los días que dependen unos de otros». El segundo, al rechazar tanto el capitalismo como el «comunismo dogmático» en favor de un socialismo mutualista, aboga también por la formación de comunidades autónomas de todo tipo, con un Estado que intervendría cuando, por sí mismas, no pudieran cumplir sus finalidades. Sin dudar en considerar a Europa como «una federación de Estados cuyos intereses los vuelven solidarios»<sup>69</sup>, preconiza la división de Francia en doce «regencias» autónomas, con poderes legislativos y ejecutivos nombrados por el pueblo, y hace de París su «capital federal»<sup>70</sup>. Contrariamente a los sistemas de Hobbes y de Rousseau, su modelo

federativo-asociativo, que busca ante todo resolver la antinomia de la libertad y la autoridad, reposa en el contrato en el que cada parte conserva o adquiere más libertades y derechos que no enajena, y cuyos contratantes –como en Althusius– no son los individuos sino las entidades organizadas, «jefes de familia, comunas, cantones, provincias o Estados»<sup>71</sup>.

\*

La obra de Althusius fue redescubierta en Alemania a finales del siglo XIX por pensadores deseosos de fundar en principios federalistas la entonces joven unidad alemana, empresa que desafortunadamente careció de un mañana.

Por lo demás, Martín Buber llamará también la atención sobre el autor de la *Política*, y funda sobre su doctrina gran parte de sus propias opiniones políticas<sup>72</sup>. También se podrían relacionar las tesis de Althusius con las del social-demócrata austriaco Otto Bauer quien, en una obra voluminosa aparecida a principios del siglo<sup>73</sup>, propuso reorganizar a Austria-Hungría bajo la forma de un Estado federal reuniendo a las regiones autónomas.

Más allá de las referencias puntuales, la *Política methodice digesta* se mantiene como una obra con enseñanzas de gran riqueza. El debate entre Juan Bodino y Johannes Althusius jamás se ha concluido e, incluso hoy, es más actual que nunca. Es el eterno debate entre el Estado-nación y la Europa imperial, entre el nacionalismo jacobino y el federalismo descentralizador, entre los «republicanos» y los «demócratas»<sup>74</sup>. Por un lado,

una soberanía total, que es el único lugar de expresión de la voluntad general; un espacio vacío entre los ciudadanos-sujetos y un príncipe soberano; una «sociedad civil» que no se define más que por oposición a un príncipe político; un monopolio absoluto del derecho y de la legitimidad cuyos magistrados son sus instrumentos; [y, por la otra,] una soberanía condicionada permanentemente por su origen consensual; una continuidad sin solución entre las

asociaciones de nivel inferior, locales, y de nivel superior, universales; una dignidad autónoma de los magistrados de «plena jurisdicción» en relación con el príncipe federal; una pluralidad de derechos locales atemperados por una referencia jurídica común<sup>75</sup>.

La importancia de Althusius seguramente merece ser reconocida hoy día.

## N o t a s

- <sup>1</sup> *Dictionnaire historique et critique*, 2<sup>a</sup> edición, vol. 1, Amsterdam, 1734, p. 245.
- <sup>2</sup> *Tableau historique des progrès de la philosophie politique*, París 1858, pp. 64-81.
- <sup>3</sup> Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines de contrat social*, Nîmes, 1906, pp. 121-126; Victor Delbos, «La préparation de la philosophie moderne», lección 2<sup>a</sup>, en: *Revue de métaphysique et de morale*, julio-septiembre de 1930, pp. 332-334.
- <sup>4</sup> *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Boivin & Cie, 1936, («Johannes Althusius et la démocratie corporative», pp. 567-616); 2<sup>a</sup> edición: J. Vrin, 1952.
- <sup>5</sup> Única excepción notable: la tesis de Jacques Dagory, *La politique d'Althusius*, París 1963. Althusius es recordado igualmente por autores como Pierre Jeannin, «Althusius», en Jean Touchard [editor], *Histoire des idées politiques*, vol. 1, París, PUF, 1959, pp. 293-298; Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, vol. 1: *Les sources*, Niza, Presses d'Europe, 1976, pp. 93-111; Chantal Millon-Delsol, *Le principe de subsidiarité*, París, PUF, 1993, pp. 14-16; y Jean-Louis Clergerie, *Le principe de subsidiarité*, Ellipses, 1997, pp. 20-31. Algunas líneas más que superficiales le fueron consagradas por Jean Rouvier, *Les grandes idées politiques. Des origines à J. J. Rousseau*, Bordas, 1973, pp. 280-281, quien lo trata de «furibundo» y lo presenta como autor de un «viejo mamotreto pedante» acomodado al gusto de la «salsa holandesa y germánica» (*sic*).
- <sup>6</sup> Pierre Mesnard lo presenta como «el último de los monarcómacas» (*op. cit.*, p. 325).
- <sup>7</sup> *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslau, Koebner, 1880 (2<sup>a</sup> edición revisada: Breslau, Marcus, 1902; 3<sup>a</sup> edición, 1913; 4<sup>a</sup> edición, 1929; 5<sup>a</sup> edición: Aalen, Scientia, 1958; 6<sup>a</sup> edición. 1968; 7<sup>a</sup> edición: Aalen, 1981, prefacio de Julius von Gierke; trad. italiana: *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, Turín, Einaudi, 1943, 2<sup>a</sup> edición, 1974; trad. inglesa: *The Development of Political Theory*, Londres, George Allen & Unwin, 1939; 2<sup>a</sup> edición: New York, H. Fertig, 1966). Cfr. también: Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900 (2<sup>a</sup> edición, 1988). Jurista e historiador del derecho, profesor en las universidades de Berlín, Breslau y Heidelberg, Otto von Gierke (1841-1921) fue, a partir de 1871, uno de los principales representantes de la escuela «histórica» que nació a inicios del siglo XIX, y que redescubrió el derecho germánico y la jurisdicción medieval anterior al derecho romano, lo que constituyó una de las mayores fuentes de los principios jurídicos que adoptará la Confederación Germánica. Sus trabajos contribuyeron a desencadenar, allende el Rin, una querrela secular entre «germanistas» y «romanistas».
- <sup>8</sup> Entre las numerosas obras consagradas en el extranjero al pensamiento de Althusius, podemos citar las siguientes: Wilfried Buchholz, *Rousseau und Althusius*, Breslau 1922; Francesco Ercole, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Florencia, Vallecchi, 1932; Joseph Bischof, *Die Volkssouveränitätslehre bei Johannes Althusius und Franz Suarez*, Wien, 1944; Pieter Sjoerds Gerbrandy, *National and International Stability. Althusius, Grotius, van Vollenhoven*, Londres, Oxford University Press, 1944; Stanley Parry, *The Politics of Johannes Althusius*, Yale, Yale University Press, 1954; Heinz Werner Antholz, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Aurich, Ostfriesische Landschaft, 1955; Ernst Reibstein, *Johannes Althusius als Forsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur*

*Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe, C.F. Müller, 1955; Julius von Gierke, *Neues über Johannes Althusius*, Berlin, Heymanns, 1957; Frederick S. Carney, *The Associational Theory of Johannes Althusius*, tesis, Chicago, University of Chicago, 1960; Peter Jochen Winters, *Die «Politik» des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, editado por Arnold Bergsträsser, Freiburg i.Br., Rombach, 1963; Carl Joachim Friedrich, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von Politik*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1975; Karl-Wilhelm Dahm, Werner Kravietz y Dieter Wyduckel [editores], *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1988; Thomas O. Hueglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991; Heinrich Janssen, *Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Bern-Frankfurt/M., Peter Lang, 1992; Alois Riklin, *Gemischte oder monströse Verfassung? Althusius, Limnaeus und Pufendorf über das Römisch-deutsche Reich*, St. Gallen, Institut für Politikwissenschaft, 1992; Alfonso Villani, *Prime annotazioni sulla «Politica» di Althusius. La simbiosi tra tradizione e modernità*, Bologna, Il Mulino, 1992; Won-hong Cho, [*La teoría del Estado y del derecho en Johannes Althusius*] (en coreano), Seúl, Universidad Nacional de Seúl, 1992; Luca Calderini, *La politica di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Milán, Franco Angeli, 1995; Giuseppe Duso, Merio Scattola y Michael Stolleis, *Su una sconosciuta Disputatio di Althusius*, Milán, A. Giuffrè, 1996; Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999. Cfr. igualmente: Carl Joachim Friedrich, «Johannes Althusius», en: Edwin R. A. Seligman [editor], *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, New York, Macmillan, 1930; A. P. d'Entrèves, «Giovanni Althusio e il problema metodologico nella storia della filosofia politica e giuridica», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1934; Hans Ulrich Scupin, «Die Souveränität der Reichsstände und die Lehren des Althusius», en *Westfalen*, 1962, pp. 186-196; Hans Thieme, «Die Basler Doktorthesen des Johannes Althusius», en *Festschrift für Hans Liermann zum 70. Geburtstag*, Erlangen, Universitätsbund, 1964, pp. 297-304; Hans Ulrich Scupin, «Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und bei Jean Bodin», en *Der Staat*, 1965, pp. 1-26; Hans Ulrich Scupin, «Demokratische Elemente in Theorie und Praxis des Johannes Althusius», en A. M. C. H. Reigersman-Van der Eerden y G. Zoon [editor], *A Desirable World. Essays in Honor of Professor Bart Landheer*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974; Patrick Riley, «Three Seventeenth-Century German Theorists of Federalism. Althusius, Hugo und Leibniz», en *Publius*, 1976, 3, pp. 7-41; Hans Ulrich Scupin, «Untrennbarkeit von Staat und Gesellschaft in der Frühneuzeit. Althusius und Bodin», en Friedrich Kaulbach y Werner Krawietz [editores], *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1978; Thomas O. Hueglin, «Johannes Althusius. Medieval Constitutionalist or Modern Federalist?», en *Publius*, 1979, 4, pp. 9-41; Enrico Moroni, «Althusius tra modello aristotelico e modello giusnaturalistico», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, abril-junio de 1981; Hendrik Jan van Eikema Hommes, «Die Bedeutung der Staats- und Gesellschaftslehre des Johannes Althusius für unsere Zeit», en Norbert Achterberg, Werner Krawietz y Dieter Wyduckel [editores], *Recht und Staat im sozialen Wandel. Festschrift für Hans Ulrich Scupin zum 80. Geburtstag*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1983; Michael Behnen, «Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der "Politica" des Johannes Althusius», en *Zeitschrift für historische Forschung*, 1984, pp. 417-471; Dieter Wyduckel, «Johannes Althusius», en Hans-Gert Roloff [editores], *Die deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon*, vol. 1, Bern-Frankfurt/M., Peter Lang, 1991 (2ª ed.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997); Thomas O. Hueglin, «Have We Studied the Wrong Authors? On the Relevance of Johannes Althusius», en *Studies in Political Thought*, invierno 1991-92, pp. 75-93; Alfonso Villani, «Annotazioni sulla "politica" di Althusius. La "simbiosi" tra tradizione e modernità», en *Filosofia politica*, VII, 2, agosto de 1993, pp. 295-306; Corrado Malandrino, «Il "Syndikat" di Johannes Althusius a Emden. La ricerca», en *Il pensiero politico*, XXVIII, 1995, 3, pp. 369-383; Dieter Wyduckel, «Föderalismus als rechtliches und politisches Gestaltungsprinzip bei Johannes Althusius und John C. Calhoun», en Giuseppe Duso [editores], *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1997, pp. 259-293; Mario D'Addio, «Comunità e Stato in Althusius», en *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, 4º trimestre del 2000, pp. 45-74; Dieter Wyduckel, «Johannes Althusius», en

Bernhard Großfeld [editor], *Westfälische Jurisprudenz. Beiträge zur deutschen und europäischen Rechtskultur. Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens der Juristischen Studiengesellschaft Münster*, Münster, Waxmann, 2000, pp. 95-110.

<sup>9</sup> La Sociedad Johannes-Althusius ((Juristische Fakultät, Technische Universität Dresden, Mommsenstraße 13, D-01062, Dresden) es presidida por Dieter Wyduckel.

<sup>10</sup> *Althusius-Bibliographie. Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zum Staatsrecht und zur Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, 2 vol., Duncker u. Berlin, Humblot, 1973.

<sup>11</sup> Acerca de la historia de las Provincias Unidas, cfr. A. Waddington, *La République des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols de 1630 à 1650*, 2 vol., París 1895-97; C. Wilson, *La République hollandaise des Provinces-Unies*, París 1978.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, 2<sup>a</sup> ed., p. 13.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 573.

<sup>14</sup> El título completo es el siguiente: [Johan. Althusii], *Politica. Methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, cui in fine adjuncta est oratio panegyrica* (= *La política. Exposición metódica e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos...*). El no conoció más que cuatro ediciones sucesivas, que acabaron por duplicar el volumen. La primera edición (469 pp.) fue publicada en Herborn por Christophorus Corvinus. Una segunda edición revisada (715 pp.), con título ligeramente modificado (*Politica. Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*), apareció en 1610 en Arnhem, al cuidado de la casa editora de Johannes Janssonius, y el mismo año, en Groeningen, editado por Johannes Radaeus. Una tercera edición revisada (968 pp.) fue publicada por Corvinus en Herborn en 1614, y posteriormente reimpresa en 1617, en Arnhem, por Johannes Janssonius. La cuarta edición (1003 pp.) apareció en 1625 en Herborn, editada por Johannes Georgius Müderspachus y Corvinus, antes de ser reimpresa en 1654, dieciséis años después de la muerte de Althusius. Los autores modernos citan generalmente la tercera edición, considerada definitiva, y que fue reimpresa en edición facsimilar en la época contemporánea, a principios de 1932, en los Estados Unidos, en la colección de los «Harvard Political Classics» (*Politica methodice digesta of Johannes Althusius*, Cambridge, Harvard University Press ; 2<sup>a</sup> ed.: New York, Arno Press, 1979), con una presentación de Carl Joachim Friedrich junto con el texto del prefacio de 1603 y 21 cartas inéditas de Althusius, y después en 1981, en Alemania, (Aalen, Scientia). Una traducción abreviada de esta misma edición de 1614 apareció en inglés: *The Politics of Johannes Althusius*, con los prefacios de la primera y la tercera edición, traducción y presentación de Frederick S. Carney, prefacio de Carl Joachim Friedrich, Londres, Eyre & Spottiswoode, y Boston, Beacon Press, 1964 (2<sup>a</sup> ed., aumentada con un prefacio de Daniel J. Eleazar: Johannes Althusius, *Politica. An Abridged Translation of «Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples»*, Indianápolis, Liberty Fund, 1995). Existe otra traducción inglesa parcial de la edición de 1614, realizada por el padre Stanley Parry, profesor en la Universidad de Notre Dame y autor de una tesis doctoral sobre Althusius defendida en la Universidad de Yale en 1954, pero que no fue publicada. En alemán, solamente han aparecido el texto del prefacio de 1603 y breves extractos de la primera edición: Erik Wolf [editor], *Grundbegriffe der Politik. Aus «Politica methodice digesta», 1603*, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 1943 (2<sup>a</sup> ed. 1948). Una traducción íntegra está a punto de aparecer, después de varios años, por iniciativa de la Sociedad Johannes-Althusius (*Johannes-Althusius Gesellschaft*). Por ahora, la única traducción completa disponible está en español: *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, XLIV + 713 p., presentación de Antonio Truyol y Serra, introducción y notas de Primitivo Mariño. También existe una traducción italiana muy abreviada: *Politica*, Nápoles, Guida, 1981, trad. y presentación de Demetrio Neri. El estudio sobre jurisprudencia romana, *Juris Romani Libri Duo*, publicado primeramente en Basilea en 1586, fue reeditado, en cada ocasión con

correcciones y adiciones, en 1588 (*Jurisprudentia Romana, vel potius, Juris Romani ars*) y en 1589 (*Jurisprudentiæ Romanæ Libri Duo*), y posteriormente con el título de *Jurisprudentiæ Romanæ methodice digestæ Libri Duo*, en 1592, 1599, 1607 y 1623. La compilación de leyes de todos los países publicada por Althusius en 1617, en Herborn (*Dicæologicæ. Libri Tres. Totum et universum ius, quo utimur, methodice complectantes*), fue reeditada en 1649 en Francfort/M. en una versión de la que existe una edición facsimilar moderna: Aalen, Scientia, 1967. Otro libro, *Civilis conversationis Libri Duo*, aparecido en 1601 en Hanau, fue reeditado primero en 1611, y después, bajo el título de *Ethicus Althusianus. Hoc est Libri Duo De Civili conversatione*, en 1650 en Amsterdam. Las demás obras escritas por Althusius son las siguientes: *Centuria conclusionum de pignoribus et hypothecis* (Herborn, 1591), *De injuriis et famosis libellis* (Basilea, 1601), *Tractatus de pœnis, de rebus fungilibus ac de jure retentionis* (Kassel, 1611).

<sup>15</sup> Autor del libro *Scholarum mathematicorum libri unus et triginta* (1569), Pierre de La Ramée o Ramus (1515-1571) fue el primer profesor de matemáticas del Colegio Real de París (futuro Colegio de Francia). Convertido a la Reforma por la hostilidad de la tradición escolástica, fue muerto durante la masacre de San Bartolomé.

<sup>16</sup> La Ramée distinguía entre una «ley de justicia» (*lex justitiæ*) –que permitía excluir del tratamiento de súbdito cualquier consideración que no le fuera propia– una «ley de verdad» (*lex veritatis*) –que buscaba desprender las proposiciones universalmente necesarias– y una «ley de sabiduría» (*lex sapientiæ*), de acuerdo con la cual, cada proposición debe ser colocada en la categoría de generalidad a la cual pertenece con mayor inmediatez.

<sup>17</sup> Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 575.

<sup>18</sup> Prefacio a *The Politics of Johannes Althusius*, *op. cit.*, p. LXVI. Sobre Carl J. Friedrich, autor (junto con Zbigniew Brzezinski) de un estudio clásico acerca de los regímenes totalitarios, cfr. Hans J. Lietzmann, *Politikwissenschaft im «Zeitalter der Diktaturen»*. *Die Entwicklung de Totalitarismustheorie Carl Joachim Friedrichs*, Opladen, Leske u. Budrich, 1999 («Carl Joachim Friedrich und Johannes Althusius», pp. 51-54).

<sup>19</sup> *Politique*, I, 2, 1253 a 25.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 579.

<sup>21</sup> Cfr. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Seuil, 1983, pp. 80-85.

<sup>22</sup> Chantal Millon-Delsol, *Le principe de subsidiarité*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Op. cit.*, 2<sup>a</sup> ed., p. 21.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 584.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>27</sup> Prefacio a la edición de 1603.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 601.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 602.

<sup>30</sup> Se llama monarcómacas a los autores del siglo XVI que favorecieron la lucha contra el absolutismo de los príncipes en nombre de un derecho de oposición que puede llegar incluso al regicidio. Un pacto solemne debe –de acuerdo con ellos– vincular al pueblo y al

príncipe, quien no puede gobernar más que con el consentimiento de sus súbditos. La ruptura de este pacto justifica la revuelta y la sublevación de los ciudadanos. Los principales representantes de esta corriente son los franceses Théodore de Bèze (1519-1605); François de Villiers Saint Paul –llamado también Hotman o Hotemanus– (1524-1590), autor de *Franco-Gallia* (1573); y Philippe de Mornay –llamado Duplessis-Mornay– (1549-1623). Cfr. R. Treutmann, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig 1895.

<sup>31</sup> Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 599.

<sup>32</sup> *Traité des Seigneuries*, cap. XIII.

<sup>33</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Lévy, 1856, 2ª parte, cap. 2.

<sup>34</sup> *L'Europe et l'idée fédérale*, Mame, 1993, p. 111.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>36</sup> Artículo «Souveraineté», en Denis de Rougemont y François Saint-Ouen [editores], *Dictionnaire international du fédéralisme*, Bruselas, Bruylant, 1994, p. 149.

<sup>37</sup> «Description d'une crise ou crise d'une description?», en *Le Débat*, noviembre-diciembre de 1995, p. 66.

<sup>38</sup> El gran adversario de Althusius no es, sin embargo, tanto Bodino como el absolutista Guillermo Barclay, autor de un violento ataque contra los monarcómacas (*De regno et regalie potestæ*) aparecido en 1600. Se apreciará, además, que la obra de Althusius fue objeto – igual que la de Bodino– de numerosos comentarios en Alemania. Su crítico más encarnizado fue Henning Arnisaeus, profesor de moral en Francfort-sur-Oder y en Hemstadt, quien denunció las tesis de Althusius en 1611 en su libro titulado *De auctoritate principum in populum semper inviolabili*. Un punto de vista que podríamos llamar intermedio entre el de Althusius y el de Amisaeus lo desarrollaron Bartholomaeus Keckermann, jurista de Heidelberg (*Systema doctrinae politicæ*, 1607) y Christoph Besold (*Politicorum libri duo*, 1618).

<sup>39</sup> «L'héritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVII<sup>e</sup> siècle», en Yves Charles Zarka [editor], *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, París, PUF, 1996, p. 183.

<sup>40</sup> Pierre Mesnard, *op. cit.*, pp. 595-596.

<sup>41</sup> En Bodino, dicha distinción abre además su corpus y defiende la posibilidad de un régimen mixto. Aunque él insiste en el poder del soberano para cambiar a voluntad el método de administración, tal concesión permitió a sus sucesores hacer una interpretación demasiado flexible de su doctrina.

<sup>42</sup> Cfr. Helmut G. Koenigsberger y Elisabeth Müller-Luckner, *Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit*, München, R. Oldenbourg, 1988, pp. 118-119.

<sup>43</sup> Althusius cita sobre todo a autores como Aristóteles, Cicerón, Calvino y Juan Bodino, así como a teólogos católicos españoles como Fernando Vázquez, Diego Covarrubias o Juan de Mariana, y a protestantes como Junius Brutius, George Buchanan y Lambert Daneau, pero se refiere también a Petrus Gregorius –profesor de derecho en la escuela de los jesuitas de Pont-à-Mousson–, Bartolo de Sassoferrato, Giovanni Botero, Justus Lipsius, Innocent Gentillet, Paul Castro, Francis Hotman, Charles Dumoulin, Theodor Zwinger, Jean Sleidan, etcétera. Tomás de Aquino y Marsilio de Padua no son citados más que ocasionalmente. Dante Alighieri, John Wycliff, Henry Bracton y Guillermo de Occam tampoco lo son. La obra

de Maquiavelo, a la que frecuentemente hace referencia, no es *El Príncipe* sino *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*.

<sup>44</sup> Artículo citado, p. XVIII.

<sup>45</sup> El término *Genossenschaft*, que deriva del alemán septentrional medio *genoz* (cfr. holandés *genoot*, inglés antiguo *geneat*), remite al campo semántico connotado por el verbo *geniessen*, «gozar».

<sup>46</sup> El escrito de referencia sobre los *Genossenschaften* sigue siendo la monumental obra de Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vol., Berlín, Weidmann, 1898-1913 (trad. inglesa de cinco capítulos del vol. 4: *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800. With a Lecture by Ernst Troeltsch*, editado por Ernest Barker, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1934, 2<sup>a</sup> edición; Boston, Beacon Press, 1957).

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 612.

<sup>48</sup> Artículo citado, p. 63.

<sup>49</sup> Acerca de la noción de autonomía en tanto «derecho sin Estado», cfr. Paolo Grossi, «Ein Recht ohne Staat. Der Autonomiebegriff als Grundlage der mittelalterlichen Rechtsverfassung», en: Rudolf Morsey, Helmut Quaritsch y Heinrich Siedentopf [editores], *Staat, Politik, Verwaltung in Europa*, Berlín, Duncker u. Humblot, 1997, pp. 19-29. Del mismo autor: *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 1995.

<sup>50</sup> Cfr. por ejemplo el prefacio de Daniel J. Eleazar a la última edición de la traducción inglesa de la *Política*, *op. cit.*, pp. XXV-XLVI.

<sup>51</sup> Cfr. Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, París, PUF, 1973, vol. 2, pp. 168-178.

<sup>52</sup> «La riflessione sul federalismo come strumento di fondazione di una cultura politica», en *Iter*, 8, 1995, pp. 121-139.

<sup>53</sup> La influencia de Althusius en Rousseau es recordada igualmente por Kurt Schilling, *Histoire des idées sociales. Individu, communauté, société*, París, Payot, 1962, p. 184. Cfr. también Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines de contrat social*, *op. cit.*; y J. W. Gough, *The Social Contract*, 2<sup>a</sup> edición, Oxford, 1957.

<sup>54</sup> *El contrato social*, libro II, cap. 7.

<sup>55</sup> Prefacio a la edición de 1603 de la *Política*.

<sup>56</sup> *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, 1988, p. 96.

<sup>57</sup> Libro III, cap. 10.

<sup>58</sup> Libro I, cap. 15.

<sup>59</sup> *El contrato social*, libro III, cap. 10.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>61</sup> «La concordia –escribe Althusius– es alentada y protegida por la equidad cuando el derecho, el honor y la libertad son entendidos, por cada ciudadano, según el orden y la distinción de su valor y de su estatuto [...] Opuesto a esta equidad es la igualdad, mediante la cual los ciudadanos individuales son nivelados entre sí en todos los dominios de los que les he hablado».

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 120.

<sup>63</sup> *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, 1987 (trad. ital.: *Idee e forme del federalismo*, Milán, Comunità, 1995). Cfr. también: Daniel J. Eleazar [editor], *Federalism as Grand Design. Political Philosophers and the Federal Principle*, Lanham, University Press of America, 1987; Giuseppe Gangemi, *Federalisti contro, da Althusius a Silvio Trentin*, Padua, Sapere, 1997.

<sup>64</sup> «La *Política* de Althusius –ha escrito Carl Schmitt– coincide con el momento histórico en que la época del pensamiento teológico cede su lugar a la época de la metafísica. Althusius es el predecesor inmediato de la época inaugurada por Grocio. Su obra marca una etapa en dos direcciones: representa el final de un período y el comienzo de uno nuevo. Por esto es particularmente fascinante e instructivo para la ciencia histórica en general, y para la teoría política en particular [...] Una nueva edición de [esta] obra principal, [hoy] casi inaccesible, abriría a este respecto una *terra incognita* y ampliaría el horizonte de la ciencia histórica actual» (carta del 18 de febrero de 1931, redactada en inglés y dirigida a Walter R. Sharp, secretario del *Committee on Grants-in-Aid*, a propósito del proyecto de Carl Joachim Friedrich –a quien Schmitt había encontrado en Berlín durante el otoño de 1929– de reeditar la *Política* en Estados Unidos; texto publicado en: Piet Tommissen [editor], *Schmittiana VII. Beiträge zu Leben und Werken Carl Schmitts*, Berlín, Duncker u. Humblot, 2001, pp. 374-375).

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>66</sup> Acerca del principio de subsidiaridad, véase: Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*; Marie Cornu, *Compétences culturelles en Europe et principe de subsidiarité*, Bruselas, Bruylant, 1994; Frédéric Baudin-Cullière, *Principe de subsidiarité et administration locale*, París, Libr. Gén. de droit et de jurisprudence, 1995; Claude du Grandrut, *La citoyenneté européenne, une application du principe de subsidiarité*, París, Libr. Gén. de droit et de jurisprudence, 1997; René Lourau, *Le principe de la subsidiarité contre l'Europe*, París, PUF, 1997; Jean-Louis Clergerie, *op. cit.* El principio de subsidiaridad es citado explícitamente en el Tratado de Maastricht del 7 de febrero de 1992, que afirma que la Unión Europea no se fundó para intervenir más que en la medida en que lo haga con mayor eficacia que los estados miembros o las regiones. Pero lo menos que se puede decir es que este principio casi no ha sido aplicado hasta hoy por las instituciones europeas.

<sup>67</sup> *Summa*, IIa-IIæ, q. 58, a.5.

<sup>68</sup> Encontramos enunciados análogos en las encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963). Cfr. *La subsidiarité, de la théorie à la pratique. Actes du XII<sup>e</sup> colloque national de la Confédération des juristes catholiques de France, Paris, 20-21 novembre 1993*, París, Téqui, 1995. Se notará, no obstante, que el principio de subsidiaridad puede ser invocado desde perspectivas muy diferentes: proteger al individuo o a los grupos contra el Estado; defender a las iglesias locales frente a la Iglesia universal; defender las prerrogativas de esta misma Iglesia universal respecto de los poderes públicos; dar prioridad a los padres sobre la sociedad civil, en lo que concierne a la educación; defender la iniciativa privada contra los poderes públicos, etcétera. Es también con base en este principio que, en el Concilio de Trento, el papado, apremiado a renunciar al absolutismo del que Inocente III se había vuelto su teórico, se esforzó en repartir las prerrogativas entre la autoridad de Roma y el poder real. El principio de subsidiaridad no puede ser comprendido bien más que en estrecha asociación con el principio de solidaridad, pues la subsidiaridad, llevada demasiado lejos, puede resultar desfavorable a las exigencias de solidaridad.

<sup>69</sup> *Philosophie du progrès*, primera carta, (1853).

<sup>70</sup> *La guerre et la paix* (1861), libro IV, cap. 10.

<sup>71</sup> *Du principe fédératif*, Marcel Rivière, 1959, p. 319.

<sup>72</sup> Cfr. especialmente *Utopie et socialisme*, París, Aubier Montaigne, 1977. En este libro, en el que examina también las obras de Proudhon, Marx, Kropotkine, Landauer, etcétera, Buber puntualiza que con encontramos la ruptura más fuerte de una reflexión post-medieval acerca del derecho autónomo de las asociaciones políticas (pp. 247-248).

<sup>73</sup> Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1907. Cfr. también: Andrea Chiti-Batelli, *La social-démocratie de l'empire autrichien «fin de siècle», source peu connue du régionalisme fédéraliste*, Niza, Presses d'Europe, 1995, pp. 9-12.

<sup>74</sup> Cfr. Günther Ammon, Matthias Fischer, Thorsten Hickmann y Klaus Stemmermann [editores], *Föderalismus und Zentralismus. Europas Zukunft zwischen dem deutschen und dem französischen Modell*, Baden-Baden, Nomos, 1996. Los autores subrayan que «la oposición, unas veces visible, otras subyacente, entre los dos tipos de pensamiento constituye una de las desventajas mayores en la construcción europea, que carece aún de la superación de este parte aguas» (p. 189). Cfr. también: Louis Dumont, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour. «Homo æqualis» 2*, París, Gallimard, 1991.

<sup>75</sup> Antoine Winckler, artículo citado, pp. 63-64.