

## Ridiscutere di *Auctoritas* oggi.

La crisi dell'ideale autofondativo della comunità interroga la problematica dell'autorità, ponendola al centro di una richiesta di senso, che la riguarda in ambito semantico-concettuale e politico, chiedendone un'attualizzazione che superi i confini della "semplice" ricostruzione filologica ed esponendola anche ai rischi di un eventuale tentativo ideologico di risacralizzazione. L'attuale vuoto di *Auctoritas*, nella stratificazione della vita politico-istituzionale così come nelle relazioni umane, sembra verificarsi nell'angoscia spasmodica di un Potere in cerca di fondamento. Benché l'*Auctoritas* per definizione non possa essere costruita da un'ideologia del potere, tanto meno in nome di una vagheggiata sacralità, gli scenari attuali sembrano paventare talvolta il pericolo. Di qui la complessità di una discussione organica su una materia proteiforme che, di certo, conserva un legame simbolico<sup>1</sup> con le origini etimologiche, e sulla cui radice risulta innestata quasi *tout court* la storia dell'Occidente; essa sembra sopravvivere, oggi, al paradosso di denunciare un vuoto culturale e politico circa uno dei temi più dibattuti intorno al potere e ai suoi fondamenti, in politica, in antropologia, nella coscienza; nei suoi nessi con la religione, la teologia, il sacro; nei suoi risvolti sociali, ecclesiastici, familiari, relazionali, psicologici. Evidente che uno studio che intenda affrontare oggi il tema dell'*auctoritas* non possa che prendere le mosse dalle criticità stigmatizzate negli ultimi due secoli, alla luce delle quali bisogna riconsiderare la tradizione, assumendosi così i limiti e i connotati maieutici che tale tematica è suscettibile di presentare. Prendere parte al dibattito su di un tema così significativo per i rapporti che l'umanità riesce a intessere, non può, però, prescindere da un atteggiamento cauto, che tenga conto della responsabilità intellettuale, specie dinanzi alla perniciosità inattesa o alla cogenza politica immediata che, nell'odierno mondo globalizzato, la pura speculazione teorica può assumere.

§. I La stratificazione di senso che il termine *Auctoritas* evoca *in prima facie* è riconducibile alla discussa etimologia e ai diversi approcci ermeneutici che, con alcune semplificazioni, si possono ricondurre a due linee interpretative, le quali pongono le basi per l'elaborazione di successive posizioni teoriche. *Auctoritas* viene solitamente ricondotto al verbo latino *augere*, quale derivato morfologico di *auctor*, con il significato di accrescere, innalzare, recare a esistenza. Per Benveniste *aug* è radice indoiranica per indicare forza<sup>2</sup>; egli sostiene che *auctor*, accanto «a colui che accresce, che fonda»<sup>3</sup> significhi pure «colui che fa nascere», privilegiando di *augere* l'accezione di «produrre dal proprio seno»<sup>4</sup>, in virtù di una forza originaria, superiore, non umana. *Augere* dunque, in tal senso, evocherebbe pure un'origine divina, come l'antico neutro *augur*, indicante il favore degli Dei per una determinata impresa; secondo alcuni, inoltre, anche *Augustus* avrebbe la stessa radice, finendo con l'assumere il significato di «dotato di accrescimento divino» quando viene adottato da Ottaviano per la sua persona, nell'accezione di «consacrato dagli auguri»<sup>5</sup>. Intorno alla centralità del concetto di *Auctoritas* nell'antica Roma, poi, tale ricostruzione dell'etimo consente di evidenziare come la *potestas* fosse coniugata con essa nel segno dell'*imperium*,

---

<sup>1</sup> Differenti correnti di pensiero animano il dibattito multidisciplinare circa i presupposti e il metodo che riconoscano al simbolo pregnanza gnoseologica. Per la funzione noetica del simbolo e sul suo ruolo di mediazione della conoscenza religiosa, cfr. C. Greco - S. Muratore (a cura di), *La conoscenza simbolica*, rdt library/102, Ed. San Paolo, Milano 1998. Per la rilevanza del simbolo nella prassi analitica e nelle scienze psicologiche, cfr. Aa.Vv., *La psiche nell'epoca della tecnica*, Vivarium, Milano 2007; M. Pessina, *Simbolo, affetto ed oltre*, Vivarium, Milano 2004. Per una conoscenza simbolica in filosofia politica e per le sue connessioni con i concetti di ideologia e falsa coscienza, fra tutti, cfr. D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano 1999 e Id., *Logica e mitologica*, Giappichelli, Torino 1990.

<sup>2</sup> E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, pp. 396 ss.

<sup>3</sup> Castiglioni-Mariotti, *Dizionario della lingua latina*, Loescher, Torino 1970.

<sup>4</sup> E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 397.

<sup>5</sup> Cfr. *Dizionario treccani online*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it), voce "Augusto".

supportato quest'ultimo da una *religio civilis*, segnata dal nesso tra *religio* e *civitas*. È qui il caso appena di ricordare come nella *pax augustea* il volto augurale e di consacrato dagli dei si sposi in Augusto con la figura paterna dell'autorità che gli viene dal popolo, fondata sul consenso. Cicerone nel *De republica*<sup>6</sup> tratta della costituzione mista, caratterizzata da un «bilanciamento dei diritti, dei doveri e delle cariche, tale che vi sia sufficiente *Potestas* nei magistrati, *Auctoritas* nel consiglio dei *Patres* e libertà nel popolo»<sup>7</sup>. In Cicerone dunque si suole evidenziare il nesso *Auctoritas-Consensus*, per il quale egli è da considerarsi erede della tradizione stoica: qui il presupposto è la negazione della disuguaglianza tra gli uomini in ordine ad una naturale, equanime distribuzione della ragione, a partire dalla quale tutti sono liberi ed eguali per natura<sup>8</sup>. «Solo, quindi, dalla volontà concorde degli uomini può scaturire il fondamento e il principio dell'autorità»<sup>9</sup>. L'*auctor*, colui che fa nascere dal proprio seno un'interpretazione veritativa, colui che fonda una città, colui che dà e toglie la vita, lo fa in forza di una fonte sovrumana o in forza di un consenso; resta da chiedersi se quest'ultimo sia originato, però, dal libero uso della ragione da parte di tutti. Il richiamo a tali fonti storiche intende favorire un'ulteriore problematizzazione della triade *religio, traditio, auctoritas*, che, a Roma, diversamente da *potestas*, era radicata nel passato e sulla quale offre un contributo magistrato Arendt<sup>10</sup>. La filosofa lega il termine a origine e fondazione, in quanto riconosce all'*auctoritas* una doppia valenza o appartenenza alla sfera politica e alla sfera religiosa, dove la seconda svolgerebbe un ruolo fondante della prima. Il Senato a Roma, infatti, non possedeva il monopolio del potere politico, ma un'autorevolezza pari a quella che una volta si attribuiva ai sommi sacerdoti. La fondazione di Roma costituisce, così, il contenuto politico della religione dell'*Urbe* e dell'Impero. Arendt sottolinea il ruolo dei *patres* fondatori per evidenziare il nesso tra origine e legittimazione: un elemento sacro fondante, dal doppio volto ambivalente. Tenendo ferma la cesura tra mondo antico-medievale e mondo moderno, è possibile sostenere che sia l'*auctoritas* sia l'autorità politica, al di là delle indubbie differenze, serbino l'idea di una eccedenza di senso, rifondativo-trascendente e/o politico-autoritaria, che non si lascia ridurre agli automatismi del mondo amministrativo. L'*auctoritas* antica si pone quindi come “verità socialmente riconosciuta”, come anti-tecnica con forte identità politico-culturale, e presenta una dimensione di “ulteriorità” sacrale e simbolica di marcata radice teologico-religiosa, agli antipodi del mondo dei vari tecnicismi. Non di poco rilievo, da un punto di vista filosofico, la natura religiosa della fondazione: la città come stabile dimora anche per gli Dei li trasforma in un “espediente politico”, in base al quale si possono fondare città e Stati, onde stabilire norme di comportamento per la massa. Seguendo lo sguardo retrospettivo della Arendt, la stratificazione della nozione di *auctoritas*, lungo la storia occidentale, invita a interrogarne la problematicità. Da un lato, «la Chiesa cattolica fuse l'idea latina dell'*auctoritas*, idea sempre poggiante su un *inizio*, su una fondazione avvenuta nel passato, *re-ligio*, col concetto greco di una misura e di norme trascendenti»<sup>11</sup>. Dall'altro, essa nel V secolo d.C., con la formula gelasiana, adottò la distinzione tra *Auctoritas* e *Potestas*, avocando a sé l'autorità dell'antico Senato e lasciando aperta la definizione concreta dei confini tra temporale e spirituale, tra politico e teologico<sup>12</sup>. Ciò pone i temi scottanti di una legittimazione superiore alla mera sovranità terrena, per cui «non c'è autorità che non venga da Dio»<sup>13</sup> e di una riserva

<sup>6</sup> Cicerone, *De republica*, 2,57.

<sup>7</sup> C. Galli, *Autorità*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, par. 2 e 3, [www.treccani.it/enciclopedia/autorita](http://www.treccani.it/enciclopedia/autorita).

<sup>8</sup> Cicerone, *De leg.*, I, 10,28; 12, 33.

<sup>9</sup> N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, a cura di G. Fornero, UTET, Torino 2006, voce “Autorità”.

<sup>10</sup> Cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'Autorità?*, in *Tra Passato e futuro*, Firenze 1970.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Sul punto e per uno sguardo alla contemporaneità, cfr. R. d'Ambrosio, *Il potere e chi lo detiene*, EDB, Bologna 2008.

<sup>13</sup> In N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, cit., par. 3, si sottolinea la radicalità della nota concezione cristiana del «*non est potestas nisi a Deo*» (Rom. 13,1). Tuttavia, si ricordi il commento di Giovanni Crisostomo all'Autore della *Lettera ai Romani* (Rom. 13,1,6): «Che dici? Forse che ogni singolo governante è costituito da Dio? No, non dico questo: qui non si tratta, infatti, di singoli governanti, ma del governare in se stesso». Cfr. Leo XIII, *Epist. enc. Immortale Dei*: Acta Leonis XIII 5 (1885), 120, in *Pacem in terris*, 11-1963, parte II, p. 41, in *Enchiridion Vaticanum*, Documenti ufficiali della Santa Sede 1963–1967, EDB, Bologna 1981.

“simbolica” ultra-legittimante rispetto agli ordinamenti mondani. Questi pochi cenni tuttavia non riescono a dare conto dell’intenso dibattito che si svolge in seno all’universalismo cristiano, che si va strutturando sulle posizioni di Paolo<sup>14</sup>. Agostino, a sua volta, integra *auctoritas* e *ratio*<sup>15</sup>: la ragione umana ha bisogno di un *auxilium*, la verità del Verbo fatto carne. La vita buona di ascendenza aristotelica, allora, non è la realizzazione dell’uomo nella *polis*, ma l’esito di una lotta drammatica combattuta tra bene e male nell’esistenza terrena, che è già proiettata nella *civitas Dei*, un’esistenza terrena, altrimenti detto, liberata da Cristo ad uscire dai suoi angusti confini e a ricevere la cittadinanza della Città celeste<sup>16</sup>. Il carattere peregrinante del credente, giustificato dall’idea che l’ordine divino debba ancora affermarsi, non è compiuto in sé: si iscrive in una sorta di eternità in movimento, che permette alla Chiesa di non confondersi mai nel mondo, restando *auctoritas*. Taluni individuano in questa specifica tematica ciò che costituirà il nodo da sciogliere da Gregorio VII (1073-1085) fino al cardinale Bellarmino (1542-1621), il quale, da anti-Hobbes, giunge a trattare della *Potestas indirecta* dell’*auctoritas* quale garanzia ultima, tale da legittimare un intervento ecclesiastico contro gli abusi del potere civile.

Accanto a questa linea evolutiva della concezione dell’*Auctoritas*, nell’Alto Medio Evo si sviluppa in ambito teologico un’altra interpretazione della stessa, particolarmente rilevante, almeno in ordine al binomio sapere-potere. Si ripropone una ricostruzione semantica del termine, che lo riconduce ai due etimi originari. All’inizio del XIII secolo Everardo de Béthune così riassume i dati dei glossari: «*Auctor ab augendo nomen trahit, ast ab agendo; Actor. Ab autentim, quod grecum est, nascitur auctor*»<sup>17</sup>. Si ripartiscono le ortografie, irrigidendosi intorno ad *Actor*, nel senso di *aliquid agere*, autore di un’opera; e ad *Auctor*, colui il quale, in forza di un riconoscimento ufficiale, vede accettato il suo pensiero con rispetto, in quanto autentico. Di qui, *Author*, direttamente da *authenticus*: all’accezione di origine si coniuga quella di autorità/dignità<sup>18</sup>. «Dignità in virtù della quale un uomo è degno di credito, di considerazione, di fiducia»<sup>19</sup>. Con questo significato il termine circola in tutto l’Alto Medio Evo, alimentando il dibattito circa la credibilità dei filosofi accanto ai Padri e circa la correttezza di estrapolare le glosse dal loro contesto originario, dando luogo a un robusto confronto tra i sostenitori degli *Authentica* e coloro che, come Roberto di Melun, protestano contro l’inevitabile deformazione di autorevoli citazioni, spesso utilizzate arbitrariamente<sup>20</sup>. Accanto alle *Auctoritates*, dunque, si va formando l’autorità dei *Magistralia, sententiae* di scrittori più moderni la cui razionalità ne fa degli interlocutori dei Padri: ciò tesse in una trama sottile il

<sup>14</sup> Per una prima indicazione critica sulla declinazione di autorità in Paolo tra *exousia*, servizio e potestà e la opportunità di inquadrare tale dottrina nel contesto soteriologico, cfr. J. Blank, *Sul concetto di potere nella chiesa, Prospettive neotestamentarie*, in «Concilium», Rivista internazionale di teologia, 3/1988, *Il potere della chiesa*, anno XXIV, 3, 1988, p. 19 ss.

<sup>15</sup> L’importanza in Agostino della «*ratio* quale capacità di ricerca della verità e strumento dell’*intellegere* ciò che propone l’*auctoritas*» – ravvisata nella Chiesa – emerge molto nitidamente nella polemica pelagiana (cfr. V. Grossi, *Il ricorso ad Ambrogio*, in A.V. Nazzaro (a cura di), *Giuliano d’Eclano e l’Hirpinia Christiana*, Arte Tipografica Ed. Napoli 2004, pp. 130 ss.).

<sup>16</sup> «*quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae predestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo*» (Agostino, *Opere, La Città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova ed., Roma 1988, vol. V/2, § 1., p. 376). Non è questa la sede per affrontare il vasto e intenso dibattito interpretativo sulle due città; pare tuttavia opportuno segnalare di non voler intendere solo in senso escatologico la tensione della singola esistenza individuale e della comunità, che vivono secondo i criteri dello Spirito, bensì come una realtà concreta che va prendendo corpo. Circa, poi, la reale possibilità della realizzazione di una società ordinata secondo il vero bene, in un dialogo serrato tra Pascal e Agostino, in merito ad *Auctoritas* e *Veritas* «lungo il filo della ragionevolezza», cfr. R. Gatti, *L'impronta di ciò che è umano*. *Saggi di filosofia*, Plus, Pisa 2006, pp. 49 ss. Circa, poi, l’accusa di inadeguatezza formulata da Agostino alla filosofia e alla politica pagana, specie alla *theologia civilis* varroniana, cfr. F.S. Festa, *Politica e teologia nel dibattito tra Agostino e Giuliano d’Eclano*, in A.V. Nazzaro (a cura di), *Giuliano d’Eclano*, cit., p. 89 s.

<sup>17</sup> Everardo de Béthune, *Grecismus*, cap. 11, in M.D. Chenu, *La teologia del XII secolo*, a cura di P. Vian, Jaca Book, Milano 1983, p. 398.

<sup>18</sup> M.D. Chenu, *Archivium latinitatis medii aevi*, 1927, pp. 81-86.

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> M.D. Chenu, *La teologia del XII secolo*, cit., pp. 401 ss.

profilo di un Medio Evo che prelude alla modernità e forse alla sua pretesa autofondativa. Gravido di senso, questo aspetto delle dispute teologiche medievali sembra aver visto germogliare la fisionomia del futuro Occidente che, intorno all'autonomia interpretativa dell'intellettuale in materia teologica, filosofica e giuridica, finirà poi per costruire gran parte della propria identità, anche a confronto con altre visioni del mondo, che, come quella islamica ad esempio, si fondano principalmente sulla tradizione e lasciano molto meno spazio all'interpretazione<sup>21</sup>. Nel delicato passaggio dalla crisi dell'autorità medievale alla modernità, la ricerca di autonomia della sfera mondana comincia a prendere corpo con la Riforma. Essa offrirà, in seguito, materia sia allo statalismo moderno, sia all'individualismo, riflettendo sui nodi *aequitas-aequalitas-auctoritas*. La portata della posizione di Lutero, per la quale i due regni dell'interiorità spirituale e dell'esteriorità mondana sarebbero profondamente separati, tratteggia il ritratto di un'autorità terrena che non potrà mai essere espressione di un Bene oggettivo<sup>22</sup>. A seguito di questa sofferta riformulazione, poi, si scolora la dizione latina di *auctoritas* in favore del moderno *Obrigkeit* (dal tedesco antico *ueberkeytt*), il cui suffisso *ueber* sta ad indicare un sopra senza contatto che, nel caso del potere, dunque, sovrasta<sup>23</sup>. Nel ruolo di *Obrigkeit*, la nozione di *auctoritas* è relegata nel piano mondana, senza alcuna pretesa di eccederlo. D'ora in poi essa conosce un vero e proprio processo di secolarizzazione, ridotta a mero potere legittimo. Oggi si mette in rilievo come in luogo di *auctoritas* si tenda a parlare di efficienza e come ciò comporti un'analisi che tenga conto della traslitterazione dei significati. Tra questi, non di secondaria importanza quello che lega l'accezione di *Auctoritas*, espressa con *Obrigkeit*, allo stato autoritario, *der Obrigkeitsstaat*. Se nella triade latina *auctoritas* offriva un fondamento sostanziale di ordine religioso e morale, ora, invece, a fronte del principio del *cuius regio eius religio* (1648), lo Stato tende a poggiarsi su un universalismo formale, un potere che si pretende vuoto di contenuto, legato al diritto coniugato con la forza. È questo il luogo in cui s'impone la ricerca di un compromesso tra coscienza e potere per la modernità? Hobbes, interrogandosi sul nesso tra libertà e obbedienza al potere nell'individuo moderno, indica nell'*auctoritas* la sola *potestas* sovrana, non certo la depositaria di contenuti di verità, bensì la depositaria dell'imperio universale della legge, della capacità d'azione dello Stato, in ordine alla volontà razionale del sovrano. A fronte della coincidenza tra autorità e razionalità dello scopo di salvaguardia dei singoli, il Potere legittimo isola il "foro interno" e ne spoliticizza i contenuti, preservandone paradossalmente una qualche autonomia.

§. II Una riflessione comune sul vuoto di *auctoritas* in cui langue la contemporaneità si configura pertanto come particolarmente problematica. Si tratta di provare a ridisegnarne il profilo in ordine almeno a legittimità, funzionalità, razionalità, sacralità. Per quanto concerne la sacralità,

<sup>21</sup> Circa il ruolo possibile di un'interpretazione presso gli sciiti e uno sguardo d'insieme sul concetto di autorità, da un punto di vista filosofico politico, cfr. A. Ciancian, *Una disperazione militante. Il paradosso della teoria imamita del potere temporale nel tempo dell'occultazione dell'imam*, in Id. (a cura di), *L'Iran e il tempo. Una società complessa*, Jouvence, Roma 2008, pp. 68 ss.

<sup>22</sup> Nonostante la complessità della questione, si segnalano appena due voci dissonanti: la prima sottolinea come con Lutero «l'autorità si sposti da un'entità visibile (la chiesa, il Papa) a un'entità invisibile, alla quale è più facile sottomettersi. La sua richiesta di autodeterminazione contrasta con il proposito di condizionare la propria libertà spirituale alla volontà divina». Si evidenzia qui l'ambivalenza di Lutero nei confronti dell'autorità mondana (cfr. R. Campa, *Ragione e Autorità*, p. 39, in «La Nuova Antologia», 2, *L'autoritarismo e la società contemporanea*, Roma 1969). La seconda legge l'itinerario spirituale di Lutero strettamente connesso all'affermazione dell'autorità della Bibbia; ciò a «molti contemporanei [...] parve fosse alternativa al sistema d'autorità in atto nella chiesa occidentale» (cfr. *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. Barbaglio e S. Dianich (a cura di), voce *Autorità e potere*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, p. 88). Resta che «il rinnovamento agostiniano dovuto a Lutero pone la comunità di salvezza fuori dal campo politico e facilita l'assorbimento della Chiesa visibile dallo Stato» (cfr. Jean-Yves Lacoste, *Dizionario critico di Teologia*, a cura di P. Coda, Città Nuova, Padova 2005, p. 180). Per una maggiore comprensione dell'autorità in Lutero, essa va considerata alla luce dell'escatologia (cfr. W. Reinhard, *Il pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 44-48, G. Cotta, *La nascita dell'individualismo moderno. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002, M. Miegge, *Martin Lutero e la nascita delle società moderne*, Claudiana, Torino 2013).

<sup>23</sup> *Dizionario delle lingue italiana e tedesca*, tedesco-italiano, a cura di V. Macchi, Sansoni, Firenze-Wiesbaden 1989, voci *Ueber* e *Obrigkeit*.

ciò risulta più arduo e complesso, specie dopo il sofferente percorso di una modernità che ha cercato di sganciare il potere dello Stato da un preteso fondamento sacrale, declinato nelle sue varie forme, a partire da quello attribuito in età medievale ai “re taumaturghi” da Bloch con riferimento al *Libro dei Re*, fino alla “santità del contratto” chiamata in causa da Rousseau<sup>24</sup>, ma che già ai tempi di Hobbes doveva far ricorso alle deboli argomentazioni di Filmer per tentare di fondere la sacralità di un atto *augurale*, auspicio di un fondamento legittimante il potere, con le pretese origini trascendenti dello stesso. Non si può certo sottacere che l’interesse odierno verso questi temi rimandi spesso al passato premoderno e alle dispute che contribuiscono sia alla storia del concetto di *auctoritas* sia a dare voce al suo versante metapolitico, specie nei nessi tra religione e politica e, quindi, nella declinazione della stessa *auctoritas* nella dogmatica cattolica. Di particolare rilievo la nota vicenda della dottrina sacramentale, che si va definendo solo nel XIII secolo con l’esclusione dai Sette Sacramenti dell’Unzione dei re, fino ad allora paragonata per dignità allo stato monastico e per potenza alla rigenerazione del Battesimo (cfr. M. Bloch). La portata di tale commistione e del suo superamento è stata, d’altronde, autorevolmente esaminata nel suo senso filosofico e politico da Kantorowitz ne *I due corpi del re* (1989). In sintonia con questa *Weltanschauung* non marginale, gli interrogativi posti sul potere e sulla sua *Auctoritas*, mai definitivamente risolti, hanno consentito, spesso, lungo l’arco della modernità che giunge sino a noi, anche la formulazione di dottrine e di ideologie che, facendo pericolosamente perno su un concetto di sovranità metapolitica, hanno finito con rinsaldare il binomio potere-sapere, in ordine ad una qualsivoglia *élite* di illuminati<sup>25</sup>. Senza ricorrere agli esempi che hanno segnato tragicamente e in modo indelebile il secolo scorso, si pensi anche a dottrine di tipo gnostico e teosofico che, non solo lungo tutto il XVIII secolo, hanno soffiato sulla speranza di risollevarlo dall’ignominia, per introdurre la forza propulsiva di un Uomo-Deificato, fulcro di un’auspicata palingenesi, che ha visto più volte evocare il Sacro Romano Impero e persino il faraonico splendore del Sé, come estrema espressione della totalità di luce e tenebre<sup>26</sup>.

Quale è allora la natura reale del rapporto tra religione e comunità politica? Come ridiscuterne oggi e non dimenticare l’autonomia della ragione illuministica ovvero l’indipendenza del giudizio soggettivo dall’autorità? Non a caso per Diderot l’autorità non può e non deve mai usurpare i “diritti della ragione”, mentre a loro volta, per i cosiddetti “controrivoluzionari” cari a Carl Schmitt, la *fides* giustifica l’ordine politico come fede nella garanzia divina della natura. In fondo, la dimensione caratteristica di chi detiene *auctoritas* sarebbe di non aver alcun potere. Ma la modernità non è stata affatto univoca nel giudizio sulla questione, anzi, per Del Noce la modernità è stata negazione dell’autorità. È quindi da ritenersi che proprio dalla crisi della modernità emerga il nodo odierno dell’*Auctoritas*? Ossia quel che permette a Böckenförde di osservare che «il sistema liberal-secolarizzato d’oggi si regge su presupposti che non è assolutamente in grado di dimostrare» e di rivendicarne quindi, la capacità e il dovere di contribuire ai presupposti spirituali sui quali si fonda<sup>27</sup>? Accanto a questa linea interpretativa, occorre chiedersi, a partire dall’Illuminismo, specie da Kant in poi, se non si configuri l’autorità della ragione e con essa l’oggettività della morale<sup>28</sup>. Se ciò conduca, poi, a una riflessione feconda sulla pensabilità odierna di una congrua risposta circa l’*auctoritas*, andrebbe indagato in ordine alla *Kant-Reinassaince* in atto<sup>29</sup>. Probabilmente non sono del tutto estranei alla questione elementi spuri come la summenzionata pretesa razionalità della

<sup>24</sup> Cfr. M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino 1989 e J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, I, 7.

<sup>25</sup> Cfr. E. Cuomo, *Gli Illuminati di Baviera: il gioco delle identità*, in «Innovazione e diritto», Università degli Studi di Napoli Federico II, Facoltà di Giurisprudenza, 4, 2008.

<sup>26</sup> Cfr. E. Cuomo, *Il sovrano luminoso, fondamenti della filosofia politica di Louis-Claude de Saint-Martin*, Giappichelli, Torino 2000.

<sup>27</sup> Cfr. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 23 s.

<sup>28</sup> Per un primo riferimento cfr. G. M. Chiodi-G. Marini-R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001.

<sup>29</sup> Cfr. G. Cammarota, *Coscienza morale e consapevolezza della legge morale. Interpretazioni della coscienza morale in Kant*, in «Filosofia e Teologia», XXV(2011), 2.

volontà del sovrano hobbesiano, istituito dal patto allo scopo di garantire la vita di ognuno. Da questa prospettiva assume ulteriore spessore il seme di modernità ravvisato nella discussione medievale tra fautori degli *Authentica* e sostenitori della dignità dei *Magistralia*. Senza entrare nel merito, qui si vuole semplicemente sottolineare, accanto ad un ineludibile sostrato simbolico, quel filo di “razionalità” che dal Medio Evo si dipanerebbe lungo tutta la modernità, intrecciando la stratificazione della nozione moderna di autorità.

§. III Restano aperti interrogativi forti che provengono anche dall’indigenza valoriale e ideologica della prassi politica attuale, dalla mancanza di cognizione di *auctoritas* nella vita sociale; o dalla sua completa secolarizzazione e dal conseguente slittamento nel potere legittimo, da cui scaturirebbe il bisogno di ritrovare un ordine statale *neutro*, nella tensione tra appelli a un invocato “universalismo etico dei diritti” e all’agire in nome di una *laicità* dell’ordine costituito. Nel rilevare tale vuoto, l’odierno dibattito esprime voci molto diverse che tengono conto di un affievolimento dell’influenza del contributo teologico sul pensiero politico, ma non ne hanno certo celebrato l’estinzione, e hanno, invece, integrato l’apporto delle scienze psicologiche e del profondo, con un notevole arricchimento dei temi politici dell’*auctoritas* con gli aspetti coscienziali ad essa connessi. Infatti, una parte congrua della ricerca sull’autorità, orientata ai problemi della tecnica e dello stato sociale, si pone oggi quesiti circa rapporti d’autorità in grado di rispettare la libera personalità soggettiva, ma anche il suo sviluppo all’interno di una o più comunità, e s’interroga radicalmente sui modi in cui ciò possa avvenire (cfr. Bazzicalupo), sperimentando anche nuove formulazioni categoriali, cui pervenire persino attraverso il riconoscimento di genere e l’accostamento di nuove categorie dell’autenticità, quali la cura e la vita (cfr. Gilligan e per certi versi Agamben), a fondamento dell’autorità<sup>30</sup>.

A fronte, dunque, di questo ambito concettuale ambiguo (che, se da un lato assiste alla riformulazione della nozione di *Auctoritas* in ordine al potere legittimo o al criterio razionale e immanente di legittimazione, dall’altro non si è rivelato in grado di operare una radicale cesura con il sostrato premoderno), le scienze umane e sociali cercano di uscire dalle rigide contrapposizioni, lavorando proprio sull’ambiguità dell’autorità stessa. Ci si chiede se, a partire dalla radicalità dell’attuale crisi antropologica e sociale, sia possibile una ri-tematizzazione dell’autorità, riformulandone i parametri, in base, questa volta, alle concezioni della democrazia procedurale e della democrazia partecipativa. Ciò apre a diverse questioni e figure, non solo in merito al nocciolo strettamente teorico-politico della questione, ma anche in merito ad aspetti diversi, come ad esempio quello di una possibile *Auctoritas* in seno al nuovo profilo che la famiglia assume quale luogo privilegiato per la cura e per la formazione della coscienza, ma di fatto anche microcosmo per la strutturazione e la sperimentazione di rapporti di potere. Sembra, inoltre, particolarmente appropriato interrogarsi in merito al ritorno di attualità del ruolo della religione nella costituzione dell’ordine politico in quanto tale e nella sua declinazione storica, esacerbata dalle urgenze della globalizzazione.

Così, sullo sfondo dell’acquisita differenza tra ordine – nozione teologico-metafisica – ed ordinamento – nozione prettamente moderna – sembrerebbe acquistare legittimità un’interrogazione relativa al rapporto tra religione, ordine ed eccezione da un lato, nonché tra religione e fondazione dell’ordinamento dall’altro<sup>31</sup>. Riflettere oggi su tali questioni nodali richiede la formulazione di quesiti aperti a risposte composite, di confronti tra approcci travalicanti i confini angusti dell’Occidente. Possiamo, ad esempio, inquadrare il risveglio della questione islamica come una delle evocazioni sintomali di un ritorno d’attualità del rapporto arcaico tra politica e religione<sup>32</sup>? A

<sup>30</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *Politica, identità, potere. Il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2004 e C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>31</sup> Fra tutti, cfr. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit. e G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell’uomo*, Laterza, Bari 2011.

<sup>32</sup> Azzardato un riferimento al mondo islamico che tenti di istituire un facile parallelo in ordine a tale binomio, almeno per la tradizionale assenza di un clero, in luogo del quale si ritrovano i dottori della legge, configurati secondo le due

più voci sono state invocate le radici cristiane della nostra politica: possiamo accontentarci di volgere lo sguardo agli ultimi due secoli, giungendo alla radice della pretesa autofondativa del moderno, o dobbiamo fare riferimento al pensiero delle origini? E dove si collocherebbe la dimensione del *sacro*<sup>33</sup>? E da quale sostrato riaffiorerebbe in più forme la sua presenza e il suo rapporto con il potere, in un mondo che si dichiara emancipato anche da una visione teologica? Eppure è stato autorevolmente sostenuto che la novità del Cristianesimo ha sventato la presenza del *sacro*<sup>34</sup>. La coscienza del cittadino contemporaneo fa i conti con la laicità del potere costituito, che esige fiducia e la responsabilità del suo accordargliela. Forse una rilettura dell'*auctoritas* in rapporto con i concetti variamente declinati di *fides* e di responsabilità potrebbe consentire di guardare sia allo strutturarsi di significati attinenti al politico<sup>35</sup>, sia a ben altri significati che attengono alla coscienza del credente. Superfluo evidenziare che, benché tali sfere possano sfiorarsi, il loro intrecciarsi indistinto potrebbe esporre a pericolosi fraintendimenti.

I temi dell'*auctoritas* fondano in parte la riflessione, però, anche sulle origini sacrali del potere e rimandano così alla forza simbolica dei re taumaturghi: la voragine apertasi nella riflessione politica a seguito della sacralità negata, infranta nel suo nesso forte con il potere, costringe a prendere coscienza di tale legame spezzato. Le difficoltà teoretiche ed etiche di colmare tale vuoto esigono un dibattito prudente e responsabile che si confronti con il ben più grave pericolo di sottovalutarlo, quando lo si volesse negare o quando si volesse cedere alla tentazione di ri-sacralizzare il potere, ricorrendo a un'operazione ideologica. Infatti, il graduale processo di desacralizzazione, mentre ha influito enormemente sulla moderna conquista della laicità dello Stato, oggi paradossalmente può trasformarsi in una dissacrazione di ogni forma di potere. Quest'ultimo trova di continuo nuovo vigore nel citare se stesso, nel distruggere sistematicamente ogni sua autorevolezza, nell'affermare senza pudore la destrutturazione di ogni fondamento, sia questo etico, pattizio o religioso.

Tali vicende si coniugano con la difficoltà di ripensare l'*Auctoritas* alla luce del pluralismo culturale e religioso della società contemporanea e con la sintomatica reazione di coloro che, guardando al passato pre-moderno, alla tradizione, come all'unico possibile argine a tale processo, auspicano una restaurazione dell'asse sacro-politico<sup>36</sup>. Non sfugge che tale connubio nella storia dell'umanità abbia sempre generato violenza; e che evocare un ritorno del sacro attraverso un massiccio utilizzo di simboli in politica può riattivare forze psichiche latenti e reimmettere la

---

principali tradizioni sunnita e sciita. Cfr. M. Campanini, K. Mezran, *Arcipelago Islam: tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Bari 2007, p. XII e p. XVI sgg. Di particolare considerazione l'accostamento fatto tra alcuni aspetti della teologia sciita e la concezione della *civitas dei* agostiniana. Tra questi si evidenzia l'ineluttabile presenza del male sulla terra, da cui la teologia sciita risalirebbe al concetto di un potere temporale illegittimo (cfr. A. Ciancian, *Una disperazione militante*, cit., p. 74 ss). Circa, poi, un'eventuale desacralizzazione dell'Islam cfr. Abdou Filali-Ansary, *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Cooper & Castelvechchi, Roma 2003.

<sup>33</sup> Circa complessità e ambiguità della nozione di sacro sulla base del lessico indoeuropeo cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 421 ss. (in particolare: per i riferimenti a *sacer* e *sanctus* p. 426 ss.; per *hierós* e *hágios* p. 430 ss.). Sul concetto di sacro cfr. R. Otto, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1984.

<sup>34</sup> Tutta l'opera di Girard mostra come in Cristo sia avvenuto il capovolgimento di ogni logica sacrificale, che l'autore definisce propriamente religiosa (cfr. R. Girard, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, p. 72 ss.). Per un confronto con la religiosità arcaica, cfr. Id., *Il rovesciamento del mito. Conversazione con M. S. Barberi*, p. 126.

<sup>35</sup> Molti i riferimenti autorevoli e ricchi di spunti molteplici. Fra tutti, si pensi a Jonas con la sua etica della responsabilità e per altri versi a Levinàs che coniuga la responsabilità con l'amore (cfr. H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009 e E. Levinàs, *Etica e infinito*, Castelvechchi, Roma 2012).

<sup>36</sup> Per una bibliografia e per una prima sintesi del dibattito, cfr. E. Cuomo, *La sfida di una politica incentrata sull'anthropos tra cyberspazio ed economicità*, in «Innovazione e diritto», 2007, 6 e anche Id., *Per una prospettiva simbolica*, in «Innovazione e diritto», 2008, 3.

comunità in quelle stesse dinamiche violente e sacrificali<sup>37</sup> da cui, pur faticosamente, l'approssimarsi al messaggio di Cristo l'ha emancipata<sup>38</sup>.

Dinanzi alla ferita ancora dolente alle radici dell'Occidente, è impossibile nascondere l'acuta criticità di tale fase storica, che si auspica tesa alla costruzione di un dialogo argomentativo tra le diverse identità culturali e religiose<sup>39</sup>, volto alla tutela del rispetto, non solo formale, di quei diritti umani<sup>40</sup> che garantiscano con autorevolezza ed efficacia la dignità e la presenza della vita nell'essere umano. Si dovrà trattare di un dialogo orientato a restituire un fondamento degno alle istituzioni che garantiscano la funzionalità<sup>41</sup> delle forme democratiche e partecipative del potere alla ricerca di un bene comune<sup>42</sup>. Istituzioni secolari che riconoscano uno spazio di intangibilità, luogo del ben-essere e ben-vivere, di ogni uomo del suo libero compiersi, sia nella relazionalità della vita personale e politica, sia nella sua capacità di un tendenziale sporgersi oltre il perimetro dell'io e del noi escludenti<sup>43</sup>, per coltivare una spiritualità che sia lievito di condivisione e cura dell'altro, proprio nel suo saper guardare oltre la pianura, verso le cime innevate<sup>44</sup>.

## Elena Cuomo

---

<sup>37</sup> Inquietante che dal Novecento si registri un rinnovato interesse alla fondazione della politica nella sacralità del sangue: cfr. S. Barbera, C. Grottanelli, *Sacrifici umani tra Monaco e Parigi: Schuler, Klages, Coillois e Bataille*, in Aa.Vv., *La riscoperta del sacro tra le guerre mondiali*, Le Lettere, Firenze 2005.

<sup>38</sup> Circa la differenza tra le religioni arcaiche e la rivelazione biblica in Girard, cfr. W. Palaver, *Postfazione*, in R. Girard, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, Raffaello Cortina, Milano 2011. Circa il radicale cambiamento provocato dalla venuta di Cristo nella risoluzione delle dinamiche violente della società, cfr. R. Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008, p. 163 ss.

<sup>39</sup> È nota la difficoltà di un "accordo pratico" circa convinzioni e pratiche comuni tra differenti "famiglie spirituali", che prescindano dai distinti fondamenti teoretici, proposto a suo tempo da Maritain all'UNESCO: cfr. F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, p. 49 ss. e P. Ricoeur, *Etica e politica*, in Id., *Dal testo all'azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989. Tuttavia ha senso auspicare un confronto continuo come reciproco apprendimento tra mentalità religiose e secolari: cfr. J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, p. 37 s.

<sup>40</sup> Circa l'antinomia tra l'universalità dei diritti umani e il diritto di autodeterminazione nazionale cfr. S. Cotta, *I diritti dell'uomo. Una rivoluzione culturale*, in «Persona y Derecho», 22, 1990, pp. 645-654.

<sup>41</sup> Corposa è la bibliografia sul punto. Qui basti un riferimento autorevole che la formula in connessione con il bene comune dell'uomo, con una protezione efficace e indipendente dei diritti, con la libertà della persona (cfr. *Gaudium et Spes*, in *Documenti del Concilio Vaticano II*, Ed. Paoline, Roma 1966, p. 270 ss.).

<sup>42</sup> Circa la nozione di bene comune e la sua riformulazione nelle teorie comunitariste, nonché il suo trascendere il *bios politikòs*, cfr. C. Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Ed. Riuniti, Roma 1992, a sua volta in R. Gatti, *Filosofia politica*, La Scuola, Brescia 2011, p. 89 ss. e p. 315 ss.

<sup>43</sup> Per una densissima riflessione critica sui concetti di tanatocrazia e vita umana strettamente intrecciati con le dinamiche inclusive ed escludenti del noi, cfr. R. Escobar, *Il silenzio dei persecutori, ovvero il coraggio di Shahrazad*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>44</sup> «Contrariamente a quanto accadeva in Aristotele, la realizzazione del bene comune implica la consapevolezza dei limiti delle virtù civiche e richiede la precisa coscienza dell'assoluta superiorità della *beatitudo*»; quest'ultima è il bene perfetto, «ma perfetto non può essere alcun bene finito» (cfr. G. Grandi, *Felicità e beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel De Beatitudine di Tommaso D'Aquino*, Meudon, Portogruaro 2010, in R. Gatti, *Filosofia politica*, cit., p. 83).