

DIRITTO DIVINO PROVVIDENZIALE E DOTTRINA DELLO STATO BORGHESE

1. E' tradizionale nella dottrina del diritto francese, di uno Stato formato da otto secoli di monarchia, iniziare la trattazione dei poteri pubblici dalla giustificazione teologica del potere stesso¹. A cui si fa seguire l'esposizione della teoria del diritto divino e la distinzione tra “*doctrine du droit divin surnaturel*” e “*doctrine du droit divin providentiel*” attribuendo l'affermazione della prima ai Re di Francia (Barthélemy – Duez) e particolarmente a Luigi XIV e Luigi XV, ovvero a Bossuet (Hauriou); mentre per la seconda l'attribuzione è concorde a de Maistre e de Bonald². La distinzione tra le due concezioni è così esposta da Hauriou: “La dottrina teologica ha avuto due forme successive in Francia: 1) la dottrina del *diritto divino soprannaturale* (Bossuet) che consiste nel sostenere che Dio stesso sceglie i governanti e l'investe dei loro poteri: questa concezione è compatibile solo con la monarchia assoluta; 2) La dottrina del *diritto divino provvidenziale* (de Maistre e de Bonald) secondo cui il potere, nel suo principio fondamentale fa parte dell'ordine provvidenziale del mondo, ma è a disposizione dei governanti mediante mezzi umani; questa dottrina permette altrettanto adeguatamente sia la giustificazione del *potere minoritario*, esercitato da un'élite, che del *potere maggioritario*, esercitato dalla maggioranza del popolo (*vox populi vox Dei*)” e prosegue

¹ V. M. Hauriou *Précis de droit constitutionnel* Paris 1929 p. 29 ss. ; J. Barthélemy e Paul Duez *Traité de droit constitutionnel* Paris 1929 p. 67 ss. ; R. Carré de Malberg *Contribution à la théorie générale de l'État* Paris 1929, Tome 2° p. 149 ss., v. Anche (meno diffusamente) A. Esmein *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*. Paris 1914 p. 281 e 283 ; L. Duguit *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris 1901

² Ovviamente sintetizziamo, perché in effetti deriva da S. Tommaso, come Barthélemy , Duez (e Carré de Malberg ricordano).

sottolineando i vantaggi di questa seconda teoria: 1) di significare che l'istinto del potere è nella natura umana, e in tal senso, pre-sociale; 2) di collocare l'origine del potere al di sopra sia della collettività sociale, sia del diritto dei governanti, sia di chiunque: ossia di non portare a nessun assolutismo; è la più propizia alla libertà; 3) provenendo da Dio il potere è per natura orientato verso la ragione, la giustizia ed il bene comune.

E soprattutto come appare dal contesto sistematico di tali considerazioni, permette di ricollegare *pouvoir de fait* e *pouvoir de droit*, di “aprire” cioè il diritto ai mutamenti della storia. In un senso più specifico, di fondare il *potere costituente* (umano) al di sopra della stessa costituzione. Barthélemy e Duez sostengono, del pari, che la dottrina del diritto divino provvidenziale non è necessariamente aristocratica o monarchica, perché ogni uomo o classe può essere scelto dalla Provvidenza per eseguire i propri disegni: quindi non è contraria alla democrazia³. Sia Barthélemy che Carré de Malberg considerano la dottrina del diritto divino provvidenziale come già formulata da S. Tommaso e seguita dalla maggior parte dei teologi cattolici⁴.

³ « *La doctrine du droit divin providentiel ne répugne donc pas nécessairement à la démocratie par la volonté de Dieu, donc divine* », Op. cit. p. 68

⁴ Barthélemy-Duez op. cit. « *Si enfin Saint Paul a dit : « Omnis potestas a Deo », les théologiens ont indiqué le sens de cette parole en ajoutant : « per populum ». Le pouvoir, qui est de droit divin, appartient au peuple : c'est la thèse de Sain Thomas, de Bellarmin, de Suarez; Carré de Malberg scrive : La parole de saint Paul «omnis potestas a Deo » ne signifie que les Gouvernements ou leurs chefs soient directement créés désignés par Dieu (doctrine du droit divin surnaturel) ; elle ne signifie pas davantage qu'ils soient indirectement par la façon dont la Providence divine dirige le cours des événements (droit divin providentiel). Mais, le principe de l'origine divine du pouvoir doit être entendu seulement en ce sens, précisé par saint Thomas d'Aquin (Somme théologique, 2^o partie, I, question 96, art. 4), que Dieu, ayant créé l'homme sociable, a aussi voulu le pouvoir social, attendu qu'il n'est pas de société qui puisse subsister sans une autorité supérieure douée de la puissance de commander à chacun en vue du bien de tous. Ainsi, le pouvoir, envisagé en soi, procède de Dieu ; il est, en son essence, d'origine divine, en ce que sa nécessité découle des lois memes qui conditionnent l'ordre social, lois dont Dieu est*

Tale concezione tuttavia non è considerata da tutti i giuristi un “antecedente” della democrazia moderna. Jellinek, nello scrivere della democrazia – e delle repubbliche - moderne le ricollega alle concezioni della Riforma, in particolare a quelle calviniste⁵. Otto Von Gierke ritiene che fu “la Riforma a far rivivere con nuova energia il pensiero teocratico. Attraverso tutte le differenze delle loro concezioni, Lutero, Melantone, Zwinglio e Calvino concordano nell’insistere sulla funzione cristiana e quindi sul diritto divino dei governanti. Anzi, dato che per un verso sottomettono più o meno decisamente allo Stato il dominio della Chiesa e per l’altro legittimano l’esistenza dello Stato in base all’adempimento dei suoi doveri religiosi, essi conferiscono al principio di S. Paolo *omnis potestas* a Deo una portata fino allora sconosciuta”. Tuttavia non trascura la dottrina della Seconda Scolastica, e scrive che i più accaniti avversari della Riforma, “particolarmente i Domenicani ed i Gesuiti impugnarono tutte le loro armi spirituali a favore di una costruzione *puramente temporale* dello Stato e del diritto di sovranità” (anche per sostenere la tesi della *potestas indirecta* implicante una limitata subordinazione dello Stato alla Chiesa) “Lasciando però fuori causa i rapporti con la Chiesa, essi svilupparono in effetti una dottrina dello Stato *scevro di qualsiasi presupposto dogmatico,*

l'auter ; mais il n'e demeure pas moins certain que, dans les domaine des réalités positives, le pouvoir ne peut etre organise que par des moyens humains. En d'autres termes, c'est aux hommes qu'il appartient de régler ses formes et ses conditions d'exercice, comme aussi de déterminer ses titulaires ». Op. cit. p. 151

⁵ “Questa esigenza si afferma per la prima volta in conseguenza delle dottrine politiche, che si vennero maturando nelle lotte della Riforma. Già altrove fu spiegato come la dottrina calvinistica, che della comunità fa il titolare del reggimento della Chiesa, si sia sviluppata nella Scozia, nell’Olanda ed in Inghilterra in una teoria, la quale rappresenta anche l’ordinamento laico come un prodotto della volontà comune ed eleva la pretesa che al popolo, unificato nello Stato mediante un contratto, debba competere durevolmente il potere supremo nello Stato e che da esso debba anche essere esercitato” G. Jellinek *La dottrina generale del diritto dello Stato*, trad. it. di M. Petrozziello, Milano 1949, p. 254

su fondamenti puramente filosofici: Questo vale non soltanto per gli autentici monarcomachi di questo gruppo: Anche i maggiori teorici di questa tendenza sono d'accordo nel ritenere che l'unione statale abbia le sue radici nel diritto naturale, che in forza di questo spetti alla collettività associata la sovranità sui suoi membri, e che ogni diritto dei governanti provenga dal volere della collettività alla quale il diritto naturale attribuisce la facoltà e l'obbligo di trasmettere i propri poteri”⁶

Carl Schmitt sostiene “Secondo la concezione medievale solo Dio ha una *potestas constituens*, per quanto di questa si possa parlare: La frase:” Ogni potere (o autorità) viene da Dio” (*Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom. 13,1) significa il potere costituente di Dio. Anche la letteratura politica dell'epoca della Riforma si attiene a ciò, soprattutto la teoria dei monarcomachi calvinisti” e continua che, con la dottrina del *pouvoir constituant* di Sieyès, è la nazione il soggetto del potere costituente, malgrado lo sviluppo dell'assolutismo “Nel XVII secolo il principe assoluto non è ancora definito come soggetto del potere costituente, ma solo perché l'idea di una libera decisione totale, presa dagli uomini, sulla

⁶ v. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (i corsivi sono nostri) , trad. it. Torino 1974 pp. 69-71; e così prosegue “ Questa dottrina si presenta nella sua completezza soprattutto presso il geniale e profondo Suarez: Questi fa derivare direttamente e necessariamente il potere sovrano dal “corpo politico e mistico” che gli uomini singoli costituiscono per un atto di unione assolutamente libero, sebbene corrispondente alla ragione naturale e quindi alla volontà divina. Non sono però i singoli che con la loro volontà stabiliscono la sovranità della collettività sopra i propri membri : essi infatti non possiedono inizialmente alcuno dei diritti sorti con la collettività stessa (per es. il diritto di vita e di morte e il vincolo di coscienza), né, volendo l'associazione, possono impedire che divenga sovrana. Ma nemmeno è Dio ad attribuire, con un atto particolare alla collettività (come al Papa), la sovranità, pur essendo, in qualità di “primus auctor”, la fonte di ogni potere. Il potere sovrano spetta piuttosto ad essa “ex vi rationis naturalis”, e Dio lo concede come “ proprietas consequens naturam” , “ medio dictamine rationis naturalis ostendentis, Deum sufficienter providisse humano generi et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenienter gubernationem necessariam”.

forma e la specie della propria esistenza politica assai lentamente poteva svilupparsi in azione politica: Le conseguenze delle concezioni teologiche-cristiane del potere costituente di Dio nel XVIII secolo, nonostante l'illuminismo, erano ancora troppo forti e vitali".⁷

2. Resta da vedere in che misura la teoria del *pouvoir constituant* – e di riflesso della sovranità nazionale – sia il risultato non solo dell'Illuminismo, delle concezioni di Rousseau e dei giacobini, ma della teologia politica cristiana e più specificamente, della teoria del diritto divino "provvidenziale".

Che la concezione di Sieyès fosse la secolarizzazione della teologia politica, con la Nazione onnipotente al posto del Dio Onnipotente è chiaro; meno è se tale concezione fosse tributaria delle riflessioni dei filosofi del XVII secolo – in particolare Hobbes e Spinoza (e, poi, Rousseau) – o della teologia cattolica e riformata, in particolare del XVI e XVII secolo⁸, ovvero dei giuristi teorici del diritto naturale. In effetti i connotati di tale concezione, che valgono a distinguerla, sono, oltre a quelli indicati da Hauriou, altri, presenti nel pensiero dell'abate rivoluzionario.

Sieyès sostiene che la "La Nazione esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto: La sua *volontà* è sempre conforme alla legge, essa è la legge stessa: Prima di essa e al di sopra di essa non c'è che il diritto naturale" e prosegue " In ogni sua parte la Costituzione non è opera del potere costituito, ma del potere costituente: Nessun tipo di potere delegato può cambiare alcunchè delle condizioni della propria delega. E' in tal senso

⁷ *Verfassungslehre*, trad. it. di A. Caracciolo, Milano 1984 p. 112

⁸ Si tenga presente che appare evidente l' influsso del pensiero teologico su Hobbes, ed ancora più su Spinoza e sui giusnaturalisti "giuristi" come Grozio e Vattel

e non in altro che le leggi costituzionali sono fondamentali. Le prime, quelle costitutive del potere legislativo, vengono fondate dalla volontà nazionale prima di qualunque Costituzione, Esse ne formano il primo gradino”⁹. Insiste ripetutamente sul concetto di volontà, “che è al di fuori di ogni forma” e che “una Nazione non può né alienare né interdire a se stessa la facoltà di volere; e qualunque sia la sua *volontà*, *non può perdere il diritto di mutarla qualora il suo interesse lo esiga*”; per cui “Quand’anche le fosse concesso, una Nazione non deve insabbiarsi nelle pastoie di una forma positiva: equivarrebbe a rischiare di perdere irrevocabilmente la propria libertà, perché sarebbe sufficiente una sola occasione favorevole alla tirannia, per legare i popoli, con il pretesto della Costituzione, ad una forma che impedirebbe loro di esprimere liberamente la propria volontà, e di liberarsi dunque dalle catene del dispotismo”; è chiaro che in tal modo, viene fondato il “diritto” della comunità a darsi la forma istituzionale che preferisce senza che la volontà *morfopoietica* della Nazione possa essere sottoposta ad alcun vincolo giuridico.

In effetti tale concezione di Sieyès significa che non esiste un diritto al potere di chicchessia per investitura divina, ma solo la *potestas* della comunità di darsi la forma che preferisce: la modellazione della forma, e quindi il diritto e la scelta di chi esercita il potere è rimesso alla volontà e all’opera umana. In qualche misura “aggiorna” il pensiero della teologia cristiana, e tomista in particolare, sulla tirannide, basato sul principio che “*tota respublica superior est rege*”¹⁰.

⁹ *Qu’est-ce que le Tièrs état*, trad. it. in *Opere*, tomo I°, Milano 1993, p. 255.

¹⁰ V. F. Suarez *De charitate* Disp. 13 *De bello* sectio VIII°; v. Anche Juan De Mariana *De rege et regis institutione*, trad. it., Napoli 1996, Lib. I, cap. VI°, p. 54. S. Tommaso d’Aquino, *De regimine principum*, Lib. I°, cap. VI°; v. anche F. Suarez *Defensio fidei*

Parimenti in Sieyès è naturale la tendenza umana ad associarsi: l'uomo è un animale politico, come sempre ripetuto dalla teologia cristiana, per cui è naturalmente portato ad associarsi: l'istinto politico – dell'ordine e del potere - è quindi naturale e, addirittura, pre-sociale, come sostiene Hauriou. E i teologi in vario modo avevano argomentato sia il carattere di legge naturale che la ragionevolezza dell' aggregazione degli uomini in società; per lo più spiegandolo con la debolezza umana, non avendo l'uomo armi naturali come zanne, artigli e dovendo difendersi dalle fiere¹¹, nonché dagli altri uomini; da ciò la necessità di costituire un potere comune e far rispettare la legge¹². Non dissimile dalle rappresentazioni dei teologi è

catholicae et apostolicae..., Lib. III, 3 (sulla attribuzione solo alla comunità perfetta del supremo potere civile).

¹¹“ Quello che è stato detto è sufficiente a dimostrare che l'uomo ha bisogno delle forze e dell'aiuto altrui, dal momento che da solo non è capace di procurarsi tutti gli aiuti per vivere, nemmeno la più piccola parte di quelli. Si aggiunga a tutto questo la debolezza del suo corpo per respingere le forze esterne ed evitare gli attentati alla sua persona: La vita degli uomini, infatti, non era sicura dalle numerose bestie feroci, quando ancora la terra non era stata coltivata e le erbacce estirpate e distrutte.” v. Juan de Mariana *op. cit.* p. 18, S. Tommaso *op. cit.* Cap. I°, “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum defensionem, ut dentes, cornua, unguens, vel saltem velocitament ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset”; v. anche il *Compendio di dottrina sociale della Chiesa* dove la tesi è ribadita “ La Chiesa si è confrontata con diverse concezioni dell'autorità, avendo sempre cura di difenderne e di proporre un modello fondato sulla natura sociale delle persone:”Iddio, infatti, ha creato gli esseri umani sociali per natura” e poiché non vi può essere “società che si sostenga, se non c'è chi sovrasti gli altri, muovendo ognuno con efficacia ed unità di mezzi verso un fine comune, ne segue che alla convivenza civile è indispensabile l'autorità che la regga; la quale, non altrimenti che la società, è da natura, e perciò stesso viene da Dio”” L'autorità politica è pertanto necessaria a motivo dei compiti che le sono attribuiti e deve essere una componente positiva ed insostituibile della convivenza civile”” (prgf. 393) (Roma, 2004)

¹² E gli stessi uomini, confidando ciascuno sommamente nelle proprie forze, alla stregua di una bestia feroce e solitaria, che alcuni atterrisce ed altri teme, si appropriarono, senza che nessuno potesse proibirlo, dei beni e della vita dei più deboli, specialmente quando, formata una certa società con altri, le mani di molti irrompevano nei campi, tra le greggi e le case, saccheggiando e rubando ogni cosa, con pericolo anche della vita di chi tentasse resistere loro: Aspetto miserabile della vicenda! Ovunque ladrocini, scorrerie e stragi si esercitavano impunemente senza lasciare alcun riparo all'innocenza ed alla debolezza

quanto scriveva Sieyès: “Esiste, a dire il vero, una grande ineguaglianza di mezzi fra gli uomini. La natura li crea forti o deboli; ad alcuni concede un’intelligenza, mentre ad altri la rifiuta. Ne consegue che vi sarà fra essi ineguaglianza di lavoro, ineguaglianza di risultati, ineguaglianza di consumo o di godimento; ma non ne consegue che possa esservi ineguaglianza di diritti”, per cui “il diritto del debole sul forte è lo stesso di quello del forte sul debole. Quando il forte riesce ad opprimere il debole, produce un effetto senza produrre un obbligo. Lungi dall’imporre un nuovo dovere al debole, rianima in esso il dovere naturale ed imperituro di resistere all’oppressore” e “Dunque una società fondata sulla reciproca utilità è in sintonia con i mezzi naturali che si offrono all’uomo per raggiungere il proprio fine; in tal senso questa *unione è un bene*, e non un sacrificio e l’ordine sociale diviene un’estensione, un complemento dell’ordine naturale.....”¹³; la associazione in società è ragionevole perché lo stato sociale non tende a degradare, ad avvilitare gli uomini, ma, al contrario, a nobilitarli, a perfezionarli. Dunque “la società non indebolisce, non riduce i mezzi particolari che ogni individuo apporta all’associazione per sua personale utilità; al contrario, li accresce; li moltiplica, sviluppando le facoltà morali e fisiche; li accresce ancora attraverso il fondamentale concorso dei lavori e dei pubblici soccorsi” e “L’uomo,

altrui. Così, poiché la vita di ognuno era esposta ai mali esterni, e neppure i consanguinei tra loro e i congiunti si astenevano da mutue violenze, quanti erano oppressi dai più forti, cominciarono a stringersi con altri in un mutuo accordo di società e a rivolgersi ad uno solo che primeggiasse in giustizia e lealtà, con l’aiuto del quale fossero impediti i soprusi interni ed esterni; dovendo instaurare la giustizia, tutti, dai superiori agli inferiori, furono sottomessi ad una stessa legge. Da qui sorsero per la prima volta l’aggregazione urbana e la regia potestà, che a quel tempo non si ottenevano con ricchezze e intrighi, ma con moderazione, onore e provata virtù” v. Juan de Mariana *op. loc. cit.*

¹³ *Reconnaissance et exposition raisonnée.....*in Sieyès *Opere cit.* p 383 ss.

entrando in società, non sacrifica dunque una parte della sua libertà: anche quando non esisteva il vincolo sociale, nessuno aveva il diritto di nuocere ad un altro” e “Lungi dal limitare la libertà individuale, lo stato sociale ne amplifica e ne assicura il godimento; esso allontana una moltitudine di ostacoli e di pericoli ai quali era esposta, quando era garantita unicamente dalla forza privata, e la affida al controllo onnipotente dell’intera associazione. Così, poiché nello stato sociale l’uomo accresce i suoi mezzi morali e fisici, sottraendosi nello stesso tempo all’inquietudine che ne accompagna l’uso, non è errato affermare che la libertà è più completa e assoluta nell’ordine sociale di quanto non possa esserlo nello stato detto di *natura*”. Diversamente da quanto affermava Rousseau, quindi il giudizio sullo stato sociale è positivo, come sempre sostenuto dalla teologia cristiana. Non c’è nulla dell’accurato inizio del *Contrat social* : “L’uomo è nato libero ed è ovunque in catene”, né della spiegazione che Rousseau dà dello stato sociale nel *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes* , come soluzione che favorisce i più ricchi, che assicurano col potere pubblico le proprie posizioni.¹⁴

3. D’altra parte la concezione di Sieyès si distingue da quella del diritto divino soprannaturale, comune a Bossuet, come a Lutero e Calvino.

Lutero ritiene che la ribellione ai poteri costituiti sia contraria alle Sacre Scritture e che il cristiano, anche se vessato da un potere malvagio , deve

¹⁴ Così Rousseau vi descrive l’origine della società civile “Questa fu e dovette essere l’origine della società e delle leggi, che diedero nuove pastoie al debole e nuova forza al ricco, distrussero irrimediabilmente la libertà naturale, stabilirono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, di un’abile usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e per il profitto di alcuni ambiziosi assoggettarono per sempre il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria” in R. Parenti “*Il pensiero liberale e democratico nei secoli XVII e XVIII*”, Napoli 1973 p. 117.

sottomettersi e rimettersi alla volontà (e diritto) divino¹⁵, perché farsi giustizia da soli significa abusare di un diritto che appartiene solo a Dio. Calvino contesta la tesi degli anabattisti che non sia lecito al cristiano essere magistrato o sovrano¹⁶, perché è “manifestamente contrario alla Scrittura che non ci debba essere più alcuna forma di governo”¹⁷; i governanti “ricevono la loro autorità da (Dio), e ne rappresentano la persona essendo in qualche modo i suoi vicari;” condanna rivolte e sollevazioni popolari¹⁸, poiché si deve essere sempre sottomessi alla volontà di Dio che ha costituito dei re sui regni.¹⁹

Bossuet spiega il noto passo dell’Epistola ai Romani di S. Paolo così: i principi agiscono come ministri di Dio e suoi luogotenenti in terra; il loro trono non è quello di un uomo, ma quello di Dio stesso; la persona del Re è sacra, anche se non cristiano come Ciro, perché rappresenta sempre la maestà Divina²⁰. L’autorità è ad immagine di Dio: il principe è l’immagine materiale della (di Dio) immortale autorità. Nel principe l’uomo può morire

¹⁵ V. ad es. *Esortazione della pace...* in *Oevreus* tomo IV Ginevra p. 157 v. anche “*I soldati possono essere in stato di grazia*” *op. cit.* p. 243

¹⁶ v. “Pertanto, noi dobbiamo considerare se essere cristiano ed essere magistrato, oppure sovrano di uno Stato, siano cose incompatibili al punto che per essere l’uno, un uomo sia costretto a rinunciare ad essere l’altro. Pongo una prima domanda: se esercitare l’ufficio di magistrato oppure di sovrano di uno Stato è una condizione che contrasta con la vocazione dei credenti, come mai se ne sono valse i giudici dell’Antico testamento, e così pure i re giusti – come Davide, Ezechia, Iosia – e anche alcuni profeti come Daniele?” Calvino *Opere scelte*, tomo II, Torino 2006

¹⁷ *op. cit.* p. 205

¹⁸ “*Mais si ceux qui, par la volonté de Dieu, vivent sous des princes, et sont leurs sujets naturels, transfèrent cela à eux, pour être tentés de faire quelque révolte ou changement, ce sera non seulement une folle et inutile spéculation, mais aussi méchante et pernicieuse*” *L’institution chrétienne*, tomo IV Lib. IV Cap. XX

¹⁹ “*Car si c’est son plaisir de constituer des rois sur les royaumes, et sur les peuples libres d’autres supérieures quelconques, c’est à nous de nous rendre sujets et obéissant aux supérieurs quels qu’ils soient qui domineront au lieu où nous vivrons* » *op. ult. cit.*

²⁰ *Politique de Bossuet* (Raccolta di brani di Bossuet) Paris, p. 80 - 81

ma l'autorità non muore mai²¹; il solo principio che possa assicurare la stabilità degli Stati è che ogni suddito deve rispettare l'esercizio dei poteri e dei giudizi pubblici²². D'altra parte, secondo Bossuet solo al principe appartiene il potere di comandare legittimamente e a lui solo l'esercizio della coazione. Se così non fosse lo Stato (*la comunità*) ricadrebbe nell'anarchia²³; da cui è uscita proprio perché si è costituita (è divenuta) popolo sotto un sovrano.²⁴

4. In effetti, come si può notare, la concezione del *pouvoir constituant* presenta una stretta affinità con la concezione del *diritto divino provvidenziale* con la quale condivide i principali punti di contatto: Che poi la teoria sia in se, come cennato, la secolarizzazione della teologia cristiana, con la Nazione cui vengono attribuiti i connotati di Dio è ancor più evidente: l'assenza di limiti (giuridici) – l'onnipotenza della volontà della nazione; la sua capacità di “creazione” dell'ordine, donando con la costituzione da un lato un ordinamento (una forma) che “supera” il caos, e dall'altro la stessa capacità di azione (ed esistenza) politica; la risoluzione della distinzione/antitesi tra essere e dover-essere²⁵:

Ma non è men vero che, nella sua difesa della “bontà” dell'associazione degli uomini Sieyès riprendeva quanto sempre sostenuto dalla teologia cristiana: in effetti già S. Agostino legava ordine, pace, e *civitas*²⁶,

²¹ “N'importe, vous etes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas; cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeur, et imprime partout la meme crainte, le meme respect, la meme vénération; L'homme meurt, il est vrai; mais le Roi, disons-nous, ne meurt jamais: l'image de Dieu est immortelle” *op. cit.* P.82

²² *Op. cit.* p. 91

²³ *Op. cit.* p. 111

²⁴ *Op. cit.* p. 84

²⁵ Com'è palese dalla frase (v. sopra). “La nazione esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto. La sua volontà è sempre conforme alla legge, essa è la legge stessa”.

²⁶ v. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XII-XVIII

sottolineando la concordia, che, nelle cose “temporali” vi era tra la città terrena e quella celeste²⁷. D'altra parte la concezione del *diritto divino provvidenziale* è stata esposta sotto altri profili, più articolati di quelli fin qui ricordati, da S. Roberto Bellarmino. Questi, nel confutare anch'egli le tesi degli anabattisti, adduce cinque prove, tre delle quali “logiche” (deduttivo-razionali) e due “storiche”. Di particolare interesse è la distinzione tra autorità (voluta da Dio è quindi buona in se, facendo parte dell'ordine della creazione) e chi la esercita, cioè il governante (che, quale essere umano è sempre soggetto al peccato ed all'errore): “A quanto dicono in contrario gli Anabattisti affermo innanzi tutto non essere vero che i re e i principi *siano generalmente malvagi*: non si tratta infatti qui di uno Stato particolare, ma del *potere politico in generale*, e in questo senso fu re e principe anche Abramo.” E prosegue: “gli esempi dei re malvagi non provano che il potere politico sia malvagio in se stesso; spesso infatti i cattivi si servono di cose buone; gli esempi invece dei re buoni provano che il potere politico è buono, perché i buoni non si servono di cose cattive. Di più: i principi cattivi sono spesso più di giovamento che di danno, come fu di Saul, Salomone e altri. Del resto è ancora più utile per uno Stato avere un principe cattivo che non averne nessuno; dove infatti non ce n'è alcuno, lo Stato non può conservarsi a lungo: *Salomone* stesso lo disse, *Prov.*, c. 11: *Dove non c'è un principe, il popolo va in rovina; invece dove c'è, anche se cattivo, viene almeno conservata l'unità del popolo*”²⁸. Meglio un cattivo governante che l'anarchia del non-governo.

Sul potere politico “A questo proposito però son da farsi alcune

²⁷ *Op. cit.*, lib. XIX, cap. XVIII

²⁸ in *Scritti politici*, Bologna, 1950, p. 231

osservazioni. La prima è questa: il potere politico in generale, cioè non considerato nelle sue forme particolari di monarchia, aristocrazia o democrazia, viene *immediatamente soltanto da Dio, poiché è una conseguenza necessaria della natura dell'uomo*"; ed in origine risiede nella moltitudine "Essendo infatti questo potere di diritto divino, questo diritto non diede il potere a un qualche uomo particolare; lo diede quindi a tutta la moltitudine." E "lo stesso diritto naturale trasferisce il potere politico dalla moltitudine a uno o a più individui. La moltitudine infatti non può esercitare essa stessa questo potere, e perciò è obbligata a trasferirlo *a uno o ad alcuni pochi individui*. Pertanto il potere dei principi, considerato in generale, è esso pure di diritto naturale e divino, e il genere umano, anche se tutti gli uomini in ciò s'accordassero, *non potrebbe stabilire il contrario, che cioè non vi fossero principi e capi*."; tuttavia "le forme particolari di regime politico sono *de jure gentium*" e non di diritto naturale, poiché è chiaro che dipende *dalla libera volontà della moltitudine stabilire che governi un re o alcuni consoli o altri magistrati*; e, se v'è una legittima causa, la moltitudine può mutare un regime monarchico in aristocratico o democratico e viceversa, come sappiamo che è avvenuto a Roma". La conclusione è "da quanto è stato detto segue che il potere politico, considerato in particolare, viene certamente da Dio, *mediante però una deliberazione e un'elezione umana*, come tutto ciò che è *de jure gentium*". Questo "*jus gentium*" è come una conseguenza dedotta dal diritto naturale mediante un intervento umano. In tali tesi di Bellarmino sono chiari i presupposti di altrettanti capisaldi del pensiero politico e costituzionalistico moderno; la distinzione tra l'autorità (buona e necessaria perché ordinata da

Dio) e chi la esercita (uomo e quindi peccatore, come coloro che sono governati)²⁹. Questo è il fondamento della concezione sviluppata nello Stato borghese per cui, proprio perché i governanti non sono degli angeli, occorrono dei controlli su di essi, come scritto nel Federalista³⁰. Il che ha portato all'incremento eccezionale nell'organizzazione delle democrazie liberali, del sistema giuridico (e politico) dei “freni e contrappesi”; e, parimenti, alla impossibilità di controlli *giuridici* sul sovrano (soggetto solo a limitazioni di carattere etico, religioso ed ontologico cioè di “*diritto naturale*” non di diritto *positivo*, comunque non suscettibili di coazione). Conferma ad un tempo la *necessità* del potere politico (di diritto divino) e l'*accidentalità* delle forme in cui è ordinato e dei soggetti scelti ad esercitarlo. Ribadisce la distinzione tra “titolarità” del potere politico a tutta la *moltitudine*, obbligata a trasferirla a uno o più, per “diritto naturale” (cioè per necessità oggettiva) e così afferma il carattere *necessario* della rappresentanza; mentre le forme in cui si organizza, che non sono di diritto

²⁹ E' bene precisare che anche secondo la concezione del *diritto divino soprannaturale*, il governante, essendo uomo, è peccatore e comunque soggetto ad errore. La differenza (essenziale) consiste nel *quis iudicabit?*. Infatti secondo la prima è solo Dio che può giudicare il sovrano (v. sopra, in particolare Lutero, che ritiene usurpazione del potere divino da parte dell'uomo giudicare – e ribellarsi – al sovrano); mentre per i teologi – giuristi ricordati il re può essere giudicato – e detronizzato – dalla comunità. Analoghe considerazioni si trovano nelle pagine di Thomas Müntzer “i principi non sono i signori ma i servitori della spada; essi non devono fare ciò che gli aggrada (Deuteronomio 17:18-20), ma ciò che è giusto. Perciò bisogna, secondo l'antica e buona consuetudine, che il popolo sia presente quando si giudica secondo la legge di Dio (Numeri 15:35). E perché? Qualora le autorità intendessero pervertire il giudizio, allora i cristiani che le stanno intorno devono impedirlo e non tollerarlo, poiché si dovrà rendere conto a Dio del sangue innocente” (Salmo 79:10). V. *Scritti politici*, Torino 1972, pp. 192-193.

³⁰ *Federalist papers* n. 10, trad. It, p. 96; è noto che la tematica del potenziale conflitto d'interessi tra governati e governanti attraverso tutto il pensiero politico e giurispubblicistico, a partire dalla filosofia greca e medievale fino ai giorni nostri, con gli elitisti e la scuola di “public choice”. Per più dettagliati riferimenti ci sia consentito rimandare al nostro scritto “Interesse generale ed espropriazione” *Consiglio di Stato*, p. II aprile 1982.

naturale (v. sopra) dipendono dalla *libera volontà* della moltitudine che può sempre cambiarle proprio perché non di diritto naturale ma *de jure gentium*. E il tutto può avvenire per decisione (con un “atto”) il che anticipa anche la concezione del moderno costituzionalismo che vede la costituzione (per lo più) come deliberazione del potere costituente.

5. Anche tali ultime tesi sono transitate nel diritto e, ancor più, nella dottrina (politica e) giuridica dello Stato democratico liberale. A volerne ricordare una, la più importante: nella Dichiarazione dei diritti dell’uno e del cittadino, all’art. 3 così si proclama “*Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément*». Questa dichiarazione in cui alla “moltitudine” si sostituisce la Nazione, sempre contrapposta ai *pouvoirs constitués*, fu ripetuta in forme simili in tutte le successive costituzioni francesi (tranne, ovviamente in quella del 1814)³¹.

Hauriou sostiene che il diritto non sfugge alla regola che, dietro ogni fisica, c’è una metafisica. La quale normalmente, non si manifesta, anzi è occultata accuratamente da uno strato di diritto, e così rimane, se ci si ferma all’apparenza (come è *normale* in una situazione *normale*, cioè quasi sempre). Ma “ quando il rivestimento giuridico viene a mancare, *come nel potere di fatto*, si ricade sul fondo metafisico o teologico”³². Il che succede quando si produce un cambiamento rivoluzionario radicale. Per la Francia moderna questo si è ripetuto – scrive Hauriou nel 1929 – almeno quattro volte dopo la rivoluzione del 1789. Il potere di fatto tende a diventare - e per lo più vi riesce – un potere di diritto: ma per far questo una legge è

³¹ Carré de Malberg *op. cit.* Tome II p. 167

³² *Op. cit.* p. 29

completamente inutile “*Un gouvernement provisoire n’a jamais fait voter une loi pour déclarer qu’il devenait légitime*”.³³ In tali vicende la *régle de droit* non trova impiego, anzi spesso è convalidata dalla giurisprudenza gran parte del diritto creato da tali governi, anche se non ratificato: questo perché, scrive Hauriou, il governo è necessario, un governo di fatto è meglio che nessun governo, e il potere è una cosa naturale e d’origine divina. E conclude “*Tel est l’enseignement de la morale théologique; tel est celui de la sagesse et telle est la pratique*”.³⁴

C’è da chiedersi per quale ragione la concezione del diritto divino provvidenziale sia *presente* così vistosamente nella teoria del diritto e nello Stato borghese. Le risposte potrebbero essere diverse e concorrenti: che in effetti la filosofia moderna, specie quella del XVII e XVIII secolo è largamente tributaria del diritto naturale e della teologia della Seconda Scolastica e che attraverso questa “secolarizzazione” sia arrivata ai costituenti francesi e di qui al costituzionalismo europeo; o perché a far la rivoluzione è stata una nazione cattolica come la Francia, e in essa vi avuto grande importanza un sacerdote come l’*abbé Sieyès*³⁵, educato dai Gesuiti; ma l’argomento che pare più importante - e preferibile- è che tale concezione, come ben visto da Hauriou permette di spiegare in modo a un tempo realistico e razionale il rapporto tra fatto e diritto, essere e dover essere, potere ed ordine, trasformazione e conservazione, libertà e necessità. In effetti la diversa concezione del diritto divino soprannaturale porta in se difetti analoghi a quelli che Hauriou individuava nelle teorie del diritto, ad

³³ *Op. cit* p. 31 In effetti una legge del genere sarebbe oltretutto inutile, anche un frutto d’umorismo involontario

³⁴ *Op. cit.* p. 33

³⁵ V. G. Troisi Spagnoli Vita di Sieyès in *Opere, cit.* p. 31 (e seguenti)

esso contemporanee, di Duguit e di Kelsen, che accomunava come *sistemi statici*. Tali sistemi “si presentano volentieri come oggettivi, e lo sono effettivamente perché eliminano l’opera dell’uomo che è la sorgente del soggettivo; ma sono soprattutto statici per la loro concezione erronea dell’ordine sociale, e sotto questo aspetto statico li esamineremo perché rende manifesta la loro incompatibilità con la vita”³⁶. Nel sistema di Kelsen l’ordine giuridico e statale è considerato l’espressione di un imperativo categorico della ragion pratica; peraltro è un “monismo idealistico”, dove Stato e diritto si confondono³⁷. E in effetti è il profilo statico che prevale su quello dinamico³⁸. Per cui se tale teoria riesce ad evitare la concezione del potere di dominio, non evita il dominio di un imperativo categorico che comporta un ordine sociale necessitante³⁹. Ma il giogo di una filosofia del genere “*serait pour le droit pire que celui de la théologie. La théologie catholique pose le primat de la liberté humaine: l’ordre divin se propose à l’homme par la grace*». Invece nel sistema di Kelsen l’ordine del “panteismo idealista” s’impone come necessità costrittiva. Per cui conclude che in Francia non avrà fortuna “*parce que ses tendances sont inconciliables avec celles du droit. Seule une philosophie de la liberté*

³⁶ *op. cit.* p. 8

³⁷ “*Mais notre auteur n’est pas seulement kantiste, il est aussi, il le déclare lui-même, panthéiste idéaliste et par conséquent moniste. Son monisme va se traduire immédiatement par un second postulat, à savoir que, dans le plan statique, l’Etat et le Droit se confondent.*”, *op. Cit.* p. 9; e poco dopo “*Dans ce système exclusivement idéaliste, les êtres réels disparaissent, n’étant tous représentés que par des ordonnancements de règles.*”

³⁸ “*N’oublions pas que, pour lui, le plan dynamique reste dominé par le plan statique et que, par suite, les sources du droit positif resteront dominées et limitées par le droit transcendant.*” *Op. cit.* p. 10

³⁹ “*Le primat de la liberté est remplacé par celui de l’ordre et de l’autorité. La maxime fondamentale n’est plus: “Tout ce qui n’est pas défendu est permis jusqu’à la limite”, elle est: “Tout ce qui n’est pas conforme à la constitution hypothétique est sans valeur juridique.*”, *op. cit.* p. 11

créatrice est compatible avec lui. ». Quanto al sistema di Duguit, questo prende come punto di partenza « *la notion positiviste d'un ordre des choses sociales conçu comme le prolongement de l'ordre des choses physiques. De cet ordre des choses découlent des normes.* »; la sua grande preoccupazione è sopprimere il potere come fonte del diritto. Ma questo comporta la staticità del sistema, per la negazione « *du pouvoir subjectif de création du droit, le mouvement juridique, qui résulte surtout des forces subjectives, est arrêté* ». E, tranne i casi di eccezioni nel sistema « *le droit ne peut se développer que dans la mesure des normes établies ou par l'établissement de nouvelles normes, mais c'est là une formation coutumière d'une extreme lenteur. Le système tend donc vers l'immobilité coutumière* ». E ne conclude che il sistema di Duguit è, come quello di Kelsen “*impropre à la vie*”.

In effetti, ad analizzare le conseguenze della dottrina del diritto divino soprannaturale, si vede che, ovviamente per ragioni diverse, presenta gli stessi inconvenienti di quelle di Kelsen e di Duguit. In primo luogo d'essere statica, poiché cristallizza i rapporti di potere e le regole per accedervi: chi ha il potere, ha diritto al comando e a pretendere l'obbedienza che gli si deve; ogni innovazione è, non provenendo da chi detiene il potere, contro il diritto divino. In secondo luogo di mettere il diritto davanti al fatto, che è proprio il contrario di quanto succede, ad esempio in diritto internazionale, dove è il *fatto* del controllo di uno Stato (della popolazione e del territorio), e non la legalità dell'insediamento, a fare d'un governo rivoluzionario un interlocutore internazionale. Se così non fosse, se ci si dovesse basare sul criterio di “diritto divino soprannaturale” (o di una pura valutazione

“normativa”), l’Italia dovrebbe essere rappresentata da un Savoia⁴⁰, la Germania da un Hohenzollern e la Russia da un Romanov. Con l’effetto di porre in contrapposizione il diritto con la realtà (e la vita); e di rendere (anche) inidoneo quello a indirizzare questa. C’è inoltre un’antitesi radicale tra la distinzione di Bellarmino tra autorità e governante (peccatore) e quel “*vous êtes des dieux*” rivolto da Bossuet ai monarchi: che giustamente Hauriou ritiene compatibile solo con la monarchia assoluta.

Ma la fortuna della concezione del diritto divino provvidenziale non è solo di essere “dinamica”, e cioè realistica, ma anche di spiegare il rapporto tra forza e diritto, sempre in termini realistici. Ritenendo necessario il vivere in società e sotto un governo ma non le relative forme, è aperta all’innovazione e al carattere *nomogenetico* della forza, finalizzata a garantire l’esistenza comunitaria. Il *tasso* d’innovazione che questo introduce serve a garantirne l’adattamento alle mutevoli condizioni della storia, cioè la vitalità. Il realismo della concezione in esame è dato essenzialmente dal rapporto delineato tra legge naturale e *jus gentium*; in altri termini tra necessità e libertà umana.

Riconoscendo che tra le leggi di natura v’è quella di associarsi sotto un governo politico, la teologia cristiana aveva individuato una delle “costanti”, definite da Miglio come le *regolarità* della politica⁴¹; in quanto tali imm modificabili dalla volontà umana. Che, di converso, le utopie “assolute”⁴², ritengono di poter modificare, credendo di aver trovato “la

⁴⁰ Almeno a voler considerare gli eventi del 1944 e 1946, e particolarmente il referendum del 2 giugno 1946 come inidoneo e/o illegittimo.

⁴¹ V. Presentazione a «*Le categorie del politico*» p. 13, Bologna 1972.

⁴² Intendiamo come tali quelle che si possono ricondurre all’assunto di poter modificare la natura (umana) come il marxismo o (talune eresie chialistiche); v. sul punto *Behemoth* n. 40 (recensione a Gnerre) p. 68.

soluzione dell'enigma della Storia", come scriveva il giovane Marx⁴³; dalla storia puntualmente smentita, col crollo pressochè contemporaneo di quasi tutti i regimi del socialismo reale, che di quella visione utopistica erano le *realizzazioni*.

Ma la credenza di poter modificare le "regolarità", che si rivela particolarmente chiara nel caso, come il comunismo, di utopie realizzate – e confinate sollecitamente nell'archivio della storia – non è esclusiva di quelle, essendo presente sia pure in misura più limitata in altre concezioni ideologiche, da certi tipi di pacifismo a frange liberali (non al liberalismo, che mantiene un'impostazione realistica, com'è evidente dalla concezione "problematica" dell'uomo, derivata sia dalla teologia cristiana che dal pensiero politico).

A questa immutabilità delle "costanti" si contrappone- e la integra - la mutevolezza delle *forme politiche*, rimesse al potere-e quindi alla libertà-delle comunità umane: tale concezione fonda la libertà politica nel senso primario della libera "conformazione" dell'ordinamento sociale e politico: in ciò è la specificazione, all'interno della comunità della definizione di S. Tommaso "*Liber est qui sui causa est*": non esser limitati se non dalla legge divina (e naturale), della quale nessuno è dispensato⁴⁴. Di tal guisa questa concezione riconosce alle comunità umane tutta la libertà *possibile*, senza

⁴³ E' il caso di ricordare il periodo nei Manoscritti economico filosofici del 1844, di cui quella frase è la conclusione "il comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. *E' la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione*".

⁴⁴ Sulle varie accezioni del diritto naturale e sulle forme di giusnaturalismo (per volontà divina, quale legge naturale e quale dottrina della ragione) v. G. Fassò "Giusnaturalismo" in *Dizionario di politica*, cit. vol. II, p. 94.

alcun vincolo *giuridico* se non auto-imposti dalle stesse.

Inoltre ritornando sul carattere della dinamicità, è il caso di ricordare che Hauriou, come altri grandi giuristi, non ricollega il concetto di ordine sociale alla “*conformità*” tra norme e comportamenti, cioè a qualcosa di statico, ma a tutt’altro ovvero al movimento “lento e uniforme” della comunità umana. Su questo concetto ritorna più volte specificando che è il movimento “d’un *insieme ordinato*, è il risultato di una organizzazione e risulta da ciò che l’ordine è essenzialmente organizzazione”; e per chiarire il concetto ricorre a un paragone biologico. Come gli organismi viventi conservano la forma (che cambia, ma lentamente), pur soggetti a un ricambio di cellule e tessuti estremamente rapido, così i gruppi sociali si comportano come organismi viventi, a condizione d’essere organizzati, e durano secoli conservando una forma simile, pur essendo del tutto mutate le “cellule”, cioè gli uomini⁴⁵. E per tali ragioni, cioè (anche) per la capacità di adattarsi alla vita politica e sociale, giudicava che la dottrina del diritto divino provvidenziale, ponendo l’origine del potere al di sopra della collettività sociale e di chiunque altro, non conduce ad alcun assolutismo, ed è quindi la più propizia alla libertà. Non solo alle individuali, ma anche a quella della comunità di darsi la forma che preferisce.

6. Avevamo iniziato col chiederci il perché nella dottrina francese a cavallo tra XIX e XX secolo sono considerate attentamente le dottrine del diritto divino, e in particolare quella “provvidenziale”. Nei limiti del presente scritto ne abbiamo individuata qualche ragione, per lo più tra quelle già

⁴⁵ “*On verra dès lors, des organismes sociaux traverser des siècles, alors que leur matière humaine et une grande partie des situations sociales qu’ils contiennent auront été renouvelées, parce qu’ils ont un gouvernement et parce que leurs équilibres essentiels ayant été maintenus, les formes auront survécu*”, op. cit. p. 71

indicate dallo stesso Hauriou, relative all'essenza dell'ordinamento e del rapporto) sociale e politico.

C'è anche un'altra ragione, implicita nel pensiero del *doyen*: è che Hauriou era un convinto sostenitore della civiltà (e del pensiero) occidentale, cui dedica alcune delle pagine più interessanti, anche per chi le legge oggi. La civiltà occidentale – scrive - per la sua forza, la sua attività e per le sue idee, domina il mondo, ma non lo ha completamente assimilato. Nello stesso tempo sta subendo una delle sue crisi interne⁴⁶; molti dubitano del valore dei suoi caposaldi. Anche se la civiltà *sedentaria* probabilmente sopravvivrà in forme parzialmente diverse, i popoli europei rischiano di sparire in una tempesta, dopo molte sofferenze. In questo frangente non è il nemico esterno, ma quello interno il più pericoloso⁴⁷; perciò – continua Hauriou - non si deve dubitare della civiltà occidentale, poiché quanto da essa realizzato “*en fait d'oeuvres de beauté et de vérité intellectuelle, est devenu classique, c'est-à-dire a réalisé l'idéal humain*”⁴⁸. Lo stesso comunismo, allora da poco realizzato in Russia, gli appare incompatibile con la società sedentaria ed individualista, e, piuttosto che una fase “estrema” della modernità, gli pare un ritorno alle forme giuridiche tipiche delle società nomadi⁴⁹. Di questa civiltà occidentale fanno parte tanto la

⁴⁶ “*Au XIX siècle, l'esprit critique l'avait emporté sur l'esprit de foi créatrice. Il en est résulté que beaucoup d'Occidentaux se sont pris eux-mêmes à douter de la valeur de leurs directives. Cette défalillance passagère serait sans importance, si elle ne coïncidait pas avec l'esprit de résistance qui se marque chez les populations moins évoluées qui nous entourent.* », *op. cit.* P.55.

⁴⁷ *Op. cit.* p. 56

⁴⁸ *Op. loc. cit.*

⁴⁹ « *Il est possible que des sociétés nomades, avec leur faible population et leurs habitudes de subsistance à base de produits spontanés, aient vécu sous des régimes communistes; il n'y avait point d'obstacle majeur, puisqu'il n'y avait pas à assurer la production*”. *Op. cit.* p. 43. v.

libertà che la proprietà; il diritto romano e la teologia cristiana; la scienza come l'arte. La dottrina del diritto divino provvidenziale esprime alcune delle idee base su cui si può modellare l'organizzazione sociale dell' "*ordre individualiste*".

Contrariamente all'attenzione che la dottrina francese rivolge alla concezione in esame è raro leggere analoghe considerazioni altrove, soprattutto in Italia. Ad esempio a consultare la voce "Democrazia" del classico "Dizionario di politica" si può leggere di tutto, da Erodoto a Rousseau, dalle democrazie degli antichi a quelle socialiste (ed oltre): manca tuttavia qualsiasi cenno a questa, che probabilmente ha influenzato la forma dello Stato contemporaneo non meno delle altre⁵⁰ e le cui tracce sono (largamente) presenti nella nostra Carta Costituzionale; e, il che è parimenti rilevante, le conseguenze di questa sono, oggi più che ieri, e malgrado tutti gli sforzi contrari, *common sense*.

⁵⁰ Fanno eccezione i cenni nella voce "*Assolutismo*" di R. De Mattei in Edd, vol. III pp. 917-923, e nella voce "*Democrazia*" di G. Fassò in Noviss. Digesto it. vol. V p. 442 ss.