

PROF. FRANCESCO VIOLA

PER UNA FILOSOFIA DELL'AUTORITÀ
SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Estratto da « Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale
Vol. VI (1982), pp. 270-283

PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO
CITTA' DEL VATICANO
1982

PROF. FRANCESCO VIOLA
Università di Palermo

PER UNA FILOSOFIA DELL'AUTORITÀ' SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Il tema dell'autorità è così vasto da obbligare lo studioso a precisare preliminarmente il punto di vista particolare da cui intende trattarlo. Non solo la filosofia giuridica e politica s'interessano dell'autorità, ma anche la pedagogia, la psicologia, la sociologia, la teologia e, da ultimo, anche la logica ⁽¹⁾. Nessuna di queste discipline sarà direttamente coinvolta nella presente indagine, che si muove invece in una prospettiva ancor più generale ed è interessata a gettare uno sguardo sui presupposti filosofici del problema dell'autorità. Qui ci limiteremo soltanto ad evidenziare alcuni elementi essenziali del concetto generale di autorità sviluppato da s. Tommaso d'Aquino, elementi che nella storia successiva di questo concetto si sono progressivamente affievoliti sino a scomparire del tutto.

1. *Il modello principale dell'autorità.*

Giustamente Bochenski, nella sua chiarificante introduzione alla logica dell'autorità, afferma che tra le proprietà dell'autorità in generale v'è quella per cui nessuna autorità umana può essere assoluta ⁽²⁾. Anche per s. Tommaso l'autorità umana è sempre *secundum quid*. Non vi può essere alcun uomo superiore agli altri in tutti i campi ⁽³⁾. Sembra così esservi una profonda eterogeneità tra l'autorità degli uomini e l'autorità di Dio. E tuttavia non v'è dubbio che nel pensiero di s. Tommaso

⁽¹⁾ Ci riferiamo all'interessante trattazione di J. M. BOCHENSKI, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg, Herder, 1974.

⁽²⁾ *Ib.*, p. 44: «Satz 3.7: *Kein Mensch ist für irgendeinen anderen Menschen eine Autorität in allen Gebieten*».

⁽³⁾ *Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 2, c.: «Invero non vi è tra gli uomini una gerarchia immutabile come tra gli angeli: poiché gli uomini possono essere affetti da molteplici difetti; e quindi chi è superiore sotto un aspetto, è o può essere inferiore sotto un altro».

l'autorità divina è il modello ed il fondamento dell'autorità umana. L'autorità si presenta così come un concetto analogico.

Ciò suscita problemi, in quanto oggi si tende a sottolineare la profonda differenza tra l'autorità di Dio e l'autorità degli uomini, rendendo l'una pienamente indipendente dall'altra. E' ciò possibile senza un mutamento radicale del concetto stesso di autorità? Evidentemente no. E' proprio sulla somiglianza tra autorità divina e autorità umana che si fonda l'identità del concetto tomista di autorità. Negare questo elemento comune significa perdere la specificità di questo concetto.

Non ci resta quindi che prendere coscienza della portata e dei limiti di questa caratteristica, che costituisce il nucleo concettuale specifico della definizione tomista di autorità, mostrando infine come su di essa poggino anche quelle forme derivate di autorità, che sono le uniche a trovare migliore accoglienza da parte dell'uomo contemporaneo.

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 nei confronti del 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 governare dopo averlo creato » (4).

Non si tratta di un parallelismo estrinseco. Infatti s. Tommaso trae dall'analisi dall'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 suprema di ogni autorità. V'è quindi uno stretto collegamento tra l'idea di creazione e quella di autorità e si può facilmente dimostrare che da crisi filosofica del concetto di creazione è alla base della trasformazione del concetto di autorità. 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.

(4) *De regimine principum*, 1. I, c. XIII. Le traduzioni delle citazioni tratte dalle opere di s. Tommaso sono mie.

Cosa significa propriamente 'creare'? Sotto quale aspetto in chi crea v'è la fonte di ogni autorità?

'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*) (5). 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 ») (6). 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, che è la determinazione del loro fine specifico. 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 » (7). 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 » (8). 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.

Da ciò comprendiamo perché « la ragione della fondazione di un regno deve essere desunta dall'esempio della creazione del mondo: a cui riguardo si deve considerare anzitutto la creazione delle cose stesse, e quindi l'ordinata distribuzione delle parti del mondo » (9).

Poiché Dio è il principio dell'essere creato, è anche il principio del suo agire. Infatti « compete al medesimo agente produrre un ente e conferirgli la debita perfezione » (10). 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

(5) *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5, c.

(6) *Ib.*, a. 3, c.

(7) *Ib.*, I, q. 47, a. 1, c.

(8) *Ib.*, a. 2, c.

(9) *De reg. princ.*, l. I, c. XIII.

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

fine. In caso contrario l'opera stessa della Sapienza divina ne risulterebbe frustrata. 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 » (11). 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 (12). Quindi Dio è il principio dell'essere e del governo delle cose. Il principe infatti letteralmente è colui che dà *principio* all'azione (13). Chi governa imprime una sorta di movimento agli esseri governati (14), rafforzando in loro quell'impulso verso il fine ultimo che proviene da Colui che è *principium esse et gubernationis*.

In conclusione, la ragion d'essere dell'autorità di Dio riposa tutta nella produzione dell'essere e nella determinazione del fine di ogni creatura. D'altronde è questo stesso il concetto cristiano di provvidenza divina (15). Essa implica anche il governo divino del mondo, cioè l'opera di realizzazione dell'ordine progettato (16). In quest'opera divina di ordinamento e di governo del mondo s'inserisce l'intervento dell'uomo. Dio comunica a certe creature una reale partecipazione al suo governo: egli governa le creature inferiori per l'intervento di quelle superiori.

« 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 » (17). Il governo divino del mondo non è soltanto il modello di ogni atto umano di governo, ma è anche la fonte normativa di esso. Diventa allora indispensabile precisare i termini di questo rapporto di collaborazione del governo umano al governo divino.

(11) *De reg. princ.*, 1. I, c. XIV.

(12) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 3, c.

(13) Il collegamento tra autorità ed il principio (*arché*) del movimento dell'essere è già chiaramente sviluppato da Aristotele. Cfr. F. VON TESSEN-WESIERSKI, *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*, Paderborn, Schönningh, 1907, p. 25 e ss., che però assimila troppo il pensiero dell'Aquinate a quello dello Stagirita (cfr. p. 79), trascurando la novità che il concetto di creazione e di partecipazione introducono nella problematica dell'autorità.

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

(15) *lb.*, a. 6, c.; I, q. 22, a. 3, c.

(16) E' noto che s. Tommaso attribuisce la provvidenza alla « virtus cognoscitiva » e il governo alla « virtus operativa ». La provvidenza è la *ratio ordinis*, mentre il governo è l'*executio ordinis*. Cfr. tra gli altri *Summa contro Gentiles*, 1. III, c. LXXVII e *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 1, ad 2m.

(17) *De reg. princ.*, 1. I, c. XIV.

« 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 governate. 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 esse cause rispetto al governo di altre: come un maestro che rendesse i suoi alunni non solo dotti, ma capaci d'insegnare agli altri » (18).

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 esse si avvicinano a Lui: infatti le creature più perfette e più vicine a Dio predominano su tutte le altre » (19).

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.

2. Direzione degli altri e autorità.

Per s. Tommaso dunque dirigere gli altri significa comunicare loro una bontà o perfezione, cioè causare in loro un bene che essi non posseggono ancora. Questa capacità di accrescimento dell'essere e del bene (20) deriva direttamente da Dio, è la stessa peculiarità dell'azione divina partecipata alle creature spirituali, che sono chiamate ad esercitare il ruolo di cause seconde all'interno del complesso disegno della provvidenza e del governo del mondo.

Dirigere gli altri è lo stesso che aver autorità su di loro? Il con-

(18) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 6, c.

(19) *Ib.*, I, q. 109, a. 4, c. Cfr. anche I, q. 103, a. 4, c.; I, q. 19, a. 2, c.; *Compendium theologiae*, c. 124.

(20) *De Veritate*, q. 5, a. 8, c.

cetto di autorità può essere identificato nel pensiero di s. Tommaso con quello della direzione degli altri? Indubbiamente negare la possibilità di dirigere gli altri significa negare anche l'esistenza della autorità, ma ciò non sembra ancora sufficiente per affermare l'identificazione dei due concetti (21).

Il tema della direzione degli altri ha evidentemente un'ampiezza considerevole ed una sempre maggiore attualità. Oggi si paria sempre più insistentemente di *direzione sociale* in contrapposizione od in integrazione al mero *controllo sociale* tipico dello Stato liberale. Ma non è soltanto il governante a dirigere il governato, anche il maestro dirige il suo discepolo. Nella vita quotidiana poi vi sono infinite situazioni in cui l'uno influenza il comportamento dell'altro e, in certo qual modo, lo dirige. In tutti questi casi chi dirige è per ciò stesso un'autorità per chi è diretto?

In due modi un essere umano può influire sulla volontà di un altro uomo: 1) può far appello alla ragione, comunicandogli la conoscenza di un bene; 2) può far leva sul meccanismo delle passioni (22). In quest'ultimo caso non si può certamente parlare di autorità, poiché chi dirige per mezzo delle passioni si serve di una pressione psicologica, che, pur essendo a volte legittima o necessaria, non rappresenta un modo d'azione specifico delle creature spirituali. Anche gli esseri materiali possono modificare in tal modo la volontà umana (23). Il timore della tempesta o la paura del lupo possono indurci a non attraversare il bosco, ma ciò non significa che la tempesta o il lupo esercitino autorità su di noi. Tuttavia s. Tommaso afferma anche che l'uso della coercizione non è permesso a tutti gli uomini, ma soltanto ai capi, cioè a coloro che hanno un ruolo di governo (24), mentre evidentemente l'uso della persuasione è una prerogativa che tutti possono, e in alcuni casi debbono, esercitare (25). Il che potrebbe far pensare che per s. Tommaso l'autorità risiede nel diritto di esercitare la forza, cioè di dirigere gli altri influenzando in un determinato modo sulle passioni, vale a dire suscitando il timore della pena. Non preferisce egli forse il termine di 'potestas' a quello di 'auctoritas'? Ma la coercizione si presenta, nel pensiero di

(21) Su questo problema cfr. J. PALSTERMAN, *La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin*, in « Ephemerides theologicae lovaniensis », 1961, p. 504, che tuttavia non si interessa alla differenza tra i due concetti.

(22) *Sum. Theol.*, I, q. 111, a. 1, c.; *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, L. X, l. XIV.

(23) *Ib.*, I, q. 115, a. 4, c.; I-II, q. 9, a. 5, c.; II-II, q. 95, a. 5, c.

(24) *Ib.*, II-II, q. 67, a. 1, c.: « Invero la coercizione tra gli uomini non può esercitarla licitamente, se non colui che detiene il pubblico potere ». Cfr. anche II-II, q. 66, a. 8, c.

(25) *Ib.*, II-II, q. 33, a. 3, c.

s. Tommaso, sempre come mezzo secondario rispetto a quello della persuasione. Essa subentra solo quando quest'ultima è inefficace, cioè nei confronti di uomini non sensibili alla voce della ragione ⁽²⁶⁾.

La coercizione non appartiene dunque all'essenza dell'autorità, ma alla sua efficacia. Se coloro che governano hanno il diritto di usare la coercizione, è perché hanno la prudenza, che è la capacità di ben usare la ragione nel dirigere se stessi e gli altri. Ciò è una garanzia nei confronti di un uso arbitrario della coercizione. D'altronde ciò è richiesto dalle esigenze stesse del bene comune. Esso *deve* essere realizzato, perché altrimenti tutta la società umana non raggiungerebbe il suo fine proprio ⁽²⁷⁾. Laddove la ragione non potrà far sentire la sua voce, subentrerà la forza, essendo in gioco un bene che è superiore a quello del singolo ⁽²⁸⁾. La coercizione, così come tutti gli altri modi d'influire sulla volontà umana agendo sulle passioni, non appartiene alla definizione dell'autorità, ma alla sua efficacia, quando quest'ultima è irrinunciabile dato il bene in questione ⁽²⁹⁾.

L'autorità allora non s'identifica con qualsiasi tipo di direzione degli altri, ma con una direzione qualificata. Colui che dirige con autorità agisce sulla ragione umana per mezzo della persuasione, presenta proposizioni che è « bene » ritenere vere o regole di condotta che è bene seguire. Questo d'altronde è il modo più nobile d'influire il comportamento altrui, quello più consono alla natura umana, quello proprio delle creature spirituali ⁽³⁰⁾. Non resta ohe da chiedersi se l'autorità s'identifichi effettivamente con quella direzione degli altri che fa appello alla ragione. Basta dirigere gli altri agendo sulla ragione per avere autorità su di loro?

Il maestro, che, mediante il ragionamento, guida la mente del discepolo dai principi primi verso le conclusioni, evidentemente non agisce con autorità. Il sapere del discepolo non riposa sull'autorità del maestro, ma sulla fondatezza delle dimostrazioni. Un buon maestro non impone le proprie convinzioni, ma lascia parlare la verità delle cose. La sua opera consiste nell'aiutare il discepolo a cogliere con la propria ragione la verità. « L'uomo causa il sapere di un altro in funzione della di lui ragione » ⁽³¹⁾.

⁽²⁶⁾ *Eth.*, L. X, l. XIV.

⁽²⁷⁾ Cfr. A. UZ, *Éthique sociale*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1968, vol. I, pp. 164-177.

⁽²⁸⁾ *Sum. Theol.*, II-II, q. 33, a. 3, c.

⁽²⁹⁾ La stessa legge umana riflette questa duplicità di aspetti: « primo, è una regola degli atti umani; secondo, ha forza coattiva ». *Ib.*, I-II, q. 96, a. 5, c.

⁽³⁰⁾ PALSTERMAN, *art. cit.*, p. 515

⁽³¹⁾ *De Ver.*, q. 11, a. 1, c.

Sembrerebbe dunque che l'autorità si sostanzi in un modo particolare di dirigere gli altri mediante la ragione. Le verità o i beni proposti alla ragione verrebbero accettati per il solo fatto di essere proposti da un portatore di autorità. L'autorità dirigerebbe gli altri, servendosi dell'*argomento d'autorità*, che — come sappiamo — è il più debole di tutti. Ma tutto ciò è inesatto. Non è evidentemente l'uso dell'argomento d'autorità che identifica l'autorità. Al contrario l'uso di tale argomento è fondato sulla preesistenza di un'autorità. L'autorità di per sé non si limita ad un unico modo di dirigere gli altri mediante la ragione. Direi anzi che il ricorso alla dimostrazione ed alla persuasione debbano essere preferiti dall'autorità, perché rispetta meglio la natura dell'essere umano, che è specificata dalla ragione. L'autorità non deve forse condurre ogni cosa al suo debito fine? D'altronde Dio stesso, la somma Autorità, usa l'argomento d'autorità solo quando è strettamente necessario, cioè nel campo che supera le forze della ragione umana.

L'argomento d'autorità dunque non è che l'*extrema ratio* dell'autorità, quella a cui ricorrere quando le vie del convincimento razionale sono precluse ma ancora si può fare appello alla ragione. L'argomento di autorità è un gradino più in basso della conoscenza razionale, ma uno più in alto della coercizione. Esso appartiene ancora al modo di dirigere gli altri fondato sulla ragione.

Tutto ciò mostra quanto sia errato considerare *ragione* e *autorità* come concetti antitetici alla maniera dei razionalisti⁽³²⁾. Ogni vera autorità non aborre il discorso alla ragione, al contrario è proprio questa la via normale di cui essa si serve per guidare gli altri.

In questa prospettiva ha un senso parlare dell'autorità del maestro nei confronti del discepolo. S. Tommaso in più luoghi mette sullo stesso piano l'opera dell'insegnamento e quella del governo («instruere et gubernare») (33). C'è qualcosa che è propria dell'insegnare anche nel governare. Se governare è condurre ciò che è governato ad debito fine, occorrerà innanzi tutto far conoscere al governato questo fine ed i mezzi più adeguati al suo raggiungimento. Ancora una volta il modello principale è sempre l'autorità di Dio ed il suo modo di governare le creature razionali.

In conclusione, ciò che distingue l'autorità dalle altre forme di direzione non è il mezzo specifico usato, perché anche l'autorità fa appello alla ragione e non disdegna, se del caso, la coercizione. Ciò che distingue l'autorità non è — come spesso si ritiene — il suo modo di operare, ma la relazione specifica che v'è tra il portatore di autorità

(32) Cfr. BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 62 e pp. 70-80.

(33) Cfr., ad es., *Sum. Theol.*, I, q. 94, a. 3, c.

ed il fine del soggetto all'autorità. Nel portatore di autorità risiede, in modo diretto od indiretto, una qualità che lo rende principio dell'essere e del governo di altri. Si riceve così dall'autorità l'impulso necessario per raggiungere il fine globale, e non già un fine settoriale o parziale. Se l'autorità è un concetto analogico, questa caratteristica appartiene indubbiamente alla *ratio* che assimila l'autorità umana a quella divina.

3. Superiorità e autorità.

Abbiamo visto che non ogni rapporto di direzione degli altri configura una relazione d'autorità. Colui che dirige deve essere evidentemente superiore, almeno in un campo determinato, a colui che è diretto. Quale superiorità si richiede allora nel portatore d'autorità? Può un portatore umano d'autorità possedere quella superiorità che è propria di Dio? Qui ovviamente è in discussione la possibilità di fondare ontologicamente l'uso analogico del concetto di autorità.

Tra gli uomini, a differenza che tra gli angeli, non vi sono gerarchie naturali, poiché gli uomini per natura sono eguali (« natura sunt pares ») ⁽³⁴⁾. E' lo sviluppo ineguale delle facoltà umane una delle ragioni principali della disuguaglianza tra gli uomini ⁽³⁵⁾. Ma ciò rende estremamente improbabile la superiorità di alcuni in tutti i campi della vita umana. Chi eccelle nella scienza non di rado difetta nella virtù e viceversa ⁽³⁶⁾. Ciò conduce ad una situazione complessa, in cui chi è superiore in un campo può essere inferiore in un altro nei confronti della stessa persona. La superiorità tra gli uomini è sempre *secundum quid* e non già *simpliciter* ⁽³⁷⁾. Tuttavia, poiché l'uomo è un essere sociale per natura, la sua stessa nascita e le condizioni della sua esistenza dipendono da altri uomini. Nella società l'uomo trova tutto ciò che è necessario alla sua vita. La società familiare, quella civile e quella religiosa sono indispensabili al pieno compimento della vita umana. Ma ciò implica necessariamente una dipendenza da altri uomini non soltanto in un settore particolare della vita umana, ma proprio relativamente a tutto ciò che è necessario alla vita umana stessa ⁽³⁸⁾.

In un certo senso si può affermare che l'autorità sociale è il prin-

⁽³⁴⁾ *Ib.*, I, q. 109, a. 2, ad 3m.

⁽³⁵⁾ *Ib.*, I, q. 96, a. 3, c.

⁽³⁶⁾ *Ib.*, I, q. 106, a. 3, ad 1m.

⁽³⁷⁾ *Ib.*, II-II, q. 33, a. 3, ad 3m: « Similmente una persona, in quanto ha retto il giudizio della ragione rispetto alla cosa in cui un altro sbaglia, lo può correggere, sebbene non sia superiore a lui in modo assoluto ».

⁽³⁸⁾ *Ib.*, I, q. 96, a. 4, c.

cipio dell'essere stesso della società, che è un'unità di ordine ⁽³⁹⁾. Come è noto, per s. Tommaso l'unità di ordine è la forma più debole di unità ⁽⁴⁰⁾, ma ciononostante è un'unità vera e propria e, come tale, ha bisogno di un principio. Tale principio in senso oggettivo è il bene comune stesso, mentre dal punto di vista soggettivo è una prerogativa dell'autorità essere causa dell'ordine e del movimento sociale. L'autorità sociale, essendo principio di unità e di ordine, è anche principio di direzione ⁽⁴¹⁾. La sua competenza si estende al fine proprio di tutta la società, che è il bene comune. Il bene comune poi — è opportuno ricordarlo — non riguarda un settore delimitato della vita umana, ma tutto ciò che fa buona questa vita.

Siamo così in grado di renderci conto dei vari gradi di autorità secondo s. Tommaso.

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 quello 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

⁽³⁹⁾ *Eth.*, L. I, 1. I: « Questa totalità, che è la moltitudine dei cittadini o la famiglia domestica, ha *soltanto un'unità di ordine* ».

⁽⁴⁰⁾ *C. G.*, 1. II, c. LVIII ed anche *Sum. Theol.*, I, q. 31, a. 1, ob. 2. Su questo problema cfr. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, Vrin, 1952, pp. 610-635.

⁽⁴¹⁾ Cfr. F. FALLER, *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin*, Heidelberg, F.H. Kerle Verlag, 1954, pp. 70-73. Qui non affrontiamo la questione se, oltre gli individui, anche il gruppo sociale possa essere portatore di autorità. Lo nega BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 35. Ci sembra indubbio che per s. Tommaso i portatori di autorità sociale ricevano tale qualità dal gruppo sociale stesso e siano al suo servizio.

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

⁽⁴³⁾ *Ib.*, ad 3m.

⁽⁴⁴⁾ *Ib.*, II-II, q. 102, a. 1, c.

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 nostra dipendenza da Dio, che produce nell'essere tutte le cose. La superiorità dei genitori rispetto ai figli è naturale. Essi provvedono a tutto ciò che è necessario alla vita dei figli. Per questo la loro superiorità si identifica con la loro autorità. Tra autorità divina e autorità familiare vi è quindi analogia in senso stretto. Ma a sua volta l'autorità familiare costituisce il modello di usi derivati del concetto di autorità.

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 dello esercito nelle cose di guerra, l'insegnante in quelle di scuola, e così via »⁽⁴⁵⁾.

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 (in quanto sede dell'autorità sociale della famiglia), 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 o nella virtù non è sufficiente per acquistare autorità nei confronti di altri se non è unito al potere di governo⁽⁴⁶⁾. Solo allora si diventa legittimamente guida di 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 del genere 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,

⁽⁴⁵⁾ *Ib.*

⁽⁴⁶⁾ *Ib.*, ad 2m.

« poiché il dominio degli stolti sarebbe inconsistente, se non fosse sostenuto dal consiglio di gente assennata ». « Chi consiglia guida colui che riceve il consiglio » (47).

4. *Conclusione.*

Abbiamo così individuato nel pensiero di s. Tommaso un uso analogico ed un uso metaforico del concetto di autorità. La *ratio* dell'uso analogico si sostanzia nel « principio dell'essere e del governo ». L'autorità umana, intesa in senso analogico a quella divina, abbraccia dunque tutti gli aspetti essenziali della vita umana ed è sempre in relazione ad un ente sociale. In quest'ambito non è possibile distinguere — come fa Bochenski — l'autorità epistemica (cioè l'autorità dell'esperto) dall'autorità deontica (cioè l'autorità del capo), così come ciò non è possibile nei confronti dell'autorità divina.

L'uso metaforico del concetto di autorità è derivato dalla somiglianza di funzioni con l'autorità umana naturale. Man mano che l'autorità si particularizza in settori determinati della vita umana, assume un significato sempre più metaforico ed allora l'autorità epistemica e quella deontica si separano, assumono caratteristiche diverse e strutture distinte, ma si perde la pienezza del concetto di autorità nonché il suo riferimento diretto al modello divino (48).

Nonostante questa molteplicità di usi del concetto di autorità, c'è tra loro un sottile ma robusto legame. In ogni caso l'autorità è ciò che dà principio a qualcosa nel mondo della ragione e della volontà. E' questa — come abbiamo visto — la destinazione specifica delle creature spirituali (49).

Non bisogna però dimenticare che anche a questo proposito la dissomiglianza tra l'opera di Dio e quella dell'uomo è maggiore della somiglianza. Mentre Dio può agire sul piano del *principio interno* della ragione e della volontà, l'uomo può operare solo nel ruolo di *principio*

(47) C. G., 1. III, c. 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.

(48) E' questo il limite più rilevante dell'analisi del Bochenski, che non dà posto a quello che abbiamo definito « l'uso analogico » del concetto di autorità.

(49) *Sum. Theol.*, q. 94, a. 3, c.: « E poiché fin da principio Dio stabilì che le creature non solo esistessero per se stesse, ma che fossero anche principio di altre, le ha prodotte in quello stato di perfezione che le rende principi di altri esseri. Ora, un uomo può essere principio di un altro non solo per via di generazione, ma anche perché lo può istruire e governare. E perciò il primo uomo... fu creato spiritualmente perfetto sì da poter subito istruire e governare gli altri ».

esterno ⁽⁵⁰⁾. Il principio esterno imita il principio interno nella sua maniera di agire. Il principio interno è l'agente principale, il principio esterno non fa che aiutare l'agente principale interno; il principio esterno è a servizio del principio interno e gli procura gli strumenti e i mezzi ⁽⁵¹⁾.

Queste considerazioni permettono di porre le basi di una vera e propria teoria generale dell'autorità, pur nel rispetto della complessità delle sue articolazioni.

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 di reggitore dell'universo. Proprio per questo *ogni vera autorità è diffusiva di autorità* in ogni senso ed a tutti i livelli. Il compito delle autorità umane è 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 ⁽⁵²⁾.

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 » ⁽⁵³⁾. Se la sovranità appartiene al popolo, ciò di per sé non vuol dire che nel popolo risieda 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 dall'autorità.

Per Hobbes « autorità è il diritto di fare un'azione » ⁽⁵⁴⁾, cioè l'essere principio delle proprie azioni. Per s. Tommaso l'autorità presuppone l'alterità, è l'essere principio delle azioni altrui. Per Hobbes si può dare agli altri la possibilità di esercitare il nostro diritto, di agire

⁽⁵⁰⁾ *Ib.*, I, q. 117, a. 1, c.

⁽⁵¹⁾ Cfr. PALSTERMAN, *art. cit.*, pp. 527-528.

⁽⁵²⁾ *Ib.*, p. 513.

⁽⁵³⁾ J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, trad. di L. Frapiselli, Milano, Vita e Pensiero, 1977, p. 19.

⁽⁵⁴⁾ T. HOBBS, *Leviatano*, I, XVI.

per conto ed 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, anche se il suo esercizio è trasferibile⁽⁵⁵⁾. 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 san Tommaso l'autorità, essendo il principio dell'essere e del governo dalle creature, si diffonde e si comunica in un processo di continuo accrescimento e di progressiva specificazione. L'autorità, discendendo dalla fonte suprema dell'essere, conduce le creature spirituali ad assomigliare sempre più al loro Creatore, alla cui immagine furono fatte.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 121-136.