

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Melanconica indignazione. Percorsi suareziani

Melancholic Indignation. Suarezian Itineraries

Maurizio Merlo

maurizio.merlo@unipd.it

Università di Padova

A B S T R A C T

Analizzando la coincidenza di obbligazione morale e giuridica per la coscienza umana nel sistema concettuale di Francisco Suarez, l'articolo traccia l'itinerario dell'idea di debito nella sua opera. La prima formulazione di debito è strettamente connessa con la legge naturale e la religione; successivamente, Suarez amplia la sua prospettiva investigando la relazione tra debito e peccato – quest'ultimo coincide con il disprezzo di Dio e della legge e con il disprezzo dell'opera del legislatore umano. L'indignazione è effetto di un disordine degli affetti, di una melanconia che le leggi – e in primo luogo il potere indiretto della Chiesa – devono disciplinare.

PAROLE CHIAVE: Obbligazione; Debito; Disprezzo; Melanconia; Disciplina.

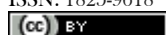
Analyzing the coincidence of moral and legal obligation for human conscience as conceptualised by Francisco Suarez, the article retraces the itinerary of the idea of debt in his work. The first formulation of debt is strictly connected with natural law and religion; then Suarez expands his perspective to investigate the relationship between debt and sin – the latter coinciding with the disregard of God and of law as with the contempt of the work of the human legislator. The indignation is the effect of a disorder of affections, of a melancholy that has to be disciplined by the laws and first of all by the indirect Church power.

KEYWORDS: Obligation; Debt; Contempt; Melancholy; Discipline.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVIII, no. 74, 2026, pp. 13-27

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/25897>

ISSN: 1825-9618



1. Obligatio: l'ordinamento¹

Si assume qui come rilevante per una semantica storica del *locus communis* della *indignatio* la sua declinazione, per alcuni decisivi versanti interni alle teoriche della conservazione politica², nel pensiero di Francisco Suarez (1548-1617), tra i massimi rappresentanti della Seconda scolastica.

Suarez registra la crisi del giusnaturalismo cristiano e muove ad una ricentatura teologica della legge naturale: la volontà divina assoluta regge il mondo, e tuttavia essa si vuole *volontà efficace* ossia volontà di governo. Si dà infatti «qualcosa di diverso da ciò che Dio vuole», e il *munus* di un governatore è volere il bene «tollerando tuttavia il male e permettendo che le libere cause seconde usino della loro libertà [...] senza impedimenti. È necessario dunque che ci sia una volontà che obbliga: in questo modo provvede ai sudditi in questo campo, nella misura in cui spetta a una giusta e prudente provvidenza»³.

Il significato tomistico di legge naturale eterna in quanto ordinamento divinamente impresso nella natura è sottoposto da Suarez a una profonda revisione. L'analogia di proporzionalità tomista è insidiata dall'interno da una proliferazione metaforica di significati che è sintomo della *crisi* del rapporto del giusnaturalismo cristiano con i mutamenti profondi intervenuti nei costumi politici ossia nelle condotte degli uomini, nei loro usi e credenze, mutamenti che influiscono negativamente sulle istituzioni politiche volte alla conservazione dell'organizzazione civile.

L'istinto di autodifesa, di conservazione della propria vita e del proprio essere⁴, comune a uomini e animali, è nei primi elevato in virtù della *rationabilitas* ossia della capacità di ogni creatura capace di ragione (*rationabilis*) di farsi parte di una gerarchia universale e ordinata di valori, di un *ordo*. La legge naturale abbraccia innanzitutto le azioni umane, è *regula et mensura bonitatis actus*⁵ in misura tale che dagli atti umani traspare un ordine morale oggettivo, che è lo stesso fine divino attuato in concorso con le cause seconde. Tuttavia, proprio la costitutiva dipendenza dell'ordine da tale capacità (*facultas*) esibisce i limiti immanenti della tradizionale riflessione sui principi eterni della legge naturale.

La stessa *rationabilitas*, principio di ordine, ne rende evidente l'intrinseca fragilità, espone l'ordine alla contingenza dei costumi e alla dissoluzione della proporzionalità analogica. La semplice conoscenza dei principi primi della legge naturale non è sufficiente a fondare la normatività dell'ordine. L'Autore della natura pre-

¹ Nel testo si fa riferimento al *Trattato delle leggi e di Dio legislatore* con la sigla L, seguita da indicazione in lettere latine del libro e in cifre arabe del capitolo e del paragrafo. L'edizione italiana utilizzata è F. SUAREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Padova, Cedam, 2008 ss. L'edizione critica bilingue latino-spagnolo qui seguita è *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de pace, 1972 ss. Con la sigla DF, seguita dalle cifre arabe per il capitolo e il paragrafo, si indica F. SUAREZ, *Defensio fidei III - Principatus politicus o la soberanía popular*, Introducción y edición crítica bilingue por E. ELOUDUY - L. PEREÑA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, 1965. Una parziale traduzione inglese di alcune opere di Suarez è T. PINK - K. HAANKOSSEN (eds), *Selections from Three Works*, Indianapolis, Liberty Fund, 2015. Per una trattazione più ampia dei problemi qui affrontati mi permetto il rinvio a M. MERLO, *Legge e governo. Studi sulle figure dell'obbligazione nel pensiero di Francisco Suarez (1548-1617)*, Milano, Franco Angeli, 2020.

² Cfr. G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993; G. BORRELLI, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000; G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009.

³ L II.6.9.

⁴ L II.17.6.

⁵ L I.1.8.



scrive mediante la legge naturale alle creature capaci di ragione i loro fini, identificati dall'ordine normativo che solo rende *effettivo* l'ordine ontologico.

Se allora la legge naturale comprende i principi *per se nota* dell'agire, alla città degli uomini «molto altro è necessario»⁶ ai fini di una sua *recta gubernatio et conservatio*. Ineludibile, pertanto, sottoporre ad ampia disamina i contenuti della legge naturale per quei fondamenti che attengono alla conservazione della società politica. Ed è qui che la ragione umana interviene a determinare nel particolare ciò che la sola ragione naturale non è in grado di definire, ossia le regole dell'operare *pratico* della legge naturale morale⁷. La legge positiva umana aggiunge alla condizione naturale di socievolezza e privatezza le regole dell'appartenenza alla *civitas* e quindi sola garantisce la messa in comune (*communicatio*) dei beni in misura tale che ognuno provvede a sé e agli altri facendosi custode della pace e della giustizia sotto la guida delle leggi⁸. Infatti, non si dà *communicatio* disgiunta da rapporti di soggezione, di reciprocità tra uomini naturalmente liberi e capaci di produrre norme condivise di regolazione delle azioni⁹. In definitiva, l'appartenenza politica si costituisce su un fondo affettivo ambivalente, dominato, come vedremo successivamente, dalla melanconia.

La «prudenza politica o architettonica» è esercizio dell'intelletto volto alla conservazione dello *status* politico: il precetto naturale che abita i cuori degli uomini tuttavia «non sempre si impone nella nostra mente con quei termini generali o astratti» mediante i quali è umanamente espresso ma va sempre assunto *cum circumspeditione*¹⁰.

Il termine *circumspectio* traduce la prudenza in controriformistica ripresa della *discrezione* guicciardiniana come esercizio dell'intelletto volto alla conservazione e quindi al prudente esame della realtà circostante¹¹, nel sopravvenire di nuove circostanze che importano la modificazione dell'enunciato del precetto al fine di mantenere aperta la *circolazione del segno* tra qualità morale della legge e mutamento materiale, entrambi rinchiusi nel contenuto della norma che giudica della convenienza della legge all'ordinamento concreto. Solo una legge naturale che, pur restando in sé immutata, includa la mutevolezza della propria materia e l'adattamento dei propri precetti a tale mutevolezza, soddisfa a criteri di validità ed efficacia. La conservazione dell'ordine politico è attività di trasformazione continua delle sue coordinate: l'ontologia morale si riarticola come «ontologia del comando»¹², opera lo slittamento del problema dell'ordine da *ordo* a *ordinatio activa a legislatore*, cioè a ordinamento che ha al proprio centro la ragione, la prudenza e la volontà del principe¹³.

⁶ L. I.3.18.

⁷ *Ibidem*.

⁸ L. I.13.19.

⁹ L. III.13.3: «si può avere un rapporto di soggezione tra gli uomini in quanto hanno una relazione reciproca, e le azioni dell'uno possono essere utili o dannose all'altro. Per questo si possono dare precetti umani solo relativamente a questi atti, che si riferiscono alla regolamentazione esterna (ad exteriorem dispositionem) delle cose umane».

¹⁰ L. II.13.6.

¹¹ Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura della controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 58. G. BORRELLI, *Non far novità*, pp. 39-65.

¹² Riprendo qui alcune suggestioni di G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio - Homo sacer II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 136 ss.

¹³ Cfr. J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*, Paris, Vrin, 1999, pp. 45-67.

Al centro della ricerca sono poste le figure dell'obbligazione e con esse lo «sconvolgimento linguistico»¹⁴ dell'impianto tomista. Dove il Politico è definito da una ontologia dell'effettuale, la legge è anch'essa nel segno dell'efficacia. Essa è ordine morale ossia comando che ha di mira l'operare di un inferiore soggetto ad un superiore: i costumi politici (*mores politici*) sono materia di un ordinamento di governo che ha al proprio centro l'imperio ovvero la «gubernatio moralis quae fit per imperium»¹⁵ e legge è regola di condotta emanata dall'istanza superiore.

La *iuris prudentia* garantisce l'efficacia della giustizia particolare in quanto conforme alle particolari condizioni di esistenza di ciascun individuo che ha la capacità di opporsi alla legge umana positiva quando essa contraddica il bene naturale – è la virtù di *epieikeia* o *aequitas* che mira ad una «prudente moderazione della legge»¹⁶. Il diritto (*ius*) è obbligazione e vincolo¹⁷ ma è anche equità, regola del giusto in casi particolari. *Lex* e *ius* convergono in un nesso funzionale tra regola dei comportamenti e obbligazione giuridica che garantisce il rispetto della norma secondo giustizia e prudenza. Un ulteriore decisivo passo è compiuto identificando lo *ius* con la *facultas moralis*¹⁸ che ciascuno possiede «ad rem suam vel ad rem sibi debitam»: una sorta di «conservatorismo morale» dell'ordine normativo coniuga ancora gli *iura* soggettivi con le regole di giustizia¹⁹.

Per quanto la natura razionale resti fondamento oggettivo e misura degli atti umani, essa non è legge, poiché manca del momento prescrittivo. La sola prudenza è allora insufficiente a sostenere la funzione normativa della legge, che rimane inevitabilmente condizionata dalla dichiarazione di volontà del legislatore²⁰. La ragione può solo mostrare la necessaria obbligatorietà morale concomitante all'oggetto, ma se tale necessità non è presente nell'oggetto soltanto la volontà può conferirla²¹: la forza di obbligare risiede nella volontà e non nell'intelletto. Le forme grammaticali dell'imperativo o del congiuntivo manifestano autoritativamente la volontà di obbligare come causa efficiente della legge, la sua efficacia morale che rende materia necessaria di virtù ciò che non lo è²². Se per l'atto morale naturale è sufficiente la libera volontà, per l'atto morale *sub specie legis* è necessario il possesso del diritto di obbligare.

Il *probabilismo*²³ di Suarez eccede il quadro tuzioristico tradizionale e circoscrive un luogo comune non garantito dal riferimento all'autorità della tradizione.

¹⁴ Così M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 322.

¹⁵ L I.3.3.

¹⁶ L I.2.10.

¹⁷ L I.2.5.

¹⁸ Cfr. M. WALTHER, *Facultas moralis – Die Destruktion der Leges Hierarchie und die Ausarbeitung des Begriffs des subjektiven Rechts durch Suarez. Ein Versuch*, in M. WALTHER – N. BRIESKORN – K. WAECHTER (eds), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 17-36; P.C. WESTERMAN, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998.

¹⁹ Cfr. K. HAANKOSSEN, *The Moral Conservatism of Natural Rights*, in I. HUNTER – D. SAUNDERS (eds), *Natural Law and Civil Sovereignty. Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*, London, Macmillan, 2002, pp. 27-42.

²⁰ L I.5.15; L I.5.19: «l'obbligazione di legge non può sorgere che dalla volontà del legislatore e pertanto quell'atto di volontà è necessario».

²¹ *Ibidem*.

²² L I.1.9; L I.4.12.

²³ L III.20.7. Cfr. A. DEMAN, a. v. *Probabilisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1936, coll. 417-619. In generale, si v. J. FRANKLIN, *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001; P. SCHMITZ, *Probabilismus – das jesuitische der Moralsysteme*, in M. SIEVERNICH – G. SWITEK (eds), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, pp. 354-368; G. OTTE, *Der Probabilismus: eine Theorie auf der Grenze zwischen Theologie und Jurisprudenz*, in P. GROSSI (ed), *La*



Suarez muove alla costruzione di una *zona riflessa* della coscienza morale che converte, dichiarandolo, il dubbio in certezza come regola pratica dell'agire, pur conservando sul piano speculativo il dubbio che precede la riflessione. La coscienza del probabile segue le regole elaborate per il dubbio: l'attrazione del probabile nella sfera del dubbio, l'incertezza speculativa, devono cedere alla certezza *pratica* come unica regola dell'agire. In tale bilico, appare ineludibile congetturare a favore del legislatore e del suo diritto-potere, del suo possesso di un sapere più alto che è quello del bene comune, della *res-publica*.

Il dubbio è sciolto appellando ad una regola giuridica che spiazza il principio tuzioristico a favore del «principio del possesso»: *melior est condicio possidentis*. La legge umana positiva promana da colui che è in possesso del potere (*potestas*) e solo l'obbligazione imperativa, il comando, induce una necessità morale che obbliga i sudditi ovvero li costituisce come debitori, come membri razionali di una comunità politica²⁴. Il principio del possesso, al contempo criterio giuridico di priorità e segno teologico dell'efficacia del comando, opera la giunzione tra legge naturale e legge positiva, garantendo la continuità tra ordine civile e ordine divino.

La legge naturale si manifesta dunque nel tramite della legge positiva umana, opera comune di intelletto e volontà, «ordinamento di ragione» (*ordinatio rationis*), comando divino perseguito nell'agire umano. Il diritto è *facultas* o *potestas* dell'agire volontario umano, «quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam»²⁵. Dopo aver considerato la volontà legislativa come fonte dell'obbligazione, è necessario ora considerare la materia stessa di tale volontà, la *res* nella sua conformità al fine.

La «cosa» (*res*) si fa infatti portatrice di determinate circostanze intrinseche in quanto condizioni stesse costitutive dell'atto morale. Il giusto della legge naturale non viene mai meno poiché insorge da una «intrinseca conformità e consonanza degli estremi»²⁶, da una naturale collocazione dell'oggetto in una rete di rapporti all'interno della quale il suo essere materialmente giusto ossia conveniente con la natura (la convenienza è per questo aspetto fondamento della legge naturale) fa sorgere un'obbligazione formale per la volontà di realizzare l'oggetto secondo il fine. La *medietas* si pone come giustizia concreta dell'oggetto in quanto con la natura conveniente²⁷.

Negli atti umani si rinviene dunque una certa bontà o malizia naturali che promanano dall'oggetto dell'atto e dal giudizio sulla sua convenienza o meno alla retta ragione; il giudizio però non ha natura di legge o di divieto (anche un inferiore privo di forza di obbligare ne è capace). La natura razionale giudica della *convenientia* o *disconvenientia* degli atti ma essa non produce nessun effetto di obbligazione proprio della legge. In questo senso, le «risoluzioni degli uomini prudenti» esigono prudenza e retta ragione, ma le risoluzioni dell'arte di governo esigono l'esercizio del potere pubblico²⁸. La conformità naturale dell'atto è misura del giusto ma non

seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno - Incontro di studio, Firenze 16-19 ottobre 1972 - Atti, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 283-302.

²⁴ L I.3.18; L I.20.2.

²⁵ L I.2.4.

²⁶ L II.16.9.

²⁷ Cfr. G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez - I - Il sistema*, Roma, Studium, 1948, pp. 58-62.

²⁸ L I.8.1; L III.11.7. Sulla trasformazione della prudenza in «tecnica» v. V. DINI - G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, Liguori, 1983.

ne dice l'intrinseca forza obbligante: l'obbligazione sorge solo nell'assunzione della misura in comando, in legge positiva.

In altri termini: non di origine divina è l'obbligazione imposta dalla legge umana, essa raggiunge i sudditi tramite il legislatore, dalla cui volontà la legge riceve la sua potenza ed efficacia²⁹. Ciò importa che l'obbligo di obbedienza alla legge civile non è limitato alla vigenza della legge naturale. Le leggi umane, relativamente autonome, sono causa *per se* quando considerate nel loro effetto. Di qui la distinzione tra obbligazione naturale (*obligatio naturalis*) e obbligazione morale e politica: la prima afferma che la legge proibisce qualcosa perché è male, la seconda proviene all'atto umano *dall'esterno*, dal «governo morale» che procede dal comando ossia non dalla comunità naturale ma dalla comunità politica *cum imperio*.

La distinzione operata da Suarez tra obbligazione naturale e obbligazione morale civile ha la sua genesi nella nuova centralità del *debitum* (da *de-habere*) come categoria ontologica centrale. Il debito imposto dall'obbligazione della legge divina è fondato su una straordinaria riduzione dell'essere a mero debito. Nel nuovo paradigma ontologico che Suarez riattiva, l'essere è in sé operativo, pratico: non è l'essere ad agire ma l'operatività è l'essere. Il dispositivo del comando rinvia alla risoluzione dell'essere come *debitum*, come ciò che è dovuto: l'obbligazione non è diretto effetto della mera *potestas* ma figura dell'essere come effettività.

Vediamo più da vicino. L'obbligazione naturale è fondata sul debito che ogni creatura ha nei confronti di sé stessa di non far nulla in contrario alla propria natura, è un debito intrinseco naturale (*intrinsecum debitum naturae*) che sta a fondamento del comune secondo norme di reciproca utilità. L'elemento di involontarietà che permane nell'atto di volontà deve disciogliersi nell'assolutezza della libertà, *libertas indifferentiae*. La legge eterna precettiva che governa le condotte ricomprende al proprio interno sia l'atto indifferente sia l'atto peccaminoso che è «compensato per sofferenza» (*per passionem compensetur*)³⁰.

L'intrinseco debito naturale non esaurisce la forma dell'obbligazione, poiché sopravviene un vincolo ulteriore, un'obbligazione *speciale* a compiere un atto comandato dalla legge umana che non appartiene all'ordine naturale³¹, un obbligo tale che l'osservanza del precetto, l'obbedienza, necessariamente precede l'abito di virtù e non ne è, aristotelicamente, una conseguenza. Di qui il problema della composizione di obbligazione morale e obbligazione giuridico-politica.

All'atto morale retto concorrono alcune condizioni: la consapevolezza dell'azione, la libertà, le circostanze concomitanti³². Ora, l'insieme delle caratteristiche naturali e delle circostanze dell'azione – la riduzione del comandato e del proibito a nessi reattivi materiali – non satura il significato dell'atto morale. La legge civile proibisce il male perché aggiunge una necessità speciale di evitarlo ossia essa fa leva sulla sopravvenienza di un'obbligazione speciale che imputa un sovraccarico teologico alla malizia «per così dire teologica». Se a un'azione in sé non malvagia si aggiunge la «malizia teologica», l'azione muta la propria natura e diviene un *modo di resistere* (*modus resistendi*) al precetto³³. Che nell'atto si dia una bontà o malizia in forza del proprio oggetto non toglie la «speciale ragione» di bene e male che esso intrattiene *in ordine ad Deum*, una volta che sia stata *aggiunta* una legge divina che

²⁹ L. II.4.8.

³⁰ L. II.2.16.

³¹ L. II.6.8.

³² L. III.29.1.

³³ L. III.28.24-25.



lo proibisca o lo comandi in quanto obbligazione morale speciale³⁴. Infatti la «malizia morale del disordine» ha reso necessaria l'aggiunta della legge eterna e della proibizione divine che sole conferiscono al peccato «una particolare ripugnanza» poiché da esso trae origine «un particolare disordine» che l'atto in sé non possiede a meno della proibizione divina.

Così, materia di religione è la *aestimatio conveniens* di Dio, il suo buon nome, l'onore espresso nell'adorazione, nella lode e in tutto ciò che ne accresce la gloria e al contempo garantisce in massimo grado il bene e la pace dell'ordinamento politico³⁵. La legge naturale è risolta in legge divina che aggiunge una propria obbligazione morale (*specialis obligatio moralis*) alla bontà o malizia naturali dell'atto. Il dettame dell'intelletto divino si impone per sola volontà come spinta morale ad agire («motio quaedam moralis ad agendum»).

La distinzione di Tommaso tra il debito legale (proprio della virtù dell'obbedienza) e il debito morale è per Suarez insufficiente: il debito della religione è infatti pienamente legale, «non meno che il debito di giustizia nei confronti degli uomini» e lo è non perché costituito formalmente per legge bensì perché è quel debito «quod maxime attendunt leges reipublicae»³⁶. Quanto con la religione è dovuto a Dio, il suo culto, gli è dovuto per suo proprio diritto; perciò il debito non è morale ma *proprium et legale*, per sua natura inestinguibile³⁷. Il peculiare dominio divino sugli atti umani è il fondamento della reverenza (*reverentia*) come vincolo di religione tra uomo e Dio³⁸, come debito che esige perentoriamente di rendere a Dio ciò che è suo («quasi ius suum Deo reddere»³⁹) in piena sottomissione (*servitus*), proclamando nello stesso tempo l'eccellenza della Persona divina e la propria schiavitù.

Questo esito è ripetuto nel *De legibus* che restaura l'eccedenza teologica sul «naturale»: il sovraccarico teologico è tale che l'atto malvagio pone in essere una «malizia teologica» in quanto trasgressione di una proibizione divina. La virtù di religione induce *magnum debitum et obligationem* ed è perciò superiore al mero *habitus* in quanto è in gioco la propensione naturale della creatura al creatore, il rendere a Dio l'onore che gli è dovuto. La religione non solo rafforza un vincolo (in essa sono legate di nuovo non solo le cose che si sono dissolte ma quelle già legate al fine di una maggiore coesione) ma ha natura di virtù e dunque di *officium*. Quale la natura di tale vincolo? Esso è un legame di *reverentia* (*pia affectio voluntatis*), distinta dalla mera obbedienza: mentre quest'ultima riguarda il solo precetto, la *reverentia* riguarda la persona eccellente che emana il precetto, «respicit quasi commodum, seu bonum extrinsecum personae cui exhibetur»⁴⁰.

Con la distinzione tra obbedienza e reverenza, Suarez ritorna sulla questione del soggetto e in modo particolare del soggetto *sui iuris*. Ed è in questa riarticolazione che vanno rinvenute le ragioni dei conflitti: in questo snodo si affollano criti-

³⁴ L. II.6.17.

³⁵ Si v. F. SUAREZ, *Opus de virtute et statu religionis* [1609], Moguntiae, Birckmann, 1624, p. 22.

³⁶ *Ivi*, p. 18.

³⁷ «Per actus autem religionis numquam potest homo exhaustire debitum quod ad Deum habet, sive in gratiis agendis, sive in quolibet alio cultu deferendo», F. SUAREZ, *Opus de virtute*, p. 22.

³⁸ Il problema arriva almeno sino a Nietzsche: si v. la riflessione 472 - *Religione e governo* di F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, vol. I, Milano, Adelphi, 1965, pp. 256-261: «Il disprezzo, la decadenza e la morte dello Stato, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo), saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato», pp. 259-260.

³⁹ F. SUAREZ, *Opus de virtute*, p. 13.

⁴⁰ *Ivi*, p. 5.

cità rilevanti per l'accumularsi di istanze potestative e dominative⁴¹ che esigono a loro volta una riarticolazione della nozione di bene comune; esso può scaturire dal bene dei singoli⁴² ma, in quanto autonomo da questi ultimi, è effetto di una composizione governata dei beni privati. La prudenza del legislatore è conoscenza e governo delle determinanti oggettive di utilità e convenienza nella *res publica*. All'idea di bene comune è sottesa una logica compositiva delle differenze come fine primario del legislatore, «discepolo della legge naturale» ma anche figura di governo capace di conformare il proprio agire alle condizioni effettive di una comunità determinata: il convenire della legge con tali condizioni è il criterio della sua «verità effettuale»⁴³.

Nella stessa misura in cui il bene comune come principio di promulgazione di leggi è sempre *per redundantiam* bene di persone private e dunque potenzialmente conflittuale⁴⁴, come scopo specifico della comunità politica esso si rende autonomo dai beni privati ed è effetto di una loro composizione governata: il bene privato deve cedere al «diritto più alto» proprio del potere civile. In definitiva, la «felicità politica vera» è distinta dalla felicità naturale e soprannaturale dei singoli (che Luis de Molina aveva posto come fine ultimo di un ordine naturale in sé sufficiente)⁴⁵.

Il potere pubblico, perciò, si differenzia dall'autorità naturale, è seconda natura, *persona ficta*⁴⁶, mentre ogni singolo è «persona vera». La comunità politica non si conserva senza giustizia e pace, ma giustizia e pace non possono conservarsi senza un *gubernator* dotato del potere di comando e coazione, senza un *princeps politicus* che contenga nell'ordine degli uffici l'insieme dei cittadini⁴⁷. Suarez riattiva la catena semantica della *convenientia*, del *decorum*⁴⁸, del nome e della misura, del «contenere nell'ufficio», in definitiva della *aptitudo* come capacità di adattamento e sottomissione al potere civile, il solo in grado di garantire una durevole e pacifica *communicatio*.

Il percorso sin qui tracciato configura un movimento circolare dell'obbligazione che dal comando politico risale al principio ontologico del debito per riconsegnarsi alla forma civile del bene comune. L'efficacia del comando si vuole commisurazione governamentale alle articolazioni comunitarie, agli *officia* che traducono il carattere ordinamentale dell'obbligazione. Tuttavia, tale movimento circolare è solo apparentemente compiuto: nell'ordinamento della *communicatio* e degli *officia* si apre una faglia. La medesima legge che fonda l'obbedienza disegna lo spazio del suo turbamento: compare l'affetto dell'indignazione, un'inquietudine non placata attraverso l'intero edificio dell'ordinamento.

⁴¹ Cfr. K. SEELMAN, *Selbstherrschaft, Herrschaft über die Dinge und individuelle Rechte*, in M. KAUFMANN – R. SCHNEPF (eds), *Politische Metaphysik*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2007, pp. 227-238.

⁴² L I.7.3.

⁴³ L I.7.8.

⁴⁴ L I.7.3.

⁴⁵ Cfr. C. GIACON, *La Seconda scolastica*, 3 voll., Torino, Aragno Editore, vol. II, pp. 77-191.

⁴⁶ L I.6.7.

⁴⁷ DF III.1.4: è «ragione di verità» la necessità del principato e del potere il cui fine è la conservazione della *respublica*. «Homo enim natura sua propensus est ad civilem societatem [...] Non potest autem communitas hominum sine iustitia et pace conservari; neque iustitia et pax sine gubernatore qui potestatem praeciendi et coercendi habeat, servari possunt; ergo in humana civitate necessarius est princeps politicus qui illum in officio contineat».

⁴⁸ In *De officiis* I.14, Cicerone tratta della *institutio vitae communis*, che permette all'uomo di realizzare la sua natura sociale, la quale, in virtù della ragione, concilia l'uomo con l'uomo, in vista di una comunità di linguaggio e di vita. Soltanto l'uomo sente ciò che è ordine, ciò che conviene (*decorum*), ciò che è giusta misura degli atti e delle parole.



2. Indignatio: la faglia

L'indignazione definisce in Suarez uno scarto interno all'ordinamento civile, un momento di faglia della costruzione ordinamentale dell'obbedienza alle leggi, dell'obbligazione. L'indignazione occorre quando la giustizia della legge non è sostenuta da certezza morale, quando nasce il dubbio, sintomo dell'incertezza e dell'inquietudine dell'agire umano. Felicità e tristezza sono indissolubilmente legate alla capacità dei soggetti di comprendere i mutamenti del corso dei tempi e di adattarvi il proprio agire. La natura razionale, tuttavia, in quanto essenza, non comanda né mostra la bontà o malizia dell'atto, non ha alcun effetto proprio di legge⁴⁹. Ridurre la legge eterna a mero giudizio del bene e del male, a mera conoscenza delle ragioni eterne di produzione delle cose, significa rimuoverne la dimensione obbligatoria e prescrittiva. Di qui il rifiuto suarezziano del naturalismo cognitivo che appella al giudizio della retta ragione sulla convenienza o disconvenienza degli atti alla natura razionale, assunta come regola non contraddittoria e non obbligatoria di posizione di norme. Dal concetto oggettivo di moralità non segue che la libera volontà divina obbedisca all'ordine della necessità⁵⁰. Un atto sarà bensì considerato cattivo, peccaminoso o colpevole, ma non per una legge che gli è propria bensì per una nozione di bene e male in relazione a Dio ossia «quando si aggiunga una legge divina che lo proibisca o lo comandi». Allora l'atto riveste una «particolare malvagità», si muta in peccato o *culpa ad Deum*, trasgressione della legge divina, disprezzo di Dio: la difformità dalla ragione si fa disobbedienza a Dio, peccato che offende Dio (*peccatum offensivum Dei*)⁵¹.

Il concetto centrale è quello di disprezzo (*contemptus*); esso ha il proprio terreno di coltura e diffusione nel disordine degli affetti umani e in definitiva nella tensione interna alla legge naturale tra il suo Autore e gli uomini che, come su una scena, agiscono come fedeli esecutori di essa o come ribelli⁵². Il disprezzo richiama direttamente il lato attivo del *locus communis* della *indignatio*⁵³ e contrastivamente l'ambito della *dignitas* e del *decorum* ossia della convenienza. La «malizia morale del disordine» ha reso necessaria l'aggiunta della legge eterna e della proibizione divine, le quali conferiscono al peccato «una particolare ripugnanza», poiché da esso deriva «un particolare disordine» che l'atto in sé non avrebbe se non fosse intervenuta la proibizione divina. La trasgressione intenzionale, per *disprezzo interiore* (l'intenzione conferisce agli atti morali il loro carattere formale), non solo della legge umana ma anche di una cosa di minima importanza ridonda in peccato mortale⁵⁴. Il tema della trasgressione (la *parabasis/praevaricatio* di *Rm 4,15*) apre una catena semantica di grande interesse per il nostro problema. Si tratta di definire se la trasgressione di legge rientri nella serialità dei peccati veniali oppure decisamente nel registro dei peccati mortali.

Il capitolo XXVIII del libro III del *De legibus* tratta ampiamente il problema *Se la legge umana e civile obblighi sotto la pena di peccato mortale affinché non sia violata per disprezzo nemmeno nelle cose minime*. Suarez avanza la tesi secondo

⁴⁹ L. II.5.5.

⁵⁰ L. II.3.3. Cfr. R. RICKEN, *Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suarez*, in M. SIEVERNICH - G. SWITEK (eds), *Ignatianisch*, pp. 340-353.

⁵¹ L. II.6.18.

⁵² L. II.4.4.

⁵³ CICERONE, *De inventione*, I, §§ 100-105.

⁵⁴ L. III.28.20.

la quale la trasgressione della legge umana, di per sé lieve, diventa peccato mortale se compiuta per disprezzo. Nell'ampia casistica squadrata da Suarez, il disprezzo «in senso proprio e rigoroso» non è sempre peccato mortale, né più grave del sacrilegio e della disobbedienza in cose di minima importanza⁵⁵. Nemmeno l'intenzione pare sufficiente a qualificare il disprezzo come peccato mortale, poiché anche un peccato veniale può essere commesso con volontà deliberata, per *carentia passionis* o per piacere⁵⁶. Di qui la necessità di chiarire la singolarità dell'atto di disprezzo, distinguendolo dal peccato per consuetudine. Quest'ultimo consiste nella reiterazione di lievi atti plurimi: la reiterazione di piccoli furti, ad esempio, è tale per cupidigia, per la forza della passione (*vi passionis*) «e a volte con un qualche rimorso imperfetto e un desiderio velleitario di osservare la legge»⁵⁷. Il disprezzo è invece *un solo e unico atto semplice (simplex actus)*⁵⁸, originario rispetto alla consuetudine, un atto singolare che qualifica di mortale il peccato. Che cosa rende allora il disprezzo un peccato singolare, un «tumore di superbia» come lo definisce Bernardo⁵⁹? In che senso esso aggiunge alla malizia naturale una malizia di diversa specie⁶⁰?

Se Tommaso ricomponne trasgressione e peccato come entrambi contrari alla consuetudine onesta e alle inclinazioni naturali, Suarez mostra che il disprezzo per una legge umana sorge quando l'atto esteriore di trasgressione nasce dall'impulso del *disprezzo interiore*, «dal comando di un disprezzo interiore» (*ex imperio contemptus interioris*)⁶¹ ossia quando l'atto esteriore riceve la sua malizia formale, estrinseca e accidentale, dall'atto interiore. L'atto interiore «comanda», è un affetto imperioso che traduce la malizia nei confronti della legge umana in peccato mortale. Anche in cose di minima importanza la trasgressione per disprezzo interiore è sintomo di un gravissimo disordine degli affetti.

Lontani echi del problema (non certo della soluzione) suareiziano sono rinvenibili in Thomas Hobbes quando qualifica di peccato non solo la trasgressione di una legge ma anche «un qualsiasi disprezzo per il legislatore», la «infrazione di tutte le sue leggi *in una volta sola*», appunto l'unicità dell'atto di disprezzo (*contempt*). Nello scenario moderno allestito da Hobbes è dirimente il doppio registro del peccato e del crimine. *Leviathan* cap. XXVII:

un peccato può consistere non solo nel commettere un fatto o nel proferire parole vietate dalla legge o nell'omettere ciò che la legge comanda, ma anche nell'intenzione [...] di trasgredire, poiché il proposito di infrangere la legge è [...] disprezzo per quello cui spetta di farla eseguire [...] Ma per le intenzioni che non appaiono da qualche atto esterno non c'è posto per l'accusa umana. In maniera simile i Latini con peccatum [...] significano ogni maniera di deviare dalla legge, ma con crimen (parola che deriva da cerno, che significa percepire) vogliono dire solo quei peccati che si possono far apparire davanti a un giudice che perciò non sono mere intenzioni⁶².

Hobbes unifica sotto «peccato» sia il commettere un atto o il proferire parole vietate dalla legge (o omettere ciò che la legge comanda) sia l'intenzione di trasgredire (il proposito di infrangere la legge è disprezzo per colui al quale spetta farla

⁵⁵ L. III.28.3.

⁵⁶ L. III.28.5.

⁵⁷ L. III.28.10: «cum quadam imperfecta displicentia et simplici affectu seu velleitate servandi legem».

⁵⁸ L. III.28.7.

⁵⁹ L. III.28.13.

⁶⁰ L. III.28.8.

⁶¹ L. III.28.12.

⁶² T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, BUR, 2011, capitolo XXVII, pp. 308-309.



eseguire). Tuttavia «per le intenzioni che non appaiono da qualche atto esterno non c'è posto per l'accusa umana»⁶³.

Da parte sua, Suarez disegna il profilo pienamente politico e *giudiziario* del problema dell'indignazione, del transito dall'atto interiore all'atto esteriore. La legge non comanda direttamente l'atto interiore, ossia non impone l'intenzione del fine, bensì cerca la composizione equilibrata dell'azione esteriore con il fine, secondo una sorta di calcolo di ragione: la legge comanda solo l'opera conveniente al proprio fine e al governo esteriore, restando a Dio solo scrutare i cuori degli uomini (*forum poli*)⁶⁴. La legge umana non impone un agire integralmente virtuoso ma solo «qualcosa di virtuoso nel suo genere»⁶⁵. Quando allora si adempie alla legge? È sufficiente eseguire materialmente l'atto comandato, anche senza intenzione morale buona e senza intenzione onesta (è infatti comandato solo ciò che nella legge è detto nel modo del comando)⁶⁶. Agire obbedendo all'autorità del legislatore non si identifica con il fare ciò che è giudicato essere bene.

Decisivi restano allora i movimenti interiori: ciascun individuo è impegnato nel comprendere e governare quel fondo oscuro (il «disordine del fomite») e in una certa misura imprevedibile costituito dagli impulsi interiori. In questo quadro, il disprezzo consiste nello «sminuire la stima dell'altro» (*diminuere aestimationem alterius*), non aver cura del «nome»⁶⁷. Nel suo lato passivo, l'indignazione è effetto del sentimento di mancanza di potere e onore che gli uomini ritengono loro dovuti per convenienza. Nel suo lato attivo, come intenzione diretta di discreditare l'altro, il disprezzo è una forma di ingiustizia. Non solo: chi disprezza richiede che si presti fede alla fondatezza del proprio discorso, «ut alter despiciatur aut despici credatur seu ostendatur»⁶⁸.

L'indignazione, come atto di discorso, atto esteriore di parola che manifesta il disprezzo interiore, induce una proliferazione della disistima, intende produrre cieca credenza nella propria fondatezza, insomma fa del luogo comune non una riserva disponibile di argomenti ma un eccesso, una dismisura: i vincoli di obbedienza, l'insieme dei segni di legge, la obbligatorietà delle norme che devono poter operare attraverso i termini giuridico-politici dell'obbligazione, sono sospesi ad una pericolosa aleatorietà.

Suarez ritiene inoltre necessario avanzare una distinzione tra disprezzo materiale e disprezzo formale. Quando il disprezzo diviene *formale*, ossia sovversione della forma civile e politica? Quando è generato dalla superbia e superbia è volontà di non sottomettersi alla legge, «volontà di non essere soggetti ad alcuno», di sfuggire alla sottomissione (*subiectio*), insieme coazione naturale e libera scelta di ragione, che necessariamente sta alla base del corpo politico e mistico. Anche se è certo che nessuno compie il male direttamente e volontariamente (compiere il male non presenta alcuna ragione di bene per sé desiderabile), la disobbedienza formale «nasce sempre o dalla superbia e dall'ambizione o dalla indignazione e dalla bassissima stima del proprio superiore»⁶⁹. Il disprezzo formale è figlio della Superbia

⁶³ Sul problema del peccato e del crimine cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 155-210 e pp. 325-370.

⁶⁴ L. III.21.2.

⁶⁵ L. III.29.12.

⁶⁶ L. III.29.7.

⁶⁷ L. III.28.14.

⁶⁸ L. III.28.18.

⁶⁹ *Ibidem*.

e sui Figli della Superbia troneggia, si fa *disobbedienza*, sovvertimento dell'ordine gerarchico. Perciò «non voler obbedire è intollerabile bestemmia», «insubordinazione intollerabile»⁷⁰.

Il disprezzo formale è ulteriormente distinto in disprezzo relativo e assoluto. Il disprezzo assoluto è disprezzo dell'obbedienza al precetto oppure al superiore. Il suddito disprezza il precetto e gli sottrae obbedienza. Nulla rimane in Suarez di quell'ambizione che ancora Marsilio da Padova elevava al rango di virtù politica⁷¹.

Suarez squaderna una articolata disamina dell'ambivalenza del disprezzo, articolandolo in tre figure. La prima, il *disprezzo intellettuale*, si esprime in un giudizio che stima cose e persone meno di quanto sarebbe dovuto alla loro *dignitas*. Tale disprezzo si mantiene ambivalente: se la *aestimatio* è prudente, è esercizio di virtù se per amore di essa si disprezzano ricchezze e onori; se invece il disprezzo è disordinato (*contemptus inordinatus*), è sintomo di mortale malizia.

La seconda figura del disprezzo è il *disprezzo affettivo* come bassa stima di una persona manifestata con parole o azioni. Anche tale figura del disprezzo è ambivalente: se rivolto nei confronti di cose (ricchezze, onori, atti), ma conserva la «dovuta proporzione» con la cosa, è lodevole, segno di virtù. Se invece la eccede, si fa dismisura, si pone contro la virtù della *mediocritas*, del giusto mezzo e della moderazione degli affetti, della *dignitas*, del *decorum*, della *convenientia*.

Se il disprezzo affettivo si rivolge a una persona si muta in ingiustizia. Se rivolto contro la Persona divina, è disprezzo della virtù di religione; se contro un genitore, è disprezzo dell'amore filiale; se contro un superiore, è disprezzo della deferenza; se contro il prossimo, è contro la comune giustizia. Il disprezzo si fa allora passione antisociale, lesione del diritto altrui di essere stimato in maniera conveniente, di essere onorato e rispettato; il disprezzo fa crollare il codice dei *mores*, è atto di ingiustizia e peccato mortale⁷².

Il disprezzo interiore per il precetto, il non voler obbedirvi, l'indignazione nei confronti del superiore configurano una modalità di *resistenza* (*modus resistendi*) al precetto che va evitata con la massima cura⁷³ in quanto sintomo di «un gravissimo disordine degli affetti». Suarez registra così un *modus resistendi* al precetto-legge non immediatamente inscrivibile nel registro del tradizionale diritto cetuale di resistenza⁷⁴, del resto ampiamente trattato nella dottrina gesuitica⁷⁵. Questo «modo di resistere» è singolare sia nella sua dinamica sia per ciò che riguarda il suo agente. Esso riguarda l'emergenza di una «soggettività» patologica non compensata dalle convenienze cetuali e non ricomponibili nelle dinamiche degli *officia*.

Ecco allora la terza figura del disprezzo; essa fa leva non sulla distinzione tra disprezzo per la legge e disprezzo per il legislatore bensì sulla differenza tra disprezzo della *persona* del legislatore e disprezzo della sua *opera*. È qui in gioco una distinzione essenziale – la cui matrice è la teologia sacramentale⁷⁶ – tra *opus ex opere operato* e *opus ex opere operantis*⁷⁷. Secondo tale distinzione l'estrinseca intenzione malvagia dell'agente non si riflette sull'atto e non toglie validità ad una

⁷⁰ L. III.28.13 e 4.

⁷¹ Su questo snodo, mi permetto il rinvio a M. MERLO, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 149 ss. Più in generale si v. C. VARROTTI, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.

⁷² L. III.28.16.

⁷³ L. III.28.24.

⁷⁴ L. III.28.24-25.

⁷⁵ Cfr. F. SUAREZ, *Sulla guerra*, testo originale a fronte, a cura e con un saggio di A. Andrea Cassi, Macerata, Quodlibet, 2015.

⁷⁶ Cfr. I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 103 ss.

⁷⁷ L. I.10.15.



legge oggettivamente rivolta al bene comune. La riattivazione della distinzione canonistica tra persona e funzione rende possibile una tendenza ordinamentale nella quale l'azione di comando, da intermittente, precaria e personale, si fa stabile, razionale e oggettiva, azione *della* legge più che azione *di fronte* alla legge.

Suarez è così in grado di differenziare tra una indignazione che si mantiene nell'ordine dei peccati veniali e una indignazione che si fa peccato mortale. Fatto salvo che la trasgressione della legge per disprezzo interiore del legislatore divino è sempre peccato mortale, la trasgressione della legge per disprezzo del legislatore umano resta peccato veniale, a motivo della evidente umana deficienza del reggente⁷⁸.

Tuttavia, se l'autorità politica può rendere scontenti i sudditi per le modalità contingenti e momentanee del governo, non è consentita alcuna azione di disobbedienza o di sedizione nei suoi confronti. Suarez infatti distingue nettamente tra il superiore in quanto uomo e in quanto detentore di ufficio («*quatenus praelatus et quatenus quidem homo*»⁷⁹). Il disprezzo del superiore in quanto uomo è peccato veniale; disprezzarlo in quanto detentore di ufficio, disprezzare la sua *potestas* e il suo *opus*, è disprezzo *politico* del legislatore in quanto rappresentante e ministro di Dio. Perciò tale disprezzo è peccato mortale, distrugge la *reverentia* dovuta alla legge, al legislatore nell'esercizio del suo ufficio e ai suoi ministri (di *reverence publique* parlava Charron)⁸⁰. *E converso*, in massimo grado la prudenza del *princeps politicus* consiste nel «contenere nell'ordine degli uffici» (*continere in officio*) i membri della comunità⁸¹.

Il disprezzo per la persona del legislatore si fa disprezzo per l'ordinamento politico nel suo insieme. Anche una disconveniente ma naturale asprezza (*amaritudo*) nei confronti della persona del legislatore è affetto che costantemente attinge la soglia del disprezzo formale per il potere del superiore anche nelle cose di minima importanza ed è destinato a mutarsi in disprezzo per Dio. Si tratta di una condotta che travalicando i limiti della prudenza, esibendo l'incapacità di praticare una prudente autodisciplina e di tener fermo ai precetti della religione, si fa agire rischioso e pericoloso (*contingens ac periculosum*)⁸².

La natura antisociale del disprezzo scalza alla base il codice del *decorum*, che esige il rispetto della persona in maniera conveniente al suo status sociale, alla situazione, al carattere e dunque al suo ufficio. Con *officium* Cicerone traduceva il *kathēkon* stoico, e *kathēkon*, diversamente da *kathortoma*, che indica l'atto perfetto, sempre buono e conveniente indipendentemente dalle circostanze, indica ciò che è decoroso e conveniente fare nel mutare delle circostanze, ossia l'agire del soggetto «in situazione», tenendo conto della condizione sociale, dello status dell'agente nella sua necessaria relazione con altri agenti. Nell'ufficio in quanto vincolo morale, obbligazione, il *decorum* riassume l'insieme morale e sociale delle regole operative della *convenientia*⁸³, si fa traccia delle *peripezie* del bene⁸⁴.

⁷⁸ L. III.28.24.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. G. BORRELLI, *Ragion di Stato*, p. 55.

⁸¹ DF III.1.4.

⁸² L. III.28.24.

⁸³ L. II.5.9: «operationes convenientes et disconvenientes illi naturae» (alla natura umana).

⁸⁴ Cfr. E. GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1965.

Suarez disegna nell'*officium* il nesso tra melanconia e disciplina⁸⁵, la soglia della politica. La melanconia riveste in Suarez i tratti insidiosi e disconvenienti della *tristitia*, e in modo particolare di quella *tristitia* che nasce dall'obbedire (dal proposito di obbedire) al precetto non per libera volontà ma per il solo timore della pena. Se i sudditi osservano la legge non per amore della giustizia ma per il solo timore servile della pena, violano la legge poiché tale atto compiuto in foro esterno è passione che si sottrae alla legge naturale e al governo degli atti interiori⁸⁶. Suarez, con Tommaso, ritiene che ricade sotto il comando della legge divina «operare senza tristezza (*tristitia*), perché chiunque agisce con tristezza agisce contro la propria volontà»⁸⁷. La tristezza è patologica, anch'essa è generata da un «gravissimo disordine degli affetti» (*inordinatio affectus*)⁸⁸ e l'indignazione per disprezzo interiore ne prolifera gli effetti nefasti. Fondamentale è dunque la *volontà* di obbedire: obbedire al comando per timore e *tristitia* equivale a trasgredire la legge, a sottomettersi ad una passione estranea alla legge naturale e al governo degli atti interiori, significa sottrarsi al vincolo fondamentale della legge che si impone alla sola libera natura.

Con l'obbedienza ne va della *disciplina morale* dei sudditi, del loro disciplinamento: insufficiente allora la riprovazione reciproca tra gli agenti che regola le loro relazioni, solo la «forza innata» della grazia e della religione forma habitus adeguati alle disposizioni ossia all'*economia* (*dispositio*) dell'ordinamento, nel suo aspetto materiale e fattizio. Perciò «gravissimo» resta l'errore di Machiavelli, la cui «massima perversa» è che non può esservi principe che governi in maniera stabile se vincolato alle leggi morali; non meno grave è però l'errore dei *politici* che reputano materia delle leggi civili soltanto ciò che è utile alla conservazione e allo sviluppo della repubblica⁸⁹. Se infatti solo a questo fine le leggi fossero emanate, sarebbe impossibile rinvenire in esse la *honestas* ossia la conformità autentica degli atti alla legge morale, anzi, ben presto tale conformità diverrebbe meramente fittizia, dissimulazione e occultamento delle ingiustizie al solo fine dell'utile della *respublica temporalis*, mera *ratio status* svincolata dal carattere teonomico della giustizia. Ne conseguirebbe lo sconvolgimento della gerarchia tra comandi divini e comandi umani, tra potestà spirituale e temporale. Allora la tesi dei *politici* è destinata a sconfinare da eresia in *ateismo* ossia in negazione della superiorità dei comandi divini su quelli umani. La *honestas* naturale, la conformità ai costumi, si mostra necessaria alla pace e alla felicità politica della *respublica* nella stessa misura in cui l'obbedienza e la conservazione della fede e della religione cattolica sono necessarie alla conservazione dei regni in quanto analoghe agli effetti perfettivi della grazia sulla natura⁹⁰.

⁸⁵ Cfr. P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 282.

⁸⁶ L II.10.4.

⁸⁷ L II.10.5. Sul rapporto in Tommaso tra melanconia e accidia (*a-kedia*, da *a-kedos*, «senza cura») cfr. M. THEUNISSEN, *Melancholie und Acedia. Motive zur zweitbesten Fahrt in der Moderne*, in L. HEIDBRINK (ed), *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1997, pp. 16-41.

⁸⁸ L III.28.23.

⁸⁹ Per il quadro di riferimenti necessari cfr. P. PRODI - L. SARTORI (eds), *Cristianesimo e potere* - Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Trento, EDB, 1986, in particolare il saggio di P. SCHIERA, *Politica e Cristianesimo. Un caso storico del rapporto potere-religione*, in *ivi*, pp. 123-144.

⁹⁰ L III.12.5. Sulla presenza di Tacito e Machiavelli nel pensiero politico spagnolo cfr. H. MECHOULAN, *Tacite et Machiavel révélateurs des inquiétudes de la pensée politique espagnole de Siècle d'or*, in AA.VV., *Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne* - Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS - Rome 12-14 novembre 1987, Roma, École française de Rome, Palais Farnèse, 1991, pp. 295-313. G. TOFFANIN, *Machiavelli e il «Tacitismo»*, Guida, Napoli, 1972.



La disciplina è l'altra faccia della melanconia dalla quale origina il disprezzo. Il progetto di disciplina alle soglie del moderno – progetto che connette i due fini convergenti della conservazione del principe in quanto «discepolo della legge naturale» e dell'obbedienza dei sudditi – non può consistere nella sola coazione ma deve saper toccare meccanismi di autoconvincimento individuale, deve rendere efficace il governo delle condotte⁹¹. Se non si dà *gubernatio* se non coattiva, tuttavia inefficace sarebbe la coazione senza il potere di obbligare in coscienza: le leggi obbligano in coscienza⁹².

Entra qui in gioco la *potestas indirecta* che si fa carico dei condotti dei flussi spirituali e del controllo sui fini ultimi del politico. Principio direttivo della teologia politica della Controriforma, la *potestas indirecta* esige che «la coscienza non possa essere coartata dalle leggi positive perché dipende da un altro ordine di ragioni, quello che sottostà alle leggi divine e alla separazione incolmabile fra giusto e ingiusto, fra bene e male»⁹³. La religione si fa vettore di obbedienza indirizzato all'individuo, al credente, come oggetto ultimo dell'agire di governo; la *potestas indirecta* è prerogativa in grado di sciogliere il vincolo di obbedienza alle potestà secolari. La posta in gioco è il destino stesso della teologia sacerdotale e dell'imperio teologale esercitato dal potere spirituale, del suo governo delle condotte, della devozione e del sapere, della certezza e dell'incertezza, dei fini ultimi⁹⁴.

⁹¹ P. SCHIERA, *Specchi*, p. 364.

⁹² L III.21.5-6.

⁹³ Così F. MOTTA, *In causa fidei. Studi sul momento teologico-politico della prima età moderna*, Torino, Libreria Stampatori, 2017, p. 170.

⁹⁴ Cfr. M.-F. RENOUX-ZAGAME, *Théologie sacerdotale contre théologie séculière: la question du droit divin des rois*, in Y.-CH. ZARKA (ed), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, PUF, 1999, pp. 127-152.