

POR UMA FILOSOFIA DA AUTORIDADE SEGUNDO S. TOMÁS DE AQUINO¹

Francesco Viola – Università di Studi di Palermo

Riassunto: In questo articolo l'autore presenta una sintesi della dottrina di San Tommaso d'Aquino sull'autorità. Il suo fondamento filosofico è l'idea della creazione, quindi la partecipazione di tutti gli enti creati dall'Essere, la cui caratteristica principale non è solo creare, mantenere e portare alla perfezione, ma anche rendere gli altri enti capaci, nel suo ordine, di partecipare a tali operazioni, diffondendo la sua autorità².

Parole chiave: San Tommaso; autorità; Creazione; partecipazione.

Resumo: No presente artigo o autor apresenta um resumo da doutrina de S. Tomás acerca da autoridade. Sua base filosófica é a idéia de Criação e, por conseguinte, da participação de todos os entes criados no Ser, cuja característica principal é não apenas criar, conservar e levar à perfeição, mas tornar outros entes capazes de, na sua ordem, participar em tais operações, difundindo, assim, sua autoridade.

Palavras-Chave: Santo Tomás; autoridade; Criação; participação.

O tema da autoridade é vasto o suficiente a ponto de obrigar o estudioso a precisar, preliminarmente, o ponto de vista particular a partir do qual pretende tratá-lo. Não são apenas a filosofia política e do direito que se interessam por ela; também a pedagogia, a psicologia, a teologia e, ultimamente, mesmo a lógica³ o têm feito. Nenhuma destas disciplinas estará diretamente envolvida na presente indagação, que transita numa perspectiva muito mais geral e tem por finalidade lançar um olhar sobre os pressupostos filosóficos do problema da autoridade. Aqui nos limitaremos, unicamente, a pôr em evidência alguns elementos essenciais do conceito de autoridade desenvolvido por S. Tomás de Aquino, os quais acabaram, ao longo da história subsequente deste conceito, sendo progressivamente eclipsados, se é que não desapareceram de todo.

1. O modelo principal da autoridade.

Foi justamente Bochenski, na sua esclarecedora introdução à lógica da autoridade, quem afirmou que, dentre as propriedades da autoridade em geral, se encontra uma pela qual nenhuma autoridade humana pode ser absoluta.⁴ Ainda, para S. Tomás, a autoridade humana é sempre *secundum quid*. Não é possível haver

¹ O presente artigo foi publicado nas Atas do VIII Congresso Tomista Internacional (1982), Vol. VI, p. 270-283 e traduzido por Marcos Paulo Fernandes de Araujo, mestre em direito (UERJ), doutorando em direito (UFRGS).

² Meus agradecimentos ao colega de doutorado Henrique Fernandes, que redigiu o resumo em língua estrangeira, e ao professor da Università Degli Studi del Molise, professor Flavio Felice, que o revisou.

³ Referimo-nos à interessante abordagem de BOCHENSKI, I. M. *Was ist Autorität?* Einführung in die Logik der Autorität. Freiburg: Herder, 1974.

⁴ *Ibid.*, p. 74: “Satz 3.7: *Kein Mensch is für irgendeinen anderen Mensch eine Autorität in alle Gebieten.*”

algum homem superior a todos os demais em todos os campos.⁵ Parece realmente haver uma profunda heterogeneidade entre a autoridade dos homens e a autoridade de Deus. Mesmo assim, não há dúvida de que no pensamento de S. Tomás a autoridade divina é o modelo e o fundamento da autoridade humana. A autoridade apresenta-se, pois, como conceito analógico.

Isto suscita problemas, na medida em que hoje se tende a enfatizar a profunda diferença entre a autoridade de Deus e a autoridade dos homens, tornando uma plenamente independente da outra. Mas será isso possível sem um profundo deslocamento do conceito mesmo de autoridade? É evidente que não. É exatamente sobre a semelhança entre a autoridade divina e a autoridade humana que se fundamenta a identidade do conceito tomista de autoridade. Negar este elemento comum significa perder a especificidade mesma deste conceito.

Não nos resta senão, portanto, tomar consciência da amplitude e dos limites de tal característica, que constitui o núcleo conceitual específico da definição tomista de autoridade, mostrando, enfim, como sob esta também encontram lugar as formas derivadas de autoridade, que são as únicas a encontrar maior receptividade por parte do homem contemporâneo.

No *De Regno*, por exemplo, é traçado um contínuo paralelismo entre o agir de Deus em relação ao mundo e aquele do rei em relação ao seu reino:

“Importa ainda considerar aquilo que Deus faz em sua relação com o mundo. Deste modo, será possível considerar o que o deve fazer o rei. Em geral, a obra de Deus no mundo pode ser considerada sob um duplo aspecto. O primeiro, aquele de criar; o segundo, aquele do governo depois de criado.”⁶

Não se trata de um paralelismo extrínseco. Com efeito, é da análise da obra divina de criação e governo do mundo que S. Tomás faz derivar os poderes e deveres do governante terreno. Parece, pois, evidente que a autoridade pertence com propriedade a Deus, enquanto cria e governa o universo. O Deus criador e regente do universo é a fonte suprema de toda autoridade. Há, aqui, um estreito liame entre a ideia de criação e aquela de autoridade. Daí ser possível facilmente demonstrar que é na crise filosófica do conceito de criação que se encontra a origem das transformações no conceito de autoridade. O Deus de Descartes e de Hobbes é um Deus onipotente. Neles, a obra da criação, ainda que não seja negada, torna-se irrelevante para os fins de definição das relações entre Deus e o mundo. A partir de então, a criação perde toda a relevância filosófica, para ser reduzida a uma representação religiosa (quicá mítica) da obra de Deus. Para Hobbes, Deus tem autoridade sobre os homens porque é mais poderoso que eles; do mesmo modo, os pais governam sobre os filhos e os reis sobre os súditos.

Mas o que significa exatamente “criar”? Sob qual aspecto é que, naquele que cria, se encontra justamente a fonte de toda autoridade?

⁵ *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 31, art. 2., r. “Na verdade não há entre os homens uma hierarquia imutável como entre os anjos, porque os homens podem ser acometidos por inúmeros defeitos, e então aquele que é superior sob um aspecto, pode ser inferior sob um outro.”

⁶ *De Regno*. I, c. XIII.

“Criar” é, propriamente, “causar o produzir o ser das coisas”. Somente Deus pode criar, porque só ele pode produzir aquele efeito que é pressuposto de todos os demais, isto é, o ser mesmo (*esse absolute*)⁷. Esta obra absolutamente radical de fundação no ser implica que a própria criatura seja definida pela sua relação com o Criador. A criação não é senão *relação com o Princípio*; a criatura tem, no Criador, o princípio do seu próprio ser (“ut ad principium sui esse”)⁸. Basta subtrair o ser à criatura para torná-la independente de Deus, para cortar sua relação ao Princípio, mas também para lançá-la no nada, para esvaziá-la. A rejeição do fundamento ontológico da autoridade de Deus paga-se com a perda do sentido do ser.

A obra da criação se deve atribuir não apenas a produção do ser, mas também a distinção das coisas, que consiste na determinação de seus fins específicos. Se Deus cria para comunicar o seu ser e a sua bondade, somente a multiplicidade e a diversidade das criaturas pode mais bem representar a perfeição divina, de modo que “mais perfeitamente participa e representa a bondade divina todo o universo que uma criatura em particular.”⁹ Mas isto significa que o no universo há vários graus de ser e de bem. “O universo não seria perfeito se nele houvesse apenas um grau de bondade.”¹⁰ A criação do mundo não é, pois, somente produção do ser, mas, também, desenvolvimento de uma longa cadeia de seres, que com sua variedade manifestam a perfeição do Criador e com sua ordem a obra da Sabedoria divina.

Daí compreendemos por que “a razão da fundação de um reino deve ser deduzida do exemplo da criação do mundo, a cujo respeito se deve considerar, primeiramente, a criação das próprias coisas e, logo, a ordenada distribuição das partes do mundo.”¹¹

Por ser Deus o princípio dos seres criados, é ele também o princípio de seu agir. De fato “compete ao mesmo agente produzir um ente e conferir-lhe a devida perfeição.”¹² A obra da criação também envolve o empenho da parte de Deus para conduzir ao pleno cumprimento tudo o que foi criado. Ele não nos criou como um fragmento de realidade que depois fica abandonado, à deriva, mas nos guia ao nosso fim. Caso contrário, a obra mesma da Sabedoria divina resultaria frustrada. Isto implica que Deus não somente cria, mas também governa o universo.

O fim próprio do governo é conduzir os governados à própria realização, à própria perfeição. “Governar não é senão guiar o que é governado ao devido fim.”¹³ É igualmente evidente que, na medida em que Deus é causa universal de todo o ser, não há nada que não esteja sob o seu governo.¹⁴ Deus é, portanto, o princípio do ser e do governo das coisas. O príncipe é, com efeito, literalmente aquele que dá

⁷ *S. Th.*, Ia pars, q. 45, art.5, r.

⁸ *Ibid.*, art. 3, r.

⁹ *Ibid.*, Ia pars, q. 47, art. 1, r.

¹⁰ *Ibid.*, art. 2, r.

¹¹ *De Regno*, I, x. XIII.

¹² *S. Th.* Ia pars, q. 103, art.5, r.

¹³ *De Regno*, I, c. XIV.

¹⁴ *S. Th.* Ia pars, q. 103, art.3, r.

princípio às ações.¹⁵ Quem governa imprime uma sorte de movimento aos seres governados¹⁶, neles reforçando aquele impulso em direção ao fim último que provém d'Aquele que é *principium esse et gubernationis*.

Enfim, a razão de ser da autoridade de Deus repousa totalmente na produção do ser e na determinação dos fins de cada criatura. Por outro lado, este é exatamente o conceito cristão de providência divina.¹⁷

Esta implica igualmente o governo divino, que é a realização do plano designado.¹⁸ Nesta obra divina de ordenação e governo do mundo, tem lugar a intervenção do homem. Deus comunica a certas criaturas uma real participação no seu governo: ele governa as criaturas inferiores por intermédio das superiores.

“Portanto, assim como a instituição de uma cidade ou de um reino pode ser convenientemente derivada da forma como o mundo foi instituído, também sua razão de governo será extraída do governo dele.”¹⁹ O governo divino do mundo não é somente o modelo de cada ato humano de governo, mas também a fonte normativa deste. Isto torna indispensável precisar os termos deste vínculo colaborativo entre o governo humano e governo divino.

“Uma vez que o ato de governar tem a tarefa de conduzir à perfeição os entes governados, um governo será tanto melhor quanto maior perfeição for comunicada por aquele que governa às coisas governadas. Ora, há maior perfeição em algo que seja bom em si e, simultaneamente, causa de bondade das outras, que em somente ser bom em si mesmo. E é assim que Deus governa as coisas, instituindo umas como fontes do governo das outras, como um professor que não apenas dotasse seus alunos de ciência, mas também da capacidade de ensinar aos outros.”²⁰

Criar, portanto, é próprio somente de Deus, mas guiar a criatura ao próprio fim é uma prerrogativa que Deus participa a outras criaturas espirituais.

“Toda a ordem das potestades se encontra principal e originariamente em Deus, e nelas participam as criaturas na medida em que se aproximam de Deus, tais criaturas têm influência sobre as outras, na medida em que são mais próximas de Deus e mais perfeitas.”²¹

As criaturas espirituais não podem produzir o ser do nada, mas podem causar o bem de outras criaturas, ou seja, conduzi-las à sua perfeição. Como é antes melhor comunicar aos outros as coisas que se contemplou (*contemplata aliis tradere*) do que apenas contemplar, assim é melhor aperfeiçoar os outros que apenas

¹⁵ A ligação entre autoridade e o princípio (*archê*) do movimento do ser já está claramente desenvolvida em Aristóteles. Cf. VON TESSEN WESIERSKI. *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*. Padenborn: Schöningh, 1907, p. 25 *et passim*, o qual, contudo, assemelha demais o pensamento do Aquinate ao do Estagirita (cf. p. 79), trascurando a novidade que o conceito de criação e de participação introduzem na problemática da autoridade.

¹⁶ *S. Th.*, Ia pars, q. 103, art. 5, ad. 2m.

¹⁷ *Ibid.*, art. 6, r; Ia pars, q. 22, art. 3, r.

¹⁸ É sabido que S. Tomás atribui a providência à “*virtus cognoscitiva*” e o governo à “*virtus operativa*”. A providência é a *ratio ordinis*, enquanto o governo é a *executio ordinis*. Cf., entre outros, *Summa Contra Gentiles*, III, cap. LXXVII e *S. Th.*, Ia pars, q. 22, art.1, ad 2m.

¹⁹ *De Regno*, I, c. XV.

²⁰ *S. Th.*, Ia pars, q. 103, art. 6, r.

²¹ *Ibid.*, Ia pars, q. 109, art. 4, r. Cf. também: Ia pars, q. 103, art. 4, r; Ia pars, q. 19, art. 2, r.; *Comp. Th.*, c. 124.

alcançar a própria perfeição. Trata-se de uma exigência inscrita na própria natureza das criaturas espirituais que não possam atingir seu fim último sem ao mesmo tempo serem difusoras de bens. Esta é a raiz da amizade, do “bem-querer”, e é também a raiz da autoridade que algumas criaturas espirituais exercem nas relações com outras criaturas espirituais.

2. *Direção dos outros e autoridade*

Para S. Tomás, portanto, dirigir os outros significa comunicar-lhes uma bondade ou perfeição, isto é, causar neles um bem que ainda não possuem. Esta capacidade de acréscimo de ser e de bem²² deriva diretamente de Deus, e é exatamente a peculiaridade da ação divina participada às criaturas espirituais, que são chamadas a exercer o papel de causas segundas no interior do complexo plano da providência e do governo do mundo.

Mas será a mesma coisa dirigir os outros que ter autoridade sobre eles? É possível identificar o conceito de autoridade com aquele de direção dos outros? Indubitavelmente, negar a possibilidade de dirigir os outros significa negar também a existência da autoridade, mas isso não parece o suficiente, ainda, para confirmar a identificação dos dois conceitos.²³

A questão da direção dos outros possui, evidentemente, uma amplitude considerável e uma atualidade cada vez maior. Hoje se fala sempre mais insistentemente de *direção social* em contraposição ou em conjunto com o mero *controle social* típico do Estado liberal. Mas não é somente o governante que dirige o governado, também o mestre dirige o seu discípulo. Há, assim, na vida quotidiana infinitas situações em que uma pessoa influencia o comportamento da outra e em que, de certa maneira, o dirige. Mas será que em todos estes casos quem dirige é, somente por tal fato, uma autoridade para quem é dirigido?

Há duas maneiras pelas quais um ser humano pode influir sobre a vontade de outro: 1) fazer apelo à razão, comunicando-lhe a ciência de um bem; 2) pode agir sobre o mecanismo das paixões.²⁴ Neste último caso não se pode certamente falar em autoridade, pois quem dirige por meio das paixões se vale de uma pressão psicológica que, embora seja às vezes legítima ou necessária, não representa um modo de agir específico das criaturas espirituais. Ora, também os seres materiais podem agir dessa maneira sobre a vontade humana.²⁵ O receio de uma tempestade e o medo de lobos também podem induzir-nos a não atravessar um bosque, mas isto não significa que a tempestade e o lobo exerçam autoridade sobre nós. S. Tomás, porém, afirma que o uso da coerção não é permitido a todos os homens, mas somente aos líderes, ou seja, àqueles que têm um papel de governo²⁶, ao passo

²² *De Veritate*, q. 5, art. 8, r.

²³ Sobre este problema, cf. PALSTERMAN, J. La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin. In *Ephemerides theologicae lavaniensis*, 1961, p. 504, que, todavia, não se interessa pela diferença entre os dois conceitos.

²⁴ *S. Th.*, Ia pars, q.111, art.1, r; *In decem libros Ethicorum Aristotlis ad Nichomacum Expositio.*, L. X, 1. XIV.

²⁵ *Ibid.*, Ia pars, q. 115, art. 4, r.; I-IIae, q. 95, art.5, r.

²⁶ *Ibid.*, II-IIae, q. 67, art. 1, r.: “Na verdade a coerção entre os homens não pode ser exercida licitamente, se não por aquele que detém o poder público”. Cf. também: II-IIae, q. 66, art. 8, r.

que, evidentemente, o uso da persuasão é algo que todos podem, e, em alguns casos, devem, exercer.²⁷ Isto poderia fazer-nos pensar que para S. Tomás a autoridade reside no direito de exercer a força, ou seja, de dirigir os demais influenciando, de um determinado modo, sobre suas paixões, ou seja, inspirando o temor da punição. Não será por ele preferido o termo *potestas* antes que *auctoritas*? A coerção, porém, se apresenta no pensamento de S. Tomás sempre como um meio secundário relativamente àquele da persuasão. A primeira encontra lugar somente quando esta é ineficaz, isto é, ao lidar com homens insensíveis à voz da razão.²⁸

A coerção não pertence, portanto, à essência da autoridade, mas à sua eficácia. Se aqueles que governam tem o direito de usar a coerção, é porque possuem a prudência, que é a capacidade de usar bem a razão na direção de si mesmo e dos outros. Isto é uma garantia quando se se depara com um uso arbitrário da coerção e, por outro lado, se é requerido pelas próprias exigências do bem comum. Este *deve* ser realizado, porque de outro modo toda a sociedade humana não alcançaria o seu fim próprio.²⁹ Ali onde a razão não puder fazer ouvir a sua voz, deverá entrar em cena a força, por estar em jogo um bem superior ao singular.³⁰ A coerção, assim como todos os outros modos de influência sobre a vontade humana que agem sobre as paixões, não pertence à definição de autoridade, mas à sua eficácia, quando esta última é irrenunciável, dado o bem em questão.³¹

Logo, a autoridade não se identifica com todo tipo de direção dos outros, mas com uma direção qualificada. Aquele que dirige com autoridade age sobre a razão humana por meio da persuasão: apresenta proposições que é bom considerar verdadeiras ou regras de conduta que é bom seguir. Este é, por outro lado, o modo mais nobre de influenciar o comportamento de outrem, o mais consoante à natureza humana: o modo próprio das criaturas espirituais.³² Resta por último perguntar se a autoridade se identifica efetivamente com aquela direção dos demais que faz apelo à razão. Será que basta dirigir os outros agindo sobre a razão para ter autoridade sobre eles?

O mestre que, mediante o raciocínio, guia a mente do discípulo desde os primeiros princípios até às conclusões, evidentemente não age com autoridade. O saber do discípulo não repousa sobre a autoridade do mestre, mas na evidência das demonstrações. Um bom mestre não impõe as próprias convicções, mas deixa falar a verdade das coisas. Seu trabalho consiste em ajudar o discípulo a captar com sua própria razão a verdade. “Um homem causa o saber de outro por obra da razão deste”³³.

²⁷ Ibid., II-IIae, q. 33, art. 3, r.

²⁸ *In decem libros Ethicorum*, L. X, 1, XIV.

²⁹ Cf. UTZ, Arthur F. *Étique sociale*. v. I. Fribourg: Éditions Universitaires, 1968, p. 164-177.

³⁰ *S. Th.*, II-IIae, q. 33, art.3, r.

³¹ A própria lei humana reflete essa duplicidade de aspectos: “primeiro, ser uma regra para os atos humanos; segundo, que tem força coativa”. Ibid., I-IIae, q. 96, art. 5, r.

³² PALSTERMAN, *cit.*, p. 515.

³³ *De Veritate*, q. 11, art.1, r.

Poder-se-ia pensar, portanto, que a autoridade se consubstancia num modo particular de dirigir os outros mediante a razão, de modo que a verdade ou os bens propostos à razão se veriam aceitos somente pelo fato de serem propostos por um portador de autoridade. A autoridade seria, portanto, o que dirige os outros, servindo-se do *argumento de autoridade*, que – como sabemos – é o mais fraco de todos.

Trata-se, porém, de uma descrição inexata. Não é evidentemente o uso do argumento de autoridade que identifica a autoridade. Ao contrário, é o uso de tal argumento que se funda sobre a preexistência de uma autoridade. A autoridade, de *per se*, não se limita a um único modo de dirigir os outros mediante a razão. Caberia dizer, até mesmo, que o recurso à demonstração e à persuasão devem ser os preferidos da autoridade, porque se coaduna melhor com a natureza do ser humano, que é especificada pela razão. A autoridade não deve por acaso conduzir todas as coisas aos seus devidos fins? Porém o próprio Deus, a suma Autoridade, usa o argumento de autoridade somente quando é estritamente necessário, diga-se: naquilo que está acima da razão humana.

O argumento de autoridade, portanto, não é senão a *extrema ratio* da autoridade, aquele a que se recorre quando as vias do convencimento racional estão preclusas, mas ainda se pode fazer um apelo à razão. O argumento de autoridade está em um patamar um pouco inferior à consciência racional, mas um pouco superior ao da coerção. Ele ainda integra o modo de dirigir os outros fundado na razão.

O que isto tudo demonstra é o quanto é errado considerar *razão* e *autoridade* como conceitos antitéticos com o fazem os racionalistas³⁴. Toda verdadeira autoridade não rejeita o discurso da razão: ao contrário, é exatamente esta a via normal de que ela se serve para guiar os outros.

Nesta perspectiva, há um sentido em falar da autoridade do mestre em relação aos discípulos. S. Tomás, em várias passagens de sua obra, coloca no mesmo plano a atividade do ensino e aquela do governo (“*instruere et gubernare*”)³⁵. Há coisas que são próprias do ensinar e do governar. Se governar é conduzir aquele que é governado ao devido fim, será necessário, antes de mais nada, fazer conhecido ao governado este fim e os meios mais adequados à sua realização. Mais uma vez, o modelo principal é o da autoridade de Deus e o seu modo de governar as criaturas racionais.

Pode-se dizer, à guisa de conclusão, que aquilo que distingue a autoridade das outras formas de direção não é o meio específico empregado, porque a autoridade faz, a uma só vez, apelo à razão, sem desdenhar da coerção. O que distingue a autoridade não é – como muitas vezes se sustenta – o seu modo de operar, mas a relação específica que há entre seu portador e o fim daquele sujeito a ela. No primeiro reside, de modo direto ou indireto, uma qualidade que o constitui como princípio do ser e do governo de outros. Da autoridade é recebido, portanto, o impulso necessário para atingir o fim global, e não já um fim setorial ou parcial.

³⁴ Cf. BOCHENSKI, I. M. *Op. cit.*, p. 62, e p. 70-80.

³⁵ Cf., a esse respeito, *S. Th.*, Ia pars, q.94, art. 3, r.

Se a autoridade é um conceito analógico, tal característica diz respeito indubitavelmente à *ratio* que pela qual se assemelha a autoridade humana à divina.

3. Superioridade e autoridade

Como se pôde verificar logo acima, nem toda relação de direção dos demais configura uma relação de autoridade. Aquele que dirige deve ser evidentemente superior, ao menos em um campo determinado, àquele que é dirigido. Mas por qual superioridade estamos buscando quando queremos identificar o portador de autoridade? É possível a um portador humano de autoridade possuir aquela superioridade que é própria de Deus? Aqui, obviamente, está-se a adentrar na discussão sobre a possibilidade de fundar ontologicamente o uso analógico do conceito de autoridade.

Entre os homens, distintamente do que ocorre com os anjos, não há hierarquias naturais, pois os homens são iguais por natureza («*natura sunt pares*»).³⁶ É o desenvolvimento desigual das faculdades humanas uma das razões principais da dessemelhança entre os homens³⁷. Isso torna, por outro lado, sumamente improvável que alguns possuam a superioridade em todos os campos da vida humana: o excelente na ciência, não raramente é faltar na virtude.³⁸ Isto conduz a uma situação complexa, na qual aquele que é superior em um campo pode ser inferior em outro relativamente à mesma pessoa. A superioridade entre os homens é sempre *secundum quid*, e não *simpliciter*.³⁹ Todavia, dado ser o homem um ser social por natureza, seu próprio nascimento e as condições de sua existência dependem de outros homens. Na sociedade o homem encontra tudo que é necessário para sua vida. A sociedade familiar, a civil e a religiosa são indispensáveis ao pleno cumprimento da vida humana. Mas isto implica necessariamente uma dependência de outros homens, não somente em setores particulares da vida humana, mas relativamente a tudo aquilo que é necessário à vida humana considerada em si mesma.⁴⁰

Em um certo sentido, é possível afirmar que a autoridade social é o princípio do próprio ser da sociedade, que é uma unidade de ordem.⁴¹ Como nota S. Tomás, a unidade de ordem é a forma mais frágil de unidade.⁴² Não obstante, ela é própria e verdadeiramente uma unidade e, como tal, necessita de um princípio. Tal princípio, em sentido objetivo, é verdadeiramente o bem comum, ao passo que, do

³⁶ Ibid., Ia pars, q. 109, art. 2, ad 3m.

³⁷ Ibid., Ia pars, q. 96, art. 3, r.

³⁸ Ibid., Ia pars, q. 106, art. 3, r.

³⁹ Ibid., II-IIae, q. 33, art. 3, ad 1m. “Igualmente, uma pessoa, na medida em que guarda reto o juízo da razão a respeito da coisa em que um outro tropeça, pode corrigi-lo, ainda que não seja superior a ele de um modo absoluto.”

⁴⁰ Ibid., Ia pars, q. 96, art. 4, r.

⁴¹ *In decem libros Ethicorum*, L. I, 1. I: “Essa totalidade, que é a multidão dos cidadãos ou a família doméstica, tem somente *uma unidade de ordem*.”

⁴² *Contra Gentiles*, II, c. LVIII e também *S. Th.*, Ia pars, q. 31, art. 1, ob. 2. Sobre esse problema, cf. KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Paris: Vrin, 1952, p. 610-635.

ponto de vista subjetivo, o ser causa de ordem e de movimento social é uma prerrogativa da autoridade, e, sendo essa princípio de unidade e de ordem, é-o também de direção.⁴³ A sua competência se estende ao fim próprio de toda a sociedade, que é o bem comum, pois o bem comum – é oportuno recordar – não tem em vista um setor delimitado da vida humana, mas tudo aquilo que torna tal vida boa.

Feitas estas observações, parece chegado o momento de apresentar os vários graus de autoridade segundo S. Tomás.

Depois de Deus, “em segundo lugar como princípio de ser e do agir vêm os pais e a pátria, dos quais e na qual nascemos e fomos criados”.⁴⁴ Os laços que há entre nossos progenitores e, por meio destes, com nossos parentes, e que temos com nossos compatriotas, possuem um caráter diverso daquele que temos com nossos amigos, porque são fundados diretamente sobre o princípio do nosso ser (“referuntur ad principia nostri esse”)⁴⁵. A ciência moderna pôs amplamente em evidência a dependência biológica e psicológica dos progenitores, que são “princípio, ou causa, da geração, da educação, da formação intelectual e de tudo que diz respeito ao perfeito desenvolvimento da vida humana”⁴⁶

Da pátria recebemos, por assim dizer, uma segunda natureza, que possui um caráter cultural e histórico. A presença de uma comunidade política organizada condiciona necessariamente a nossa existência terrena e implica um conjunto de bens indispensáveis, que abrangem desde a língua até a tradição, da cultura ao direito. O *nós* político a que fazemos referência é algo que incide profundamente sobre a pessoa humana singular, que, sendo incarnada no tempo e no espaço, vive uma experiência histórica particular e, a partir desta, deve alcançar os valores universais e o fim último.

S. Tomás atribui um papel primário, em matéria de autoridade, aos pais. O laço que liga aos pais é o mais íntimo e mais natural e pode ser comparado somente à nossa dependência de Deus, que produz o ser em todas as coisas. A superioridade dos genitores em relação aos filhos é natural. Eles proveem tudo aquilo que é necessário à vida deste. Por isso, sua superioridade se identifica com a sua autoridade. Entre a autoridade divina e a familiar, há pois uma analogia em sentido estrito, e a autoridade familiar, por sua vez, constitui o modelo de empregos derivados do conceito de autoridade.

Uma vez que as funções da família abrangem tudo aquilo que é necessário à vida humana, todos aqueles que são constituídos em autoridade, relativamente a algum aspecto da vida humana, exercem competências que são em parte similares a de um pai (“propter similitudinem curae”). “Assim, o governante do Estado é o

⁴³ Cf. FALLER, Franz. *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1954, p. 70-73. Aqui, não nos deparamos com a questão de se, além do indivíduo, também o grupo social possa ser portador de autoridade. BOCHENSKI (*op. cit.*, p. 35) o nega. Nos parece fora de dúvida que para S. Tomás os portadores de autoridade social a recebem do próprio grupo social, e a põem a seu serviço.

⁴⁴ *S. Th.*, II-IIae, q. 101, art. 1, r.

⁴⁵ *Ibid.*, ad 3.

⁴⁶ *Ibid.*, II-IIae, q. 102, art. 1, r.

princípio nos assuntos civis, o líder do exército das coisas de guerra, o professor naquelas da escola, e assim por diante”.⁴⁷

Para que uma pessoa tenha autoridade em um setor específico da vida humana, é necessário que possua algo que os outros não possuem, para assim constituir o princípio de ação dos demais. Enquanto pai possui sua autoridade pela natureza (enquanto é sede da autoridade social da família), o professor possui a sua pela sua competência específica, e o chefe do Estado por sua sabedoria e virtude, que são características adquiridas. De fato, somente a obra da razão e da virtude podem introduzir uma dessemelhança entre os homens e tornar alguns superiores aos demais. Todavia, o simples fato de destacar-se pela ciência e virtude não é suficiente para a aquisição da autoridade face aos demais se não se encontra unido ao poder de governo.⁴⁸ Somente então alguém se torna legitimamente guia dos demais (*ratio principii*).

O problema da autoridade política e, mais amplamente, da autoridade constituída é, em última instância, aquele dos critérios a serem seguidos para a atribuição do poder de governo. Aqueles que não possuem ciência, nem virtude, nem qualquer outra perfeição do gênero não são capazes de autoridade. Se podem mandar nos outros, fazem-no somente em razão de um poder que receberam imerecidamente, ou usurparam por vias ilegítimas. Não têm, pois, autoridade, mas somente poder. Todavia, o fato de que os governantes sejam, não raro, estultos e ignorantes não exclui a possibilidade de se atingir o bem comum, “porque o domínio dos estultos seria precário, se não fosse ajudado pelos conselhos dos sábios”. “Quem aconselha, guia aquele que acolhe o conselho”.⁴⁹

4. Conclusão

Deste modo, pudemos divisar no pensamento de S. Tomás um uso analógico e um uso metafórico do conceito de autoridade. A *ratio* do emprego analógico se consubstancia no “princípio de ser e de governo”. A autoridade humana, tomada em sentido analógico à divina, abrange, então, os aspectos essenciais da vida humana e é sempre em relação a um ente social. Neste âmbito, não é possível distinguir – como o faz Bochenski – a autoridade epistêmica (que é a autoridade do especialista) da autoridade deontica (aquela do líder), da mesma maneira como não o é quando se trata da autoridade divina.

O uso metafórico do conceito de autoridade é derivado da semelhança de funções com a autoridade humana natural. Contudo, à medida que a autoridade se particulariza em setores determinados da vida humana, ela assume um significado cada vez mais metafórico, e assim a autoridade epistêmica e deontica se separam, assumindo características diversas e estruturas distintas, mas se perde a plenitude

⁴⁷ Eod loc.

⁴⁸ Ibid., ad. 2m.

⁴⁹ *Contra Gentiles*, III, c.LXXXI. Encontramos a mesma observação em WEBER, Max. *Economia e società*. Milão: Edizione di Comunità, 1961, vol. I, p. 218.

do conceito de autoridade, isso sem falar na sua referência direta ao modelo divino.⁵⁰

Sem embargo da existência dessa multiplicidade de empregos do conceito de autoridade, há entre elas um sutil, mas robusto, elo. Em cada um destes casos, a autoridade é aquilo que dá princípio a algo no mundo da razão e da vontade. Tal é – como vimos – a destinação específica das criaturas espirituais.⁵¹

Não se deve, contudo, esquecer que ainda a este respeito a dessemelhança entre a obra de Deus e a do homem é maior que sua semelhança. Ao passo que Deus pode agir sobre o plano do *princípio interno* da razão e da vontade, o homem pode operar somente no papel de *princípio externo*.⁵² O princípio externo imita o princípio interno na sua maneira de agir. O princípio interno é o agente principal, o princípio externo não faz senão ajudar o agente principal interno; o princípio externo está a serviço do princípio interno e lhe provê meios e instrumentos.⁵³

Estas considerações permitem estabelecer as bases de uma própria e verdadeira teoria geral da autoridade, também no que diz respeito da complexidade de suas articulações.

Pode-se, em conclusão, afirmar que a característica peculiar da autoridade divina é, realmente, aquela de transmitir autoridade. Deus não se limita a criar e governar as criaturas, mas, de certo modo, comunica a algumas delas – mais especialmente, às espirituais – sua própria qualidade de criador e regente do universo. Até mesmo por isso, pode-se dizer que *toda verdadeira autoridade é difusiva de autoridade*, em todos os sentidos e em cada nível. A missão da autoridade humana é o de ativar e promover esta circulação de autoridade no interior da vida social e política, pelo qual uma pessoa se torna princípio de governo para outra.⁵⁴

Para o cristão, a democracia não é simplesmente um método para individuar os governantes, mas um valor político a realizar. É um ideal-limite a que toda sociedade política deve tender. “A tragédia das democracias modernas consiste no fato de que elas ainda não conseguiram realizar a democracia.”⁵⁵ Se a soberania pertence ao povo, isto, de *per se*, não quer dizer que no povo resida a autoridade. O governo do povo exige um povo virtuoso, cujos membros saibam exercer a *prudência política*, e sejam, portanto, capazes de autoridade. Deste ponto de vista, uma sociedade democrática não é aquela na qual todos têm o “direito” de governar, mas aquela em que o maior número possível seja capaz de autoridade e, portanto, seja capaz de merecer receber e exercer o poder.

⁵⁰ Este é o limite mais relevante da análise de Bochenski, que não dá lugar àquele que definimos mais acima: “o uso analógico” do conceito de autoridade.

⁵¹ *S. Th.*, q. 94, art. 3, r.: “É por isso que, em vista desse princípio, Deus estabeleceu que as criaturas não somente existissem por si próprias, mas que fossem também princípio de outras, as produziu naquele estado de perfeição que as torna princípio de outros seres. Ora, um homem pode ser princípio de um outro não somente por via da geração, mas também o pode instruir e governar. E por isso o primeiro homem [...] foi criado espiritualmente perfeito: para que pudesse, logo em seguida, instruir e governar os demais.”

⁵² *Ibid.*, I, q. 117, art. 1, r.

⁵³ Cf. PALSTERMAN, *op. cit.*, pp. 527-528.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 513.

⁵⁵ MARITAIN, Jacques. *Cristianesimo e democrazia*. Trad. De L. FrasiPELLI. Milão: Vita e Pensiero, 1977, p. 19.

Esta concepção de autoridade que trazemos do pensamento de S. Tomás encontra-se exatamente nas antípodas da hobbesiana, que é, por sua vez, o ponto de partida da problemática moderna da autoridade.

Para Hobbes “autoridade é o direito de fazer uma ação”⁵⁶, ou seja, o ser princípio das próprias ações. Para S. Tomás, a autoridade pressupõe a alteridade, é o ser princípio das ações de outrem. Para Hobbes, pode-se dar aos outros a possibilidade de exercer o nosso direito, de agir em nosso nome e por nossa conta, mas não se pode participar a autoridade. O autor das ações fica sendo sempre quem autoriza. A autoridade em si e por si continua sendo algo de não comunicável, ainda que seu exercício seja transferível.⁵⁷ Ela é a fonte da divisão, do antagonismo e da limitação da liberdade dos demais. Todos, em princípio, possuem autoridade, e o resultado disso não pode ser senão a luta entre elas.

Para S. Tomás, a autoridade, por ser o princípio do ser e do governo das criaturas, se difunde e se comunica em um processo de contínuo crescimento e progressiva especificação. A autoridade, por descender da fonte suprema do ser, conduz as criaturas espirituais a se assemelharem cada vez mais a seu Criador, a cuja imagem foram feitas.

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, XVI.

⁵⁷ Cf. VIOLA, Francesco. *Beemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*. Milão: Giuffrè, 1979, pp. 121-136.