

FRANCESCO VIOLA

L'AUTORITÀ' COME PRINCIPIO

L'idea stessa di « autorità » sembra ormai definitivamente tramontata nella coscienza dell'uomo contemporaneo (1). Non si tratta infatti soltanto di una crisi del concetto tradizionale di autorità, di una fase di transizione in attesa di un adattamento di questo alle mutate condizioni di vita. La crisi è ancora il segno di una presenza sofferta del valore contestato. Oggi si è persa la coscienza stessa del valore della autorità. Esso appare soltanto come un residuo del passato, come il perpetuarsi di un'abitudine che non ha più alcuna ragione d'essere. Ci si adopera dunque a cancellarne la traccia nelle istituzioni, negli ordinamenti giuridici e politici, nell'opinione pubblica, nel costume, nello stesso linguaggio.

Il tema della crisi dell'autorità tradizionale è già pienamente sviluppato nel secolo XIX. Tocqueville collega tale crisi al sorgere dei regimi democratici e Durkheim ne ha avvertito la drammatica ripercussione sul piano della morale e della società. Ma il venir meno del senso tradizionale dell'autorità non significa ancora il venir meno dell'autorità *tout court*.

Nel suo saggio *Sull'autorità*, scritto nel 1874, Engels esprimeva il suo sdegno per l'aspettativa anarchica della eliminazione di ogni autorità, una volta che il capitalismo fosse stato rovesciato. Con l'istaurarsi del socialismo non si realizzerà una scomparsa dell'autorità, ma si avrà quel tipo di autorità connesso all'organizzazione tecnologica e all'industria su vasta scala (2).

(1) Cfr. A. DEL NOCE, «Autorità», in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1975, vol. I, pp. 416-426.

(2) Cfr. R. A. NISBET, *La tradizione sociologica*, trad. di G. P. Calasso, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 149-242 e dello stesso, *Twilight of Authority*, New York, Oxford University Press, 1975.

Nel 1921 veniva pubblicato un saggio di Capograssi che si presenta al lettore di oggi (3) come il segno eloquente di una svolta della problematica, riflesso di un progressivo evidenziarsi delle più nascoste ragioni della crisi. Capograssi affermava che le radici più profonde di tale crisi non erano di natura sociologica ma metafisica e dovevano rintracciarsi in alcune direttive del pensiero moderno. La crisi dell'autorità è *crisi della verità assoluta*. Il relativismo ed il soggettivismo rendono impossibile alcuna fondazione dell'autorità, che pure si presenta come una esigenza ineliminabile della vita sociale e politica. Un'autorità priva di fondamento e di giustificazione non differisce dal nudo potere. Così si verifica un vero e proprio capovolgimento del concetto di autorità, non già solamente una sua deformazione. L'autoritarismo è la deformazione del senso autentico dell'autorità, mentre il totalitarismo, che si sostanzia nel governare le persone come se fossero cose, è la dissoluzione dell'autorità nel mero potere. E' significativo che la data di pubblicazione del saggio di Capograssi coincidesse con l'avvento in Italia del regime fascista.

Avendo l'autorità assunto « il volto demoniaco del potere » (4), si presenta all'uomo contemporaneo come l'incarnazione del male e suscita nella persona umana, fatta per la verità e il bene, il più viscerale rifiuto. Si comprende così il diffondersi del rifiuto dell'autorità anche in campi diversi dalla politica, nella famiglia, nella scuola, nella Chiesa.

Alla luce di queste riflessioni non si può disconoscere il collegamento tra la perdita del senso tradizionale dell'autorità e lo smarrimento totale del senso dell'autorità. Bisogna però ben comprendere la natura di questo rapporto. La perdita, che noi oggi lamentiamo, non è certo quella delle forme storiche che in passato ha assunto l'autorità, ma di quel fondamento che la giustificava. V'è nell'autorità tradizionale qualcosa che è proprio del concetto universale di autorità, qualcosa che troviamo presente nella coscienza dei popoli più diversi, nelle culture più eterogenee, nei regimi politici più disparati. Da forme culturali opposte emerge una medesima esigenza, l'istanza pressante di collegare il problema dell'autorità a quello delle radici dell'esistenza umana e sociale. L'affievolirsi di questa istanza ha segnato la crisi dell'autorità tradizio-

(3) G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Milano, Giuffrè, 1977.

(4) Cfr. G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, trad. di E. Melandri, Bologna, Il Mulino, 1968.

nale, mentre il rigetto consapevole e programmatico di questa esigenza è stato diretto a colpire a morte l'idea stessa di autorità. Se non riusciamo più a dare fondamento all'autorità, non sarà forse perché la nostra stessa esistenza ci appare sradicata e disancorata? Il tema dell'autorità acquista così un'ampiezza di orizzonti inaspettata e diviene l'occasione per riflettere sulla natura umana e sulle condizioni attuali della sua esistenza.

1. L'AUTORITÀ NEL MONDO ANTICO

Com'è possibile che un uomo sia per altri uomini un'autorità? Cos'è che lo distingue dagli altri a tal punto da possedere il diritto di richiedere la loro obbedienza, di dirigere la loro condotta, di governare in una certa misura la loro esistenza?

Non basta evidentemente affermare che tale diritto discende dal potere. Il potere di per se stesso non giustifica l'obbligo di obbedire. L'autorità è chiaramente una qualità interiore ed, in senso lato, spirituale, non già materiale come il potere. Infatti soltanto qualcosa d'interiore e di spirituale può fondare quell'altra cosa interiore e spirituale che è il dovere di obbedire.

In base a quali criteri individuare la presenza di questa qualità nella natura umana? Quali uomini possono dirsi « forniti di autorità »? Ve ne sono effettivamente o vi sono soltanto dei pretendenti al trono dell'autorità?

Sappiamo bene qual è la risposta dell'uomo contemporaneo a tutte queste domande. Tutti gli uomini sono eguali; nessuno può pretendere alcuna superiorità nei confronti degli altri, né alcuno può costituire per un altro una fonte di valori morali. Ogni autorità è costituita dagli uomini stessi e trova la sua giustificazione nella necessità di assicurare una unica direzione alla vita sociale e politica. Ha quindi un valore meramente *strutturale* in quanto è condizione dell'organizzazione del gruppo sociale (5). Gli uomini l'hanno posta e gli uomini possono deporla. Ma un'autorità strutturale inerisce al gruppo sociale nel suo complesso e non

(5) L'esigenza, che oggi si va affermando, di un'autorità *funzionale* si può interpretare come una riconsiderazione della necessità di individuare capacità e competenze specifiche nei detentori di autorità. Cfr. H. HARIMANN, *Funktionale Autorität. Systematische Abhandlung zu einem soziologischen Begriff*, Stuttgart, 1964, pp. 57-61.

è quindi una qualità specifica di carattere personale. L'importante è che qualcuno comandi e non ha importanza chi sia.

Secondo la concezione della democrazia ogni cittadino può essere investito di autorità solo che la maggioranza lo voglia. Ciò urta contro la visione tradizionale dell'autorità, per cui questa non è qualcosa di cui gli uomini possano liberamente disporre, ma una qualità che essi possono soltanto « riconoscere » a chi già la possiede. Da questo punto di vista può « conferire » autorità solo chi ha già autorità. Bisogna quindi o ammettere che ogni uomo ha autorità per natura — come affermava Hobbes — ovvero ammettere che l'autorità possa essere creata dalla volontà della maggioranza. In entrambi i casi l'uomo acquista il monopolio dell'autorità e ne diviene il fondamento ultimo e la fonte originaria. Ora, è proprio questa conclusione che la visione tradizionale dell'autorità voleva escludere. Sorge allora il sospetto che proprio su questo punto si giochino le sorti dell'autorità nel mondo contemporaneo. L'autorità è una qualità di cui gli uomini possano liberamente disporre? Occorrerà perciò riesaminare la visione tradizionale per estrarre da essa la problematica relativa al fondamento e alla fonte dell'autorità.

Da tre filoni culturali del passato si può trarre un'idea dell'autorità sostanzialmente omogenea. Il pensiero greco, il diritto romano e la religione cristiana, nonostante l'eterogeneità tra paganesimo e cristianesimo, tra una cultura prevalentemente filosofica e una cultura prevalentemente giuridica, hanno un modo sostanzialmente identico d'intendere l'autorità, tanto che in questo campo v'è piena continuità di sviluppi e progressivo approfondimento (6).

Platone non crede che la persuasione né tanto meno la coercizione possano guidare gli uomini nella vita politica, evitando il ricorso alla violenza. Egli pensa che solo l'evidenza della verità può condurre ad una sottomissione della mente umana ben più forte della coercizione e della persuasione. Solo coloro che sono riusciti ad evadere dalla caverna e hanno contemplato « la verità sul bello, sul giusto e sul bene » (7) possono guidare gli uomini verso la luce della verità. L'autorità del filosofo è dunque per Platone fondata sulla verità. Il filosofo è *l'esperto della verità*, colui che ha esperito la verità, ed è per questo titolo che può e deve guidare politicamente gli uomini.

(6) Cfr. H. ARENDT, « What is Authority? », in *Between Past and Future*, London, Faber and Faber, 1961, pp. 91-141.

(7) *Repubblica*, VII, 520 c.

I politicanti, i legulei, gli assetati di potere si considerano gli esperti degli affari di questo mondo e mettono in ridicolo la vita contemplativa del filosofo (8). Platone si rende perfettamente conto che non basta aver contemplato il mondo delle idee per essere abilitato a guidare gli uomini nelle faccende politiche; occorre anche saper usare le idee come modelli di condotta ed acquisire l'arte di giudicare e di misurare gli affari dell'uomo mediante le verità eterne. L'educazione del filosofo riguarderà dunque anche la vita attiva. Egli sarà « costretto » a partecipare alle fatiche e alle vicende del mondo (9), riabituerà i suoi occhi alle tenebre della caverna.

« E così per noi e per voi l'amministrazione dello stato sarà una realtà, non un sogno, come invece oggi avviene nella maggioranza degli stati, amministrati da persone che si battono fra loro per ombre e si disputano il potere, come se fosse un gran bene. La verità è questa: lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto » (10).

Certamente la concezione platonica portava con sé il pericolo della tirannia nella misura in cui solo un ristretto gruppo di uomini veniva considerato capace di cogliere l'evidenza della verità (11). Per tutti gli altri sembrava impossibile evitare la coercizione. E poi la scissione tra mondo delle tenebre e mondo della luce era nella filosofia platonica troppo profonda, perché si riuscisse ad armonizzare pienamente la vita attiva e quella contemplativa.

Aristotele si sforza di eliminare queste difficoltà. Egli fa appello alla natura stessa che stabilisce una differenza tra giovani ed anziani. Questi ultimi hanno acquisito un'esperienza della vita e degli affari umani tale da renderli capaci di guidare gli altri (12).

Ciò che rende gli anziani più adatti a governare è senza dubbio la loro virtù ed in particolare la prudenza. L'uso retto della ragione nel

(8) *Repubblica*, VII, 517 a; *Teeteto*, 173c-176a.

(9) *Repubblica*, VII, 519 d. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1964.

(10) *Repubblica*, VII, 520 c-d.

(11) K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, I, trad. di R. Pavetto, Roma, Armando, 1973.

(12) *Politica*, 1332 b, 1329 a. Anche Platone accenna a questa distinzione in *Repubblica*, III, 412 e *Leggi*, III, 690 e IV, 714.

campo dell'azione è la qualità fondamentale che si richiede ad un buon legislatore, ma questa è anche la qualità dell'uomo virtuoso.

« L'eccellenza del cittadino e di chi comanda è la stessa che quella dell'uomo migliore » (13).

Non è quindi l'anzianità in quanto tale che rende atti al governo, ma la virtù che è conoscenza della gerarchia di valori (14).

« La guerra dev'essere in vista della pace, l'attività in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili in vista di quelle belle » (15). Gli anziani in quanto uomini virtuosi saranno così in grado di ordinare la città, educando mediante le leggi i giovani a questi scopi.

Tuttavia è assai dubbio che si possa assimilare il rapporto tra governanti e governati a quello tra educatore ed educando. Nel rapporto politico infatti — come ammetteva lo stesso Aristotele — ci troviamo di fronte a soggetti adulti che partecipano allo stesso titolo alla gestione dei pubblici affari. Ciononostante il modello aristotelico ha il vantaggio di sottolineare che l'autorità è strettamente necessaria nel rapporto educativo. E' significativo infatti che oggi ci si sforzi di sradicare proprio dall'educazione ogni forma di autorità. Una volta eliminata l'autorità dall'ambito pedagogico, non ha più senso mantenerla nella vita politica.

V'era inoltre un altro motivo per cui gli anziani godevano di particolare considerazione nel mondo antico. Non solo perché sono più saggi, ma anche perché sono nati prima e quindi sono più vicini agli antichi, che a loro volta sono più vicini agli dei.

« Gli antichi meglio di noi, poiché sedevano più vicino agli dei, hanno raccolto per primi un messaggio sgorgato dalla fonte divina, un enunciato significativo; e questo medesimo l'hanno tramandato a noi, i posteri » (16).

L'educazione implica la trasmissione del patrimonio di idee e di esperienze che la storia dell'umanità va accumulando. Il rifiuto dell'autorità si accompagna infatti al rifiuto della tradizione (17) e quest'ultimo

(13) *Politica*, 1333 a.

(14) S. Benedetto afferma nella sua *Regola* (cap. LXIII): « In nessun luogo l'età costituisca un vantaggio o uno svantaggio nelle precedenzae, perché Samuele e Daniele giudicarono i vecchi ». Cfr. anche, per s. Bernardo, J. LECLERCQ, *Vita religiosa e vita contemplativa*, trad. di P. Adami, Assisi, Cittadella editrice, 1972, pp. 33-42.

(15) *Politica*, 1333 a.

(16) *Filebo*, 16 C.

(17) J. PIEPER, *Perché la tradizione*, in «Studi cattolici», 1976, n. 181, p. 168.

è collegato a sua volta al tentativo di dar vita ad un mondo nuovo, ad un ordine nuovo senza legami con il passato, ad una « nuova » verità.

Nel diritto romano l'autorità assume il senso di « fedeltà alla fondazione ». Non si tratta di un atteggiamento di coerenza nei confronti delle proprie origini. V'è piuttosto la convinzione del carattere sacro dell'atto di fondazione della città. Se qualcosa è fondata, è destinata a « restare » nel futuro e ad essere trasmessa alle future generazioni. Questa è una convinzione comune a tutti i popoli primitivi. L'etnocentrismo induce ad identificare la creazione del mondo e dell'ordine con la costituzione dell'unità etnica. In essa i singoli ritrovano il senso dell'essere e della verità. Attraverso essa acquistano quella sicurezza esistenziale che proviene dalla certezza di vivere a contatto con i fondamenti dell'universo, di esistere presso il « centro del mondo » (18).

'*Auctoritas*' deriva da '*augere*' (far crescere) ed ha il significato di 'accrescimento', 'avvaloramento'(19). Tale capacità appartiene agli anziani (*patres*) che l'hanno avuta trasmessa dagli antenati (*maiores*). Donde il rispetto sacro per la vecchiaia, poiché il vecchio è il più vicino agli antenati.

L'approvazione degli atti e delle decisioni politiche da parte del senato romano ha quindi il significato di una loro consacrazione, di un loro avvaloramento da parte di coloro che rappresentano i fondatori dello stato. E' interessante notare che coloro che hanno autorità non hanno potere (*cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*). Le loro decisioni non sono propriamente comandi né sono fatte valere con la coercizione. Hanno piuttosto il significato di un controllo degli atti del popolo alla luce della saggezza degli anziani. Si tratta propriamente di saggiare la verità e la giustizia degli atti del popolo, di dare ad essi « esistenza ».

E' importante sottolineare il fatto che il carattere imperativo e coercitivo è inessenziale agli atti dell'autorità, che sono direttamente qualificati dal valore intrinseco dell'azione valutata. Su questa base è possibile una chiara e netta distinzione tra autorità e potere: nell'una

(18) Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. di E. Fadini, Torino, Boringhieri, 1967, p. 42.

(19) E' significativo però che *augeo*, nei suoi usi più antichi, indichi non il fatto di accrescere ciò che esiste, ma l'atto di produrre dal proprio seno, l'atto creatore stesso, privilegio degli dei e non degli uomini. Cfr. E. BENVENISIE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, vol. II, p. 397.

prevale la dimensione intellettuale, nell'altro quella volontaristica. Ciò non significa che i dettami dell'autorità appartengano alla sfera dei consigli; essi guidano la condotta umana con forza obbligatoria, ma tale forza è l'evidenza stessa della verità o la sacralità propria degli atti dei fondatori e degli antenati (20).

In piena continuità con questo atteggiamento nei confronti dell'autorità è la religione cristiana. Nella Chiesa cattolica hanno autorità coloro che sono stati testimoni della vita, della morte e della resurrezione di Gesù Cristo, cioè colui che è per gli uomini la Via, la Verità e la Vita. Gli Apostoli devono tutta la loro autorità alla loro relazione unica con il « Verbo della vita ». Essi sono venuti a contatto sperimentalmente con ciò che era nascosto in Dio stesso.

« Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi » (21).

Anche gli Apostoli, come i re-filosofi di Platone, hanno contemplato la verità, ed è questo anche il fondamento della loro autorità, tuttavia la verità cristiana non è l'idea eterna di Platone ma è il principio della vita (22). E questa è una considerazione di fondamentale importanza per il problema dell'autorità. Chi ha autorità comunica qualcosa sul piano dell'essere e della vita. Ed è per questo che è difficile giustificare l'autorità laddove la verità assoluta non è partecipabile e laddove non è possibile comunione nell'essere e comunicazione vitale. D'altronde la funzione dell'autorità non è forse quella di far crescere e quindi di comunicare la vita? Quest'idea è presente non solo nel Nuovo, ma anche nel Vecchio Testamento. Dopo che Samuele ricevette in sogno l'investitura divina, si dice: « Samuele acquistò autorità poiché il Signo-

(20) Cfr. ARENDT, « What is Authority? », in *Between Past and Future*, cit., pp. 120-125. Secondo Mommsen, l'atto dell'autorità è « più di un consiglio e meno di un comando, un consiglio alla cui esecuzione è giusto che non ci si possa sottrarre ».

(21) *IGv.* 1,1-3.

(22) Questa differenza è efficacemente sottolineata da I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, Roma, Biblical Institute Press, 1977.

re era con lui, né lasciò andare a vuoto una sola delle sue parole » (23).

La storia dell'idea di autorità registra quindi un movimento verso le sue più profonde radici. Dalla partecipazione intellettuale ad un mondo di idee disincarnato al riferimento ad un atto storico di fondazione di una comunità umana, che, allargandosi fino ad identificarsi quasi con il genere umano, scopre l'insufficienza del ricorso alle sue origini storiche ed è ormai pronta a risalire al fondamento stesso della verità e del bene.

L'affermazione paolina « non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio » (24) indica chiaramente l'approdo ultimo dell'idea di autorità del mondo antico. Nessun uomo può avere autorità nei confronti di un suo simile se non partecipando all'Autorità stessa di Dio. Su che cosa infatti un uomo potrà fondare il suo diritto di comandare sì da vincolare le coscienze stesse dei governati? Nessun potere umano è in grado di arrivare fino a tal punto. Per quanto irresistibile esso sia, non potrà mai penetrare nelle coscienze e dettar leggi che obblighino in coscienza.

Noi sappiamo che nel mondo moderno si è smarrita questa giustificazione dell'autorità. La rottura tra etica e politica e la riduzione della politica al problema del potere hanno trasformato le leggi positive in imposizioni puramente esteriori e l'intero diritto in una tecnica sociale di gestione del potere. L'eliminazione della dimensione etica della vita politica e sociale ha reso quest'ultima un luogo di alienazione, contrariamente a quanto sperava il processo di secolarizzazione, che guarda alla vita politica come luogo di liberazione dell'uomo. La perdita del senso cristiano dell'autorità deriva direttamente da queste cause. Non si tratta tanto di porre direttamente in questione l'essere divino, quanto piuttosto i rapporti tra l'uomo e Dio. Proprio per questo si impone un interrogativo chiarificatore, che può forse aiutarci a comprendere le ragioni dello smarrimento del senso dell'autorità: perché in Dio si trova il fondamento di ogni autorità?

2. L'AUTORITÀ SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

In che modo l'idea stessa di « autorità » è collegata con l'Essere divino? Ogni modo di concepire Dio è sufficiente a fondare l'autorità

(23) *ISam.* 3,19. Di Abramo si dice: « Tu sei un principe di Dio in mezzo a noi » (*Gen.* 23,6).

(24) *Rom.* XIII,1.

ovvero essa è giustificata solo dal Dio cristiano? Basta l'esistenza di un Essere supremo perché vi sia la necessità delle autorità terrene?

Sono queste domande che rivolgiamo a s. Tommaso d'Aquino in quanto qualificato interprete della dottrina cristiana. Ci preme osservare come egli risponda a questi interrogativi, al fine di comprendere a quale aspetto della concezione cristiana di Dio è collegata l'idea di autorità.

Nel « *De regimine principum* » v'è un continuo parallelismo tra l'opera di Dio nei confronti del mondo e quella del re nei confronti del suo regno.

« Occorre dunque considerare quello che Dio fa nel mondo; si vedrà così che cosa debba fare il re. In generale, l'opera di Dio nel mondo può essere considerata sotto un duplice aspetto. Il primo, quello di creare il mondo; il secondo, quello di governarlo dopo averlo creato » (25).

Non si tratta di un parallelismo estrinseco. Infatti s. Tommaso trae dall'analisi dell'opera divina di creazione e di governo del mondo i poteri e i doveri del governante terreno. Appare dunque evidente che l'autorità è propria di Dio in quanto Egli crea e governa l'universo. Ciò significa che dalla fisionomia che ha assunto l'opera di creazione e di governo dobbiamo trarre il significato e la funzione delle autorità terrene. Il Dio creatore e reggitore dell'universo è la fonte di ogni autorità. V'è quindi uno stretto collegamento tra l'idea di creazione e quella di autorità e si può facilmente dimostrare che la crisi filosofica del concetto di creazione è alla base del mutamento del concetto di autorità nel mondo moderno.

Il Dio di Cartesio e di Hobbes è un Dio onnipotente. L'opera della creazione non è negata, ma diventa irrilevante ai fini della definizione dei rapporti tra Dio e il mondo. E' come dire che la creazione ha perso ogni rilevanza filosofica per ridursi ad una rappresentazione religiosa (e fors'anche mitica) dell'opera di Dio. Per Hobbes Dio ha autorità sugli uomini perché è più potente di loro; allo stesso modo i genitori governeranno sui figli e i re sui sudditi.

Poiché si è perduta la pregnanza filosofica dell'idea di creazione, che a sua volta condiziona quella di governo divino del mondo, non ci rendiamo più conto di quanto sia mutata la nostra idea di autorità. Cosa significa propriamente 'creare'? Sotto quale aspetto in chi crea v'è la fonte di ogni autorità?

(25) *De Regimine principum*, 1. I, cap. XIII. Sull'autorità in s. Tommaso cfr. T. ESCHENBURG, *Dell'autorità*, Bologna, il Mulino, 1970, p. 104 e ss.

'Creare' è propriamente « causare o produrre l'essere delle cose ». Solo Dio può creare, perché solo Dio può produrre quell'effetto che presuppone tutti gli altri, cioè l'essere stesso (*esse absolute*) (26). Quest'opera così radicale di fondazione nell'essere implica che la creatura stessa sia definita dalla sua relazione al Creatore. La creazione non è che *relazione al Principio*; la creatura ha nel Creatore il principio stesso del suo essere (*ut ad principium sui esse*) (27). Basta sottrarre l'essere alla creatura per renderla indipendente da Dio, per troncargli la sua relazione al Principio, ma anche per ricacciarla nel nulla, per vanificarla. Il rigetto del fondamento ontologico dell'autorità di Dio si paga con la perdita del senso dell'essere.

All'opera della creazione si deve attribuire non solo la produzione dell'essere, ma anche la distinzione delle cose. Se Dio crea per comunicare il suo essere e la sua bontà, solo la molteplicità e la diversità delle creature può meglio rappresentare la perfezione divina, cosicché « più perfettamente partecipa e rappresenta la divina bontà tutto l'universo che una creatura particolare » (28). Ma ciò significa che nell'universo vi sono vari gradi di essere e di bene. « L'universo non sarebbe perfetto se vi fosse in esso un solo grado di bontà » (29). La creazione quindi non è soltanto produzione di essere, ma anche dispiegamento di una lunga catena di esseri, che con la loro varietà manifestano la perfezione del Creatore e con il loro ordine l'opera della Sapienza divina. « Dio disse: 'Sia la luce!'. E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre » (30).

Se l'opera propria del sapiente è quella di mettere ordine (*sapientis est ordinare*), non v'è dubbio che coloro che governano gli stati debbono essere saggi, poiché solo costoro sapranno rispettare l'ordine stesso che la Sapienza divina ha dato all'universo. « La ragione della fondazione di un regno deve essere desunta dall'esempio della creazione del mondo: al cui riguardo si deve considerare anzitutto la creazione delle cose stesse, e quindi l'ordinata distribuzione delle parti del mondo » (31).

Poiché Dio è il principio dell'essere creato, è anche il principio

(26) *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5.

(27) *Ib.*, a. 3.

(28) *Ib.*, I, q. 47, a. 1.

(29) *Ib.*, a. 2.

(30) *Gen.* 1, 3-4.

(31) *De Reg. princ.*, 1. I, cap. XIII.

del suo agire. Infatti « compete al medesimo agente produrre un ente e conferirgli la debita perfezione » (32). L'opera della creazione racchiude anche l'impegno da parte di Dio di condurre al pieno compimento tutto ciò che è stato creato. Egli non ci ha creati come un frammento di realtà che poi viene abbandonato alla deriva, ma ci guida verso il nostro fine. In caso contrario l'opera stessa della Sapienza divina ne risulterebbe frustrata. Ma questo implica che Dio non solo crea, ma anche governa l'universo.

Il fine proprio del governare è quello di condurre ciò che si governa al proprio compimento, alla propria perfezione. « Governare non è altro che guidare ciò che è governato al debito fine » (33). E' evidente anche che, poiché Dio è la causa universale di tutti gli esseri, non v'è niente che non sia sottoposto al suo governo (34). Quindi Dio è il principio dell'essere e del governo delle cose (*principium esse et gubernationis*).

« Come dunque la creazione del mondo serve da adeguato modello nel fondare una città od un regno, così il governo di esso permette di dedurre la norma del governare » (35).

Il governo divino del mondo non è soltanto il modello di ogni atto umano di governo, ma è anche la fonte normativa di esso. Il governo umano si inserisce quindi vitalmente in quest'opera divina di perfezionamento dell'universo e trova in essa il proprio fondamento e il proprio alimento. Diventa allora indispensabile precisare i termini di questo rapporto di collaborazione del governo umano al governo divino.

Tre sono i compiti fondamentali del governo: 1) determinare le cose da fare; 2) concedere il potere di farle; 3) indicare i modi in cui le cose comandate o determinate possano essere fatte da chi deve eseguirle (36). In ognuna di queste tre funzioni c'è una partecipazione attiva dell'uomo all'opera divina di governo proprio perché questa stessa la richiede.

« Poiché l'atto del governare ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, sarà tanto migliore il governo, quanto maggiore perfezione sarà comunicata, da chi governa, alle cose gover-

(32) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 5.

(33) *De Reg. princ.*, I, I, cap. XIV.

(34) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 5.

(35) *De Reg. princ.*, I, I, cap. XIV.

(36) *Sum. Theol.*, I, q. 108, a. 6.

del suo agire. Infatti « compete al medesimo agente produrre un ente e conferirgli la debita perfezione » (32). L'opera della creazione racchiude anche l'impegno da parte di Dio di condurre al pieno compimento tutto ciò che è stato creato. Egli non ci ha creati come un frammento di realtà che poi viene abbandonato alla deriva, ma ci guida verso il nostro fine. In caso contrario l'opera stessa della Sapienza divina ne risulterebbe frustrata. Ma questo implica che Dio non solo crea, ma anche governa l'universo.

Il fine proprio del governare è quello di condurre ciò che si governa al proprio compimento, alla propria perfezione. « Governare non è altro che guidare ciò che è governato al debito fine » (33). E' evidente anche che, poiché Dio è la causa universale di tutti gli esseri, non v'è niente che non sia sottoposto al suo governo (34). Quindi Dio è il principio dell'essere e del governo delle cose (*principium esse et gubernationis*).

« Come dunque la creazione del mondo serve da adeguato modello nel fondare una città od un regno, così il governo di esso permette di dedurre la norma del governare » (35).

Il governo divino del mondo non è soltanto il modello di ogni atto umano di governo, ma è anche la fonte normativa di esso. Il governo umano si inserisce quindi vitalmente in quest'opera divina di perfezionamento dell'universo e trova in essa il proprio fondamento e il proprio alimento. Diventa allora indispensabile precisare i termini di questo rapporto di collaborazione del governo umano al governo divino.

Tre sono i compiti fondamentali del governo: 1) determinare le cose da fare; 2) concedere il potere di farle; 3) indicare i modi in cui le cose comandate o determinate possano essere fatte da chi deve eseguirle (36). In ognuna di queste tre funzioni c'è una partecipazione attiva dell'uomo all'opera divina di governo proprio perché questa stessa la richiede.

« Poiché l'atto del governare ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, sarà tanto migliore il governo, quanto maggiore perfezione sarà comunicata, da chi governa, alle cose gover-

(32) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 5.

(33) *De Reg. princ.*, I, I, cap. XIV.

(34) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 5.

(35) *De Reg. princ.*, I, I, cap. XIV.

(36) *Sum. Theol.*, I, q. 108, a. 6.

nate. Ora, si ha certo maggiore perfezione nel far sì che una cosa sia buona in sé e insieme sia causa di bontà nelle altre, che nel render buona la cosa soltanto in se stessa. Dio perciò governa le cose in maniera da rendere alcune di essere cause rispetto al governo di altre: come un maestro che rendesse i suoi alunni non solo dotti, ma capaci d'insegnare agli altri » (37).

Creare è proprio soltanto di Dio, ma guidare la creatura verso il proprio fine è una prerogativa che Dio stesso partecipa alle creature spirituali.

« Tutto l'ordinamento dei poteri si trova innanzi tutto e originariamente in Dio, e viene partecipato dalle creature nella misura in cui si avvicinano a Lui: infatti le creature più perfette e più vicine a Dio predominano su tutte le altre » (38).

Le creature spirituali non possono produrre l'essere dal nulla, ma possono causare il bene di altre creature, cioè guidarle verso la loro perfezione. Come è meglio comunicare agli altri ciò che si è contemplato (*contemplata aliis tradere*) piuttosto che contemplare soltanto, così è meglio perfezionare gli altri che conseguire soltanto il proprio perfezionamento. E' questa un'esigenza inscritta nella natura stessa delle creature spirituali, che non possono raggiungere il loro fine ultimo senza per ciò stesso essere diffusive di bene. E' questa la radice dell'amicizia, del « voler bene ». Ed è questa anche la radice dell'autorità che alcune creature spirituali esercitano nei confronti di altre creature spirituali.

Se consideriamo il trattato sugli Angeli di Tommaso, là dove si dà ragione delle gerarchie angeliche, appare chiaro che quanto più un ordine angelico è vicino a Dio nell'ordine della conoscenza e dell'amore, tanto più esercita un ruolo di governo nei confronti degli ordini inferiori. Così le *Dominazioni* determinano le cose da fare, le *Virtù* concedono il potere di farle e le *Potestà* indicano i modi in cui le cose comandate o determinate possono essere fatte da chi deve eseguirle. I *Principati* danno inizio all'esecuzione e presiedono alle cose della terra (39). Il principe infatti è letteralmente colui che dà *principio* all'azione. Chi governa imprime una sorta di movimento agli esseri governati (40), co-

(37) *Ib.*, I, q. 103, a. 6.

(38) *Ib.*, I, q. 109, a. 4.

(39) *Ib.*, I, q. 108, a. 6. Cfr. R. MARIAN, *Il Principe di questo mondo*, a cura di N. Possenti, Milano, Massimo, 1978, p. 37 e ss.

(40) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 5, ad 2m.

municando ad essi quell'impulso verso il fine ultimo che proviene da Colui che è *principium esse et gubernationis*.

La persona costituita in autorità è in un certo senso principio di governo nei confronti di alcuni aspetti della vita umana. Partecipa così di quella natura di principio che nella sua universalità è solo di Dio. Ma tra gli uomini non vi sono gerarchie naturali, poiché gli uomini per natura sono eguali (*natura sunt pares*) (41). Tuttavia, poiché l'uomo è un essere sociale per natura, la sua stessa nascita e le sue condizioni d'esistenza dipendono da altri uomini. Alcuni uomini svolgono dunque il ruolo di principio nei confronti di altri.

Dopo Dio « al secondo posto come principi dell'essere e dell'agire vengono i genitori e la patria, dai quali e nella quale siamo nati e siamo stati allevati » (42). I legami, che abbiamo con i nostri genitori, e attraverso essi con i nostri parenti, e che abbiamo con i compatrioti, hanno un carattere diverso da quelli che abbiamo con i nostri amici, perché sono fondati direttamente sul principio del nostro essere (*referuntur ad principia nostri esse*) (43). La scienza moderna ha messo ampiamente in luce la dipendenza biologica e psicologica dai genitori, che sono « principio, o causa, della generazione, dell'educazione, della formazione intellettuale, e di quanto appartiene al perfetto sviluppo della vita umana » (44).

Dalla patria riceviamo, per così dire, una seconda natura, che ha un carattere culturale e storico. La presenza di una comunità politica organizzata condiziona necessariamente la nostra esistenza terrena ed implica un insieme di beni indispensabili, che vanno dalla lingua alla tradizione, dalla cultura al diritto. Il *noi* politico, a cui qui facciamo riferimento, è qualcosa che incide profondamente sulla singola persona umana, che, essendo incarnata nel tempo e nello spazio, vive una particolare esperienza storica e attraverso essa deve raggiungere i valori universali e il fine ultimo.

S. Tommaso attribuisce un ruolo primario in tema di autorità ai genitori. Il legame che v'è con i genitori è il più intimo e il più naturale e può essere confrontato soltanto con la virtù divina che produce nell'essere tutte le cose. S. Tommaso arriva ad affermare che si è più

(41) *Ib.*, I, q. 109, a. 2, ad 3m.

(42) *Sum. Theol.*, II-II, q. 101, a. 1.

(43) *Sum. Theol.*, II-II, q. 101, a. 1.

(44) *Ib.*, II-II, q. 102, a. 1.

tenuti ad onorare i propri genitori che gli estranei molto virtuosi (45).

Poiché le funzioni della famiglia abbracciano tutto ciò che è necessario alla vita umana, tutti coloro che sono costituiti in autorità, in relazione ad un aspetto particolare della vita umana, esercitano compiti in parte simili a quelli del padre (*propter similitudinem curae*). « Così il capo dello stato è principio negli affari civili, il capo dell'esercito nelle cose di guerra, l'insegnante in quelle di scuola, e così via » (46).

Perché una persona abbia autorità in un settore specifico della vita umana, è necessario che possieda qualcosa che gli altri non possiedono, sì da costituire il principio dell'azione altrui. Mentre il padre ha autorità per natura, l'insegnante per la sua competenza specifica, il capo dello stato per la sua saggezza e virtù, cioè per qualità acquisite. Infatti solo l'opera della ragione e della virtù può introdurre una disuguaglianza tra gli uomini e rendere alcuni superiori ad altri. Tuttavia il solo fatto di eccellere nella scienza e nella virtù non è sufficiente per acquistare autorità nei confronti di altri se non è unito al potere di governo (47). Solo allora si diventa legittimamente guida degli altri (*ratio principii*).

Il problema dell'autorità politica, e più in generale dell'autorità costituita, è proprio quello dei criteri da seguire nell'attribuzione del potere di governare. Coloro che non hanno nè scienza nè virtù nè altre perfezioni simili non sono capaci di autorità. Se comandano altri, lo fanno in ragione del potere che hanno immeritadamente ricevuto o illegittimamente usurpato. Non hanno quindi autorità, ma soltanto potere. Tuttavia il fatto che i governanti siano non di rado stolti ed insipienti non esclude la possibilità del raggiungimento del bene comune, « poiché il dominio degli stolti sarebbe inconsistente, se non fosse sostenuto dal consiglio di gente assennata ». « Chi consiglia guida colui che riceve il consiglio » (48).

Si può in conclusione affermare che la caratteristica peculiare dell'Autorità divina è proprio quella di trasmettere autorità. Dio non si limita a creare e a governare le creature, ma in certo modo comunica ad alcune di esse, a quelle spirituali, la sua stessa qualità di creatore e

(45) *Ib.*, a. 3, ad 3m.

(46) *Ib.*, a. 1.

(47) *Ib.*, a. 1, ad 2m.

(48) *Summa contra Gentiles*, 1. III, cap. LXXXI. Ritroviamo la stessa osservazione in M. WEBER, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1961, vol. I, p. 218.

reggitore dell'universo. Proprio per questo *ogni vera autorità è diffusiva di autorità*. Il compito delle autorità umane è proprio quello di attivare e di promuovere questa circolazione dell'autorità all'interno della vita sociale e politica, per cui l'uno diviene principio di governo per l'altro. Per il cristiano la democrazia non è semplicemente un metodo per individuare i governanti, ma un valore politico da realizzare. E' un ideale-limite a cui tutte le società politiche debbono tendere. « La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia » (49). Se la sovranità appartiene al popolo, ciò di per sé non vuol dire che nel popolo risiede l'autorità. Il governo del popolo esige un popolo virtuoso, un popolo i cui membri sappiano esercitare la *prudenza politica*, siano cioè capaci di autorità. Da questo punto di vista una società democratica non è quella in cui tutti abbiano il « diritto » di governare, ma quella in cui il maggior numero possibile sia capace di autorità e quindi meritevole di ricevere ed esercitare il potere.

Questa concezione dell'autorità, che traiamo dal pensiero di s. Tommaso, è l'esatto capovolgimento di quella hobbesiana, che è a sua volta il punto di partenza della problematica moderna dell'autorità.

Per Hobbes « autorità è il diritto di fare un'azione » (50), cioè l'essere principio delle proprie azioni. Per s. Tommaso l'autorità presuppone l'alterità, è l'essere principio delle azioni di altri. Per Hobbes si può dare agli altri la possibilità di esercitare il nostro diritto, di agire per conto e in nome nostro, ma non si può partecipare autorità. L'autore dell'azione resta sempre chi autorizza. L'autorità in sé e per sé resta qualcosa di non comunicabile e di non trasferibile (51). E' la fonte della divisione, della contrapposizione e della limitazione della libertà altrui. Tutti in partenza hanno autorità. Il risultato è la lotta delle autorità.

Per s. Tommaso l'autorità, essendo il principio dell'essere e del governo delle creature, si diffonde e si comunica in un processo di continuo accrescimento. L'autorità, discendendo dalla fonte suprema dell'essere, conduce le creature spirituali ad assomigliare sempre più al loro Creatore, alla cui immagine furono fatte.

(49) J. MARITAIN, *Cristianesimo e Democrazia*, trad. di L. Frapiselli, Milano, Vita e Pensiero, 1977, p. 19.

(50) T. HOBBS, *Leviatano*, I, XVI.

(51) Cfr. F. VIOLA *Behemoth o Leviathan?*, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 121-136.

3. CONCLUSIONE.

Ci siamo chiesti all'inizio di queste riflessioni perché in Dio risiede la fonte suprema di ogni autorità. La risposta, tratta dal pensiero di Tommaso d'Aquino, è ormai evidente: ogni autorità viene da Dio, perché Egli è il Creatore, è il principio dell'essere creato ed è il suo fine ultimo. La perdita del senso dell'autorità si può così ricondurre alla perdita del senso di Dio e del senso della creazione. E' sul concetto di creazione che si giocano le sorti del problema dell'autorità. Se Dio non è il Creatore, allora non v'è modo di giustificare le autorità terrene. Esse saranno fondate sulla violenza ed imporranno un ordine arbitrario, artificiale e repressivo, dando inizio ad un « mondo nuovo » e aspirando a produrre un « uomo nuovo ». Ciò spiega perché oggi infuri la caccia all'autorità. I totalitarismi dell'epoca contemporanea sono il risultato di questo oscuramento del carattere trascendente dell'autorità e l'esito politico del processo di secolarizzazione del cristianesimo.

Nel Vangelo di Matteo, a conclusione del lungo discorso di Gesù ai discepoli e alle folle, v'è una frase estremamente significativa: « Quando Gesù ebbe finito questi discorsi, le folle restarono stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi » (52).

Non si può negare che gli scribi fossero forniti di autorità. Erano gli interpreti ufficiali della Legge e come tali erano riconosciuti dal popolo. Allora quale differenza v'era tra l'autorità di Gesù e quella degli scribi, sì che solo la prima appariva come l'autorità vera e propria? Gli scribi insegnavano nel nome di Mosè e non facevano altro che riferire le opinioni dei dottori che li avevano preceduti. Gesù parlava nel proprio nome. (« Avete inteso che fu detto... ma io vi dico »). Ciò che stupiva la folla non era soltanto il fatto che Gesù si ponesse al di sopra della Legge, che pure era stata dettata da Dio stesso, ma anche che aveva il potere di penetrare i cuori e di fare miracoli, confermando con ciò la sua piena signoria sulle cose create (53). « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (54).

Le folle confusamente percepivano che le parole di Gesù venivano

(52) *Mt.* 7, 28-29.

(53) S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium s. Matthaei Lectura*, cap. VII, n. 678.

(54) *Mt.* 24, 35.

da Dio stesso ed avevano la forza della verità. « Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo! » (55). Gesù non è un maestro che abbia ricevuto da altri la verità, ma egli stesso è la Verità, la fonte dell'essere e del bene. Le sue parole sono il principio di una nuova creazione, sono l'avvio del Regno di Dio.

« Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque ed ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato » (56).

(55) *Gv.* 7,46. Cfr. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, vol. I, p. 41.

(56) *Mt.* 28, 18-20.