

## Seconda parte > Gli atti umani in generale (I-II, 6-114)

### I - Primo, le azioni umane in se stesse (I-II, 6-48)

#### A - atti che sono propri dell'uomo (I-II, 6-21)

##### 1°) loro condizione essenziale: volontarietà (I-II, 6-17)

##### a) volontarietà e involontarietà in genere (I-II, 6-7)

(1) loro natura ed elemento costitutivo [I-II, 6](#)

(2) incidenza in esse delle circostanze [I-II, 7](#)

##### b) atti compiuti dalla volontà stessa (I-II, 8-16)

(1) atti aventi per oggetto il fine (I-II, 8-12):

*volizione* (I-II, 8-10)

a) suo oggetto [I-II, 8](#)

b) cause moventi [I-II, 9](#)

c) mozione [I-II, 10](#)

*fruizione* [I-II, 11](#)

*intenzione* [I-II, 12](#)

(2) atti volontari aventi per oggetto i mezzi ordinati al fine (I-II, 3-16):

*scelta ossia elezione deliberata* [I-II, 13](#)

*consiglio o deliberazione* [I-II, 14](#)

*consenso* [I-II 15](#)

*uso* [I-II, 16](#)

##### c) atti volontari comandati dalla volontà [I-II, 17](#)

##### 2°) distinzione degli atti umani in buoni e cattivi (I-II, 18-21)

##### a) in che modo le azioni umane sono buone o cattive (I-II, 18-20)

(1) bontà e malizia degli atti umani in generale [I-II, 18](#)

(2) bontà e malizia degli atti interni [I-II, 19](#)

(3) bontà e malizia degli atti esterni [I-II, 20](#)

##### b) aspetti conseguenti di questa bontà o malizia (merito e demerito, peccato, colpa) [I-II, 21](#)

B - atti che sono comuni all'uomo e agli altri animali, e che sono denominati passioni (I-II, 22-48) (Vedi schema [le passioni](#))

### II - Secondo, i principi delle azioni umane (I-II, 49-114)

A - i principi intrinseci di codesti atti che sono le potenze (già esaminate in I, 77-83, vedi schema *l'uomo*) e gli abiti (I-II, 49-54). Circa questi ultimi prenderemo in esame:

##### 1°) gli abiti in generale (I-II, 49-54).

In questa considerazione generica vanno esaminate quattro cose:

a) la natura degli abiti [I-II, 49](#)

b) la loro sede [I-II, 50](#)

c) le loro cause (I-II, 51-53)

- (1) nel loro costituirsi [I-II, 51](#)
- (2) nel loro sviluppo [I-II, 52](#)
- (3) loro distruzione [I-II, 53](#)

d) la distinzione degli abiti [I-II, 54](#)

2°) gli abiti in particolare, che sono principalmente le virtù e i vizi (I-II, 55-89).

E poiché gli abiti si distinguono in buoni e cattivi, tratteremo:

a) degli abiti buoni che sono le virtù e abiti affini (I-II, 55-70)

- (1) delle virtù (I-II, 55-67) (Vedi lo schema [le virtù](#))
- (2) dei doni dello Spirito Santo [I-II, 68](#)
- (3) delle beatitudini [I-II, 69](#)
- (4) dei frutti dello Spirito Santo [I-II, 70](#)

b) degli abiti cattivi che sono i vizi e i peccati (I-II, 71-89)

(Vedi lo schema [i vizi e i peccati](#))

B - i principi estrinseci delle azioni umane (I-II, 90-114).

Essi sostanzialmente sono due: Dio che ci istruisce con la legge e che ci aiuta con la grazia; e il demonio il quale ci turba con la tentazione (vedi I, 104).

Tratteremo quindi di due cose:

1°) della legge (I-II, 90-108) (vedi lo schema [la legge](#))

2°) della grazia (I-II, 109-114)

E a proposito di quest'ultima esamineremo tre cose:

a) la grazia di Dio

- (1) la sua necessità [I-II, 109](#)
- (2) la sua essenza [I-II, 110](#)
- (3) le sue divisioni [I II, 111](#)

b) la causa della grazia [I-II, 112](#)

c) gli effetti della grazia (I-II, 113-114)

- (1) la giustificazione del peccatore, effetto della grazia operante [I-II, 113](#)
- (2) il merito, che è effetto della grazia cooperante [I-II, 114](#)

## Prima parte della seconda parte

### Questione 6 Proemio

Posta la conclusione che sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli **atti umani**, per distinguere **quelli che servono a raggiungere la beatitudine**, da **quelli che ostacolano il cammino verso di essa**.

E siccome **gli atti e le operazioni** riguardano **il singolare concreto**, **qualsiasi scienza operativa [o pratica] deve completarsi nell'indagine del particolare**.

Perciò **LA MORALE**, che ha per oggetto **gli atti umani**, va esposta prima di tutto:

- **in generale (I-II)**
- **e quindi in particolare (II-II).**

Per quanto riguarda l'indagine degli **atti umani in genere**, si presentano alla nostra considerazione:

- **prima gli atti umani in se stessi;**
- **e in secondo luogo i loro principi.**

Tra gli **atti umani** poi alcuni sono propri dell'uomo; altri sono comuni all'uomo e agli animali irragionevoli. Essendo però la beatitudine bene esclusiva dell'uomo, sono più vicini alla beatitudine gli atti propriamente umani, che gli atti comuni all'uomo e agli altri animali. Quindi **si deve prima trattare**

- **delle azioni proprie dell'uomo;**
- **e in secondo luogo di quelle comuni all'uomo e agli altri animali, cioè delle passioni.**

Sul primo tema si presentano due argomenti:

- **primo, la posizione degli atti umani;**
- **secondo, la loro distinzione [o moralità].**

E poiché **si dicono umani in senso proprio gli atti volontari**, essendo la volontà l'appetito razionale proprio dell'uomo, è necessario considerare questi atti in quanto sono volontari.

Perciò bisogna trattare:

- **primo, di ciò che è volontario o involontario in generale;**
- **secondo, degli atti che sono volontari perché emessi dalla volontà - esistenti nella volontà;**
- **terzo, degli atti che sono volontari, perché imperati della volontà, e che appartengono alla volontà mediante le altre potenze.**

E poiché gli atti volontari hanno delle circostanze che li distinguono, bisogna considerare **prima di tutto la loro volontarietà e involontarietà; e quindi le circostanze di questi medesimi atti.**

### > Volontarietà e involontarietà degli atti

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la volontarietà si trovi negli atti umani;
2. Se si trovi negli animali bruti
3. Se la volontarietà possa prescindere da qualsiasi atto;
4. Se alla volontà si possa fare violenza;
5. Se la violenza possa causare atti involontari;
6. Se possa causarla il timore;
7. Se li possa causare la concupiscenza;
8. Oppure l'ignoranza.

### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che negli atti umani non vi sia volontarietà.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, arg. 1**

Volontario è "ciò che possiede in se stesso il proprio principio"; come dimostrano S. Gregorio Nisseno, il Damasceno ed Aristotele. Ora, il principio degli atti umani non è nell'uomo, ma fuor di esso: infatti l'appetito dell'uomo viene mosso ad agire dall'oggetto appetibile esterno, che, a dire di Aristotele, è come un "motore immobile". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, arg. 2**

Il **Filosofo** dimostra che non c'è moto nuovo negli animali che non sia preceduto da un moto dall'esterno. Ma tutti gli atti umani sono nuovi: poiché nessun atto dell'uomo è eterno. Perciò il principio di tutti gli atti umani viene dall'esterno. E quindi in essi non esiste volontarietà.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, arg. 3**

Chi agisce volontariamente può agire da se stesso. Ma l'uomo non è in grado di farlo; poiché sta scritto, **Giovanni, 15, 5**: " **Voi non potete fare nulla senza di me**". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1. SED CONTRA:**

Il **Damasceno** insegna che "**la volontarietà si concreta in un atto che è un'operazione razionale**". Ma tali sono gli atti umani. Dunque negli atti umani c'è volontarietà.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1. RESPONDEO:**

Negli atti umani deve esserci la volontarietà. E per averne la dimostrazione bisogna considerare che alcuni atti o moti hanno il loro principio, o causa nell'agente, cioè nel soggetto in movimento; altri moti, od operazioni hanno una causa estrinseca; infatti quando una pietra si muove verso l'alto, il principio del suo movimento è esterno alla pietra; quando invece si

muove verso il basso, il principio del moto è nella pietra stessa. Ora, tra le cose che sono mosse da un principio intrinseco, alcune muovono se stesse altre no: se è vero infatti, come abbiamo dimostrato, che ogni agente muove o agisce per un fine, saranno mossi da un principio intrinseco quelli che ottengono da quel principio, non solo di potersi muovere, ma di potersi muovere verso il fine. Ma perché un'azione sia fatta per un fine, si richiede una certa conoscenza del fine; perciò l'essere che agisce, o che viene mosso da un **principio intrinseco**, avendo una certa **cognizione del fine**, ha in se stesse il principio della sua operazione, non solo per poter agire, ma per agire in vista di un fine. L'essere invece che non ha nessuna cognizione del fine, anche se in possesso del principio intrinseco del suo agire o del suo movimento, non ha in se stesso il principio del suo agire, e del suo moto verso il fine, ma quel principio è in un altro dal quale deriva: cosicché codesti esseri non si dice che muovono se stessi, ma che sono mossi da altri. Invece gli esseri che hanno la cognizione del fine si dice che muovono se stessi, poiché si trova in essi non soltanto il principio dell'agire, ma dell'agire per un fine. Perciò, siccome le due cose, agire ed agire per un fine, dipendono da un principio intrinseco, questi atti e questi moti si dicono volontari: e la volontarietà importa precisamente che il moto, o l'agire dipenda dalla propria inclinazione. Per questo, secondo le definizioni di **Aristotele**, di **S. Gregorio Niseno** e del **Damasceno**, **la volontarietà denomina una cosa che deriva non solo da un principio intrinseco, ma con l'aggiunta della conoscenza**. - E poiché l'uomo specialmente **conosce il fine del suo operare** e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti deve trovarsi la volontarietà.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, ad arg. 1

Non ogni principio deve essere il primo principio; perciò, sebbene la volontarietà richieda che il principio dell'atto sia intrinseco, non è detto che tale principio non possa essere causato, o mosso da un principio estrinseco: poiché non è essenziale per la volontarietà che il principio intrinseco sia il primo principio. D'altra parte bisogna ricordare che un principio di moto può essere primo nel suo genere, senza essere primo in senso assoluto: nel genere, p. es., dei principi di alterazione il primo alterante è un corpo celeste, che non è il primo motore in senso assoluto, ma è mosso di moto locale da un movente superiore. Allo stesso modo i principi intrinseci dell'atto volontario che sono le facoltà conoscitive e appetitive, sono il primo principio nel genere del moto appetitivo, sebbene siano mossi da cause estrinseche secondo altre specie di moto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, ad arg. 2

Il moto dell'animale può essere preceduto da un moto esterno in due maniere:

- **Primo**, perché un moto esterno può presentare al senso dell'animale un oggetto sensibile la cui percezione muove l'appetito: il leone, p. es., vedendo il cervo che si avvicina, comincia a muoversi verso di esso.

- **Secondo**, perché il moto esterno p. es., il freddo o il caldo, può iniziare una mutazione naturale al corpo dell'animale: e una volta che il corpo è posto in movimento dal moto esterno, indirettamente viene mosso anche l'appetito sensitivo, che è una facoltà di organi corporei; un'alterazione del corpo, p.es., può spingere l'appetito a bramare qualche cosa.

Ma questo, come si è detto, non infirma la volontarietà: infatti codesti moti, dovuti a cause estrinseche, sono di altro genere.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 1, ad arg. 3

Dio muove l'uomo ad agire non solo presentando ai sensi l'oggetto, o trasmutando il corpo, ma muovendo la stessa volontà poiché ogni moto, sia della volontà, che della natura, da lui deriva come da primo motore. E come non distrugge la nozione di natura il fatto che il moto naturale deriva da Dio come da primo motore, essendo la natura uno strumento di Dio stesso; così non distrugge la nozione di atto volontario la sua derivazione da Dio, essendo la volontà sotto la mozione di Dio; e tuttavia sia il moto naturale sia quello volontario hanno in comune la caratteristica di derivare da un principio intrinseco.

### ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che la **volontarietà** non si trovi negli animali bruti. Infatti:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, arg. 1

Volontarietà deriva da volontà; e la volontà trovandosi nella ragione, come Aristotele dimostra, non può trovarsi negli animali bruti. Dunque in questi non può esserci volontarietà.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, arg. 2

Si dice che l'uomo è padrone dei suoi atti in quanto gli atti umani sono volontari. Ma gli animali non hanno il dominio dei propri atti; poiché essi, come dice il Damasceno, sono piuttosto azionati che in azione. Dunque negli animali bruti non c'è volontarietà.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, arg. 3

Scrivono il **Damasceno** che agli atti volontari sono connessi la **lode e il biasimo**. Ora, gli atti dei bruti non meritano né lode, né biasimo. Dunque in essi non c'è volontarietà.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che **i bambini e gli animali bruti partecipano della volontarietà**. Lo stesso dicono il **Damasceno** e **S. Gregorio di Nissa**.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2. RESPONDEO:

La **volontarietà** richiede che il principio dell'atto **sia interiore** e accompagnato dalla **conoscenza del fine**. Ora, ci sono due modi di conoscere il fine, e cioè perfettamente e imperfettamente:

- **La conoscenza del fine è perfetta**, quando non solo viene percepita la cosa che costituisce il fine, ma viene conosciuto anche il suo aspetto di fine, e il rapporto di quanto è ordinato al fine è il fine medesimo: **e tale conoscenza del fine appartiene soltanto a l'essere ragionevole.**

- Invece è imperfetta quella conoscenza del fine che consiste nella sola percezione del fine, senza conoscervi l'aspetto di fine, e il rapporto dell'atto col fine: e tale conoscenza del fine si trova negli animali bruti mediante il senso e l'estimativa [o istinto] naturale. Perciò la volontarietà perfetta accompagna la perfetta conoscenza del fine; cosicché uno, dopo la percezione del fine, è in grado di deliberare prima di tutto sul fine e sui mezzi diretti al fine, e quindi di muoversi, o di non muoversi, verso di esso. Invece la conoscenza imperfetta del fine è accompagnata da una volontarietà imperfetta; cosicché l'essere che percepisce il fine non delibera, ma subito si muove verso di esso. **Quindi soltanto l'essere ragionevole possiede la volontarietà perfetta;** mentre gli animali bruti la possiedono imperfetta.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, ad arg. 1

La volontà sta a indicare l'appetito razionale: perciò non può trovarsi negli esseri privi di ragione. Invece la volontarietà deriva il suo nome dalla volontà, e può estendersi alle cose che in qualche modo ne partecipano, per un rapporto con essa. E agli animali bruti la volontarietà viene attribuita in questa maniera, cioè in quanto muovono verso il fine mediante una certa conoscenza.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, ad arg. 2

L'uomo è padrone dei suoi atti perché può deliberare su di essi. E la volontà è indifferente verso più soluzioni, perché la ragione può aver di mira gli opposti. Ma, come abbiamo spiegato, la volontarietà non si trova negli animali bruti in questo modo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 2, ad arg. 3

La lode e il biasimo accompagnano l'atto volontario nella volontarietà perfetta, che non si trova nei bruti.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che non possa esserci volontarietà senza un atto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, arg. 1

Ciò che è volontario deriva dalla volontà. Ma niente può venire dalla volontà se non mediante un atto, almeno della volontà stessa. Dunque non può esserci volontarietà senza un atto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, arg. 2

Come si dice che uno vuole se c'è un atto di volontà, così si dice che non vuole, se quest'atto viene a cessare. Ora, il non volere causa l'involontarietà che è l'opposto della volontarietà. Dunque non può esserci volontarietà, se manca un atto di volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, arg. 3

La **conoscenza** è essenziale alla volontarietà. Ma la conoscenza avviene mediante un atto. Dunque non può esserci volontarietà senza qualche atto.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3. SED CONTRA:**

Si dice che è volontario ciò di cui siamo padroni. **Ora noi siamo padroni di agire e di non agire, di volere e di non volere.** Perciò, come è volontario l'**agire** e il volere, così lo è pure il **non agire** e il non volere.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3. RESPONDEO:**

La volontarietà deriva dalla volontà. E si dice che una cosa deriva da un'altra in due maniere. Primo, direttamente: cioè come da causa agente, p. es., come il riscaldamento dal calore. Secondo, indirettamente, cioè per il fatto che non agisce: l'affondamento della nave, p. es., si dice che dipende dal pilota, perché cessa di pilotare. Si ricordi però che non sempre il risultato di un'azione mancata può attribuirsi alla causalità dell'agente, per il fatto che non agisce; ma soltanto quando questo può e deve agire. Se infatti il pilota non potesse più dirigere la nave, oppure non fosse stato affidato a lui il comando di essa, non si potrebbe imputare a lui l'affondamento della nave, che si verificasse per mancanza di pilota.

Ora, dato che la volontà col volere e con l'agire può eliminare l'assenza del volere e dell'agire, e qualche volta è tenuta a farlo; **il fatto stesso di non volere e di non agire viene ad essa imputato come determinato da essa.** **E in questo caso può esserci la volontarietà anche senza un atto:** qualche volta senza un atto esterno, ma con un **atto interiore**, come quando [positivamente] **vuole non agire**; altre volte persino senza un atto interiore, p. es., quando ci si astiene dal volere.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, ad arg. 1**

È volontario non solo quello che deriva direttamente dalla volontà, perché essa agisce; ma anche quello che da essa dipende indirettamente, perché non agisce.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, ad arg. 2**

L'espressione *non volere* si usa in due sensi. Primo, si prende come un'unica dizione, cioè come se fosse l'infinito del verbo latino *nolo* [non voglio]. Perciò, come quando dico: *Nolo legere*, equivale a: *Voglio non leggere*; così *non voler leggere* significa *aver la volontà di non leggere*. E quindi il non volere in codesto senso determinerebbe un fatto involontario [se la lettura fosse imposta con violenza]. - Secondo, si può prendere come suona. E allora viene negato ogni atto della volontà. E codesto non volere non determina un fatto involontario.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 3, ad arg. 3**

L'atto del conoscere è richiesto per la volontarietà come l'atto del volere; deve essere cioè in potere di uno considerare, volere e agire. Quindi, come è un fatto di volontarietà non volere e non agire nel tempo debito, così lo è pure il non considerare.

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che si possa far violenza alla volontà.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, arg. 1

Qualsiasi cosa può essere costretta da chi è più potente di essa. Ora, esiste un essere che è più potente della volontà umana, cioè Dio. Dunque essa può essere costretta almeno da lui.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, arg. 2

Ogni elemento passivo viene costretto dall'elemento attivo corrispondente, sotto la mozione di esso. Ma la volontà è una potenza passiva, infatti è " un motore mosso ", come si esprime **Aristotele**. E siccome più volte questa mozione avviene, è evidente che più volte la volontà viene violentata.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, arg. 3

Un moto contro natura è violento. Ora, il moto della volontà qualche volta è contro natura; come è evidente nel moto della volontà verso **il peccato**, che è, secondo l'espressione del **Damasceno**, **contro natura**. Dunque il moto della volontà può essere violentato.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4. **SED CONTRA:**

**S. Agostino** afferma che se una cosa avviene **per volontà**, non avviene **per necessità**. Invece **tutto ciò che è per coazione avviene per necessità**. Dunque quanto avviene per volontà non può essere coatto. E quindi la volontà non può essere costretta ad agire.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4. **RESPONDEO:**

Due sono gli atti della volontà:

- **il primo** le appartiene immediatamente, perché da essa **promana, cioè il volere**;
- **il secondo** appartiene alla volontà, perché, da essa comandato, viene compiuto da un'altra potenza, come camminare e parlare, che sono comandati dalla volontà mediante la facoltà di movimento.

Perciò, rispetto agli atti da essa comandati la volontà può subire violenza, perché con la violenza si può impedire che le membra eseguiscano il comando della volontà. Ma **all'atto proprio della volontà non è possibile fare violenza**.

E il motivo di ciò sta in questo, che l'atto della volontà non è altro che una certa inclinazione originata da un **principio interiore di conoscenza**: come l'appetito naturale è un'inclinazione originata da un **principio interiore privo però di conoscenza**. Ora, la coazione, o violenza, viene da un **principio estrinseco**. Perciò sarebbe contro la nozione stessa di atto volontario,

se questo fosse coatto o violento: come del resto sarebbe contro la nozione di inclinazione o di moto naturale. Infatti con la violenza una pietra può essere portata in alto, ma non può essere che codesto moto violento derivi dalla sua inclinazione naturale. Allo stesso modo un uomo può essere trascinato con la violenza: ma ripugna al concetto di violenza che codesto fatto derivi dalla sua volontà.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, ad arg. 1

Dio, il quale è più potente della volontà umana, può certamente muoverla, come lo afferma la Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: " Il cuore del re è nelle mani di Dio; a tutto ciò che vuole egli lo piega". Ma se questo avvenisse mediante una violenza, sarebbe incompatibile con un atto di volontà, e non si avrebbe una mozione della volontà, ma un fatto ad essa contrario.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, ad arg. 2

Quando l'elemento passivo viene modificato da quello attivo non sempre si produce un moto violento: ma solo quando la cosa avviene contro l'inclinazione inferiore dell'elemento passivo. Altrimenti le alterazioni e le generazioni dei corpi semplici sarebbero tutte innaturali e violente. Invece sono naturali, per la naturale altitudine inferiore della materia o del subietto alla nuova disposizione. Allo stesso modo, quando la volontà viene attratta dall'oggetto appetibile secondo la propria inclinazione, non avviene un moto violento, ma volontario.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 4, ad arg. 3

Sebbene l'oggetto, verso cui tende la volontà quando pecca, sia realmente **un male contrario alla ragione naturale**, esso tuttavia viene considerato come un bene conveniente alla propria natura, in quanto conviene all'uomo secondo una passione del senso, o secondo un'abitudine perversa.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che la violenza non causi **atti involontari**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, arg. 1

Volontarietà e involontarietà si desumono in rapporto alla volontà. Ma alla volontà non si può fare violenza, come abbiamo dimostrato. Dunque **la violenza non può causare involontarietà**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, arg. 2

Un fatto involontario è accompagnato da tristezza, come affermano il **Damasceno** e il **Filosofo**. Ora in certi casi chi patisce violenza non se ne rattrista. Dunque la violenza non provoca atti involontari.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, arg. 3

Quello che è dovuto alla volontà non può essere involontario. Ora, ci sono dei fatti violenti che sono dovuti alla volontà: p. es. quando uno sale in alto nonostante la gravità del suo corpo; oppure quando piega le membra nel verso contrario alla loro flessibilità naturale. Dunque la violenza non causa involontarietà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5. SED CONTRA:

Il **Filosofo** e il **Damasceno** affermano, che "ci sono dei fatti involontari dovuti alla violenza".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5. RESPONDEO:

La **violenza** si contrappone direttamente alla **volontarietà** e alla **spontaneità** naturale. Infatti tanto il fatto volontario come quello naturale derivano da un principio intrinseco: il **fatto violento** invece deriva da un **principio estrinseco**. Perciò, come negli esseri privi di cognizione la violenza produce qualche cosa **contro natura**; così in quelli dotati di conoscenza determina qualche cosa di **contrario alla volontà**. E mentre quello che è contro natura si dice **innaturale**, quello che è contrario alla volontà si denomina **involontario**. Perciò la violenza causa l'involontario.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, ad arg. 1

L'involontarietà si oppone alla volontarietà. Ora, sopra abbiamo spiegato che si denomina volontario non soltanto l'atto immediato della volontà, ma anche l'atto che dalla volontà è comandato. E **abbiamo già detto che, rispetto all'atto immediato della volontà, questa non può subire violenza**: cosicché la violenza non può ridurre quell'atto a un atto involontario. **Invece la volontà può subire violenza rispettivamente agli atti imperati. E la violenza determina l'involontarietà proprio rispetto a codesti atti.**

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, ad arg. 2

Un fatto si denomina volontario, perché conforme all'inclinazione della volontà, come si denomina naturale perché è conforme all'inclinazione della natura. Ora, un fenomeno può dirsi naturale per due motivi. Primo, perché deriva dalla natura come da principio attivo: riscaldare, p. es., è naturale per il fuoco. Secondo, in forza di un principio passivo, e cioè perché nella natura c'è un'inclinazione a ricevere l'azione da un principio estrinseco: il moto di un ciclo, p. es., si dice che è naturale, per l'attitudine naturale di un corpo celeste a un tale moto, sebbene il motore sia un essere dotato di volontà. Allo stesso modo un fatto può dirsi volontario in due maniere: primo, all'attivo, p. es., quando si vuol compiere una data azione; secondo, al passivo, quando cioè la si vuol subire da un altro. Perciò **quando l'azione viene inflitta da un agente esterno, mentre rimane in colui che la subisce la volontà di subirla, l'atto non è violento assolutamente parlando: poiché sebbene colui che subisce l'azione non vi contribuisca col suo**

agire, vi contribuisce però col suo **voler subire**. E quindi l'atto non si può considerare involontario.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 5, ad arg. 3

Come spiega il Filosofo, il movimento col quale gli animali si muovono talora contro l'inclinazione naturale dei corpi, sebbene non sia naturale per il loro corpo, tuttavia è naturale in qualche modo per gli animali, che sono fatti per muoversi seguendo l'appetito. Perciò questo è un fenomeno violento non in senso assoluto, ma solo relativo. - Lo stesso si dica del piegare le membra contro il loro verso naturale. Questa infatti è un'azione violenta in senso relativo, cioè rispetto a un membro in particolare: ma non in senso assoluto, cioè in rapporto all'uomo come tale.

### ARTICOLO 6:

**VIDETUR** che il **timore** possa causare **involontarietà** in senso assoluto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, arg. 1

Il timore sta al male futuro che ripugna alla volontà, come la violenza sta a quanto dispiace alla volontà come cosa presente. Ora, **la violenza causa atti involontari** in senso assoluto. **Dunque anche il timore causa involontarietà in senso assoluto.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, arg. 2

Quello che di per sé ha una data qualità, rimane tale qualunque cosa gli si attribuisca: p. es., ciò che di per sé è caldo rimane sempre caldo, finché non cessa di esistere, anche messo a confronto con qualsiasi altra cosa. Ora, un'azione compiuta per timore, assolutamente presa è involontaria. Dunque rimane involontaria anche se interviene il timore.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, arg. 3

Una cosa, che ha una data qualifica in forza di una condizione, è tale sotto un certo aspetto [*secundum quid*]; diversamente è tale [*simpliciter*, cioè] assolutamente parlando. Il necessario ipotetico, p. es., è necessario sotto un certo aspetto; invece ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando [*simpliciter*]. Ora., un'azione compiuta per timore è essenzialmente involontaria: mentre è volontaria soltanto in forza di una condizione, cioè per evitare il male che si teme. Dunque ciò che si compie per timore è involontario assolutamente parlando.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6. SED CONTRA:

**S. Gregorio Niseno** e il **Filosofo** insegnano che **le cose fatte per timore sono "più volontarie che involontarie"**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6. RESPONDEO:

Come insegnano concordemente il **Filosofo e S. Gregorio Nisseno**, le azioni compiute per timore " **sono un misto di volontarietà e di involontarietà**". Infatti l'azione compiuta per timore considerata per se stessa, **non è volontaria; ma diventa volontaria nella contingenza particolare, e cioè per evitare il male che vi teme.**

Ma se si considerano attentamente, queste azioni sono più volontarie che involontarie: poiché **assolutamente parlando [simpliciter] sono volontarie, e involontarie in senso relativo [secundum quid]**. Infatti ogni cosa è quello che è in senso assoluto, in quanto è in atto; invece per quello che è nella sola considerazione astratta, ha un essere soltanto relativo. Ora un'azione compiuta per timore è **in atto** nel modo che viene compiuta: e poiché gli atti consistono in fatti singolari, e il singolare come tale è una cosa ben circostanziata; l'azione che si compie è in atto in quanto è **definita nelle circostanze di tempo e di luogo**, con tutte le altre condizioni individuanti. Per questo l'azione compiuta per timore è volontaria, precisamente **in quanto è un fatto concreto**, cioè in quanto nel caso determinato è un rimedio a un male maggiore che si temeva: **così gettare la merce in mare diviene un atto volontario durante la tempesta, per paura del pericolo**. Quindi è evidente che assolutamente parlando è un atto volontario. Dunque a una tale azione va attribuita la volontarietà: poiché **il suo principio è interiore**. - Considerare invece l'azione compiuta per timore, come avulsa dalle sue circostanze determinate, è soltanto un'astrazione. Perciò è un fatto involontario in senso relativo, cioè in quanto supposto esistente fuori delle circostanze concrete.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, ad arg. 1

Le azioni compiute per **timore** differiscono da quelle dovute alla **violenza**, non soltanto in rapporto a **una cosa futura o presente**, ma per il fatto che quanto si compie sotto la violenza è del tutto contrario alla mozione della volontà, mentre l'azione compiuta per timore diviene volontaria, perché la volontà si muove verso di essa, sebbene non abbia di mira codesta azione, ma un'altra cosa, cioè la fuga del male che si teme. **Infatti per avere la volontarietà, basta che una cosa sia voluta in vista di un'altra**: cosicché è volontaria non soltanto l'azione che vogliamo per se stessa come fine, ma anche quella che vogliamo in vista del fine. E perciò evidente che la volontà inferiore non prende parte affatto a ciò che si deve alla violenza: mentre ha la sua parte nell'azione che si compie per timore. **Perciò, come fa osservare S. Gregorio Nisseno**, per escludere dalla definizione del violento le azioni compiute per timore, non si dice soltanto che, **"la violenza è una cosa che ha il suo principio all'esterno"**, ma si aggiunge, **"senza nessuna cooperazione del paziente"**; proprio perché all'azione compiuta per timore la volontà di chi teme in qualche modo coopera.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, ad arg. 2

Le cose che sono tali in senso assoluto, come il colore e la bianchezza, rimangono tali qualunque cosa ad esse sopravvenga, ma le cose che sono tali solo in senso relativo cambiano se vengono riferite a cose diverse; infatti una cosa che è grande in rapporto a questo oggetto, è piccola se si paragona con un altro. Ora, un fatto può essere volontario non solo per se stesso, quasi in senso assoluto, ma anche in rapporto ad altri fatti, e cioè in senso relativo. Perciò niente impedisce che un fatto il quale in rapporto a una data cosa non è volontario, diventi volontario in rapporto ad un'altra.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 6, ad arg. 3

L'atto compiuto per timore, prescindendo da ogni condizione cioè in quanto viene posto attualmente, è volontario: è invece involontario in rapporto a una data condizione, cioè se non incombesse quel dato timore. Perciò, stando a quell'argomento, bisognerebbe piuttosto concludere il contrario.

### ARTICOLO 7:

**VIDETUR** che la **concupiscenza** possa causare atti involontari.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, arg. 1

La concupiscenza è una **passione**, come il **timore**. Ora, il timore a suo modo [*fin senso relativo (secundum quid)*] causa atti involontari. Lo stesso dunque si dica della **concupiscenza**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, arg. 2

Allo stesso modo che il pauroso agisce per timore contro i suoi intendimenti, così agisce pure l'incontinente mosso dalla concupiscenza. Ma il timore in qualche modo causa atti involontari. Dunque anche la concupiscenza.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, arg. 3

Per la volontarietà si richiede la cognizione. **Ora, la concupiscenza perverte la cognizione: infatti il Filosofo afferma che "il piacere", cioè la concupiscenza del piacere, "perverte il giudizio prudenziale".** Dunque la **concupiscenza** causa involontarietà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: "**L'atto involontario è degno di misericordia o d'indulgenza, ed è compiuto con tristezza**". Ora, nessuna delle due cose spetta a quanto viene compiuto per concupiscenza. Dunque la concupiscenza non causa atti involontari.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7. RESPONDEO:

**La concupiscenza non causa atti involontari, ma piuttosto ne provoca la volontarietà.** Infatti un'azione si dice che è volontaria, perché la volontà inclina verso di essa. Ora, **la concupiscenza inclina la volontà a volere ciò che essa stessa appetisce.** Dunque la concupiscenza giova più a rendere volontaria un'azione che a renderla involontaria.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, ad arg. 1

Mentre il **timore** ha per oggetto il **male**, la **concupiscenza** ha per oggetto il **bene**. Ora, il male di suo ripugna alla volontà, il bene invece è consono ad essa. Perciò il timore è più disposto della concupiscenza a causare degli atti involontari.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, ad arg. 2

In chi agisce per **timore** rimane la **ripugnanza della volontà** verso l'azione che viene compiuta, considerata per se stessa. Invece in chi agisce per concupiscenza, p. es., nell'incontinente, non rimane la volontà che in precedenza ripudiava l'allettamento, ma essa passa a volere quello che prima ripudiava. **Perciò quello che si compie per timore in qualche modo è involontario [in senso relativo (secundum quid)]: ma non lo è in nessun modo quello che si compie per concupiscenza.** Difatti chi non sa tenere a freno la concupiscenza agisce contro quello che prima si proponeva, ma non contro quello che vuole adesso: invece chi teme agisce contro quello che di per sé attualmente vorrebbe.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 7, ad arg. 3

Se la concupiscenza togliesse completamente la cognizione come capita in coloro che a motivo di essa diventano pazzi, allora essa distruggerebbe la volontarietà. Però neppure in questo caso si avrebbe un fatto involontario; poiché negli esseri privi di ragione non esistono né atti volontari né atti involontari. Ma spesso negli atti compiuti per concupiscenza la cognizione non è assente totalmente, poiché **viene a mancare non la facoltà di conoscere, bensì la considerazione attuale in un'azione particolare.** Tuttavia anche codesto atto è volontario, in quanto **si ritiene volontario quanto ricade sotto il potere della volontà,** quindi anche il **non agire e il non volere, come pure il non considerare: infatti la volontà ha il potere di resistere alla passione, come vedremo. [q.10, a.3; q.77, a.7]**

## ARTICOLO 8:

**VIDETUR che l'ignoranza non possa causare atti involontari.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 8, arg. 1

"Un fatto involontario", come dice il **Damasceno**, "merita perdono". Invece certe azioni compiute per ignoranza non meritano perdono; perché sta scritto, **1Corinti, 14, 38:** "Chi ignora sarà ignorato". Dunque l'ignoranza non causa, atti involontari.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 8, arg. 2

Ogni peccato è accompagnato dall'**ignoranza**: infatti sta scritto, **Proverbi, 14,22:** " **Errano coloro che operano il male**". Ma se l'ignoranza dovesse causare atti involontari, tutti i peccati sarebbero involontari. E ciò contro l'affermazione di S. Agostino: "ogni peccato è volontario".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 8, arg. 3

Come dice il **Damasceno**, "l'atto involontario è accompagnato da **tristezza**". Invece certe azioni sono fatte per ignoranza, ma senza **tristezza**: quando uno, p. es., uccide il nemico che voleva uccidere, credendo di uccidere un cervo. Dunque l'ignoranza non causa atti involontari.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 8. SED CONTRA:

Il **Damasceno** e il **Filosofo** affermano, che "ci sono degli atti involontari per ignoranza".

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 6 a. 8. RESPONDEO:

L'ignoranza è in grado di causare atti involontari nella misura che sottrae la cognizione necessaria, come si è detto, all'atto volontario. Tuttavia codesta cognizione non viene sottratta da qualsiasi ignoranza. Si deve perciò considerare che **l'ignoranza può avere tre rapporti con l'atto della volontà**: primo, di concomitanza; secondo, di conseguenza [effetto]; terzo di precedenza [causa].

- **1) Di concomitanza**, quando l'ignoranza riguarda un'azione, che si compirebbe ugualmente anche se non mancasse la conoscenza. Allora infatti l'ignoranza non è una spinta a volere che l'azione si compia, ma per caso questa viene compiuta essendo ignorata: come quando, nell'esempio riportato, **uno il quale desidera di uccidere il suo nemico, l'uccide senza saperlo, credendo di uccidere un cervo**. Tale ignoranza non produce un atto **involontario**, come dice il **Filosofo**, poiché non causa un'azione che ripugna alla volontà: ma produce un atto **non volontario**, poiché **non può essere oggetto di volontà ciò che si ignora**. Ma l'ignoranza può avere con la volontà un rapporto

- **2) di conseguenza**, in quanto la stessa ignoranza può essere volontaria. E ciò avviene nei due modi già ricordati dell'atto volontario.

+ **Nel primo, quando l'atto della volontà ha per oggetto l'ignoranza**: è il caso di chi **vuole ignorare**, per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, conforme al detto della Scrittura, **Giobbe, 21,14**: "Non vogliamo la conoscenza delle tue vie". Questa ignoranza si dice **affettata**.

+ Si dice poi che l'ignoranza è volontaria nella seconda maniera, **quando riguarda cose che uno può ed è tenuto a fare**: non agire, o non volere in questo caso è un atto volontario, come abbiamo spiegato in precedenza. Si parla d'ignoranza in questo senso,

- sia nel caso di chi non considera attualmente quello che può ed è tenuto a considerare: e questa è **l'ignoranza [di inconsiderazione]** implicita nella cattiva scelta, e che proviene, o dalla **passione**, o dall'**abitudine**;

- sia nel caso di uno che non si cura di acquistare le nozioni che è tenuto a possedere: è in questo caso l'ignoranza dei principi più comuni della legge, che ciascuno è tenuto a conoscere, si dice che è volontaria, perché nasce dalla **negligenza**. - Ora, essendo l'ignoranza stessa volontaria in qualcuno dei modi suddetti, non può causare un atto involontario in senso assoluto. Tuttavia può causarlo in senso relativo, in quanto precede il moto della volontà nel compimento di un'azione, che non avverrebbe, se non mancasse la conoscenza.

-**3) Infine l'ignoranza antecede la volontà, quando non è volontaria**, e tuttavia porta a volere una cosa, che uno altrimenti non vorrebbe. E' il caso di chi, ignorando una circostanza che non era tenuto a conoscere, compie quello che non avrebbe fatto se l'avesse conosciuta: se uno, p. es., prese le debite cautele, ignorando che un uomo è per la strada, lancia una freccia e uccide il viandante. **Tale ignoranza causa un fatto assolutamente involontario**.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

E in questo modo sono evidenti le risposte alle difficoltà. Infatti il primo argomento ha valore per le cose che uno è tenuto a conoscere. Il secondo vale per l'ignoranza implicita nell'elezione, che a suo modo è volontaria, come abbiamo spiegato. Il terzo è valido per l'ignoranza che è solo concomitante alla volontà.

## Seconda parte > Gli atti umani in generale

### > Le circostanze degli atti umani

#### Prima parte della seconda parte

#### Questione 7

#### Proemio

Passiamo a considerare le circostanze degli atti umani.  
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Che cosa siano le circostanze;
2. Se vi siano circostanze degli atti umani di cui debba interessarsi il teologo;
3. Quante siano le circostanze;
4. Quali tra loro siano principali.

#### ARTICOLO 1:

**VIDETUR** che le circostanze non siano **accidenti dell'atto umano.**

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, arg. 1

Scrivendo Cicerone che le circostanze sono " il mezzo di cui si serve il discorso per aggiungere autorità e forza all'argomento". Ora il discorso da forza all'argomentazione specialmente partendo dai dati essenziali di una cosa: definizione, genere, specie, e simili; dai quali, secondo l'insegnamento dello stesso Cicerone, l'oratore deve trarre i suoi argomenti. Dunque le circostanze non sono accidenti dell'atto umano.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, arg. 2

L'**accidente** ha per proprietà l'**inerenza [in un soggetto]**. Ora, ciò che sta intorno [*circumstat*] **non è inerente**, ma è esterno piuttosto. Dunque le circostanze non sono accidenti degli atti umani.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, arg. 3

**Nessun accidente può appartenere a un accidente.** Ora, anche gli atti umani sono accidenti. Dunque **le circostanze non sono accidenti degli atti.**

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1. SED CONTRA:

Le condizioni particolari di qualsiasi singolare sono suoi accidenti individuanti. Ora, **Aristotele** nell'*Etica* ha posto **le circostanze tra le "cose particolari"**, cioè tra le **condizioni particolari dei singoli atti.** Dunque le circostanze sono **accidenti individuanti degli atti umani.**

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, "i nomi sono segni dei concetti"; perciò è necessario che l'ordine della denominazione corrisponda all'ordine della conoscenza intellettiva. Ora, la nostra conoscenza intellettiva procede dalle cose più note a quelle meno note. E quindi noi usiamo estendere i termini presi dalle cose più conosciute a quelle meno conosciute. Da ciò si comprende quanto Aristotele ha scritto nella *Metafisica*: "dalle cose esistenti nello spazio, il termine distanza è passato a indicare tutti i contrari": e alla stessa maniera usiamo i termini presi dal moto locale, per indicare altri moti, perché i corpi localmente circoscritti sono per noi le cose più note. Perciò anche il termine *circostanza* è passato al campo degli atti umani dalle cose esistenti nello spazio. **Ora, parlando di un corpo localizzato, si denominano circostanti quelle cose che, pur essendo estrinseche, tuttavia lo toccano e gli sono localmente vicine.** Perciò tutte le condizioni che sono fuori dell'essenza dell'atto, e che tuttavia riguardano in qualche modo l'atto umano, sono denominate circostanze. **Ma quello che riguarda una cosa ed è fuori dell'essenza di essa è un suo accidente.** Dunque le circostanze degli atti umani sono da considerarsi loro accidenti.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, ad arg. 1

Certamente il discorso desume la forza dell'argomentazione prima di tutto dall'essenza di un atto; ma secondariamente anche dalle circostanze di esso. Uno, insomma, è imputabile prima di tutto perché ha commesso un omicidio: secondariamente perché lo ha commesso con inganno, o a scopo di rapina, oppure in tempo o in luogo sacro, ecc. Perciò di proposito Cicerone dice che, mediante la circostanza, "il discorso aggiunge forza al ragionamento", sottolineandone l'aspetto secondario.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, ad arg. 2

**Una cosa può essere accidente di un'altra in due diverse maniere:**

**- Primo, inerendo ad essa: come la bianchezza del colore è un accidente di Socrate.**

**- Secondo, perché si trova abbinata con essa nel medesimo soggetto: come il fatto di esser bianco è un accidente dell'esser musico,** in quanto si trovano abbinati, e in qualche modo si sovrappongono sul medesimo soggetto. E in questa maniera si dice che le circostanze sono accidenti degli atti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 1, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato, si dice che un accidente capita su di un altro accidente, per l'unicità del loro soggetto. Ciò avviene in due modi. Primo, per il semplice fatto che due accidenti dicono rapporto a un unico soggetto, senza nessun ordine tra loro: come l'esser bianco e l'esser musico in rapporto a Socrate. Secondo, con un certo ordine: perché, mettiamo, il soggetto riceve un accidente mediante l'altro: il corpo, p. es., riceve il colore mediante la superficie. In questo senso si può anche dire che un accidente è inerente all'altro: e infatti diciamo che il colore è sulla superficie. Ora, **le circostanze possono essere accidenti dell'atto** in tutti e due i modi. **Infatti** alcune circostanze, che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a

prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, il modo di agire, p. es.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che le circostanze degli atti umani non debbano interessare il teologo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, arg. 1

Gli atti umani non sono considerati dal teologo che in quanto sono **atti qualificati, cioè buoni o cattivi**. Ora, le circostanze non possono qualificare gli atti; perché nessuna cosa viene qualificata formalmente da ciò che è fuori di essa, ma da quanto in essa si trova. Dunque le circostanze non devono essere considerate dal teologo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, arg. 2

Le circostanze sono accidenti degli atti. Ma "per ogni cosa ci sono infiniti accidenti": perciò, come dice **Aristotele** "nessun'arte o scienza, eccetto la sofistica, si occupa di quanto è accidentalmente". Dunque il teologo non deve occuparsi delle circostanze degli atti umani.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, arg. 3

Lo studio delle circostanze interessa gli avvocati [o i retori]. Ma la retorica non fa parte della teologia. Dunque lo studio delle circostanze non appartiene al **teologo**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2. SED CONTRA:

L'ignoranza delle circostanze causa atti involontari, come insegnano il **Damasceno e S. Gregorio di Nissa**. Ma l'involontarietà scusa dalla colpa, di cui il teologo deve interessarsi. Dunque al teologo spetta anche lo studio delle circostanze.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2. RESPONDEO:

Le **circostanze interessano il teologo per tre motivi**:

- **Primo**, perché il teologo considera gli atti umani in quanto l'uomo si serve di essi per orientarsi verso la beatitudine. Ora, tutto quello che è ordinato a un fine deve essere proporzionato a quel fine. Ma **gli atti vengono proporzionati al loro fine mediante una certa commisurazione, determinata dalle debite circostanze**. Dunque la considerazione delle circostanze deve interessare il teologo.

- **Secondo**, perché il teologo considera gli atti umani in quanto si trova in essi il **bene e il male**, il meglio e il peggio: e codeste variazioni **dipendono dalle circostanze**, come vedremo.

- **Terzo**, perché il teologo considera l'aspetto caratteristico degli atti umani di essere **meritori o demeritori**; proprietà questa che presuppone la loro volontarietà. Ora, l'atto umano è

giudicato **volontario o involontario** in base alla **cognizione o all'ignoranza delle circostanze**, come abbiamo già detto.

Dunque lo studio delle circostanze deve interessare il teologo.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, ad arg. 1

Il bene ordinato a un fine è denominato utile, e questo importa una relazione: difatti il Filosofo scrive che "il bene di una relazione è l'utile". Ora, trattandosi di termini relativi, le cose vengono qualificate non solo da quanto in esse si trova, ma anche da ciò che le riguarda esternamente: ciò è evidente nelle determinazioni di destro o di sinistro, di uguale o disuguale, e simili. Perciò, siccome la **bontà degli atti** consiste nella loro **utilità in rapporto al fine**, niente impedisce che essi siano denominati **buoni o cattivi in rapporto a elementi che li toccano dall'esterno**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, ad arg. 2

**Gli accidenti che capitano in maniera del tutto accidentale sono trascurati da qualsiasi disciplina**, per la loro incertezza e infinità. Ma codesti accidenti non hanno il carattere di circostanza: poiché, le circostanze come abbiamo spiegato, pur restando estrinseche all'atto, tuttavia lo riguardano, essendo ordinate ad esso. E gli accidenti di suo fanno parte della scienza.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 2, ad arg. 3

Lo studio delle circostanze interessa il **moralista, il magistrato e l'avvocato**. Il moralista, perché in base ad esse si riscontra, o viene a mancare, il giusto mezzo della virtù negli atti umani e nelle passioni. Il magistrato e l'avvocato, perché le circostanze rendono gli atti lodevoli o riprovevoli, scusabili o condannabili. Il loro interesse però è diverso: infatti l'avvocato se ne serve per **persuadere**, il magistrato per **giudicare**. Invece **al teologo**, cui devono servire tutte le altre discipline, le circostanze interessano in tutti i modi suddetti: egli infatti deve **giudicare**, col **moralista**, degli atti virtuosi e peccaminosi; con l'**avvocato** e col **magistrato** deve considerare gli atti in quanto meritano un **premio o una pena**.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che le circostanze non siano bene enumerate nel III Libro dell'*Etica*.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, arg. 1

Si chiama circostanza dell'atto ciò che ha con esso un rapporto esterno. Tali sono soltanto il tempo e il luogo. Dunque le circostanze

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, arg. 2

Dalle circostanze si desume, se una cosa è fatta bene o male. Ma codesto rientra nelle modalità di un atto. Dunque tutte le circostanze sono racchiuse in quell'unica circostanza che è il *modo di agire*.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, arg. 3

Le circostanze non appartengono all'essenza dell'atto. Invece appartengono evidentemente all'essenza dell'atto le cause di esso. Dunque non si deve desumere nessuna circostanza dalle cause dell'atto. E quindi né *chi*, né *perché*, né *intorno a che cosa* sono delle circostanze: infatti chi indica la causa efficiente, perché la causa finale, e intorno a che cosa la causa materiale.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3. SED CONTRA:

C'è il brano del **Filosofo nel III Libro dell'Etica**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3. RESPONDEO:

**Cicerone** nella sua *Retorica* enumera sette circostanze, contenute nel verso: "Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando"; "**Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando**". E difatti dobbiamo considerare, nelle varie azioni, chi le compie, con quali mezzi o strumenti le compie, che cosa ha compiuto, dove, perché e quando lo compie. Aristotele però nel terzo libro dell'*Etica* ne aggiunge un'altra, e cioè *intorno a che cosa*, inclusa da Cicerone nel *che cosa*.

Dell'enumerazione suddetta si può dare questa spiegazione. Si chiama circostanza una cosa che, pur essendo esterna all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. E ciò può avvenire in tre maniere:

- **primo**, una cosa può riguardare **l'atto medesimo**;

+Può riguardare l'atto stesso, o come misura, e abbiamo il **tempo** e il **luogo** [*ubi, quando*]

+oppure come **qualità dell'atto**, e abbiamo **il modo di agire**. [*quomodo*]

- **secondo**, le sue cause;

+ Riguardo poi alle **cause dell'atto** si ha il **perché** rispetto alla **causa finale**; [*cur*]

+ in rapporto alla **causa materiale** abbiamo **l'intorno a che cosa**. [*quid*]

+ In rapporto alla **causa agente** principale si considera chi abbia agito; [*quis*]

+ e in rapporto alla **causa agente strumentale**, *con quali mezzi*. [*quibus auxiliis*]

- **terzo, gli effetti**.

+In rapporto all'effetto, abbiamo la considerazione di **che cosa uno abbia fatto**. [*quid*]

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, ad arg. 1

Il tempo e il luogo sono circostanze dell'atto in qualità di misura: ma ci sono altre circostanze che lo riguardano in altre maniere, pur rimanendo estranee alla sua essenza.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, ad arg. 2

Codesto modo, indicato con [gli avverbi] bene o male, non è una circostanza, ma è la risultante di tutte le circostanze. Viene considerato come una circostanza speciale il modo che è una qualità dell'atto: p. es., camminare svelto o adagio, battere forte o piano, e così via.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 3, ad arg. 3

Le condizioni della causa, dalle quali dipende l'essenza di un atto, non sono circostanze; ma condizioni implicite. Riguardo all'oggetto, p. es., non si può dire che sia una circostanza del furto la roba altrui, poiché appartiene all'essenza di esso; ma solo il fatto di essere molta o poca. Lo stesso si dica delle altre circostanze desunte in rapporto alle altre cause. Infatti il fine che determina la specie dell'atto non è una circostanza; lo è invece un fine connesso. Non è una circostanza, p. es., che l'uomo forte agisca con energia nell'esercizio della forza; lo è invece agire in tal modo per la liberazione della città, o del popolo Cristiano, o per altri motivi del genere. Lo stesso vale per il *che cosa*: infatti non è circostanza di un lavaggio, il fatto che uno versando l'acqua su una persona, la lavi; lo è invece il fatto di raffreddarla o di riscaldarla, di sanarla o di farle del male.

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che le principali circostanze non siano, come vorrebbe Aristotele, il perché e le cose in cui si estrinseca l'operazione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, arg. 1

Le cose in cui si estrinseca l'operazione sembrano essere il luogo e il tempo: circostanze queste che non sembrano affatto principali, essendo le più estrinseche all'atto. Dunque le cose in cui si estrinseca l'operazione non sono tra le circostanze principali.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, arg. 2

Il fine è anch'esso estrinseco alla cosa. Perciò non può essere una delle principali circostanze.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, arg. 3

Ciò che è principalissimo in ogni genere di cose è causa e forma di esso. Invece causa dell'atto è la persona che agisce; e forma di un'azione è il modo di essa. Dunque queste due ultime [chi, in che modo] sembrano essere le circostanze principali.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4. SED CONTRA:

**S. Gregorio Nisseno** [o meglio, Nemesio] scrive, che "le principali circostanze sono il fine per cui si agisce, e quello che si fa".

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4. RESPONDEO:

Gli atti si chiamano propriamente umani in quanto sono volontari, come abbiamo visto. **Ora, movente e oggetto della volontà è il fine.** Perciò la principale tra tutte le circostanze è quella che riguarda l'atto in rapporto al fine, cioè **il perché**: al secondo posto c'è la circostanza che riguarda l'essenza stessa dell'atto, cioè **il che si fa.**

Le altre circostanze sono più o meno importanti, secondo che si avvicinano più o meno ad esse.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, ad arg. 1

Le cose in cui si estrinseca l'operazione per il Filosofo non sono il tempo e il luogo, ma le circostanze annesse all'atto medesimo. Difatti S. Gregorio Nisseno [cioè Nemesio], quasi commentando questa espressione del Filosofo, parla di " quello che si fa".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, ad arg. 2

Il fine, pur non appartenendo all'essenza dell'atto, ne è tuttavia la causa principalissima in quanto spinge ad agire. Perciò l'atto deriva la sua specie morale soprattutto dal fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 7 a. 4, ad arg. 3

La persona che agisce è causa dell'azione perché mossa dal fine; e principalmente in forza di quest'ultimo è ordinata all'atto. Invece le altre condizioni della persona non sono ordinate all'atto così direttamente. - Il modo poi non è la forma costitutiva dell'atto, infatti la sua forma è data dall'oggetto, ovvero dal termine o fine; il modo è piuttosto una qualità accidentale.

## Seconda parte > Gli atti umani in generale

### La volizione. L'oggetto della volizione

#### Prima parte della seconda parte

#### Questione 8

##### Proemio

Passiamo ora a studiare distintamente gli **atti volontari**. E prima di tutto gli **atti** che appartengono immediatamente alla volontà, perché **elicit** [*assolutamente spontanei e quasi incontrollabili*] da essa; e in secondo luogo **gli atti comandati dalla volontà**.

Ma la volontà si muove, sia verso il fine, sia verso i mezzi ordinati al fine.

- Prima, dunque, **bisogna considerare gli atti mediante i quali la volontà si muove verso il fine**; Ora, tre sembrano essere gli atti della volontà riguardanti il fine: e cioè volere, fruire e intendere [o perseguire]. Studieremo perciò:

+ **primo, la volizione**; Sul primo tema vanno considerate tre cose:

\*primo, **l'oggetto** della volizione;

\*secondo, la **causa** del suo movimento;

\*terzo, **la maniera** del medesimo.

+ secondo, la **fruizione**;

+ terzo, **l'intenzione**.

- e in seguito **quelli mediante i quali si muove verso i mezzi** ad esso ordinati.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la volizione abbia per oggetto il bene soltanto;

2. Se abbia per oggetto soltanto il fine, oppure anche i mezzi ordinati al fine;

3. Posto che abbia per oggetto i mezzi, se tenda al fine e agli oggetti ordinati al fine mediante un unico moto.

#### ARTICOLO 1:

**VIDETUR** che la volizione non abbia per **oggetto il bene soltanto**.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, arg. 1

Gli opposti sono oggetto di una **medesima facoltà**.. Ora, **bene e male** sono opposti [tra loro]. Dunque la volizione non solo ha per oggetto il bene ma anche il male.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, arg. 2

Le potenze razionali, secondo il Filosofo, possono volgersi a perseguire cose opposte. Ora, la volontà è una facoltà razionale: difatti si trova "nella ragione" come scrive lo stesso Aristotele. Dunque la volontà ha per oggetto cose contrapposte. E quindi non vuole soltanto il bene ma anche il male.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, arg. 3

Il bene e l'ente si equivalgono. Ora la volizione non abbraccia soltanto gli enti, ma anche i non enti: infatti talora noi vogliamo non camminare, non parlare. Talora vogliamo cose future, che non sono enti in atto. Dunque la volizione non ha per oggetto il bene soltanto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi insegna che "il male è estraneo alla volizione", e che "tutte le cose appetiscono il bene".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1. RESPONDEO:

La volontà è un appetito razionale. Ora, ogni appetito ha per oggetto il bene soltanto. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose a lui non conformi e non convenienti. E siccome ogni essere, in quanto ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni sua inclinazione sia orientata verso un bene. E difatti il Filosofo scrive che il bene è "quello che tutti desiderano".

Ora, bisogna considerare che, derivando ogni inclinazione da una data forma, l'appetito naturale dipende dalla forma che si trova nella natura; e l'appetito sensitivo, e quello intellettuale, o razionale, chiamato volontà, dipendono dalle forme avute dalla percezione. Perciò, come l'oggetto verso cui tende l'appetito naturale è il bene esistente nella realtà; così l'oggetto verso cui tende l'appetito animale, o quello volontario è il bene conosciuto. E quindi, perché la volontà tenda verso un oggetto, non è necessario che esso sia un vero bene, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. Per questo il Filosofo scrive che "il fine è un bene, o un bene apparente".

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, ad arg. 1

Gli opposti sono oggetto di una medesima facoltà, ma non allo stesso modo. Infatti la volontà ha per oggetto il bene e il male: mentre però il bene lo appetisce, il male lo fugge. Perciò l'appetizione attuale del bene si chiama volizione [voluntas], perché denomina l'atto della volontà; e noi qui parliamo della volontà in questo senso. Invece la fuga dal male è piuttosto una nolizione. Perciò, come la volizione ha per oggetto il bene, così la "nolizione" ha per oggetto il male.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, ad arg. 2

Una potenza razionale può volgersi a perseguire non tutti gli opposti, ma soltanto quelli che rientrano nel proprio oggetto: infatti nessuna potenza è capace di cogliere altro oggetto

che quello ad essa conveniente. Ora, oggetto della volontà è il bene. Dunque la volizione può avere per oggetto quegli opposti che rientrano nel bene, come muoversi e riposarsi, parlare e tacere, e così via: difatti la volizione persegue codeste cose sotto l'aspetto di bene.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 1, ad arg. 3

Ciò che nella realtà è un non ente, può essere considerato come ente dalla ragione: infatti le negazioni e le privazioni si dicono enti di ragione. A codesto modo anche le cose future, in quanto vengono pensate, sono enti. E come tali sono concepite sotto la ragione di bene: e la volizione tende verso di esse sotto tale aspetto. Perciò il Filosofo dice che "la privazione del male ha ragione di bene". Infatti alcune circostanze, che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, il modo di agire, p. es.

### ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il volere non abbia per oggetto le cose ordinate al fine, ma il fine soltanto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, arg. 1

Il Filosofo scrive nell'*Etica* che "il volere riguarda il fine, l'elezione invece le cose ordinate al fine".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, arg. 2

Aristotele insegna nel medesimo libro, che " per cose di genere diverso sono predisposte potenze psichiche diverse". Ora, il fine e le cose ordinate al fine sono beni di genere diverso: infatti il fine, che è un bene onesto o dilettevole, è nel genere di qualità, o come azione, o come passione; invece il bene utile, cioè quello ordinato a un fine, è nel genere di relazione, secondo Aristotele. Dunque, se il volere ha per oggetto il fine non può avere per oggetto le cose ordinate al fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, arg. 3

Gli abiti sono proporzionati alle potenze; essendo essi le loro perfezioni. Ora negli abiti chiamati arti operative il fine e le cose, ordinate al fine appartengono a cose diverse: l'uso della nave, p. es., spetta al pilota; mentre la costruzione della nave, che è ordinata a codesto fine, spetta all'arte di fabbricare le navi. E poiché il volere ha per oggetto il fine, non potrà avere per oggetto le cose ordinate al fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2. SED CONTRA:

Nelle cose materiali un corpo passa attraverso lo spazio intermedio e raggiunge il suo termine mediante un'unica potenza. Ora, le cose ordinate al fine sono altrettante posizioni intermedie, attraverso le quali si giunge al fine come ad ultimo termine. Se dunque il volere ha per oggetto il fine, deve avere per oggetto anche le cose che sono ordinate al fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2. RESPONDEO:

Il volere talora indica la facoltà con la quale vogliamo; altre volte invece indica l'atto stesso della volontà. Se dunque parliamo del **volere in quanto sta a indicare la facoltà**, allora esso abbraccia il fine e le cose ordinate al fine. Infatti ogni potenza abbraccia tutte le cose in cui si trova in qualche modo la natura del proprio oggetto: la vista, p. es., abbraccia tutte le cose che in qualche modo partecipano del colore. Ora, il bene, che è l'oggetto della facoltà volitiva, non si trova soltanto nel fine, ma anche nelle cose ordinate al fine.

Se invece parliamo propriamente del **volere in quanto sta a indicare l'atto**, allora esso ha per oggetto, **propriamente parlando, soltanto il fine**. Infatti ogni atto denominato dalla rispettiva potenza, designa l'atto genuino di quella potenza: l'*intelligere*, p. es., indica l'atto più elementare dell'intelletto. Ma, l'atto genuino di una potenza ha di mira ciò che forma per se stesso l'oggetto della potenza medesima. Ora, la cosa che è buona e voluta di per se stessa è il fine. Dunque **il volere ha propriamente per oggetto il fine. Le cose invece che dicono ordine al fine non sono buone e volute per se stesse, ma in ordine al fine**. Dunque il volere non si porta su di esse, se non in quanto va verso il fine: cosicché anche in esse vuole il fine. Allo stesso modo l'intellezione ha propriamente per oggetto le cose di per sé intelligibili, cioè i [primi] principi: invece le cose conosciute mediante i principi non sono oggetto di intelligenza, se non in quanto si scorgono in esse i [primi] principi: infatti, come scrive Aristotele, "il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, ad arg. 1

Il Filosofo parla in quel testo del volere, in quanto propriamente indica **l'atto genuino della volontà**: non in quanto indica la potenza.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, ad arg. 2

Per cose di genere diverso, che non sono tra loro subordinate, sono preordinate potenze diverse: il suono e il colore, p. es., sono cose sensibili di genere diverso, per cui si richiedono l'udito e la vista. **Ma il bene utile e quello onesto non sono pari tra loro, ma subordinati, come ciò che è di per sé e ciò che è tale in rapporto ad esso**. E cose di codesto genere fanno sempre capo a un'unica potenza: così mediante la sola vista si percepisce e il colore e la luce che serve a far vedere il colore.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 2, ad arg. 3

Non è detto che esiga una **diversità di potenze** tutto quello che impone una **diversità di abiti**: poiché **gli abiti sono speciali determinazioni delle potenze** per certi atti determinati. Si aggiunga che **qualsiasi arte operativa considera, sia il fine, sia le cose ordinate al fine**. L'arte nautica, p. es., considera il fine come cosa da operare; e i mezzi necessari per il fine come cose da preordinare. Al contrario l'arte di fabbricare le navi considera i mezzi necessari al fine [la navigazione], come cosa da operare; e ciò che costituisce il fine come termine

ultimo cui subordinare ciò che opera. E quindi in ogni arte c'è un **fine proprio**, e ci sono delle cose [i mezzi] ordinate al fine che è proprio di quell'arte.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che il volere possa tendere con uno **stesso atto** verso il **fine** e verso i **mezzi** ad esso ordinati.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, arg. 1**

Il **Filosofo** insegna: "dove abbiamo una cosa a motivo di un'altra, abbiamo là una cosa soltanto". Ora, il volere vuole quanto è ordinato al fine solo a motivo del fine. Dunque esso **tende con uno stesso atto verso le due cose.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, arg. 2**

Il fine costituisce il determinante per la volizione di quanto è ordinato al fine, come la luce è il determinante per la visione dei colori. Ora, la luce e il colore sono percepiti con uno stesso atto. **Dunque unico è il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, arg. 3**

Unico è il moto di un corpo che tende al suo termine attraverso il mezzo [spaziale]. Ma le cose ordinate al fine stanno al fine precisamente come mezzi. Dunque identico è il moto mediante il quale la volontà tende al fine e alle cose ordinate al fine.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3. SED CONTRA:**

Gli atti si distinguono secondo gli oggetti: Ora, **il fine e ciò che è ordinato al fine**, ossia il bene utile, sono specie diverse del bene. Dunque **il volere non tende verso le due cose con un medesimo atto.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3. RESPONDEO:**

**Il fine è per se stesso oggetto di volontà**, mentre ciò che è ordinato al fine o voluto, come tale, **soltanto per il fine.** Perciò il volere può evidentemente tendere al fine, senza tendere verso i mezzi ordinati al fine; invece **non può tendere ai mezzi in quanto tali**, senza tendere al fine. E quindi la volontà può tendere in due maniere verso il fine: primo, direttamente di per se stessa; secondo, ricercandovi il motivo per cui vuole le cose ordinate al fine. E' perciò evidente che unico è il moto col quale il volere tende verso il fine, inteso come motivo della volizione dei mezzi, e verso codesti medesimi mezzi. **Ma è distinto l'atto col quale tende al fine direttamente.** E talora questo atto cronologicamente precede: **quando uno, p. es., prima vuole la guarigione, e poi, pensando come guarire, vuole l'intervento del medico per la guarigione stessa.** Il che avviene anche in campo intellettuale: infatti prima uno intende i primi principi per se stessi; e quindi li scorge applicati alle conclusioni, quando aderisce alle conclusioni in forza dei principi.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, ad arg. 1

L'argomento vale, se applicato alla volizione che ha di mira il fine, in quanto costituisce il motivo della volizione dei mezzi.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, ad arg. 2

Tutte le volte che si vede il colore, si vede con lo stesso atto anche la luce: tuttavia si può vedere la luce senza vedere il colore. Allo stesso modo, tutte le volte che uno vuole quanto è ordinato al fine, vuole con lo stesso atto anche il fine: ma non viceversa.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 8 a. 3, ad arg. 3

Nell'esecuzione di un'opera, le cose ordinate al fine si presentano come mezzi e il fine come termine. Perciò, come il moto di un corpo talora si ferma nello spazio intermedio, senza giungere al termine; così c'è chi opera quanto è ordinato a un fine, senza raggiungere il fine. Ma nella volizione si verifica il contrario: infatti la volontà in forza del fine passa a volere le cose ordinate al fine; come l'intelletto giunge alle conclusioni dai principii, che sono chiamati *mezzi [dimostrativi]*. Cosicché l'intelletto talora intende il mezzo dimostrativo, senza giungere alla conclusione. Allo stesso modo qualche volta la volontà desidera il fine, e tuttavia non passa a volere ciò che è ordinato al fine.

Riguardo poi a quanto si dice nell'argomento in contrario, abbiamo la soluzione in ciò che abbiamo già detto. Infatti l'utile e l'onesto non sono specie del bene a parità di diritto, ma stanno tra loro come ciò che è di per sé a ciò che è in forza dell'altro. Perciò l'atto della volontà può tendere verso l'uno senza tendere verso l'altro, ma non viceversa.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
Le cause moventi della volontà

**Prima parte della seconda parte**

**Questione 9**  
**Proemio**

Ed eccoci a considerare **le cause moventi della volontà**.  
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la volontà sia mossa dall'intelletto;
2. Se sia mossa dall'appetito sensitivo;
3. Se la volontà muova se stessa;
4. Se sia mossa da una causa esterna;
5. Se sia mossa dai corpi celesti;
6. Se la volontà non abbia all'infuori di Dio altro principio esterno di movimento.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che la volontà non sia mossa **dall'intelletto**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 1**

**S. Agostino**, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi", scrive: "**l'intelletto** vola avanti, **l'affetto** lo segue, o lentamente, o per niente: conosciamo il bene ma non ci piace l'operare". Questo non avverrebbe se la **volontà fosse mossa dall'intelletto**: perché il moto del soggetto mobile deve accompagnare la mozione del movente. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 2**

L'intelletto rispetto alla volontà ha la funzione di **mostrare l'oggetto appetibile**, come l'immaginazione mostra l'appetibile all'appetito sensitivo. Ora, l'immaginazione nel mostrare la cosa appetibile non muove l'appetito sensitivo: anzi talora noi ci comportiamo verso le cose immaginate come verso quelle da noi viste in pittura, secondo l'osservazione di Aristotele. **Dunque** neppure **l'intelletto [non] muove la volontà**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 3**

Una cosa non può essere insieme motore e mobile sotto il medesimo rispetto. Ma **la volontà muove l'intelletto**: infatti noi esercitiamo l'intelligenza quando vogliamo. Dunque **l'intelletto non muove la volontà**.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "l'oggetto appetibile conosciuto dall'intelletto è un motore non mosso, invece la volontà è un motore mosso".

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1. RESPONDEO:

Un essere in tanto esige una mozione da parte di un altro, in quanto è in potenza a più cose: **è necessario infatti che enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una mozione [impulso/stimolo]**. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due maniere: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., adesso è nell'atto di vedere, e un altro momento non vede; ora poi vede il bianco, e ora vede il nero. Perciò ha bisogno della mozione per due motivi: **per l'esercizio dell'atto; e per la determinazione dell'atto:**

- Rispetto al **primo** dipende **dal soggetto**, il quale non sempre è in atto;

- rispetto al **secondo** invece dipende **dall'oggetto**, dal quale appunto viene specificato l'atto.

Ora, la diretta **mozione del soggetto** deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce **per un fine**, come abbiamo già dimostrato [q.1, a.2], il principio di questa mozione dipende dal fine. Da ciò consegue che l'arte, cui appartiene il fine, muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: "come l'arte nautica", scrive Aristotele, "dirige l'arte di fabbricare le navi". Ma **il bene nella sua universalità, che si presenta come fine, è oggetto della volontà**. Perciò sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: non per nulla ci serviamo delle altre facoltà quando appunto **vogliamo**. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà, come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà, avente per oggetto il fine universale, che muove ad agire le arti, o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari, compresi sotto quel fine più universale; il capitano di un esercito, p. es., che ha di mira un bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.

**L'oggetto invece muove per la specificazione dell'atto come un principio formale**, dal quale nella realtà fisica vengono specificate le operazioni; dal calore, p. es., viene specificato il riscaldamento. Ora, **il primo principio formale è l'ente e il vero** nella sua universalità, oggetto dell'intelligenza. **Perciò in questo genere di mozione l'intelletto muove la volontà, in quanto ad essa presenta il proprio oggetto.**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 1

Da quel passo non si rileva che l'intelletto non muove: ma che non muove in maniera necessitante.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 2

Come la presenza di una cosa nella fantasia, **senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo**, non muove l'appetito sensitivo; così la **percezione del vero** non muove, prescindendo dalla **ragione di bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico**. [*Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'**intelletto pratico** che è la causa delle cose.]*

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 3**

La volontà muove l'intelletto rispettivamente **all'esercizio dell'atto**: poiché il **vero** stesso, perfezione dell'intelligenza, è contenuto nel bene universale, come un **bene particolare**. Ma rispetto alla **specificazione dell'atto**, che dipende dall'oggetto, è l'intelletto che muove la **volontà**: poiché il bene stesso viene appreso come ragione particolare compresa sotto l'universale ragione di vero. Da ciò è evidente che non abbiamo un'unica entità, che sarebbe insieme motore e mobile sotto il medesimo aspetto.

## **ARTICOLO 2:**

**VIDETUR** che la volontà non possa essere mossa **dall'appetito sensitivo**. Infatti:

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 1**

**S. Agostino** scrive: "**Il movente, o agente, è superiore al paziente**". Ora, l'appetito sensitivo è inferiore alla volontà, che è un appetito intellettuale; come il senso è inferiore all'intelletto. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 2**

Nessuna potenza particolare può causare un effetto universale. Ma l'appetito sensitivo è una potenza particolare: infatti accompagna l'apprensione dei singolari. Perciò non può causare il moto della volontà, che è universale, derivando esso dall'apprensione intellettuale degli universali.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 3**

Come Aristotele dimostra, chi muove non può esser mosso dalla cosa che esso muove, determinando così una mozione reciproca. Ora, **la volontà muove l'appetito sensitivo, poiché l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione**. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2. SED CONTRA:**

**S. Giacomo, 1, 14** scrive: "Ciascuno di noi viene tentato, attratto e lusingato dalla propria concupiscenza". Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza, se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede.

Dunque l'appetito sensitivo muove la volontà.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2. RESPONDEO:**

Come abbiamo detto nell'articolo precedente, quanto viene appreso sotto la ragione di cosa buona e conveniente muove la volontà come suo oggetto. Ora, codesta bontà e convenienza può dipendere da due cose: dalla disposizione dell'oggetto, e da quella del soggetto cui viene presentato. Infatti il termine *conveniente* sta a indicare una relazione: cosicché dipende dai due termini correlativi. Da ciò deriva che il gusto, in situazioni diverse, non apprende allo stesso modo una cosa come conveniente, o non conveniente. Perciò, come il Filosofo afferma, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta".

Ora, è chiaro che **l'uomo viene a subire un cambiamento nelle sue disposizioni secondo l'alterazione dell'appetito sensitivo**. Infatti, un uomo sotto l'influsso di una data passione considera conveniente, quello che mai considererebbe tale libero dalla passione; quando uno, p. es., è adirato, gli sembra conveniente, quello che quando è calmo gli ripugna. Ed è precisamente così, rispettivamente all'oggetto, che l'appetito sensitivo muove la volontà.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 1**

Niente impedisce che una cosa la quale assolutamente parlando è superiore, sia dipendente sotto un certo aspetto. E così la volontà assolutamente parlando è superiore all'appetito sensitivo; ma per quel tanto che in un dato soggetto viene a dominare la passione, l'appetito sensitivo ottiene una certa preminenza su di essa.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 2**

Gli atti e **le deliberazioni degli uomini riguardano i singolari**. Perciò, per il fatto che l'appetito sensitivo è una potenza particolare, esso ottiene una grande efficacia nel predisporre l'uomo a giudicare in una maniera o in un'altra intorno ai singolari.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 3**

**Il Filosofo** fa osservare che la ragione, in cui è inclusa la volontà, muove col suo comando l'irascibile e il concupiscibile, non " con un dominio dispotico", come il padrone fa con lo schiavo; ma "con un dominio regale e politico", cioè simile al governo di uomini liberi, che conservano la facoltà di muoversi in senso contrario. Perciò l'irascibile e il concupiscibile possono muovere in senso contrario la volontà. E quindi niente impedisce che talora la volontà sia mossa da cedesti appetiti.

## **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che la volontà non possa muovere se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 1**

Chi muove, in quanto movente è in atto: ciò che invece viene mosso è in potenza, poiché "il moto è l'atto di una cosa potenziale in quanto è in potenza". Ma la stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto in potenza e in atto. Dunque nessuna cosa muove se stessa. Perciò neppure la volontà può muovere se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 2**

Il soggetto mobile si muove alla presenza del suo motore. Ora, se la volontà, che è a se stessa sempre presente, potesse muovere se stessa, si muoverebbe sempre. Cosa evidentemente falsa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 3**

La volontà viene mossa dall'intelletto, come abbiamo dimostrato. Se dunque la volontà movesse se stessa, ne seguirebbe che la medesima cosa sarebbe mossa immediatamente da due motori: il che è inammissibile. Dunque la volontà non muove se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3. SED CONTRA:**

La volontà ha il dominio dei suoi atti, ed ha la facoltà di volere e di non volere. Ciò non potrebbe essere, se non avesse la capacità di muovere se stessa a volere. Dunque essa muove se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3. RESPONDEO:**

Come abbiamo già detto [a.1], spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato che il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili. Ora è evidente che l'intelletto, conoscendo i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 1**

La volontà muove ed è mossa non sotto il medesimo aspetto. Perciò non è in atto e in potenza dallo stesso punto di vista. Ma volendo il fine, riduce se stessa dalla potenza all'atto rispettivamente ai mezzi ordinati al fine, cioè col volerli attualmente.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 2**

La facoltà del volere è sempre presente attualmente a se stessa: ma non sempre possiede l'atto, con cui vuole un determinato fine. E siccome la volontà muove se stessa sempre in vista del fine; non ne segue che debba sempre muovere se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 3**

La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. È mossa infatti dall'intelligenza in ordine all'oggetto: è mossa invece da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine.

### **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che la volontà non possa essere mossa da cause esterne.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 1**

Il moto della volontà è un moto volontario. Ora, è nella natura delle cose volontarie, come di quelle naturali, derivare da un principio intrinseco. Dunque il moto della volontà non deriva da un principio estrinseco.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 2**

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato [q.6, a.4]. Ora, il fatto violento si definisce, "ciò che ha al di fuori il suo principio". Dunque la volontà non può subire una mozione da una cosa esterna.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 3**

Ciò che è già mosso efficacemente da un motore, non ha bisogno di altre mozioni. Ora la volontà muove già efficacemente se stessa. Dunque non è mossa da un principio esterno.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4. SED CONTRA:**

La volontà, si è visto [a.1], viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una cosa esterna presentata ai sensi. Dunque la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4. RESPONDEO:**

È evidente che la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno, rispettivamente alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche rispetto all'esercizio dell'atto, è necessario affermare l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che ora è in atto ed ora è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualche cosa che prima non voleva. **È perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno.** E difatti, come abbiamo detto [a.3], la volontà muove se stessa in quanto, volendo il fine, porta se stessa a volere le cose ordinate al fine. Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione, comincia a

pensare come conseguire lo scopo, e mediante codesto pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è pur necessario che abbia incominciato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. E se la volontà si fosse mossa da se stessa a voler questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo un'altra volizione. Ma in questo non si può retrocedere all'infinito. Perciò è necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un motore estrinseco, come conclude **Aristotele** in un capitolo dell'*Etica Eudemica*.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 1

E' nella natura dell'atto volontario di avere il suo principio dall'interno: ma non è necessario che codesto principio intrinseco sia il primo principio che esclude la mozione di altri. Perciò, sebbene il moto volontario abbia il suo principio prossimo interiormente, il suo primo principio è al di fuori. Come del resto è al di fuori il primo principio del moto naturale, il quale appunto muove la natura.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 2

Per la nozione di violenza non basta che la causa di essa sia esterna; ma è necessario aggiungere: "senza che il paziente vi apporti nessun contributo". Ora, questo non avviene quando la volontà è mossa da un principio estrinseco: poiché è essa che vuole, pur essendo mossa da altri. Invece questa mozione sarebbe una violenza, se fosse contraria al moto della volontà. Ma ciò nel caso nostro è assurdo: poiché nel caso la volontà dovrebbe volere e non volere una medesima cosa.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 3

La volontà per certe cose e nel proprio ambito, cioè come agente immediato, muove efficacemente se stessa: ma non può muovere se stessa in tutto, come abbiamo dimostrato. Perciò ha bisogno della mozione di un altro, quale motore supremo.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che la volontà umana sia mossa dai corpi celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 1

Tutti i moti vari e multiformi si riportano alla causalità di quel moto uniforme, che è il moto del cielo, come Aristotele dimostra. Ora, i moti dell'uomo sono vari e multiformi, producendosi a intermittenza. Dunque essi si riducono alla causalità del moto dei cieli, che è per natura uniforme.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 2

Secondo S. Agostino, i corpi inferiori sono mossi dai corpi superiori". Ma i moti del corpo umano, causati dalla volontà, non si possono ricondurre al moto dei cieli, se la volontà stessa non è mossa dai cieli. Dunque i cieli muovono la volontà umana.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 3

Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno delle predizioni vere sugli atti umani futuri, che dipendono dalla volontà. Ma questo non avverrebbe, se i corpi celesti non potessero esercitare una mozione sulla volontà dell'uomo. Dunque la volontà umana viene mossa dai corpi celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5. SED CONTRA:

Scrivere il **Damasceno**, che "i corpi celesti non sono causa dei nostri atti". Ora invece essi lo sarebbero, se la volontà, che è il principio degli atti umani, ricevesse una mozione dai corpi celesti. Dunque la volontà non è mossa dai corpi celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5. RESPONDEO:

La volontà può subire la mozione dei corpi celesti, nei limiti in cui subisce l'influsso degli oggetti esterni: poiché i corpi esterni, presentati dai sensi alla volontà, e gli organi stessi delle potenze sensitive, sono soggetti ai moti dei corpi celesti.

Ma alcuni hanno affermato che i corpi celesti avrebbero un influsso diretto sulla volontà umana, in quanto la volontà, nell'esercizio del suo atto, è mossa da un agente estrinseco. - Ma questo è impossibile. Infatti, come dice **Aristotele**, "la volontà è nella ragione". E la ragione è una facoltà dell'anima indipendente da qualsiasi organo corporeo. Da ciò segue che la volontà è una potenza del tutto immateriale e incorporea. Ora, è evidente che **nessun corpo può agire su di una cosa incorporea**, ma potrebbe piuttosto avvenire il contrario: per il fatto che gli esseri incorporei e immateriali hanno una virtù più formale e più universale di qualsiasi essere corporeo. Perciò è impossibile che un corpo celeste possa influire direttamente sull'intelletto o sulla volontà. - Per questo **Aristotele**, nel riferire l'opinione di chi sosteneva che "tale è la volontà negli uomini, quale la dona di giorno in giorno il Padre degli dèi e degli uomini" (cioè Giove, per il quale intendevano il cielo nel suo complesso), l'attribuisce ai sostenitori **dell'identificazione dell'intelletto con i sensi**. Infatti tutte le potenze sensitive, essendo perfezioni di organi corporei, possono subire l'influsso dei corpi celesti, e cioè attraverso la mozione di quei corpi di cui essi sono le perfezioni.

E poiché l'appetito intellettuale subisce in qualche modo la mozione dell'appetito sensitivo, indirettamente **i moti dei corpi celesti ridondano sulla volizione**; cioè nella misura che le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 1

I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, ma che sia superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può attribuirsi a nessun corpo, ma solo ad

una sostanza immateriale più alta. Perciò non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 2

I movimenti del corpo umano dipendono dal moto dei corpi celesti, per il fatto che la stessa disposizione degli organi al loro movimento deriva in qualche modo dall'influsso dei corpi celesti; e anche perché l'appetito sensitivo viene alterato dall'azione di quei corpi; e finalmente perché subiscono il movimento dei corpi celesti quei corpi esterni alla presenza dei quali la volontà comincia a volere o a non volere qualche cosa; alla venuta del freddo, p. es., uno comincia a voler accendere il fuoco. Ma codesta mozione della volontà interessa l'oggetto presentato dall'esterno: e non riguarda l'impulso interiore.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 3

Come abbiamo già detto, l'appetito sensitivo è una perfezione di organi corporei. Perciò niente impedisce che alcuni siano più pronti all'ira, alla concupiscenza, o a qualsiasi altra passione, per **influsso dei corpi celesti** come per **complexione naturale**. D'altra parte la maggioranza degli uomini segue le passioni, alle quali soltanto i più saggi resistono. Perciò d'ordinario si verificano nelle azioni umane quei fatti che sono predetti in base alla considerazione dei corpi celesti. Tuttavia, come dice **Tolomeo** nel *Centiloquio*, "il sapiente sa dominare gli altri": egli, cioè, resistendo alle passioni, impedisce con la volontà libera e non soggetta al moto dei cieli, gli effetti di codesti corpi celesti.

Oppure, come fa S. Agostino, "bisognerà ritenere che, quando gli astrologi predicano il vero, lo fanno mediante un istinto misterioso, che le menti umane subiscono senza saperlo. E se questo avviene per ingannare gli uomini è opera degli spiriti maligni".

## **ARTICOLO 6:**

**VIDETUR** che la volontà oltre Dio abbia altri **principi esterni** del suo movimento.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 1

L'inferiore è fatto per subire una mozione da parte del suo superiore; come i corpi inferiori dai corpi celesti. Ma **la volontà umana oltre Dio ha come superiore l'angelo. Dunque la volontà umana può avere anche gli angeli come principi esterni del suo movimento.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 2

**L'atto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ora l'intelletto umano nel suo atto non dipende soltanto da Dio, ma anche dagli angeli in forza delle illuminazioni, come spiega Dionigi. Lo stesso, dunque, vale per la volontà.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 3

Dio è causa del bene solamente; poiché sta scritto, **Genesi, 1, 31**: "Vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone". Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio, non sarebbe mai mossa verso il male: purtroppo invece **la volontà è lo strumento "col quale si pecca e si vive rettamente"**, come scrive **S. Agostino**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6. SED CONTRA:**

L'Apostolo insegna, **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi e il volere e l'agire".

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6. RESPONDEO:**

Il moto della volontà viene dall'interno, come il moto fisico naturale. Ora, sebbene possa muovere un essere naturale anche, ciò che non è causa della natura di codesto essere, tuttavia soltanto chi in qualche maniera è causa della natura può produrre un **moto naturale**. Infatti anche l'uomo, che non può causare la natura del sasso, può muovere un sasso verso l'alto, però codesto moto per il sasso non è naturale: ma il suo moto naturale non viene prodotto che dall'artefice della sua natura. Perciò Aristotele insegna che il generante si limita a muovere localmente i corpi gravi e leggeri. Allo stesso modo può darsi, che l'uomo, dotato di volontà, sia mosso da qualche cosa che non è la causa della volontà stessa; ma è impossibile che il suo moto volontario provenga da un principio estrinseco diverso da codesta causa.

Ora, **all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà**. E ciò è evidente per due ragioni:

- **Primo**, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.90, aa.2,3].

- **Secondo**, perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità.

Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed è un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale. Tanto è vero che neppure la materia prima, la quale è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 1**

L'angelo è superiore all'uomo, ma non in quanto **causa** della volontà di lui; invece i corpi celesti producono quelle forme naturali, da cui derivano i moti naturali dei corpi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 2**

L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo rispettivamente all'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo dalla illuminazione angelica. **Ma in questo modo, si è detto [a.4]**, anche la volontà può subire mozioni da altre creature.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 3

Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il **bene**. **E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale.** Ma l'uomo mediante la ragione si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o **apparente**.

- Tuttavia alcuni Dio li muove **in maniera speciale** a volere dei beni determinati; così fa con coloro che muove mediante la grazia, come diremo in seguito.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
Come la volontà subisce la mozione

**Prima parte della seconda parte**

**Questione 10**  
**Proemio**

Passiamo a considerare **come la volontà subisce la mozione.**  
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la volontà sia mossa per natura verso qualche cosa;
2. Se sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto;
3. Se sia necessitante la mozione dell'appetito inferiore;
4. Se sia necessitante la mozione di quel motore esterno che è Dio.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che la volontà **non sia mossa per natura** verso qualche cosa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 1**

Causa agente naturale e causa agente volontaria sono contrapposte come termini di una suddivisione, secondo Aristotele. Dunque la volontà non può muoversi per natura verso qualche cosa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 2**

In un dato soggetto si trova sempre **ciò che gli è naturale**; nel fuoco, p. es., c'è sempre il calore. Ora, nessun moto si trova sempre nella volontà. Dunque nessun moto è naturale in essa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 3**

**La natura è determinata** senza alternative. **Invece la volontà è capace di soluzioni opposte.** Perciò la volontà non vuole niente per natura.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1. SED CONTRA:**

Il moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. **Ma l'intelletto conosce certi principi per natura.** **Dunque anche la volontà vuole per natura alcuni oggetti.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1. RESPONDEO:**

Come insegnano Boezio e Aristotele, il termine natura ha diversi significati:

- Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora **natura indica la materia o la forma materiale**, come Aristotele spiega.

- **Altre volte natura denomina qualsiasi sostanza**, e perfino qualsiasi ente. **Stando a codesto significato, è naturale per una cosa quello che è dovuto alla sua essenza**. Ed è quello che di per sé in essa si trova. **Ma in tutte le cose, gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come a loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Perciò è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale**. Ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i principi della conoscenza intellettuale sono noti per natura. Allo stesso modo è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualche cosa di voluto per natura.

Ora è tale, sia il bene nella sua universalità, verso il quale la volontà tende per sua natura, come ogni potenza verso il proprio oggetto; sia il fine ultimo, che sta alle cose appetibili come i principi dimostrativi a quelle intelligibili; sia, in genere, tutto ciò che conviene per natura all'essere dotato di volontà. Infatti **con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva; ma quanto si addice alle singole potenze, e all'uomo tutto intero**. Perciò l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma **l'oggetto della volontà**, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire **la conoscenza della verità per l'intelletto; inoltre l'essere, la vita, e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale; tutte cose che rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 1

Volontà e natura sono contrapposte tra loro come due cause ben distinte: certe cose avvengono per natura altre per volontà. Infatti la maniera propria di causare della volontà, padrona dei suoi atti, è diversa dalla maniera di causare riservata alla natura, che è determinata senza alternative. Ma siccome la volontà si fonda sulla natura, è necessario che la volontà stessa partecipi in qualche modo dell'operare proprio della natura; nella maniera, cioè, che gli effetti di una causa susseguente devono partecipare della causa primordiale. Infatti in ogni cosa, l'essere che è dovuto alla natura è anteriore al volere che deriva dalla volontà. Di qui si deduce che la volontà deve volere per natura qualche cosa.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 2

Negli esseri corporali ciò che è naturale, come **proprietà esclusiva della forma**, vi si trova **sempre in atto**, **come il calore nel fuoco**. Invece ciò che è naturale **in connessione con la materia** non è sempre in atto, ma è talora solo in potenza. Infatti la forma è atto, e la materia potenza. Ora, il moto è "atto di una cosa che si trova in potenza". Perciò **quanto si riferisce al moto, o al moto consegue, non è presente di continuo negli esseri corporei; il fuoco, p. es., non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale**. **Così non è necessario che una volontà, che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualche cosa, sia sempre in atto: ma solo quando si trova in una determinata disposizione**. Però la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 3

Alla natura corrisponde sempre una determinazione unica senza alternative, proporzionata però alla natura in parola. Alla natura in genere corrisponde un determinato genere; alla natura presa come specie corrisponde un'unità di specie; alla natura individuale corrisponde un'unità individuale. Ma essendo la volontà una facoltà immateriale come l'intelletto, ad essa deve corrispondere per natura **un'unità di carattere universale, e questo è il bene**: come corrisponde un'unità di carattere universale all'intelletto, vale a dire il vero, l'ente, o la quiddità. Ora, il bene universale abbraccia la moltitudine dei beni particolari, verso i quali la volontà non è determinata.

### ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che la volontà sia mossa **in maniera necessitante dal proprio oggetto**. Infatti:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 1

Secondo **Aristotele**, l'oggetto sta alla volontà come il motore al mobile. Ora, **se il motore è proporzionato, di necessità** muove il soggetto mobile. Dunque la volontà può esser mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 2

La volontà è una facoltà immateriale tale e quale come l'intelletto: e l'una e l'altra potenza sono ordinate a un oggetto universale, come abbiamo spiegato. Ma **l'intelletto è mosso di necessità dal proprio oggetto**. Dunque anche la volontà dal suo.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che uno vuole, o è il fine, o una cosa ordinata al fine. Ora, il fine è voluto evidentemente per necessità; poiché costituisce quello che in campo speculativo sono i principi, che vengono accettati per necessità. A sua volta il fine costituisce il motivo per la volizione di quanto è ordinato al fine: e quindi sembra che anche le cose ordinate al fine siano volute necessariamente. Dunque la volontà è mossa per necessità dal proprio oggetto.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2. SED CONTRA:

Le facoltà razionali secondo **Aristotele**, dicono ordine a cose tra loro opposte. Ora, **la volontà è una potenza razionale**: infatti, come egli scrive, essa si trova "nella ragione". Quindi la volontà dice ordine *[fa riferimento]* **a cose opposte tra loro**. Dunque non è mossa di necessità verso qualcuna di esse.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2. RESPONDEO:

**La volontà può avere due mozioni:**

- la **prima** in rapporto all'esercizio dell'atto;
- la **seconda** in rapporto alla specificazione dell'atto, la quale dipende dall'oggetto.
- Quanto alla **prima** la volontà da nessun oggetto può esser mossa in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.
- Ma quanto al **secondo** genere di mozione, la volontà è mossa in maniera necessaria da alcuni oggetti, e non da altri. Infatti nella mozione che ogni potenza subisce dal proprio oggetto, bisogna considerare la ragione in forza della quale l'oggetto muove la potenza. L'oggetto visibile, p. es., muove la vista in forza del colore attualmente visibile. Perciò, se il colore è presentato alla vista, necessariamente la muove, purché uno non distolga la vista: cosa questa che appartiene all'esercizio dell'atto. Ma se venisse presentato alla vista un oggetto che non fosse in tutto colore in atto, bensì tale soltanto in parte, la vista non sarebbe costretta per necessità a vedere codesto oggetto: infatti potrebbe guardarlo proprio da quel lato che non ha attualmente colore, e quindi non lo vedrebbe. Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà. Quindi, **se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono**, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che **non è bene sotto tutti gli aspetti**, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. - E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, **soltanto il bene perfetto**, al quale non manca niente, è un bene tale che **la volontà non può non volere**: e questo bene è la **felicità**. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 1

Motore proporzionato di una potenza è soltanto l'oggetto che sotto tutti gli aspetti si presenta come motore di essa. Se invece in qualche cosa è manchevole, non muove in maniera necessaria, come abbiamo spiegato.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 2

L'intelletto è mosso di necessità da quegli oggetti che sono sempre e necessariamente veri: non già da cose che possono essere vere o false, come sono i contingenti; e ciò vale anche per il bene, come si è detto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 3

Il fine ultimo muove in maniera necessaria la volontà, perché è il bene perfetto. Lo stesso si dica delle cose ordinate a codesto fine, e senza le quali non è possibile conseguirlo, come l'essere, la vita e simili. Ma le altre cose, non indispensabili al raggiungimento del fine, non sono volute per necessità da chi vuole il fine: allo stesso modo chi accetta i principii non

accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che la volontà subisca una **mozione necessitante dalle passioni** degli appetiti inferiori.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 1**

**L'Apostolo** scrive, **Romani, 7, 19**: "Poiché non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio"; e questo va inteso per la concupiscenza, che è una passione. Dunque la volontà è mossa necessariamente dalla passione.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 2**

Come Aristotele insegna, "quale uno è, tale è il fine che a lui si presenta". Ma non è in potere della volontà sbarazzarsi subito della passione. Dunque non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 3**

Una causa universale non scende a un affetto particolare che servendosi di una causa particolare: difatti la ragione universale muove soltanto, come dice Aristotele, mediante l'estimativa che è particolare. Ora, come la ragione universale sta all'estimativa particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Perciò **la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare, che mediante l'appetito sensitivo. E quindi, se l'appetito sensitivo è predisposto da una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3. SED CONTRA:**

Sta scritto, **Genesi, 4, 7**: "L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu lo dominerai". **Dunque la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3. RESPONDEO:**

**La passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che la volontà subisce da parte dell'oggetto: in quanto l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. Ora, codesto turbamento può avvenire in due modi:**

- **Primo**, in maniera tale da **legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione**: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza, o per le altre perturbazioni fisiologiche, **diventano pazzi furiosi o dementi**; poiché tali passioni non avvengono senza alterazioni del genere. Per codesti uomini vale quanto si dice degli

animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: infatti in essi manca un moto qualsiasi della ragione, e quindi della volontà.

- Altre volte invece la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni.

Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 1**

Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo dice: "Il male che non voglio questo io faccio", cioè *concupisco*; tuttavia la volontà può non volere la concupiscenza, e può non consentirvi. E quindi essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 2**

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva e la sensitiva, talora uno è con tutta la sua anima a una certa maniera: poiché allora, o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose; oppure al contrario la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Ma spesso, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere, o di allontanare del tutto la passione, o almeno di trattenersi dall'assecondarla. In tali disposizioni, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 3**

La volontà non solo viene mossa dal bene nella sua universalità appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Perciò essa può muoversi verso un bene particolare, senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

## **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 1**

Ogni causa agente, cui è impossibile resistere, esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 2

La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura. Ora, **al dire di S. Agostino**, "per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa". Dunque la volontà vuole necessariamente tutte le cose alle quali è mossa da Dio.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 3

È possibile quanto con la sua presupposizione non determina l'impossibile. Ora, presupponendo che la volontà non voglia una cosa verso la quale è mossa da Dio, si ha un impossibile: poiché stando a questo, l'operazione di Dio verrebbe ad essere inefficace. Perciò non è possibile che la volontà non voglia ciò cui Dio la muove. Dunque è necessario che essa lo voglia.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 15,14**: "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio". Dunque egli non ne muove in maniera necessitante la volontà.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4. RESPONDEO:

Come insegna **Dionigi**, "la divina provvidenza non ha il compito di alterare la natura delle cose, ma di conservarla". Perciò essa muove tutte le cose secondo la loro struttura: cosicché in forza della mozione divina da cause necessari derivano effetti necessari; e da cause contingenti derivano effetti contingenti. E poiché la volontà è un **principio attivo** non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una data soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa, **eccetto in quelle cose verso le quali ha una spinta naturale.**

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

##### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 1

La volontà di Dio non si limita a far compiere una cosa all'essere che muove, ma **giunge a fargliela compiere in conformità alla natura di esso.** Perciò sarebbe più ripugnante alla mozione divina una mozione necessitante della volontà, che una mozione libera conforme alla natura di essa.

##### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 2

Per ogni essere è naturale ciò che Dio vi opera in modo che sia cosa naturale per esso: cosicché ciascuna cosa ha precisamente quelle proprietà, che Dio ha voluto conferirle. Ma Dio non vuole che quanto nei vari esseri si opera, p. es., la resurrezione stessa dei morti, sia per essi naturale. Vuole però che sia loro naturale la subordinazione al potere divino.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 3**

Se Dio muove la volontà verso un oggetto, non è compossibile con tale ipotesi che la volontà non si muova verso di esso. Però non è cosa impossibile assolutamente parlando. E quindi non ne segue che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

## Seconda parte > Gli atti umani in generale

### La fruizione, quale atto della volontà

#### Prima parte della seconda parte

#### Questione 11

##### Proemio

Ed eccoci a parlare della **fruizione**.

*[=Godimento (riconosciuto come diritto o meritato come premio).]*

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la fruizione sia un atto della potenza appetitiva;
2. Se appartenga alla sola creatura razionale, o anche ai bruti;
3. Se non esista altra fruizione che quella dell'ultimo fine;
4. Se esista soltanto quella dell'ultimo fine raggiunto.

#### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che la fruizione non sia un atto delle sole potenze appetitive.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, arg. 1

Fruire non è altro che cogliere il frutto. Ma **il frutto della vita umana, che è la beatitudine, lo coglie l'intelletto, con l'operazione del quale la beatitudine si identifica. Dunque la fruizione non appartiene alle potenze appetitive ma all'intelletto.**

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, arg. 2

**Qualsiasi potenza ha il proprio fine**, che è la perfezione di essa; fine della vista, p. es., è conoscere le cose visibili, dell'udito percepire i suoni, e così via. Ora, il fine di una cosa è il frutto di essa. **Quindi la fruizione appartiene a tutte le facoltà, e non soltanto a quelle appetitive.**

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, arg. 3

La fruizione importa un certo godimento. Ora, il godimento sensibile spetta ai sensi, che godono del loro oggetto: e il godimento intellettuale, per lo stesso motivo, all'intelletto. Dunque la fruizione appartiene alle facoltà conoscitive e non a quelle appetitive.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1. SED CONTRA:

**S. Agostino** scrive: "Fruire è aderire mediante l'amore ad una cosa per se stessa". Ma l'amore appartiene alle potenze appetitive. Dunque la fruizione è un atto delle potenze appetitive.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1. RESPONDEO:**

**Frutto e fruizione** hanno lo stesso significato, e un termine deriva dall'altro. Per quanto ci riguarda, non interessa sapere quali dei due derivi dall'altro; ma è probabile che la cosa più nota sia stata anche la prima nella denominazione. E quindi sembra che il termine fruizione sia derivato dai frutti sensibili. - Ora, il **frutto materiale** è quello che per ultimo si aspetta dall'albero, e che viene raccolto con un certo godimento. **Perciò la fruizione è implicita nell'amore o nel godimento che uno prova per il fine, che è l'ultima cosa attesa.** Ma il fine, come il bene, è oggetto dell'appetito. E evidente quindi che la fruizione è un atto della potenza appetitiva.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, ad arg. 1**

Niente impedisce che una identica cosa, sotto aspetti diversi, appartenga a potenze diverse. Quindi la stessa visione di Dio, in quanto visione è atto dell'intelletto; ma in quanto bene e fine è oggetto della volontà. E in tal senso questa ne ha la fruizione. Coticché l'intelletto raggiunge codesto fine come facoltà esecutiva; la volontà invece lo raggiunge come facoltà che muove verso di esso, e che ne fruisce una volta raggiunto.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, ad arg. 25**

Come abbiamo già spiegato, la perfezione e il fine di qualsiasi altra potenza rientra nell'oggetto di quella appetitiva, come il singolare nell'universale. Perciò la perfezione e il fine di ciascuna potenza, in quanto è un bene, spettano alla facoltà appetitiva. Ed è per questo che la facoltà appetitiva muove le altre potenze ai fini rispettivi, e raggiunge il proprio fine, quando ciascuna delle altre facoltà ha raggiunto il suo fine.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 1, ad arg. 3**

Il godimento abbraccia due cose: la percezione dell'oggetto conveniente, la quale appartiene alla potenza conoscitiva; e la compiacenza in quanto viene presentato come conveniente. Quest'ultima appartiene alla facoltà appetitiva, in cui si riscontra pienamente il godimento.

**ARTICOLO 2:**

**VIDETUR** che fruire sia soltanto degli uomini. Infatti:

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, arg. 1**

**S. Agostino** insegna che "siamo noi uomini a fruire e ad usare". Dunque gli altri animali non possono fruire.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, arg. 2**

La fruizione ha per oggetto l'ultimo fine. Ma i bruti non possono raggiungere l'ultimo fine. Dunque essi non hanno la fruizione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, arg. 3**

Come l'appetito sensitivo è al disotto di quello intellettuale, così l'appetito naturale è al disotto di quello sensitivo. Ora, se si attribuisce la fruizione all'appetito sensitivo, si dovrebbe attribuire per lo stesso motivo anche all'appetito naturale. Il che è falso: poiché non è capace di godimento. Dunque la fruizione non appartiene all'appetito sensitivo. E quindi va esclusa nei bruti.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2. SED CONTRA:**

**S. Agostino** scrive: "Non è una cosa assurda pensare che anche le bestie fruiscono del cibo e di ogni altro piacere del corpo".

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2. RESPONDEO:**

Abbiamo già visto [a.1] che la fruizione non è un atto della potenza che raggiunge il fine come facoltà esecutiva, ma della potenza che comanda l'esecuzione: si è detto infatti che appartiene alla potenza appetitiva. Ora, negli esseri privi di conoscenza si trovano le facoltà che raggiungono il fine in via di esecuzione, p. es., la capacità, nei corpi gravi, di tendere al basso e quella, nei corpi leggeri, di tendere in alto. Però non si trova in essi la facoltà che ha il compito di raggiungere il fine in funzione di comando; ma questo si trova in un essere superiore, che muove col suo comando tutta la natura, come negli esseri dotati di conoscenza l'appetito muove le altre facoltà ai rispettivi atti. Perciò è evidente che gli esseri privi di cognizione, sebbene raggiungano il fine, mancano della fruizione del fine; la quale si trova soltanto in quelli che sono dotati di conoscenza.

Ma la conoscenza del fine è di due generi: perfetta e imperfetta. Con quella perfetta, che appartiene alla sola natura razionale, non si conosce solamente ciò che è fine e ciò che è bene, ma la ragione universale di fine e di bene. Invece la conoscenza imperfetta si limita a conoscere il singolo fine e il singolo bene in particolare: e questa è propria dei bruti. E le stesse potenze appetitive di questi ultimi non comandano liberamente; ma si muovono verso gli oggetti percepiti secondo l'istinto naturale. Perciò la fruizione spetta perfettamente alla natura ragionevole; agli animali bruti in maniera imperfetta; alle altre creature in nessuna maniera.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, ad arg. 1**

**S. Agostino** parla della fruizione perfetta.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, ad arg. 2

La fruizione non ha per oggetto il vero ultimo fine; ma la cosa che ciascuno considera come ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, ad arg. 3

L'appetito sensitivo è connesso a una certa conoscenza: non così l'appetito naturale, specialmente come si trova negli esseri privi di cognizione.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 2, ad arg. 4

Qui S. Agostino parla della **fruizione imperfetta**. E ciò traspare dal modo stesso di esprimersi: infatti egli dice che "non è una cosa tanto assurda, pensare che anche le bestie fruiscono", come invece è del tutto assurdo attribuire loro l'uso.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che non esista solamente la fruizione dell'ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scriveva a **Filemone, 20**: "Sì, fratello, possa io fruire di te nel Signore". Ora, è evidente che Paolo non aveva riposto il suo ultimo fine in un uomo. Dunque non c'è la sola fruizione dell'ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, arg. 2

Il frutto è la cosa di cui uno fruisce. Ma l'Apostolo, **Galati, 5, 22** scrive: "Frutto dello Spirito è l'amore, la gioia, la pace", ed altre cose del genere; le quali non hanno la natura di ultimo fine. Dunque la fruizione non si restringe all'ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, arg. 3

Gli atti della volontà possono riflettere su se stessi: infatti io voglio volere, amo di amare. Ora, fruire è un atto della volontà; poiché "la volontà è la facoltà mediante la quale noi abbiamo la fruizione", come scrive S. Agostino. Perciò uno può fruire della propria fruizione. D'altra parte non è la fruizione l'ultimo fine dell'uomo, ma soltanto il bene increato, cioè Dio. Dunque la fruizione non si limita all'ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3. SED CONTRA:

**S. Agostino** scrive: "Non si ha fruizione, quando uno fa oggetto della sua facoltà volitiva una cosa, desiderandola in vista di un'altra". Ora, soltanto l'ultimo fine non viene desiderato in vista di altre cose. Dunque la fruizione è limitata all'ultimo fine.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3. RESPONDEO:

1) - Come abbiamo già detto [1], **la nozione di frutto implica due elementi: che la cosa sia ultima, e che sazi l'appetito con una certa dolcezza o godimento.** Ora, una cosa può essere ultima, o **in modo assoluto**, o **in senso relativo**: è ultimo in modo assoluto ciò che è tale senza riferimento ad altri; è ultimo in senso relativo ciò che è ultimo rispetto ad altri. **Perciò, propriamente parlando, è frutto la sola cosa che in modo assoluto è ultima,** e che viene goduta come ultimo fine: e a proposito di tale oggetto si può parlare in senso proprio di fruizione.

2) - **Le cose, al contrario, che sono gradevoli in se stesse, ma che sono desiderate in ordine ad altro, come una bevanda amara in ordine alla guarigione, in nessun modo possono chiamarsi frutti.**

3) - **Invece trattandosi di cose che in sé offrono un certo godimento, verso il quale miravano degli atti precedenti, si può parlare in qualche modo di frutti; ma non di fruizione in senso proprio, e secondo la perfetta nozione di frutto.** Infatti **S. Agostino** afferma, che **"noi abbiamo la fruizione di quegli oggetti di conoscenza, nei quali la volontà compiaciuta si riposa"**. Assolutamente parlando, però, questa non riposa che all'ultimo: poiché il moto della volontà rimane in sospenso finché è in attesa, sebbene abbia già raggiunto qualche cosa. Così anche nel moto locale, sebbene uno dei punti intermedi possa essere principio e termine, tuttavia non si può considerare come termine effettivo, se non quando uno in esso riposa.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, ad arg. 1

Come fa osservare **S. Agostino**, **"se avesse detto "possa io fruire di te", senza aggiungere "nel Signore", poteva sembrare che egli avesse riposto in lui il fine del suo amore. Ma con quella aggiunta mostrava di aver posto il suo fine in Dio, e di voler fruire di lui"**. **Cosicché l'Apostolo auspicava la fruizione del fratello, non come fine, ma come mezzo.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, ad arg. 2

Il rapporto del frutto con l'albero che lo produce è diverso da quello esistente tra il frutto e l'uomo che ne fruisce. Infatti il frutto sta all'albero che lo produce come un effetto alla sua causa: invece sta a chi ne fruisce come ultimo oggetto della sua attesa e causa del suo godimento. **Perciò le cose enumerate dall'Apostolo sono chiamate frutti, poiché sono effetti determinati dello Spirito Santo in noi, e quindi vengono denominati "frutti dello Spirito": non già nel senso che di essi noi abbiamo la fruizione come dell'ultimo fine.** - Oppure si potrebbe rispondere, seguendo S. Ambrogio, che sono denominati frutti, "perché sono da chiedersi per se stessi": non già perché non ordinabili alla beatitudine; ma perché in se stessi hanno qualche cosa per cui devono incontrare il nostro gradimento.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 3, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato nelle questioni precedenti, il fine può indicare due cose: o l'oggetto da raggiungere, o il conseguimento di esso. E non si tratta di due fini, ma di un identico fine

considerato, o in se stesso, o nella sua applicazione a un soggetto. Ora, Dio è l'ultimo fine come ultimo oggetto desiderato: la fruizione invece è come il conseguimento di codesto ultimo fine. Perciò, come Dio non è un fine diverso dalla fruizione di Dio, così identico è il motivo della fruizione che abbiamo di Dio, e della fruizione che abbiamo della fruizione divina. Lo stesso vale per la beatitudine creata, che consiste nella fruizione.

#### **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che esista soltanto la fruizione del fine raggiunto.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, arg. 1**

Scrive **S. Agostino** che "fruire è usare di un bene con la gioia della realtà, e non con quella della speranza". Ora, finché un bene non si possiede non si ha la gioia della realtà, ma quella della speranza. Dunque la fruizione si limita al fine raggiunto.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, arg. 2**

Propriamente parlando, come si è detto, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine, poiché esso soltanto acquieta l'appetito. Ma l'appetito non si acquieta che nel fine già raggiunto. Dunque, propriamente parlando, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine raggiunto.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, arg. 3**

Fruire significa cogliere il frutto. Ora, non si coglie il frutto che quando si possiede il fine. Dunque la fruizione riguarda solo il fine già posseduto.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4. SED CONTRA:**

Come spiega **S. Agostino**, "fruire è aderire a una cosa per se stessa con l'amore". Ma questo può avvenire a proposito di cose non possedute. Dunque la fruizione può avere per oggetto anche il fine non ancora raggiunto.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4. RESPONDEO:**

La fruizione implica un rapporto tra volontà e ultimo fine, in quanto la volontà stima una cosa come suo ultimo fine. Ora, il fine può presentarsi in due modi: - allo stato perfetto; o nel suo stato imperfetto. E

- allo stato perfetto quando non si ha soltanto nell'intenzione, ma anche nella realtà;

- è nello stato imperfetto, quando si possiede soltanto nell'intenzione. Perciò la perfetta fruizione si ha in rapporto al fine già posseduto realmente. Invece quella imperfetta può anche riguardare il fine non ancora posseduto nella realtà, ma solo nell'intenzione.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino qui parla della **fruizione perfetta**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, ad arg. 2

L'acquietarsi della volontà può essere impedito in due maniere:

- **primo**, da parte dell'oggetto, per il fatto che non è l'ultimo fine, ma è ordinato ad altro;
- **secondo**, da parte del soggetto che desidera il fine, senza averlo ancora raggiunto. Ora, mentre dall'oggetto deriva la **specificazione dell'atto**; dall'agente dipendono solo le **sue modalità**, cioè il suo essere perfetto o imperfetto, secondo le condizioni del soggetto operante. Perciò **la fruizione è impropria**, quando non ha per oggetto l'ultimo fine, perché menomata nella nozione specifica di fruizione. Invece si ha una **fruizione propria, anche se imperfetta per il modo di possederlo**, quando ha per oggetto il fine ultimo non ancora raggiunto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 11 a. 4, ad arg. 3

Si può dire che si coglie e si possiede il fine, non solo quando si raggiunge realmente, ma anche quando si possiede intenzionalmente, come abbiamo spiegato.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
Le cause moventi della volontà

Prima parte della seconda parte

**Questione 9**  
**Proemio**

Ed eccoci a considerare **le cause moventi della volontà**.  
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la volontà sia mossa dall'intelletto;
2. Se sia mossa dall'appetito sensitivo;
3. Se la volontà muova se stessa;
4. Se sia mossa da una causa esterna;
5. Se sia mossa dai corpi celesti;
6. Se la volontà non abbia all'infuori di Dio altro principio esterno di movimento.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che la volontà non sia mossa **dall'intelletto**.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 1

**S. Agostino**, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi", scrive: "l'**intelletto** vola avanti, l'**affetto** lo segue, o lentamente, o per niente: conosciamo il bene ma non ci piace l'operare". Questo non avverrebbe se la

volontà fosse mossa dall'intelletto: perché il moto del soggetto mobile deve accompagnare la mozione del movente. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 2

L'intelletto rispetto alla volontà ha la funzione di **mostrare l'oggetto appetibile**, come l'immaginazione mostra l'appetibile all'appetito sensitivo. Ora, l'immaginazione nel mostrare la cosa appetibile non muove l'appetito sensitivo: anzi talora noi ci comportiamo verso le cose immaginate come verso quelle da noi viste in pittura, secondo l'osservazione di Aristotele. **Dunque neppure l'intelletto [non] muove la volontà.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, arg. 3

Una cosa non può essere insieme motore e mobile sotto il medesimo rispetto. Ma **la volontà muove l'intelletto**: infatti noi esercitiamo l'intelligenza quando vogliamo. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1. SED CONTRA:

**Il Filosofo** insegna, che "l'oggetto appetibile conosciuto dall'intelletto è un motore non mosso, invece la volontà è un motore mosso".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1. RESPONDEO:

Un essere in tanto esige una mozione da parte di un altro, in quanto è in potenza a più cose: **è necessario infatti che enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una mozione [impulso/stimolo]**. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due maniere: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., adesso è nell'atto di vedere, e un altro momento non vede; ora poi vede il bianco, e ora vede il nero. Perciò ha bisogno della mozione per due motivi: **per l'esercizio dell'atto; e per la determinazione dell'atto:**

- Rispetto al **primo** dipende **dal soggetto**, il quale non sempre è in atto;

- rispetto al **secondo** invece dipende **dall'oggetto**, dal quale appunto viene specificato l'atto.

Ora, la diretta **mozione del soggetto** deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce **per un fine**, come abbiamo già dimostrato [q.1, a.2], il principio di questa mozione dipende dal fine. Da ciò consegue che l'arte, cui appartiene il fine, muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: "come l'arte nautica", scrive Aristotele, "dirige l'arte di fabbricare le navi". Ma **il bene nella sua universalità, che si presenta come fine, è oggetto della volontà**. Perciò sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: **non per nulla ci serviamo delle altre facoltà quando appunto vogliamo**. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà, come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà, avente per oggetto il fine universale, che muove ad agire le arti, o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari, compresi sotto quel fine più universale; il capitano di un esercito, p. es., che ha di mira un

bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.

**L'oggetto invece muove per la specificazione dell'atto come un principio formale**, dal quale nella realtà fisica vengono specificate le operazioni; dal calore, p. es., viene specificato il riscaldamento. Ora, **il primo principio formale è l'ente e il vero** nella sua universalità, oggetto dell'intelligenza. **Perciò in questo genere di mozione l'intelletto muove la volontà, in quanto ad essa presenta il proprio oggetto.**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 1

Da quel passo non si rileva che l'intelletto non muove: ma che non muove in maniera necessitante.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 2

Come la presenza di una cosa nella fantasia, **senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo**, non muove l'appetito sensitivo; così la **percezione del vero** non muove, prescindendo dalla **ragione di bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico.** [*Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'intelletto pratico che è la causa delle cose.*]

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 1, ad arg. 3

La volontà muove l'intelletto rispettivamente **all'esercizio dell'atto**: poiché il **vero** stesso, perfezione dell'intelligenza, è contenuto nel bene universale, come un **bene particolare**. Ma rispetto alla **specificazione dell'atto**, che dipende dall'oggetto, è l'intelletto che muove la **volontà**: poiché il bene stesso viene appreso come ragione particolare compresa sotto l'universale ragione di vero. Da ciò è evidente che non abbiamo un'unica entità, che sarebbe insieme motore e mobile sotto il medesimo aspetto.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che la volontà non possa essere mossa **dall'appetito sensitivo**. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive: "Il movente, o agente, è superiore al paziente". Ora, l'appetito sensitivo è inferiore alla volontà, che è un appetito intellettivo; come il senso è inferiore all'intelletto. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 2

Nessuna potenza particolare può causare un effetto universale. Ma l'appetito sensitivo è una potenza particolare: infatti accompagna l'apprensione dei singolari. Perciò non può causare il moto della volontà, che è universale, derivando esso dall'apprensione intellettuale degli universali.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, arg. 3

Come Aristotele dimostra, chi muove non può esser mosso dalla cosa che esso muove, determinando così una mozione reciproca. Ora, la volontà muove l'appetito sensitivo, poiché l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo, 1, 14 scrive: "Ciascuno di noi viene tentato, attratto e lusingato dalla propria concupiscenza". Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza, se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede.

Dunque l'appetito sensitivo muove la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto nell'articolo precedente, quanto viene appreso sotto la ragione di cosa buona e conveniente muove la volontà come suo oggetto. Ora, codesta bontà e convenienza può dipendere da due cose: dalla disposizione dell'oggetto, e da quella del soggetto cui viene presentato. Infatti il termine *conveniente* sta a indicare una relazione: cosicché dipende dai due termini correlativi. Da ciò deriva che il gusto, in situazioni diverse, non apprende allo stesso modo una cosa come conveniente, o non conveniente. Perciò, come il Filosofo afferma, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta".

Ora, è chiaro che l'uomo viene a subire un cambiamento nelle sue disposizioni secondo l'alterazione dell'appetito sensitivo. Infatti, un uomo sotto l'influsso di una data passione considera conveniente, quello che mai considererebbe tale libero dalla passione; quando uno, p. es., è adirato, gli sembra conveniente, quello che quando è calmo gli ripugna. Ed è precisamente così, rispettivamente all'oggetto, che l'appetito sensitivo muove la volontà.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 1

Niente impedisce che una cosa la quale assolutamente parlando è superiore, sia dipendente sotto un certo aspetto. E così la volontà assolutamente parlando è superiore all'appetito

sensitivo; ma per quel tanto che in un dato soggetto viene a dominare la **passione**, l'appetito sensitivo ottiene una certa preminenza su di essa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 2**

Gli atti e le **deliberazioni degli uomini riguardano i singolari**. Perciò, per il fatto che l'appetito sensitivo è una potenza particolare, esso ottiene una grande efficacia nel predisporre l'uomo a giudicare in una maniera o in un'altra intorno ai singolari.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 2, ad arg. 3**

**Il Filosofo** fa osservare che la ragione, in cui è inclusa la volontà, muove col suo comando l'irascibile e il concupiscibile, non " con un dominio dispotico", come il padrone fa con lo schiavo; ma "con un dominio regale e politico", cioè **simile al governo di uomini liberi, che conservano la facoltà di muoversi in senso contrario**. Perciò l'irascibile e il concupiscibile **possono muovere in senso contrario la volontà**. E quindi niente impedisce che talora la volontà sia mossa da cedesti appetiti.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che la volontà non possa muovere se stessa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 1**

Chi muove, in quanto movente è in atto: ciò che invece viene mosso è in potenza, poiché "il moto è l'atto di una cosa potenziale in quanto è in potenza". Ma la stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto in potenza e in atto. Dunque nessuna cosa muove se stessa. Perciò neppure la volontà può muovere se stessa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 2**

Il soggetto mobile si muove alla presenza del suo motore. Ora, se la volontà, che è a se stessa sempre presente, potesse muovere se stessa, si muoverebbe sempre. Cosa evidentemente falsa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, arg. 3**

La volontà viene mossa dall'intelletto, come abbiamo dimostrato. Se dunque la volontà movesse se stessa, ne seguirebbe che la medesima cosa sarebbe mossa immediatamente da due motori: il che è inammissibile. Dunque la volontà non muove se stessa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3. SED CONTRA:**

La volontà ha il dominio dei suoi atti, ed ha la facoltà di volere e di non volere. **Ciò non potrebbe essere, se non avesse la capacità di muovere se stessa a volere**. Dunque essa muove se stessa.

## **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3. RESPONDEO:**

Come abbiamo già detto [a.1], spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato che il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili. Ora è evidente che l'intelletto, conosciuto i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, **la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.**

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 1**

La volontà muove ed è mossa non sotto il medesimo aspetto. Perciò non è in atto e in potenza dallo stesso punto di vista. Ma volendo il fine, riduce se stessa dalla potenza all'atto rispettivamente ai mezzi ordinati al fine, cioè col volerli attualmente.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 2**

La facoltà del volere è sempre presente attualmente a se stessa: ma non sempre possiede l'atto, con cui vuole un determinato fine. E siccome la volontà muove se stessa sempre in vista del fine; non ne segue che debba sempre muovere se stessa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 3, ad arg. 3**

La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. È mossa infatti dall'intelligenza in ordine all'oggetto: è mossa invece da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine.

## **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che la volontà non possa essere mossa da cause esterne.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 1**

Il moto della volontà è un moto volontario. Ora, è nella natura delle cose volontarie, come di quelle naturali, derivare da un principio intrinseco. Dunque il moto della volontà non deriva da un principio estrinseco.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 2**

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato [q.6, a.4]. Ora, il fatto violento si definisce, "ciò che ha al di fuori il suo principio". Dunque la volontà non può subire una mozione da una cosa esterna.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, arg. 3**

Ciò che è già mosso efficacemente da un motore, non ha bisogno di altre mozioni. Ora la volontà muove già efficacemente se stessa. Dunque non è mossa da un principio esterno.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4. SED CONTRA:**

La volontà, si è visto [a.1], viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una cosa esterna presentata ai sensi. Dunque la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4. RESPONDEO:**

E' evidente che la volontà può esser mossa da qualche cosa di esterno, rispettivamente alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche rispetto all'esercizio dell'atto, è necessario affermare l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che ora è in atto ed ora è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualche cosa che prima non voleva. **E' perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno.** E difatti, come abbiamo detto [a.3], la volontà muove se stessa in quanto, volendo il fine, porta se stessa a volere le cose ordinate al fine. Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione, comincia a pensare come conseguire lo scopo, e mediante codesto pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è pur necessario che abbia incominciato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. **E se la volontà si fosse mossa da se stessa a voler questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo un'altra volizione. Ma in questo non si può retrocedere all'infinito. Perciò è necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un motore estrinseco, come conclude Aristotele in un capitolo dell'Etica Eudemica.**

#### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

##### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 1**

E' nella natura dell'atto volontario di avere il suo principio dall'interno: ma non è necessario che codesto principio intrinseco sia il primo principio che esclude la mozione di altri. Perciò, **sebbene il moto volontario abbia il suo principio prossimo interiormente, il suo primo principio è al di fuori.** Come del resto è al di fuori il primo principio del moto naturale, il quale appunto muove la natura.

##### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 2**

**Per la nozione di violenza non basta che la causa di essa sia esterna; ma è necessario aggiungere: "senza che il paziente vi apporti nessun contributo".** Ora, questo non avviene quando la volontà è mossa da un principio estrinseco: poiché **è essa che vuole, pur essendo mossa da altri. Invece questa mozione sarebbe una violenza, se fosse contraria al moto della volontà.** Ma ciò nel caso nostro è assurdo: poiché nel caso la volontà dovrebbe volere e non volere una medesima cosa.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 4, ad arg. 3

La volontà per certe cose e nel proprio ambito, cioè come agente immediato, muove efficacemente se stessa: ma non può muovere se stessa in tutto, come abbiamo dimostrato. Perciò ha bisogno della mozione di un altro, quale motore supremo.

### ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che la volontà umana sia mossa dai **corpi celesti**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 1

Tutti i moti vari e multiformi si riportano alla causalità di quel moto uniforme, che è il moto del cielo, come Aristotele dimostra. Ora, i moti dell'uomo sono vari e multiformi, producendosi a intermittenza. Dunque essi si riducono alla causalità del moto dei cieli, che è per natura uniforme.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 2

Secondo S. Agostino, i corpi inferiori sono mossi dai corpi superiori". Ma i moti del corpo umano, causati dalla volontà, non si possono ricondurre al moto dei cieli, se la volontà stessa non è mossa dai cieli. Dunque i cieli muovono la volontà umana.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, arg. 3

Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno delle predizioni vere sugli atti umani futuri, che dipendono dalla volontà. Ma questo non avverrebbe, se i corpi celesti non potessero esercitare una mozione sulla volontà dell'uomo. Dunque la volontà umana viene mossa dai corpi celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5. SED CONTRA:

Scrive il **Damasceno**, che "**i corpi celesti non sono causa dei nostri atti**". Ora invece essi lo sarebbero, se la volontà, che è il principio degli atti umani, ricevesse una mozione dai corpi celesti. Dunque la volontà non è mossa dai corpi celesti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5. RESPONDEO:

La volontà può subire la mozione dei corpi celesti, nei limiti in cui subisce l'influsso degli **oggetti esterni**: poiché i corpi esterni, presentati dai sensi alla volontà, e gli organi stessi delle potenze sensitive, sono soggetti ai moti dei corpi celesti.

Ma alcuni hanno affermato che i corpi celesti avrebbero un influsso diretto sulla volontà umana, in quanto la volontà, nell'esercizio del suo atto, è mossa da un agente estrinseco. - Ma questo è impossibile. Infatti, come dice **Aristotele**, "**la volontà è nella ragione**". E la ragione è una facoltà dell'anima indipendente da qualsiasi organo corporeo. **Da ciò segue che la volontà è una potenza del tutto immateriale e incorporea**. Ora, è evidente che **nessun**

**corpo può agire su di una cosa incorporea**, ma potrebbe piuttosto avvenire il contrario: per il fatto che gli esseri incorporei e immateriali hanno una virtù più formale e più universale di qualsiasi essere corporeo. Perciò è impossibile che un corpo celeste possa influire direttamente sull'intelletto o sulla volontà. – Per questo **Aristotele**, nel riferire l'opinione di chi sosteneva che "tale è la volontà negli uomini, quale la dona di giorno in giorno il Padre degli dèi e degli uomini" (cioè Giove, per il quale intendevano il cielo nel suo complesso), l'attribuisce ai sostenitori **dell'identificazione dell'intelletto con i sensi**. Infatti tutte le potenze sensitive, essendo perfezioni di organi corporei, possono subire l'influsso dei corpi celesti, e cioè attraverso la mozione di quei corpi di cui essi sono le perfezioni.

E poiché l'appetito intellettuale subisce in qualche modo la mozione dell'appetito sensitivo, indirettamente **i moti dei corpi celesti ridondano sulla volizione**; cioè nella misura che le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 1**

I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, ma che sia superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può attribuirsi a nessun corpo, ma solo ad una sostanza immateriale più alta. Perciò non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 2**

I movimenti del corpo umano dipendono dal moto dei corpi celesti, per il fatto che la stessa disposizione degli organi al loro movimento deriva in qualche modo dall'influsso dei corpi celesti; e anche perché l'appetito sensitivo viene alterato dall'azione di quei corpi; e finalmente perché subiscono il movimento dei corpi celesti quei corpi esterni alla presenza dei quali la volontà comincia a volere o a non volere qualche cosa; alla venuta del freddo, p. es., uno comincia a voler accendere il fuoco. Ma codesta mozione della volontà interessa l'oggetto presentato dall'esterno: e non riguarda l'impulso interiore.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 5, ad arg. 3**

Come abbiamo già detto, l'appetito sensitivo è una perfezione di organi corporei. Perciò niente impedisce che alcuni siano più pronti all'ira, alla concupiscenza, o a qualsiasi altra passione, per **influsso dei corpi celesti come per complessione naturale**. D'altra parte la maggioranza degli uomini segue le passioni, alle quali soltanto i più saggi resistono. Perciò d'ordinario si verificano nelle azioni umane quei fatti che sono predetti in base alla considerazione dei corpi celesti. Tuttavia, come dice **Tolomeo** nel *Centiloquio*, "il sapiente sa dominare gli altri": egli, cioè, resistendo alle passioni, impedisce con la volontà libera e non soggetta al moto dei cieli, gli effetti di codesti corpi celesti.

Oppure, come fa S. Agostino, "bisognerà ritenere che, quando gli astrologi predicano il vero, lo fanno mediante un istinto misterioso, che le menti umane subiscono senza saperlo. E se questo avviene per ingannare gli uomini è opera degli spiriti maligni".

## ARTICOLO 6:

**VIDETUR** che la volontà oltre Dio abbia altri **principi esterni** del suo movimento.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 1

L'inferiore è fatto per subire una mozione da parte del suo superiore; come i corpi inferiori dai corpi celesti. Ma la volontà umana oltre Dio ha come superiore l'angelo. Dunque la volontà umana può avere anche gli **angeli come principi esterni del suo movimento**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 2

L'atto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ora l'intelletto umano nel suo atto non dipende soltanto da Dio, ma anche dagli angeli in forza delle illuminazioni, come spiega **Dionigi**. Lo stesso, dunque, vale per la volontà.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, arg. 3

Dio è causa del bene solamente; poiché sta scritto, **Genesi, 1, 31**: "Vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone". Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio, non sarebbe mai mossa verso il male: purtroppo invece la volontà è lo strumento "col quale si pecca e si vive rettamente", come scrive **S. Agostino**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi e il volere e l'agire".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6. RESPONDEO:

Il moto della volontà viene dall'interno, come il moto fisico naturale. Ora, sebbene possa muovere un essere naturale anche, ciò che non è causa della natura di codesto essere, tuttavia soltanto chi in qualche maniera è causa della natura può produrre un **moto naturale**. Infatti anche l'uomo, che non può causare la natura del sasso, può muovere un sasso verso l'alto, però codesto moto per il sasso non è naturale: ma il suo moto naturale non viene prodotto che dall'artefice della sua natura. Perciò Aristotele insegna che il generante si limita a muovere localmente i corpi gravi e leggeri. Allo stesso modo può darsi, che l'uomo, dotato di volontà, sia mosso da qualche cosa che non è la causa della volontà stessa; ma è impossibile che il suo moto volontario provenga da un principio estrinseco diverso da codesta causa.

Ora, **all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà**. E ciò è evidente per due ragioni:

- **Primo**, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.90, aa.2,3].

- **Secondo**, perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità.

Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed è un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale. Tanto è vero che neppure la materia prima, la quale è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 1**

L'angelo è superiore all'uomo, ma non in quanto **causa** della volontà di lui; invece i corpi celesti producono quelle forme naturali, da cui derivano i moti naturali dei corpi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 2**

L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo rispettivamente all'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo dalla illuminazione angelica. **Ma in questo modo, si è detto [a.4], anche la volontà può subire mozioni da altre creature.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 9 a. 6, ad arg. 3**

Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il bene. **E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale. Ma l'uomo mediante la ragione si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o apparente.**

- **Tuttavia alcuni Dio li muove in maniera speciale a volere dei beni determinati;** così fa con coloro che muove mediante la grazia, come diremo in seguito.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
Come la volontà subisce la mozione

Prima parte della seconda parte

**Questione 10**  
**Proemio**

Passiamo a considerare **come la volontà subisce la mozione.**  
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la volontà sia mossa per natura verso qualche cosa;
2. Se sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto;
3. Se sia necessitante la mozione dell'appetito inferiore;
4. Se sia necessitante la mozione di quel motore esterno che è Dio.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che la volontà **non sia mossa per natura** verso qualche cosa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 1**

Causa agente naturale e causa agente volontaria sono contrapposte come termini di una suddivisione, secondo Aristotele. Dunque la volontà non può muoversi per natura verso qualche cosa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 2**

In un dato soggetto si trova sempre **ciò che gli è naturale**; nel fuoco, p. es., c'è sempre il calore. Ora, nessun moto si trova sempre nella volontà. Dunque nessun moto è naturale in essa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, arg. 3**

**La natura è determinata senza alternative. Invece la volontà è capace di soluzioni opposte. Perciò la volontà non vuole niente per natura.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1. SED CONTRA:**

**Il moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ma l'intelletto conosce certi principi per natura. Dunque anche la volontà vuole per natura alcuni oggetti.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1. RESPONDEO:**

Come insegnano Boezio e Aristotele, il termine natura ha diversi significati:

- Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora **natura indica la materia o la forma materiale**, come Aristotele spiega.

- **Altre volte natura denomina qualsiasi sostanza**, e perfino qualsiasi ente. **Stando a codesto significato, è naturale per una cosa quello che è dovuto alla sua essenza.** Ed è quello che di per sé in essa si trova. **Ma in tutte le cose, gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come a loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Perciò è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale.** Ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i principi della conoscenza intellettuale sono noti per natura. Allo stesso modo è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualche cosa di voluto per natura.

Ora è tale, sia il bene nella sua universalità, verso il quale la volontà tende per sua natura, come ogni potenza verso il proprio oggetto; sia il fine ultimo, che sta alle cose appetibili come i principi dimostrativi a quelle intelligibili; sia, in genere, tutto ciò che conviene per natura all'essere dotato di volontà. Infatti **con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva; ma quanto si addice alle singole potenze, e all'uomo tutto intero.** Perciò l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma **l'oggetto della volontà**, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire **la conoscenza della verità per l'intelletto; inoltre l'essere, la vita, e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale; tutte cose che rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari.**

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 1**

Volontà e natura sono contrapposte tra loro come due cause ben distinte: certe cose avvengono per natura altre per volontà. Infatti la maniera propria di causare della volontà, padrona dei suoi atti, è diversa dalla maniera di causare riservato alla natura, che è determinata senza alternative. Ma siccome la volontà si fonda sulla natura, è necessario che la volontà stessa partecipi in qualche modo dell'operare proprio della natura; nella maniera, cioè, che gli effetti di una causa susseguente devono partecipare della causa primordiale. Infatti in ogni cosa, l'essere che è dovuto alla natura è anteriore al volere che deriva dalla volontà. Di qui si deduce che la volontà deve volere per natura qualche cosa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 2**

Negli esseri corporali ciò che è naturale, come **proprietà esclusiva della forma**, vi si trova **sempre in atto**, come il calore nel fuoco. Invece ciò che è naturale **in connessione con la materia** non è sempre in atto, ma è talora solo in potenza. Infatti la forma è atto, e la materia potenza. Ora, il moto è "atto di una cosa che si trova in potenza". Perciò **quanto si riferisce al moto, o al moto consegue, non è presente di continuo negli esseri corporei**; il fuoco, p. es., non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale. **Così non è necessario che una volontà**, che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualche cosa, **sia sempre in atto**: ma solo quando si trova in una determinata disposizione. Però la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 1, ad arg. 3**

Alla natura corrisponde sempre una determinazione unica senza alternative, proporzionata però alla natura in parola. Alla natura in genere corrisponde un determinato genere; alla natura presa come specie corrisponde un'unità di specie; alla natura individuale corrisponde un'unità individuale. Ma **essendo la volontà una facoltà immateriale come l'intelletto, ad essa deve corrispondere per natura un'unità di carattere universale, e questo è il bene**: come corrisponde un'unità di carattere universale all'intelletto, vale a dire il vero, l'ente, o la quiddità. **Ora, il bene universale abbraccia la moltitudine dei beni particolari, verso i quali la volontà non è determinata.**

## **ARTICOLO 2:**

**VIDETUR** che la volontà sia mossa **in maniera necessitante dal proprio oggetto**. Infatti:

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 1**

Secondo **Aristotele**, l'oggetto sta alla volontà come il motore al mobile. **Ora, se il motore è proporzionato, di necessità** muove il soggetto mobile. Dunque la volontà può esser mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 2**

La volontà è una facoltà immateriale tale e quale come l'intelletto: e l'una e l'altra potenza sono ordinate a un oggetto universale, come abbiamo spiegato. Ma **l'intelletto è mosso di necessità dal proprio oggetto**. Dunque anche la volontà dal suo.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, arg. 3**

Tutto ciò che uno vuole, o è il fine, o una cosa ordinata al fine. Ora, il fine è voluto evidentemente per necessità; poiché costituisce quello che in campo speculativo sono i principi, che vengono accettati per necessità. A sua volta il fine costituisce il motivo per la volizione di quanto è ordinato al fine: e quindi sembra che anche le cose ordinate al fine siano volute necessariamente. Dunque la volontà è mossa per necessità dal proprio oggetto.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2. SED CONTRA:**

Le facoltà razionali secondo **Aristotele**, dicono ordine a cose tra loro opposte. Ora, la volontà è una potenza razionale: infatti, come egli scrive, essa si trova "nella ragione". Quindi la volontà dice ordine *[fa riferimento]* a cose opposte tra loro. Dunque non è mossa di necessità verso qualcuna di esse.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2. RESPONDEO:**

La volontà può avere **due mozioni**:

- la **prima** in rapporto all'esercizio dell'atto;
- la **seconda** in rapporto alla specificazione dell'atto, la quale dipende dall'oggetto.
- Quanto alla **prima** la volontà da nessun oggetto può esser mossa in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.
- Ma quanto al **secondo** genere di mozione, la volontà è mossa in maniera necessaria da alcuni oggetti, e non da altri. Infatti nella mozione che ogni potenza subisce dal proprio oggetto, bisogna considerare la ragione in forza della quale l'oggetto muove la potenza. L'oggetto visibile, p. es., muove la vista in forza del colore attualmente visibile. Perciò, se il colore è presentato alla vista, necessariamente la muove, purché uno non distolga la vista: cosa questa che appartiene all'esercizio dell'atto. Ma se venisse presentato alla vista un oggetto che non fosse in tutto colore in atto, bensì tale soltanto in parte, la vista non sarebbe costretta per necessità a vedere codesto oggetto: infatti potrebbe guardarlo proprio da quel lato che non ha attualmente colore, e quindi non lo vedrebbe. Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà. Quindi, se alla volontà viene presentato **un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono**, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che **non è bene sotto tutti gli aspetti**, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. - E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, **soltanto il bene perfetto**, al quale non manca niente, è un bene tale che **la volontà non può non volere**: e questo bene è la **felicità**. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 1**

Motore proporzionato di una potenza è soltanto l'oggetto che sotto tutti gli aspetti si presenta come motore di essa. Se invece in qualche cosa è manchevole, non muove in maniera necessaria, come abbiamo spiegato.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 2**

L'intelletto è mosso di necessità da quegli oggetti che sono sempre e necessariamente veri: non già da cose che possono essere vere o false, come sono i contingenti; e ciò vale anche per il bene, come si è detto.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 2, ad arg. 3**

Il fine ultimo muove in maniera necessaria la volontà, perché è il bene perfetto. Lo stesso si dica delle cose ordinate a codesto fine, e senza le quali non è possibile conseguirlo, come l'essere, la vita e simili. Ma le altre cose, non indispensabili al raggiungimento del fine, non sono volute per necessità da chi vuole il fine: allo stesso modo chi accetta i principii non accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che la volontà subisca una **mozione necessitante dalle passioni** degli appetiti inferiori.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 1**

**L'Apostolo** scrive, **Romani, 7, 19**: "Poiché non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio"; e questo va inteso per la concupiscenza, che è una passione. Dunque la volontà è mossa necessariamente dalla passione.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 2**

Come Aristotele insegna, "quale uno è, tale è il fine che a lui si presenta". Ma non è in potere della volontà sbarazzarsi subito della passione. Dunque non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, arg. 3**

Una causa universale non scende a un affetto particolare che servendosi di una causa particolare: difatti la ragione universale muove soltanto, come dice Aristotele, mediante l'estimativa che è particolare. Ora, come la ragione universale sta all'estimativa particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Perciò **la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare, che mediante l'appetito sensitivo. E quindi, se l'appetito sensitivo è predisposto da una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3. SED CONTRA:**

Sta scritto, **Genesi, 4, 7**: "L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu lo dominerai". **Dunque la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3. RESPONDEO:**

La passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che la volontà subisce da parte dell'oggetto: in quanto l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. Ora, codesto turbamento può avvenire in **due modi**:

- **Primo**, in maniera tale da **legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione**: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza, o per le altre perturbazioni fisiologiche, **diventano pazzi furiosi o dementi**; poiché tali passioni non avvengono senza alterazioni del genere. Per codesti uomini vale quanto si dice degli animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: **infatti in essi manca un moto qualsiasi della ragione, e quindi della volontà**.

- Altre volte invece **la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione**. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni.

Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 1**

Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo dice: "Il male che non voglio questo io faccio", cioè *concupisco*; tuttavia **la volontà può non volere la concupiscenza, e può non consentirvi**. E quindi essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 2**

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva e la sensitiva, talora uno è con tutta la sua anima a una certa maniera: poiché allora, o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose; oppure al contrario la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Ma spesso, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere, o di allontanare del tutto la passione, o almeno di trattenersi dall'assecondarla. In tali disposizioni, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 3, ad arg. 3**

La volontà non solo viene mossa dal bene nella sua universalità appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Perciò essa può muoversi verso un bene particolare, senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza

passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

#### **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 1**

Ogni causa agente, cui è impossibile resistere, esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 2**

La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura. Ora, **al dire di S. Agostino**, "per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa". Dunque la volontà vuole necessariamente tutte le cose alle quali è mossa da Dio.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, arg. 3**

E possibile quanto con la sua presupposizione non determina l'impossibile. Ora, presupponendo che la volontà non voglia una cosa verso la quale è mossa da Dio, si ha un impossibile: poiché stando a questo, l'operazione di Dio verrebbe ad essere inefficace. Perciò non è possibile che la volontà non voglia ciò cui Dio la muove. Dunque è necessario che essa lo voglia.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4. SED CONTRA:**

Sta scritto, **Ecclesiaste, 15,14**: "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio". Dunque egli non ne muove in maniera necessitante la volontà.

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4. RESPONDEO:**

Come insegna **Dionigi**, "la divina provvidenza non ha il compito di alterare la natura delle cose, ma di conservarla". Perciò essa muove tutte le cose secondo la loro struttura: cosicché in forza della mozione divina da cause necessari derivano effetti necessari; e da cause contingenti derivano effetti contingenti. E poiché la volontà è un **principio attivo** non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una data soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa, **eccetto in quelle cose verso le quali ha una spinta naturale.**

#### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 1**

La volontà di Dio non si limita a far compiere una cosa all'essere che muove, ma **giunge a fargliela compiere in conformità alla natura di esso**. Perciò sarebbe più ripugnante alla mozione divina una mozione necessitante della volontà, che una mozione libera conforme alla natura di essa.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 2**

Per ogni essere è naturale ciò che Dio vi opera in modo che sia cosa naturale per esso: **cosicché ciascuna cosa ha precisamente quelle proprietà, che Dio ha voluto conferirle**. Ma Dio non vuole che quanto nei vari esseri si opera, p. es., la resurrezione stessa dei morti, sia per essi naturale. Vuole però che sia loro naturale la subordinazione al potere divino.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 10 a. 4, ad arg. 3**

Se Dio muove la volontà verso un oggetto, non è compossibile con tale ipotesi che la volontà non si muova verso di esso. Però non è cosa impossibile assolutamente parlando. E quindi non ne segue che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

## **Seconda parte > Gli atti umani in generale**

### **L'intenzione**

#### **Prima parte della seconda parte**

#### **Questione 12 Proemio**

Abbiamo ora da trattare dell'**intenzione**.

Sull'argomento cinque sono i quesiti:

1. Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà;
2. Se abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine;
3. Se uno possa perseguire simultaneamente due oggetti;
4. Se l'intenzione del fine s'identifichi con la volizione dei mezzi;
5. Se l'intenzione si trovi negli animali irragionevoli.

## **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che l'intenzione sia un atto dell'**intelletto** e non della **volontà**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, arg. 1**

Nel Vangelo, **Matteo, 6, 22**, si legge: "Se il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà illuminato": e nel caso **occhio** sta per **intenzione**, come spiega **S. Agostino**. Ma essendo l'occhio l'organo della vista, sta a indicare una **facoltà conoscitiva**. Dunque l'intenzione non è atto di una potenza appetitiva, ma conoscitiva.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, arg. 2**

**S. Agostino** afferma che l'**intenzione** è chiamata **luce** dal Signore, là dove dice, **Matteo, 6, 23**: "Se la luce che è in te, è oscurità...". Ora la luce riguarda la conoscenza. Perciò anche l'intenzione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, arg. 3**

**L'intenzione indica ordine al fine**. Ma ordinare è ufficio della ragione. Dunque l'intenzione non spetta alla volontà, ma alla ragione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, arg. 4**

Gli atti della volontà riguardano, o il fine, o i mezzi ordinati al fine. Ora, l'atto della volontà relativo al fine si chiama volere o fruizione; quello relativo ai mezzi scelta o elezione. Ma l'intenzione non si identifica con essi. Dunque l'intenzione non è un atto della volontà.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1. SED CONTRA:**

Insegna **S. Agostino** che "l'intenzione della volontà unisce il corpo percepito alla vista, così pure unisce l'immagine esistente nella memoria allo sguardo dell'anima che medita interiormente". Perciò l'intenzione è un atto della volontà.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1. RESPONDEO:

**Intenzione**, come dice lo stesso vocabolo, significa "**tendenza verso qualche cosa**". Ora, tende verso qualche cosa, sia l'azione di chi muove, che il moto di chi viene mosso. Ma quest'ultimo moto deriva dall'azione di chi muove. **Perciò l'intenzione appartiene in modo primario e principale a chi muove verso il fine**; e quindi diciamo che l'architetto, come qualsiasi altro dirigente, muove altri con i suoi ordini, al raggiungimento di quello che egli intende. Ora, **la volontà muove tutte le altre facoltà dell'anima verso il fine, come abbiamo già spiegato [q.9, a.1]**. Dunque è chiaro che **l'intenzione propriamente è un atto della volontà**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, ad arg. 1

L'intenzione è chiamata **occhio in senso metaforico**: non perché appartiene alla conoscenza, ma perché presuppone la cognizione mediante la quale viene proposto alla volontà il fine da raggiungere; infatti mediante l'occhio scorgiamo il punto che dobbiamo fisicamente raggiungere.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, ad arg. 2

L'intenzione è chiamata **luce**, perché è evidente a chi la possiede. Invece diciamo **oscurità le opere**, perché l'uomo conosce le sue intenzioni, ma ignora quello che seguirà dal suo operare; come **S. Agostino** osserva nel medesimo luogo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, ad arg. 3

La volontà, è vero, non ordina, tuttavia **tende verso qualche cosa secondo l'ordine della ragione**. Perciò il termine intenzione indica un atto della volontà, presupposto un atto della ragione che ordina le cose al loro fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 1, ad arg. 4

L'intenzione è un atto della volontà relativo al fine. Ma **la volontà dice rapporto al fine in tre maniere**:

- **Primo, in modo assoluto**: e allora si denomina **volere**, **in quanto vogliamo la guarigione, o altre cose del genere**.

- **Secondo**, si considera il fine come **oggetto in cui la volontà si riposa**; e in questo caso il rapporto col fine è **fruizione**.

- **Terzo**, si considera **il fine come termine di cose ad esso ordinate**: e allora dice rapporto al fine **l'intenzione**. Infatti diciamo di tendere alla guarigione non solo perché la vogliamo; ma perché vogliamo **raggiungerla con qualche mezzo**.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che l'intenzione abbia per oggetto **soltanto** l'ultimo fine. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, arg. 1

Nelle *Sentenze* di **S. Prospero** si legge: "**L'intenzione del cuore è un grido verso Dio**". Ora, Dio è l'ultimo fine del cuore umano. Dunque l'intenzione riguarda sempre l'ultimo fine.

*[San Prospero d'Aquitania (+463) è stato uno dei più grandi discepoli di Sant'Agostino e difensore acerrimo delle sue dottrine; sebbene egli non l'abbia forse mai conosciuto di persona. Molto egli scrisse in prosa in versi e quasi sempre a difesa o a illustrazione del pensiero del Maestro. San Leone Magno l'onorò della sua amicizia e si servì della sua dottrina. L'opera citata qui da San Tommaso 'Sententiarum ex operibus Sancti Augustini delibatarum liber' è, come dice il titolo, una raccolta di 303 sentenze ricavate dalle opere del grande vescovo di Ippona.]*

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, arg. 2

L'intenzione riguarda il fine come **termine**. Ma il termine si presenta come **ultimo**. Perciò l'intenzione ha sempre per oggetto l'ultimo fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, arg. 3

L'intenzione ha per oggetto il fine come la fruizione. Ma la fruizione ha sempre per oggetto il fine ultimo. Perciò anche l'intenzione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2. SED CONTRA:

Come abbiamo già visto, l'ultimo fine delle volontà umane, cioè la beatitudine, è unico. Se quindi l'intenzione avesse per oggetto soltanto l'ultimo fine, gli uomini non avrebbero che una sola intenzione. Il che è **falso in modo evidente**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, l'intenzione riguarda il fine, in quanto esso è termine di un moto della volontà. Ora, nel moto si può determinare il termine in due maniere:

- **primo**, il termine ultimo in cui esso viene a cessare, e che è il termine di tutto il movimento;
- **secondo**, un punto intermedio che è principio di una parte del moto, è fine o termine di un altro. Nel moto, p. es., da A a C attraverso il punto B, C è il termine ultimo; ma anche B è termine, anche se non ultimo. E si può avere l'intenzione dell'uno e dell'altro. Perciò, sebbene l'intenzione riguardi sempre il fine, **non è necessario che si tratti sempre del fine ultimo**.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, ad arg. 1

Si dice che l'intenzione è un **grido verso Dio**, non perché Dio ne è sempre l'oggetto, ma perché egli conosce l'intenzione. - Oppure, perché quando preghiamo indirizziamo a Dio la nostra intenzione, la quale ha la forza di un grido.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, ad arg. 2**

Il termine si presenta come ultimo; non sempre però come **ultimo rispetto al tutto**, ma talora **rispetto a una parte**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 2, ad arg. 3**

La fruizione implica il quietarsi della volontà nel fine, e ciò si verifica soltanto in rapporto all'ultimo fine. Ma l'intenzione implica non la quiete, ma il moto verso il fine. Perciò la cosa è diversa.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che non si possano perseguire **simultaneamente due oggetti**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, arg. 1**

S. Agostino afferma che l'uomo non può perseguire simultaneamente **Dio e il benessere materiale**. Per lo stesso motivo si esclude qualsiasi altra alternativa.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, arg. 2**

L'intenzione dice moto della volontà verso un termine. Ora, è impossibile che ci siano più termini di un moto in una determinata direzione. Dunque la volontà non può rivolgere simultaneamente la sua intenzione verso più cose.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, arg. 3**

L'intenzione presuppone un atto della ragione, o intelletto. Ma, come insegna il Filosofo, "non può capitare l'intellezione simultanea di più cose". Dunque neppure può capitare, di avere l'intenzione simultanea di più oggetti.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3. SED CONTRA:**

L'arte imita la natura. Ma la natura con un solo strumento persegue due scopi: "così la lingua", come insegna **Aristotele**, "è ordinata al gusto e alla favella". Per lo stesso motivo l'arte, oppure la ragione, può ordinare simultaneamente una cosa a due fini. E così uno può perseguire contemporaneamente più oggetti.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3. RESPONDEO:**

**Due cose**, sono o non sono **ordinate l'una all'altra**. Se sono ordinate, è evidente, da quanto abbiamo già detto, che un uomo può portare simultaneamente la sua intenzione su molte

cose. Infatti l'intenzione, come si è detto, non ha per oggetto soltanto il **fine ultimo**, ma anche i **fini intermedi**. Quindi uno può perseguire contemporaneamente il fine prossimo e il fine ultimo; la confezione della medicina, p. es., e la guarigione.

Se invece si prendono **cose tra loro non ordinate**, anche allora l'uomo può simultaneamente perseguire più cose. E ciò si deduce dal fatto che ne sceglie una, perché migliore di un'altra: e tra le altre condizioni per cui una cosa è meglio di un'altra c'è anche questa, che essa serve a più scopi; dunque può essere prescelta perché serve a più scopi. E perciò evidente che l'uomo persegue simultaneamente più cose.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, ad arg. 1

S. Agostino vuol dire che l'uomo non può perseguire allo stesso tempo Dio e il benessere temporale quali **ultimi fini**; poiché, come abbiamo dimostrato [q.1, a.5], l'uomo non può avere più ultimi fini.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, ad arg. 2

Un moto può avere più termini in una data direzione, se l'uno è ordinato all'altro: mentre ciò è impossibile, se non sono ordinati. Tuttavia bisogna tener presente che possono esser considerati come cosa unica dalla ragione enti che sono molteplici nella realtà.

E l'intenzione come abbiamo spiegato, è un moto della volontà verso oggetti preordinati dalla ragione. Perciò è possibile prendere come termine unico di intenzione cose che in realtà sono molteplici: o perché due elementi concorrono a integrare un'unica cosa, come calore e freddo concorrono col loro equilibrio alla salute: oppure perché due cose sono incluse in un dato comune che viene perseguito. L'acquisto del vino e del vestito, p. es., è implicito nel guadagno come in un dato comune: perciò niente impedisce che chi cerca il guadagno intenda pure codeste due cose.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 3, ad arg. 3

Nella Prima Parte si disse che è possibile l'intellezione simultanea di più cose, in quanto formano in qualche modo un solo oggetto.

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che non sia un identico moto l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, arg. 1

Scrive S. Agostino che "la volontà di vedere la finestra ha come fine la visione della finestra; e un'altra è la volontà di vedere i passanti attraverso la finestra". Ma voler vedere i passanti attraverso la finestra spetta all'intenzione: spetta invece alla volizione dei mezzi voler vedere

la finestra. Dunque l'intenzione del fine è un moto della volontà distinto dalla volizione dei mezzi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, arg. 2**

Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, fine e mezzi sono oggetti diversi. Dunque il moto volontario che è l'**intenzione del fine** è distinto dalla **volizione dei mezzi**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, arg. 3**

La volizione dei mezzi si chiama elezione, o scelta. Ma elezione e intenzione non sono la stessa cosa. Dunque l'atto dell'intenzione del fine non si identifica con la volizione dei mezzi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4. SED CONTRA:**

I mezzi stanno al fine, come un punto intermedio sta al termine corrispettivo. Ora, nel mondo fisico è unico il moto che raggiunge il suo termine attraverso un punto intermedio. Perciò anche nel campo degli atti volontari è un moto unico l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4. RESPONDEO:**

Il **moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ad esso ordinati** si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, in quanto la volontà **si porta distintamente** e direttamente su l'uno e sull'altro. E allora, assolutamente parlando, abbiamo **due moti della volontà**.

- **Secondo**, si può considerare in quanto la volontà si porta sui mezzi per raggiungere il fine. E in questo caso è **numericamente unico il moto** della volontà che tende verso il fine e verso i mezzi.

Infatti, quando dico: *Voglio la medicina per la guarigione*, indico **un unico moto della volontà**. E questo perché il fine costituisce la ragione della volizione dei mezzi. Poiché unico è l'atto che ha di mira l'oggetto e la ragione dell'oggetto: come si è detto sopra, unica è la percezione del colore e della luce. Lo stesso avviene per l'intelletto: infatti se questo considera per se stessi principio e conclusione, si hanno due considerazioni distinte; ma in quanto accetta la conclusione in forza dei principi si ha un'unica intelligenza.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, ad arg. 1**

S. Agostino parla del vedere la **finestra**, e del vedere i **passanti** attraverso la finestra, come **oggetti distinti della volontà**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, ad arg. 2**

Il **fine**, in quanto determinata realtà, è un oggetto della volontà distinto dai mezzi. Ma in quanto è **la ragione formale della volizione dei mezzi**, è un unico e identico oggetto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, ad arg. 3

Un moto numericamente identico, p. es., l'ascesa o la discesa, può essere suddiviso per distinzioni di ragione in base al suo principio o al suo termine, come spiega Aristo tele. Perciò il moto della volontà, se ha per oggetto i mezzi in quanto ordinati al fine, si denomina elezione. Mentre, se ha per oggetto il fine da raggiungere mediante i mezzi, è chiamato intenzione. Infatti vediamo che si può avere l'intenzione del fine, prima di determinare i mezzi, che sono oggetto dell'elezione.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che anche gli animali irragionevoli abbiano l'intenzione del fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, arg. 1

La natura degli esseri privi di cognizione è più distante dalla natura ragionevole, che dalla natura sensitiva, presente negli animali. Ora, la natura ha l'intenzione del fine anche negli esseri privi di conoscenza, come Aristotele dimostra. A maggior ragione hanno l'intenzione del fine i semplici animali.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, arg. 2

L'intenzione ha per oggetto il fine, al pari della fruizione. Ma la fruizione, come abbiamo dimostrato, è possibile agli animali. Dunque anche l'intenzione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, arg. 3

Può avere l'intenzione del fine chi può agire per il fine: infatti *intendere* non significa altro che tendere verso un oggetto. Ma gli animali irragionevoli agiscono per un fine: si muovono infatti in cerca del cibo, o per altre cose del genere. Quindi i semplici animali hanno l'intenzione del fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5. SED CONTRA:

L'intenzione del fine importa **l'ordinamento di una cosa al fine**; ciò che è **proprio della ragione**. E siccome **gli animali bruti non hanno la ragione**, è chiaro che non possono avere l'intenzione del fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, *intendere* significa tendere verso qualche cosa; e questa tendenza può riscontrarsi sia nel soggetto che muove, sia in quello che è mosso. Perciò,

**1)** - se si considera l'intenzione come derivante da altri, allora si può affermare che la natura ha l'intenzione del fine, perché è mossa da Dio al suo fine come la freccia dall'arciere. E in codesto senso anche gli animali irragionevoli hanno l'intenzione del fine, in quanto sono mossi dall'istinto naturale verso determinate cose.

**2)** - Nell'altro senso, invece, l'intenzione del fine è riservata al soggetto che muove in quanto è capace di ordinare l'operazione propria, o quella di altri, al fine. Il che spetta solo alla ragione. Perciò gli animali irragionevoli non hanno l'intenzione del fine in questo senso, che è poi quello proprio e principale, come abbiamo spiegato.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, ad arg. 1**

L'argomento vale per l'intenzione, che si riscontra anche nelle cose mosse da altri al loro fine.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, ad arg. 2**

La fruizione non implica l'idea di ordinamento di una cosa a un'altra, come l'intenzione; ma il semplice quietarsi nel fine [raggiunto].

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 5, ad arg. 3**

Gli animali privi di ragione si muovono verso il fine, non già con la prospettiva, propria di chi ha l'intenzione, di conseguire il fine col loro movimento: ma, bramosi del fine per istinto di natura, si muovono verso il fine come mossi da altri, al pari degli altri esseri soggetti al moto fisico.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
L'elezione, atto della volontà relativo ai mezzi

Prima parte della seconda parte

Questione 13  
Proemio

Passiamo ora a studiare gli atti della volontà che riguardano i mezzi.

Essi sono tre: elezione, consenso e uso.

L'elezione, o scelta, ha come premessa il consiglio. Perciò tratteremo:

- primo, dell'elezione;
- secondo, del consiglio;
- terzo, del consenso;
- quarto, dell'uso.

Circa l'elezione si presentano sei quesiti:

1. A quale facoltà appartenga, se alla volontà o alla ragione;
2. Se si trovi anche negli animali privi di ragione;
3. Se l'elezione riguardi soltanto i mezzi oppure talora anche il fine;
4. Se l'elezione riguardi le sole cose che facciamo noi;
5. Se riguardi soltanto cose possibili;
6. Se l'elezione umana sia necessaria o libera.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che l'elezione non sia un atto della volontà, ma della ragione.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, arg. 1

L'elezione **presuppone** un certo **raffronto**, in base al quale una cosa viene preferita a un'altra. Ora confrontare è un atto della ragione. Dunque l'elezione è un atto della ragione.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, arg. 2

Appartiene al medesimo soggetto imbastire un sillogismo e tirare la conclusione. Ora, sillogizzare in campo pratico spetta alla ragione. Perciò, essendo **la scelta una conclusione di ordine pratico**, come insegna Aristotele, essa si rivela un atto della ragione.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, arg. 3

L'ignoranza non riguarda la volontà, bensì la facoltà conoscitiva. Ma esiste, al dire di Aristotele, l'"ignoranza di elezione".

Dunque l'elezione, o scelta, non spetta alla volontà ma alla ragione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1. SED CONTRA:**

Il **Filosofo** insegna che **l'elezione è il "desiderio delle cose che dipendono da noi"**. **Ma il desiderio è atto della volontà.** Perciò anche l'elezione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1. RESPONDEO:**

**Il termine elezione, o scelta,** implica elementi che spettano alla ragione o **intelligenza,** ed elementi che appartengono alla **volontà:** infatti il Filosofo dice che l'elezione è "un'intellezione appetitiva o un'appetizione intellettuale". Ora, se due elementi concorrono a formare una cosa, uno di essi è l'elemento formale rispetto all'altro. **Ed invero S. Gregorio di Nissa afferma che l'elezione "per se stessa non è l'appetito, e neppure il solo consiglio, ma la loro combinazione. Come diciamo che l'animale è il composto di anima e corpo, non il corpo o l'anima soltanto, ma il composto; lo stesso vale per l'elezione"**. Ora, bisogna considerare che un atto dell'anima, il quale appartiene sostanzialmente a una data potenza o a un dato abito, riceve la forma e la specie da una potenza e da un abito superiore, nella misura in cui l'inferiore viene subordinato al superiore: se uno, p. es., compie un atto di forza per amore di Dio, materialmente il suo è un atto di forza, formalmente di carità. Ora, è evidente che la ragione è superiore in qualche modo alla volontà, e ne ordina gli atti; in quanto, cioè, la volontà tende al proprio oggetto secondo l'ordine della ragione, per il fatto che la facoltà conoscitiva presenta a quella appetitiva il proprio oggetto. **Perciò l'atto mediante il quale la volontà tende a una cosa presentata come buona, perché dalla ragione è ordinata al fine, materialmente appartiene alla volontà, formalmente alla ragione.** In codesti casi la sostanza dell'atto si comporta da elemento materiale rispetto all'ordine imposto dalla facoltà superiore.

**Quindi l'elezione sostanzialmente non è atto della ragione, ma della volontà: infatti l'elezione consiste in un moto dell'anima verso il bene prescelto.** Dunque è chiaro che essa è un atto della, potenza appetitiva.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, ad arg. 1**

**L'elezione presuppone un raffronto:** ma essa non è essenzialmente il raffronto medesimo.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, ad arg. 2**

**La conclusione** di un sillogismo in campo pratico spetta alla ragione; ed **è** la *decisione*, o *giudizio*, cui tiene dietro **l'elezione.** Per questo la conclusione stessa appartiene all'elezione come a suo corollario.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 1, ad arg. 3**

Si parla di un'"ignoranza di elezione", non perché la scelta medesima sia una conoscenza, ma perché nel caso è fatta, ignorando quello che bisogna scegliere.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che l'elezione appartenga agli animali irragionevoli.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, arg. 1

L'elezione, come scrive Aristotele, è "il desiderio di alcune cose per un fine". Ma **gli animali bramano qualche cosa per un fine: infatti agiscono per dei fini, e mossi dall'appetito. Dunque negli animali irragionevoli non manca l'elezione.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, arg. 2

Il termine stesso di elezione sta a indicare l'atto di prendere una cosa piuttosto che un'altra. Ora, gli animali sanno agire in questo modo; **come è evidente nel caso della pecora, che mangia certe erbe e ne schiva certe altre.** Dunque anche negli animali irragionevoli si trova l'elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, arg. 3

Come insegna Aristotele, "dipende dalla prudenza che uno elegga bene le cose ordinate al fine". Ma la prudenza non manca negli animali irragionevoli: difatti sta scritto all'inizio della *Metafisica*, che "mancano di prudenza e di docilità quelli [soli] che sono incapaci di udire i suoni, come le api". E questo è evidente anche ai sensi: poiché **nelle opere degli animali si riscontrano industrie mirabili, come nel caso delle api, dei ragni e dei cani.**

Quando il cane, p. es., insegue il cervo, arrivato a un trivio, esplora col fiuto se il cervo è passato dalla prima strada, o dalla seconda: ma se riscontra che di là non è passato, senza esplorare si lancia sicuro per la terza strada, come servendosi di un sillogismo disgiuntivo, mediante il quale si può concludere che il cervo percorre quella strada, per il fatto che non percorre le altre due, non essendovene altre. Dunque l'elezione non manca agli animali privi di ragione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2. SED CONTRA:

**S. Gregorio Niseno** [leggi Nemesio] **scrive che "i bambini e gli esseri privi di ragione hanno azioni volontarie, ma senza elezione"**. Dunque negli animali irragionevoli non c'è elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2. RESPONDEO:

**È necessario che l'elezione riguardi più cose passibili di scelta**, poiché consiste nel preferire una cosa a un'altra. Perciò non può esserci elezione in quegli esseri che sono rigidamente determinati a una cosa sola. Ora, **tra l'appetito sensitivo e la volontà c'è questa differenza, che l'appetito sensitivo, come è evidente da quanto si è detto [q.1, a.2, ad 3], è determinato per natura a oggetti particolari; invece la volontà per natura è determinata a una cosa universale, cioè al bene, restando indeterminata in rapporto ai beni particolari.** Perciò

l'elezione è atto esclusivo della volontà: non già dell'appetito sensitivo, che è il solo esistente negli animali irragionevoli. Perciò in codesti animali non può esserci l'elezione.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, ad arg. 1

Non ogni desiderio di qualche cosa per un fine è elezione: ma il desiderio accompagnato dal discernimento di una cosa da un'altra. E questo può esserci soltanto là dove l'appetito è capace di portarsi su una pluralità di oggetti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, ad arg. 2

L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra, perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Cosicché quando il senso o l'immaginazione gli presentano qualche cosa verso la quale è naturalmente inclinato il suo appetito, immediatamente, senza elezione, si muove verso di essa. Allo stesso modo anche il fuoco, senza elezione, si muove verso l'alto e non verso il basso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 2, ad arg. 3

Come scrive Aristotele, "il moto è atto del mobile impresso dal movente". Perciò nel moto del soggetto mobile appare la virtù della causa movente. Per questo in tutte le cose mosse dalla ragione traspare l'ordine della ragione che muove, sebbene esse non abbiano la ragione: la freccia, p. es., tende direttamente al bersaglio sotto la mozione dell'arciere, come se essa medesima avesse la ragione che la guida. Lo stesso si riscontra nel moto degli orologi e di tutte le altre macchine umane, escogitate dall'arte. Ora, gli esseri naturali stanno all'arte di Dio, come le macchine stanno all'arte dell'uomo. Perciò nelle cose mosse dalla natura si riscontra l'ordine, come in quelle mosse dalla ragione, al dire di Aristotele.

Così si spiega perché le opere degli animali irragionevoli rivelano un certo accorgimento, in quanto gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi ordinatissimi processi, predisposti da un'arte sovrana. Ed ecco perché certi animali si dicono prudenti o accorti; non già che in essi si trovi la ragione, o l'elezione. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo.

## ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'elezione non riguardi soltanto i mezzi *[ma anche il fine]*. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3, arg. 1

Il Filosofo scrive che "la virtù rende buona l'elezione; gli atti invece che sono compiuti a vantaggio di essa non si devono alla virtù, ma ad altro principio" Ora, la cosa a vantaggio della quale si compie un'azione è il fine. Dunque l'elezione riguarda il fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3, arg. 2

L'elezione importa la preferenza di una cosa a un'altra. Ma, come si può preferire un mezzo ad altri mezzi, così è possibile preferire un fine tra diversi fini. Perciò ci può essere elezione del fine come dei mezzi.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3. SED CONTRA:**

Il **Filosofo** insegna che "la **volizione** ha per oggetto il **fine**, l'**elezione** i **mezzi**".

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3. RESPONDEO:**

Come abbiamo già detto [a.1 e 2], l'elezione segue alla decisione, o giudizio, che è come la conclusione di un sillogismo operativo. Perciò l'**elezione** si estende a quanto si presenta come **conclusione in un sillogismo operativo**. Ora, il **fine**, al dire di Aristotele, si presenta come **principio**, e non come conclusione, **in campo operativo**.

*[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLONTA' >> INTENZIONE >> FINE >> SILLOGISMO OPERATIVO >> ELEZIONE >> STRUMENTI]*

**Quindi il fine come tale non è oggetto di elezione.** Però, come in campo speculativo può darsi che il principio di una dimostrazione, o di una scienza, sia conclusione rispetto a un'altra dimostrazione o a un'altra scienza, escluso il primo principio indimostrabile; così **può capitare che sia ordinato a un fine più remoto ciò che è fine di una data operazione. E in tal caso un fine è oggetto di elezione.** Nell'attività del medico, p. es., la salute si presenta come fine: perciò essa non è oggetto di scelta, per il medico che la presuppone come principio. Ma la salute del corpo è ordinata al bene dell'anima: perciò per chi deve curare la salute dell'anima può essere oggetto di elezione essere sano o essere malato; infatti l'Apostolo afferma: "Quando sono infermo, allora sono potente". Però l'ultimo fine in nessun modo può essere oggetto di elezione.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3, ad arg. 1**

I fini particolari delle virtù sono ordinati come ad ultimo fine alla beatitudine. E in tal senso che possono essere oggetto di elezione.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 3, ad arg. 2**

Come abbiamo visto in precedenza, il fine ultimo è uno solo. Perciò dove si presentino più fini ci può essere elezione tra di essi, in quanto sono ordinati a un fine più remoto.

**ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che l'**elezione** non riguardi soltanto le **azioni umane**.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4, arg. 1**

L'elezione ha per oggetto i mezzi ordinati al fine. Ora, non sono mezzi soltanto gli atti, ma anche gli organi, come fa osservare Aristotele. Dunque l'elezione non riguarda soltanto gli atti umani.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4, arg. 2

L'azione è distinta dalla contemplazione. L'elezione invece si verifica anche nella contemplazione; perché un'opinione può essere preferita a un'altra. Dunque l'elezione non è limitata agli atti umani.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4, arg. 3

Coloro che eleggono degli uomini ai vari uffici, civili o ecclesiastici, non compiono su di essi nessun'azione. Dunque l'elezione non riguarda soltanto delle azioni umane.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive, che "nessuno può eleggere altro, che quanto pensa di poter compiere da se stesso".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4. RESPONDEO:

L'elezione ha per oggetto i mezzi, come l'intenzione ha per oggetto il fine. Ora, il fine o è un'azione, o è una cosa. Ma anche se è una cosa, è necessario che intervenga un'azione umana; o perché l'uomo produce la cosa che costituisce il fine, come il medico il quale produce la guarigione (e infatti si dice che il fine del medico è produrre la guarigione); oppure perché l'uomo in qualche maniera usa o si gode la cosa che costituisce il fine. Fine dell'avaro, p. es., è il denaro, e il possesso del denaro. Lo stesso argomento vale per i mezzi ordinati al fine. Poiché è necessario che quanto è ordinato a un fine, o sia un'azione; oppure una cosa con l'intervento di un'azione, la quale o dovrà produrre il mezzo ordinato al fine, o servirsi di esso. E in tal modo l'elezione ha sempre per oggetto delle azioni umane.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4, ad arg. 1

Gli organi sono ordinati al fine, proprio perché l'uomo ne usa per il fine.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 4, ad arg. 2

Nella contemplazione stessa non manca l'atto dell'intelletto, che accetta questa o quell'altra opinione. L'azione esterna [soltanto] è il contrapposto della contemplazione.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 12 a. 4, ad arg. 3

Chi elegge il vescovo o il supremo magistrato della città, sceglie precisamente la nomina di lui a quell'ufficio. Altrimenti, se non si richiedesse nessuna azione da parte sua per l'istituzione suddetta, egli non avrebbe facoltà di eleggere. Così pure si ha sempre un'azione da parte di chi sceglie, ogni qualvolta si tratti di preferire una cosa a un'altra.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che l'elezione non si limiti alle cose **possibili**. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, arg. 1

L'elezione è un atto della volontà, come si è detto. Ma, **al dire di Aristotele**, "la volontà ha per oggetto gli impossibili". Dunque anche l'elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, arg. 2

L'elezione riguarda gli atti compiuti da noi, come abbiamo visto. Perciò **poco importa per l'elezione, se uno sceglie cose del tutto impossibili, o cose impossibili solo per lui**. Ora, spesso noi non possiamo compiere le azioni prescelte e quindi per noi sono impossibili. Dunque l'elezione abbraccia anche gli impossibili.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, arg. 3

Un uomo non tenta niente senza elezione. **Ma S. Benedetto ammonisce che, se il superiore comandasse qualche cosa d'impossibile, bisogna tentare**. Dunque l'elezione si estende alle cose **impossibili**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'elezione non è di cose impossibili".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5. RESPONDEO:

**Le nostre scelte**, come abbiamo spiegato, si riferiscono sempre alle **nostre azioni**. Ora, **gli atti che noi compiamo, sono per noi possibili**. Dunque bisogna concludere che l'elezione si limita alle cose possibili.

Così pure, il motivo dell'elezione di una cosa sta nel fatto che essa porta al fine. Ora, **nessuno può raggiungere il fine mediante cose impossibili**. E lo prova il fatto che quando gli uomini nel prendere consiglio si trovano di fronte all'impossibile, si ritirano, come incapaci di procedere oltre.

Ciò è evidente anche dal procedimento della ragione che deve precedere. Il mezzo, che costituisce l'oggetto dell'elezione, sta al fine come la conclusione sta ai principi. E noto però che da principi possibili non segue una conclusione impossibile. Dunque non può esserci un fine possibile, se non è cosa possibile il mezzo ad esso ordinato. Ora, nessuno si muove verso ciò che è impossibile. Perciò **nessuno tenderebbe al fine, se non gli apparisse possibile il mezzo per raggiungerlo**. Quindi le cose impossibili non sono oggetto di elezione.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, ad arg. 1

La volontà è in posizione intermedia tra l'intelletto e l'azione esterna: infatti l'intelligenza propone alla volontà il suo oggetto, e la volontà a sua volta determina l'azione esterna. Quindi l'inizio della mozione volontaria si desume dall'intelletto, il quale apprende un dato oggetto sotto l'aspetto universale di bene: invece il compimento, ovvero la perfezione dell'atto volitivo si desume in rapporto all'operazione, mediante la quale uno tende a raggiungere l'oggetto; infatti il moto della volontà va dall'anima all'oggetto. **Perciò la perfezione di un dato atto di volontà dipende da questo, che sia qualcosa di buono da perseguire per qualcuno. Ma tale è [solo] il possibile.** Quindi non si può avere una volizione completa se non di cose possibili, che sono un bene per il soggetto volente. Invece **la volizione, se incompleta, può avere per oggetto anche l'impossibile; e da alcuni viene chiamata *velleità*, poiché allora uno vorrebbe una cosa, se fosse possibile.** Ora, l'elezione indica un atto di volontà già determinato rispetto alle cose che uno deve fare. Perciò non può essere altro che di cose possibili.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, ad arg. 2

E oggetto della volontà il bene in quanto conosciuto; quindi bisogna determinare l'oggetto della volontà studiandone i rapporti con la conoscenza. Perciò, **come può capitare la volizione di una cosa conosciuta per buona, ma in verità non buona; così può capitare l'elezione di una cosa ritenuta possibile per chi sceglie, ma che di fatto non è possibile per lui.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5, ad arg. 3

**Quell'ammonizione è data, perché il suddito non deve decidere col proprio giudizio se una cosa è possibile; ma in tutto deve sottostare al giudizio del superiore.**

## ARTICOLO 6:

**VIDETUR che l'elezione umana sia necessaria.** Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, arg. 1

**Aristotele** dimostra che **il fine** sta ai **mezzi** da eleggere, come i **principi** alle **conclusioni** che ne derivano. Ora, le **conclusioni** seguono per necessità dai **principi**. Dunque, **posto il fine, per necessità uno si muove ad eleggere.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, arg. 2

Abbiamo visto che l'elezione segue il giudizio operativo della ragione. Ma la ragione, per la necessità delle premesse, fa spesso dei giudizi necessari. Dunque anche l'elezione che ne segue è necessaria.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, arg. 3

Se ci sono due cose del tutto uguali, uno non può sentirsi spinto verso l'una piuttosto che verso l'altra: un affamato, p. es., che avesse del cibo ugualmente appetibile in direzioni opposte, e a uguale distanza, non si muoverebbe né verso l'una né verso l'altra direzione, come Platone afferma, per determinare la ragione della fissità della terra al centro [dell'universo]. D'altra

parte la scelta di un bene minore è anche meno possibile che quella di un bene uguale. Perciò, se vengono proposte due o più cose, tra le quali una pare di maggior valore, è impossibile l'elezione delle altre. Dunque si sceglie per necessità la cosa che appare di maggior valore. Ma **ogni elezione ha precisamente per oggetto il mezzo che in qualche modo si presenta migliore.** Dunque ogni elezione è imposta da una **necessità.**

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6. SED CONTRA:

L'elezione è un atto della ragione; e questa, al dire del Filosofo, è indifferente agli opposti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6. RESPONDEO:

**L'elezione umana non è necessaria. E questo perché non è mai necessario ciò che può non essere.** Ora, si può dimostrare che è cosa indifferente eleggere o non eleggere, partendo dalle due facoltà che l'uomo possiede. **Infatti l'uomo ha facoltà di volere o non volere, di agire o non-agire;** ed ha la facoltà di volere, ovvero di compiere, questa o quell'altra cosa. E ne abbiamo la riprova nella stessa struttura della ragione umana. Infatti la volontà può tendere verso quelle cose che la ragione apprende sotto l'aspetto di bene. Ora, **la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire.** Inoltre in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa, oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male: **e in base a questo può apprendere ciascuno di tali beni come degno di elezione, o di fuga.** Soltanto il bene perfetto, cioè la felicità, non può essere appreso dalla ragione come un male, o un difetto. Ed è per questo che **l'uomo per necessità vuole la beatitudine, e non può volere l'infelicità, o miseria.** Ma **l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi,** come abbiamo già spiegato: **non riguarda il bene perfetto, cioè la beatitudine, ma gli altri beni che sono beni particolari.** Perciò l'uomo non compie un'elezione necessaria, ma libera.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, ad arg. 1

Non sempre dai principi segue una conclusione necessaria, ma solo quando la conclusione è tale che, se non fosse vera, comprometterebbe la verità dei principi. Così pure **non è detto che in vista del fine l'uomo sia costretto a eleggere i mezzi che ad esso conducono: poiché non tutto ciò che è ordinato al fine è indispensabile per il raggiungimento del fine;** oppure, anche se è tale, non sempre come tale viene considerato.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, ad arg. 2

La decisione, ovvero il giudizio pratico della ragione, verte sulle azioni contingenti che possono essere compiute da noi: e nelle cose contingenti le conclusioni non seguono necessariamente da principi rigorosamente necessari, ma da necessari ipotetici, come nell'esempio: "Se uno corre, si muove".

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 6, ad arg. 3

Niente impedisce, quando sono proposte due cose uguali sotto un medesimo aspetto, che si consideri per una di esse qualche condizione più favorevole, e che quindi la volontà pieghi piuttosto verso l'una che verso l'altra.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
Il consiglio, o deliberazione, che precede l'elezione

Prima parte della seconda parte

Questione 14  
Proemio

Prendiamo ora a esaminare il **consiglio**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il consiglio sia una ricerca;
2. Se abbia per oggetto il fine, o soltanto i mezzi;
3. Se riguardi soltanto le nostre azioni;
4. Se riguardi tutte le nostre azioni;
5. Se il consiglio proceda in ordine risolutivo;
6. Se abbia un processo all'infinito.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR che il consiglio, o deliberazione, non sia una ricerca.**

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** scrive che "**il consiglio è un appetito**". Ora, la ricerca non è un compito dell'appetito. Dunque il consiglio, o deliberazione, non è una ricerca.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, arg. 2

Investigare appartiene all'intelletto discorsivo; e quindi non può attribuirsi a Dio, il quale non ha una conoscenza discorsiva, come abbiamo visto nella Prima Parte [q.14, a.7]. Invece a Dio viene attribuito il consiglio, o deliberazione: infatti sta scritto, **Efesini, 1, 11**, che egli "**agisce secondo il consiglio della sua volontà**". Dunque il consiglio non è una ricerca.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, arg. 3

**La ricerca ha per oggetto le cose dubbie**. Invece si può dare un **consiglio** su **cose certamente buone**; come quando l'Apostolo scrive, **1Corinti, 7,25**: "**Rispetto alle persone vergini non ho nessun ordine del Signore, ma do solo un consiglio**". Dunque il consiglio non è una ricerca.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1. SED CONTRA:

**S. Gregorio Niseno** [leggi Nemesio] scrive: "**Ogni consiglio è una ricerca; ma non ogni ricerca è un consiglio**".

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1. RESPONDEO:

L'elezione, come abbiamo spiegato, segue il giudizio della ragione sulle azioni da compiere. Ora, **nelle azioni da compiere si riscontra molta incertezza**: poiché le azioni riguardano cose **singolari contingenti**, che per la loro variabilità sono incerte. Ma nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una **previa ricerca**. Perciò è necessaria una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata **consiglio**, o deliberazione. **Perciò il Filosofo scrive che l'elezione è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio"**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, ad arg. 1

Quando gli **atti di due facoltà sono tra loro subordinati**, in ciascuno di essi si trova qualche elemento appartenente alla facoltà dell'altro: **cosicché codesti atti possono essere denominati dall'una e dall'altra facoltà**. Ora è acquisito che l'atto della ragione, che guida nella scelta dei mezzi, e l'atto della volontà che tende, seguendo la ragione, ai medesimi, sono tra loro subordinati. **Perciò nell'atto della volontà, cioè nell'elezione, troviamo un elemento razionale, che è l'ordine [dei mezzi al fine]; e nella deliberazione o consiglio, atto della ragione, troviamo come elementi volitivi**, e la materia, poiché la deliberazione ha per oggetto le azioni che l'uomo vuol compiere; e l'impulso all'operazione, poiché un uomo viene spinto a deliberare circa i mezzi per il fatto che vuole il fine. **Perciò, mentre il Filosofo dice che "l'elezione è un'intellezione appetitiva"**, per sottolineare che all'elezione concorrono tutti e due gli elementi; **il Damasceno afferma che "il consiglio è un appetito investigativo"**, per sottolineare che il consiglio spetta in qualche modo, sia alla volontà, la quale offre materia e incentivo per la ricerca, sia alla ragione che compie la ricerca.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, ad arg. 2

Le doti che si attribuiscono a Dio vanno interpretate prescindendo da tutti quei difetti che presentano in noi: **in noi, p. es., la scienza è fatta di deduzioni dalle cause agli effetti mediante il raziocinio; invece la scienza attribuita a Dio sta a indicare la certezza con cui gli effetti si trovano nella causa prima, senza deduzione alcuna**. Così, viene attribuito a Dio il consiglio per la certezza della decisione e del giudizio, che in noi deriva dalla ricerca della deliberazione, o consiglio. Ma codesta ricerca non può trovarsi in Dio: perciò in codesto senso non è possibile attribuire a Dio il consiglio. **Ecco perché il Damasceno scrive che "Dio non si consiglia: infatti il consigliarsi è da persona ignara"**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 1, ad arg. 3

Niente impedisce che ci siano delle cose che sono beni certissimi secondo il giudizio delle persone sapienti e spirituali, e che tuttavia non sono beni sicuri secondo il giudizio della maggioranza, fatta di uomini carnali. Perciò su di esse possono darsi dei consigli.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il **consiglio** non abbia per oggetto soltanto i **mezzi**, ma anche il **fine**. Infatti:

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 2, arg. 1**

Si può fare una ricerca sulle cose che sono dubbie. Ma nell'agire umano può presentarsi il dubbio non solo sui mezzi, ma anche sul fine. Perciò, essendo il consiglio una ricerca sull'agire umano, è evidente che il consiglio può avere per oggetto il fine.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 143 a. 2, arg. 2**

Materia del consiglio sono le azioni umane. Ma alcune di queste azioni, come insegna Aristotele, sono dei fini. Dunque il consiglio può riguardare il fine.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 2. SED CONTRA:**

**S. Gregorio Nisseno** [ossia Nemesio] scrive, che "il consiglio non ha per oggetto il fine, ma i mezzi".

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 2. RESPONDEO:**

In campo pratico il fine ha funzione di principio: e questo perché dal fine derivano i motivi per la scelta dei mezzi.

Ora, il principio non è mai oggetto di ricerca, ma in ogni ricerca i principi si devono presupporre. Perciò, essendo il consiglio, o deliberazione, una ricerca, non può avere per oggetto il fine, ma soltanto i mezzi.

- Può capitare però che una cosa, la quale in rapporto a certe altre è un fine, sia ordinata a un fine più remoto: come capita che il principio di una data dimostrazione sia la conclusione di un'altra. **E quindi un fatto, che è preso come fine in una ricerca, può essere considerato come mezzo in un'altra.** E in questo caso può essere oggetto di consiglio.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 2, ad arg. 1**

Quello che si prende come fine è già determinato. Perciò finché è considerato come cosa dubbia, non è considerato come fine. E quindi, se è oggetto di deliberazione, o consiglio, non si tratterà di una deliberazione sul fine, ma su un mezzo ordinato al fine.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 2, ad arg. 2**

Il consiglio ha per oggetto le azioni umane, in quanto sono ordinate a un fine. Perciò, se un'operazione umana è un fine, essa, come tale, non è oggetto di consiglio.

**ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che il **consiglio** non si limiti alle **nostre azioni** soltanto. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, arg. 1

Il consiglio implica il concetto di **conferenza**. Ma si può tenere una conferenza tra varie persone anche su cose immutabili, che noi non possiamo compiere, p. es., sulla natura delle cose. Dunque il consiglio, o deliberazione, non si limita alle azioni che noi possiamo compiere.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, arg. 2

Talora gli uomini si consultano su cose stabilite dalla legge: ed abbiamo così i giureconsulti. Tuttavia quelli che discutono codesti consigli, o deliberazioni, non hanno il potere di fare delle leggi. Dunque il consiglio non si limita alle nostre azioni.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, arg. 3

Si dice che alcuni si consultano sugli eventi futuri, che certo non dipendono da noi. Dunque la deliberazione, o consiglio, non s'interessa esclusivamente delle nostre azioni.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, arg. 4

Se il consiglio si limitasse alle nostre azioni, nessuno potrebbe deliberare sulle azioni altrui. E questo evidentemente è falso. Dunque il consiglio non riguarda le azioni nostre soltanto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3. SED CONTRA:

**S. Gregorio Nissen** [ossia Nemesio] scrive: "**Ci consigliamo sulle cose esistenti in noi, e che noi possiamo eseguire**".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3. RESPONDEO:

Il consiglio propriamente implica l'idea di **conferenza** tra diverse persone. E lo indica il nome stesso: infatti consiglio è come dire **consesso**, poiché più persone vi siedono insieme per discutere. Ma c'è da osservare che nei fatti particolari e contingenti, per conoscere con certezza una cosa, è necessario considerare molte condizioni o circostanze, che uno solo non può facilmente considerare da solo, mentre è più difficile che possano sfuggire a molti, poiché l'uno osserva quello che sfugge all'altro: invece nelle cose necessarie e universali si ha una considerazione più assoluta e più semplice, e quindi in codesta indagine è più agevole per uno solo bastare a se stesso. Perciò la ricerca deliberativa, o consiglio, propriamente riguarda le **cose singolari e contingenti**. Invece la conoscenza della verità, quale, p. es., la conoscenza dei principi universali o necessari, non ha in questi casi una grande importanza, non essendo di per sé appetibile: ma viene ad essere appetibile nella misura che serve all'operazione, poiché gli atti hanno per oggetto il singolare contingente. Perciò dobbiamo concludere che il consiglio, propriamente parlando, ha per oggetto le nostre azioni.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, ad arg. 1

Il consiglio implica l'idea di disputa, però **non di una disputa qualsiasi, ma di una disputa sulle azioni da compiere**, come abbiamo spiegato.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, ad arg. 2

Le disposizioni di legge, sebbene non dipendano dall'operazione di chi si consulta per una deliberazione o consiglio, tuttavia sono per lui norme direttive nell'operare: poiché uno dei criteri per agire è il precetto della legge.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, ad arg. 3

Il consiglio non riguarda soltanto gli atti da compiere, ma anche ciò che è ordinato a quegli atti. E quindi vengono fatte delle consultazioni su eventi futuri, perché l'uomo, conoscendo tali eventi, si regola per fare, o per evitare qualche cosa.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 3, ad arg. 4

Cerchiamo un consiglio sui fatti altrui, in quanto essi formano **una sola cosa con noi: o** per un **vincolo di affetto**, e così l'amico si preoccupa delle cose che interessano l'amico come delle proprie; oppure come si trattasse di uno **strumento**: infatti l'agente principale e quello strumentale formano come una causa unica, poiché l'uno agisce mediante l'altro; e così il padrone può consigliarsi sulle cose che dovrà compiere il **servo**.

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che il **consiglio** abbia per oggetto **tutte le nostre azioni**. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, arg. 1

L'elezione, abbiamo detto, è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio". Ma l'elezione abbraccia tutte le nostre azioni. Dunque anche il consiglio.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, arg. 2

Il consiglio importa una ricerca della ragione. Ora, **eccettuati gli atti compiuti sotto l'impeto della passione, noi partiamo sempre da una ricerca della ragione**. Perciò il consiglio si estende a tutte le nostre azioni.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, arg. 3

Il Filosofo insegna che "se una cosa può essere compiuta usando più mezzi, mediante il consiglio si cerca quello più spedito e più idoneo; si studia invece la maniera di compierla con quel mezzo, se il mezzo è unico". Ora, tutte le azioni che noi possiamo compiere vengono compiute, o con un mezzo unico, o con molti. Dunque il consiglio ha per oggetto tutte le nostre azioni.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4. SED CONTRA:

**Scrive S. Gregorio Nisseno** [ossia Nemesio], che "**il consiglio, o deliberazione, non riguarda le cose della scienza e dell'arte**".

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4. RESPONDEO:

**Il consiglio**, come abbiamo spiegato, è una ricerca. Ora, noi siamo soliti investigare sulle **cose dubbie**: cosicché il raziocinio induttivo, che si denomina argomento, si dice che è una "testimonianza a favore di una cosa dubbia". Ma può capitare per due motivi, nell'agire umano, che una cosa escluda il dubbio:

- **Primo**, perché determinati fini sono raggiunti attraverso vie ben determinate: ciò avviene nelle **arti che hanno una tecnica stabilita**; l'amanuense, p. es., non delibera come debba disegnare le lettere, poiché la cosa è già stabilita dall'arte.

- **Secondo**, perché poco importa che un'azione sia compiuta in una maniera o nell'altra: si tratta di cose minime, che possono ostacolare o aiutare ben poco a raggiungere il fine; e la ragione considera il poco come fosse niente. Perciò, al dire del Filosofo, noi non deliberiamo nel nostro consiglio su queste due cose: sui fatti insignificanti, e su quelli già determinati nel loro modo di esecuzione, cioè sui vari esercizi delle arti; "eccetto le arti congetturali", direbbe il Nissenio [ossia Nemesio], "come la medicina, la mercatura e simili".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, ad arg. 1

L'elezione presuppone la deliberazione o consiglio, in vista del giudizio o decisione. Ma quando la decisione è evidente senza investigare, non si richiede la ricerca del consiglio.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, ad arg. 2

**Nelle cose evidenti la ragione non ricerca, ma subito giudica**. Perciò non è necessaria la ricerca del consiglio in tutti gli atti compiuti mediante la ragione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 4, ad arg. 3

Quando una cosa può essere compiuta con un unico mezzo, ma in maniere diverse, può presentare dei dubbi; così pure quando i mezzi sono molteplici, e quindi si richiede il consiglio. Quando però, non solo la cosa è determinata, ma anche la maniera [di compierla], allora il consiglio non serve.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che il **consiglio** non proceda in **ordine risolutivo**. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, arg. 1

Il consiglio ha per oggetto le nostre operazioni. Ora, le nostre operazioni non procedono in **ordine risolutivo** ma piuttosto **nell'ordine compositivo**, cioè dai principi semplici alle cose composte. Dunque il consiglio non sempre procede in ordine risolutivo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, arg. 2

Il consiglio è un'indagine razionale. Ora, la ragione parte dagli antecedenti per giungere alle conseguenze, seguendo l'ordine più conveniente. Ma, essendo le cose passate prima di quelle presenti, e le presenti prima di quelle future, sembra che nel deliberare si debba procedere dal presente e dal passato alle cose future.

E questo non corrisponde all'ordine risolutivo. Dunque nei consigli, o deliberazioni, non si rispetta l'ordine risolutivo.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, arg. 3

Il consiglio ha per oggetto le sole cose a noi possibili, come insegna Aristotele. Ma si giudica se una cosa è possibile o impossibile da quello che possiamo fare, o non possiamo fare, per raggiungerla. Dunque nella ricerca della deliberazione, o consiglio, bisogna partire dal presente.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 13 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive che "colui il quale **delibera**, si presenta nell'atto di **indagare** e di **risolvere**".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5. RESPONDEO:

In ogni ricerca bisogna partire da un principio. E se questo principio ha una priorità, sia nell'ordine conoscitivo, che nell'ordine reale, il procedimento non è risolutivo, ma piuttosto compositivo: **procedere** infatti **dalle cause agli effetti** è un procedimento **compositivo**, poiché le cause sono più semplici degli effetti.

Se invece le cose che hanno una priorità nella conoscenza sono posteriori nella realtà, si ha un processo risolutivo: come quando formuliamo giudizi su effetti già noti, risolvendoli nelle loro cause semplici. Ora, nella ricerca **della deliberazione, o consiglio**, il principio è costituito dal **fine, che precede nell'ordine di intenzione** mentre è **posteriore nella realtà**. Per questo è necessario che l'indagine del consiglio sia di **carattere risolutivo**, e cioè che inizi da ciò che viene perseguito nel futuro, per giungere al da farsi immediato.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, ad arg. 1

Il consiglio ha per oggetto le operazioni. Ma il motivo dell'operare si desume dal fine: perciò **l'ordine della discussione razionale sulle operazioni è inverso a quello dell'operare**.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, ad arg. 2

La ragione comincia da quanto precede in **ordine di ragione**: ma non sempre da quel che precede in **ordine di tempo**.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 5, ad arg. 3

Non cercheremmo di sapere se è cosa possibile quello che c'è da compiere per un fine, se non fosse cosa proporzionata al fine. Quindi prima di considerare se è possibile, bisogna domandarsi se è adatta per raggiungere il fine.

## **ARTICOLO 6:**

**VIDETUR** che la ricerca del consiglio **possa procedere all'infinito**. Infatti:

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, arg. 1**

Il consiglio è una ricerca nel campo dei singolari, in cui si svolge l'azione [umana]. **Ma i singolari sono infiniti**. Dunque la ricerca del consiglio è senza fine.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, arg. 2**

Sotto la ricerca del consiglio non cade soltanto l'azione da compiere, ma anche il modo di eliminare gli ostacoli. **Ora, qualsiasi azione umana può essere ostacolata, e ogni ostacolo può essere eliminato mediante un accorgimento della ragione. Dunque si possono cercare all'infinito ostacoli da eliminare.**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, arg. 3**

La ricerca scientifica non procede all'infinito, perché si possono raggiungere principi per sé noti, che hanno un'assoluta certezza. Ma tale certezza non si può trovare nei singolari contingenti, che sono variabili e incerti. Perciò la ricerca del consiglio procede all'infinito.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6. SED CONTRA:**

**Aristotele** insegna, che "nessuno si muove verso cose impossibili". Ma è cosa impossibile valicare l'infinito. **Se dunque la ricerca del consiglio fosse infinita, nessuno inizierebbe mai una deliberazione, contro ogni evidenza.**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6. RESPONDEO:**

La ricerca del consiglio [non] è [infinita ma] **finita in atto in due sensi:**

**1) - rispetto ai** suoi principi, e rispetto al suo termine. Infatti in codesta ricerca troviamo **due principi:**

+ **Il primo** è peculiare, e deriva dal genere stesso delle cose operabili: esso è **il fine, che non è materia di consiglio, essendone un presupposto in qualità di principio, come abbiamo spiegato.**

+ **Il secondo** principio è come desunto da altri generi:

- **così nel campo delle scienze dimostrative** una scienza presuppone le conclusioni dell'altra, senza discuterle. Ora, principi di codesto genere, presupposti alla ricerca del consiglio, sono

- **tutti i dati dei sensi**: e cioè che questa cosa è pane, o che è ferro;

- nonché tutte **le nozioni astratte acquisite dalle scienze speculative o pratiche**: che l'adulterio, p. es., è proibito da Dio, e che l'uomo non può vivere senza il nutrimento conveniente.

Perciò chi si consiglia non prende in esame codeste cose.

**2)** – Invece costituisce **il termine della ricerca** quello che possiamo immediatamente eseguire. Infatti, come il fine [nell'ordine pratico] ha natura di principio, così quanto viene eseguito per un fine ha carattere di conclusione. Perciò la cosa che si presenta per prima all'operazione è come l'ultima conclusione a cui termina la ricerca.

- Tuttavia niente impedisce che una deliberazione, o consiglio, possa essere un **infinito potenziale**, in quanto al consiglio possono presentarsi infinite cose da indagare.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, ad arg. 1**

**I singolari non sono infiniti in maniera attuale ma potenziale.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, ad arg. 2**

**Sebbene l'operare dell'uomo sempre possa essere ostacolato, tuttavia non sempre trova pronto l'ostacolo. Perciò non sempre è necessario consigliarsi sul modo di eliminare gli ostacoli.**

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 14 a. 6, ad arg. 3**

Nei singolari contingenti si può trovare qualche cosa di certo, sebbene non in senso assoluto [necessità assoluta], ma come fatto passato o presente [necessità di fatto], sottoposto al giudizio operativo [del consiglio]. Difatti non è un fatto necessario che Socrate sieda: ma è necessario che sieda mentre egli siede. E questo si può ritenere con certezza.

**Seconda parte > Gli atti umani in generale**  
**Il consenso, atto della volontà relativa ai mezzi**

*[Abbiamo visto nelle questioni precedenti quanto Aristotele abbia contribuito a chiarire i due concetti di **elezione** e di **consiglio**. Egli invece ha trascurato il **consenso**, anche se ne ha parlato incidentalmente trattando della prudenza nell'Etica; ma è un accenno dove si parla più di una qualità della prudenza che del vero consenso. Invece il consenso ha un'importanza capitale nel pensiero cristiano, quale elemento chiave e decisivo della teologia del peccato. San Tommaso si riserva di ampliare il tema, trattando di quest'ultimo. (I-II, q.74)]*

**Prima parte della seconda parte**

**Questione 15**  
**Proemio**

Passiamo ora a parlare del **consenso**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se il consenso sia atto di una potenza appetitiva conoscitiva;**
- 2. Se si trovi negli animali privi di ragione;**
- 3. Se abbia per oggetto il fine, o i mezzi;**
- 4. Se l'acconsentire all'atto sia riservato alla parte superiore dell'anima.**

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che acconsentire spetti soltanto alla parte conoscitiva dell'anima. Infatti:

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, arg. 1**

**S. Agostino** attribuisce il consenso alla **ragione superiore**. Ma il termine **ragione** indica una **facoltà conoscitiva**. Dunque acconsentire spetta a una potenza conoscitiva.

*[S. Tommaso riprende da Agostino la distinzione tra **ratio superior** e **inferior**, la prima, rivolta a contemplare le cose eterne, da cui trae anche norme d'azione; la seconda, rivolta alle cose temporali, e nega che debbano intendersi come due potenze diverse, dato che la via per conoscere le cose eterne, per noi, passa attraverso la conoscenza delle cose temporali: "Questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti seguendo la **via dell'indagine** (viam inventionis) mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'Apostolo: "**Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili**" (Rom 1, 20); seguendo invece la **via del giudizio** (in via iudicii), mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali e alla luce delle ragioni eterne disponiamo le cose temporali (secundum rationes aeternorum temporalia disponimus)" (I, q.79, a.9)]*

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, arg. 2

**Consentire** equivale a *sentire insieme*. Ora, sentire è atto di una facoltà conoscitiva. Quindi anche consentire.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, arg. 3

Assentire indica l'adesione dell'intelletto a una cosa; così pure consentire. Ma assentire è un atto dell'intelligenza, che è una facoltà conoscitiva. Perciò anche consentire è atto di una facoltà conoscitiva.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1. SED CONTRA:

Il **Damasceno** insegna, che "se uno giudica senza amare, non vi è sentenza", cioè **consenso**. Ora amare spetta a una **potenza appetitiva**. Quindi anche il **consentire**.

## I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1. RESPONDEO:

**Con-sentire** implica l'idea di **applicazione dei sensi a qualche cosa**. Ora, è caratteristica dei sensi conoscere le cose presenti: mentre l'immaginativa soltanto è fatta per apprendere le immagini delle cose materiali, nell'assenza di queste ultime; invece l'intelletto ha la capacità di conoscere le ragioni universali, che può apprendere indifferentemente alla presenza o nell'assenza dei singolari. E poiché l'atto della **potenza appetitiva** è un'**inclinazione** verso le cose, la sua applicazione alle cose stesse **mediante l'adesione** viene denominata **senso [o sentimento]** in forza di una certa analogia, come per esprimere quel certo esperimento dell'oggetto cui aderisce, mediante la sua compiacenza verso di esso. Perciò sta scritto, **Sapienza, 1,1**: "Nutrite sentimenti buoni rispetto a Dio". **E sotto questo aspetto consentire è atto di una facoltà appetitiva.**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, ad arg. 1

Come scrive **Aristotele**, "la volontà è nella ragione". Perciò, quando S. Agostino attribuisce il consenso alla ragione, prende il termine **ragione in quanto include la volontà**.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, ad arg. 2

**Sentire** in senso proprio è delle **facoltà conoscitive**: ma per una **certa analogia** fondata sull'esperienza, **si dice di quelle appetitive**, come abbiamo spiegato.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 1, ad arg. 3

Assentire è come *sentire ad*, cioè in rapporto a un'altra cosa: e quindi importa distanza dall'oggetto cui si dà l'assenso. Invece consentire equivale a *sentire insieme*: e quindi importa unione alla cosa cui si consente. Perciò la volontà, che si muove verso le cose, propriamente dà il consenso: invece l'intelletto, la cui operazione non ha tale movimento, ma è piuttosto in senso contrario, come abbiamo visto nella *Prima Parte*, a tutto rigore da l'assenso: sebbene si

usi un termine per l'altro. - Si può. anche rispondere che l'intelletto da l'assenso, in quanto è mosso dalla volontà.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il consenso non manchi negli animali irragionevoli. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, arg. 1

Il consenso implica la determinazione dell'appetito a un unico oggetto. Ora, l'appetito degli animali privi di ragione è così determinato. Dunque il consenso si trova in codesti animali.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, arg. 2

Togliendo l'antecedente, si elimina anche ciò che segue. Ora, il consenso precede l'esecuzione dell'opera. Se, dunque, negli animali bruti mancasse il consenso, dovrebbe mancare in essi anche l'esercizio dei loro atti. Il che evidentemente è falso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, arg. 3

Si dice che gli uomini talora consentono ad agire, perché mossi da una passione, p. es., dall'ira o dalla concupiscenza. Ma gli animali agiscono mossi dalle passioni. Dunque in essi c'è il consenso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2. SED CONTRA:

Dice il **Damasceno** che "dopo il giudizio, l'uomo dispone ed ama quello che è stato deliberato nel consiglio, e abbiamo la sentenza", cioè il consenso. Ma negli animali bruti non c'è consiglio. Dunque neppure il consenso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2. RESPONDEO:

Propriamente parlando, negli animali privi di ragione non esiste il consenso che implica l'applicazione di un moto appetitivo per il compimento di un'azione.

Ora, codesta applicazione spetta a colui che ha il dominio sul moto appetitivo: così si può attribuire al bastone il contatto con la pietra, ma l'applicazione del bastone a codesto contatto spetta a colui che ha la facoltà di muovere il bastone. Ora, gli animali bruti non hanno il dominio sui moti dell'appetito, ma essi li devono all'istinto della natura. Dunque l'animale ha l'appetizione, ma non può applicare il moto appetitivo a un'operazione. Perciò propriamente non si può dire che consente: ma consente soltanto la natura ragionevole, che ha il dominio sul moto appetitivo, e può applicarlo o non applicarlo a questa o a quell'altra cosa.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, ad arg. 1

Negli animali privi di ragione si riscontra una determinazione puramente passiva dell'appetito a un oggetto. Invece il consenso implica una determinazione non solo passiva, ma principalmente attiva.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, ad arg. 2

Togliendo l'antecedente si toglie anche ciò che ne deriva, se esso deriva unicamente da quello. Ma se un effetto può derivare da diverse fonti, l'eliminazione di una di esse non può comprometterlo: se l'indurimento, p. es., può derivare dal caldo e dal freddo (infatti i mattoni induriscono col fuoco, e l'acqua congelata indurisce col freddo), non ne segue che tolto il calore cessi l'indurimento. Ora, l'esecuzione dell'atto non dipende solo dal consenso, ma anche dall'appetito irresistibile, quale si trova negli animali bruti.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 2, ad arg. 3

Gli uomini, che agiscono per passione, possono non assecondare la passione. Non così gli animali. Perciò il paragone non regge.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR che il consenso abbia per oggetto il fine.** Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, arg. 1

Le cause sono sempre superiori agli effetti. Ora, noi consentiamo ai mezzi a motivo del fine. Dunque a maggior ragione consentiamo al fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, arg. 2

Per l'intemperante il suo agire dissoluto è il fine, come per il virtuoso l'agire secondo virtù. Ma l'intemperante consente al proprio atto. Dunque il consenso ha per oggetto il fine.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, arg. 3

Il moto dell'appetito, che ha per oggetto i mezzi, è l'elezione, come si è già visto. Se dunque il consenso avesse per oggetto solo i mezzi, non si distinguerebbe in niente dall'elezione. E ciò è falso, come dimostra il Damasceno, il quale dice che "dopo la disposizione", che prima aveva chiamato sentenza, "avviene l'elezione". Dunque il consenso non riguarda soltanto i mezzi.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3. SED CONTRA:

Il Damasceno precisa che "la sentenza", o consenso, si ha "quando l'uomo dispone ed ama una cosa deliberata nel consiglio". Ora, il consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi ordinati al fine. Quindi anche il consenso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3. RESPONDEO:

Consenso indica l'applicazione di un moto dell'appetito a qualche cosa che preesiste in potere del soggetto. Ora, nell'ordine dell'agire [umano] prima di tutto va posta l'apprensione del fine; quindi il desiderio di esso; viene poi il consiglio relativo ai mezzi; e finalmente l'appetizione dei mezzi. Ora l'appetito tende per natura verso l'ultimo fine: perciò l'applicazione di codesto moto appetitivo al fine percepito non ha natura di consenso, ma di semplice volizione. Invece tutti i fini intermedi, in quanto sono ordinati al fine, cadono sotto il consiglio: quindi possono essere oggetto del consenso mediante l'applicazione del moto appetitivo alle deliberazioni del consiglio. Viceversa il moto appetitivo riguardante il fine non si applica alla deliberazione, o consiglio: ma è piuttosto il consiglio che viene applicato ad esso, poiché il consiglio presuppone la volizione del fine. Però il desiderio dei mezzi ordinati al fine presuppone la determinazione del consiglio. E quindi l'applicazione dei moti dell'appetito alle determinazioni del consiglio costituisce propriamente il consenso. Perciò, siccome il consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi, tale sarà pure, propriamente parlando, l'oggetto del consenso.

[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> FINE >> CONSIGLIO >> ELEZIONE >> STRUMENTI >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> FINE]

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, ad arg. 1

Allo stesso modo che noi conosciamo le conclusioni in forza dei principi, e tuttavia questi non sono oggetto di scienza, ma addirittura di un abito naturale, cioè dell'intelletto; così consentiamo ai mezzi in forza del fine, e tuttavia questo non è oggetto di consenso, ma di qualche cosa di superiore, cioè di volizione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, ad arg. 2

L'intemperante ha per fine il piacere del suo agire dissoluto, per cui acconsente ad esso, più che alle proprie azioni.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 3, ad arg. 3

L'elezione aggiunge al consenso un riferimento alle cose scartate: perciò dopo il consenso c'è ancora l'elezione. Infatti può capitare che nel consiglio, o deliberazione, si trovino più mezzi adatti al raggiungimento del fine, ciascuno dei quali è gradito e quindi oggetto di consenso: ma tra le molte cose che piacciono ne preferiamo una mediante l'elezione. Se invece un mezzo soltanto fosse gradito, tra il consenso e la scelta non ci sarebbe differenza reale, ma solo di ragione: e si chiamerebbe consenso in quanto si tratta di un fatto che ci piace compiere; ed elezione, o scelta, in quanto è una cosa preferita ad altre non gradite.

## ARTICOLO 4:

VIDETUR che il consenso ad agire non appartenga esclusivamente alla parte superiore dell'anima. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, arg. 1

**Aristotele** scrive, che “il piacere accompagna l'operare e lo perfeziona, come la beltà accompagna la giovinezza”. **Ma consentire al piacere, a dire di S. Agostino, spetta alla ragione inferiore.**

Dunque consentire all'atto non è esclusivo della ragione superiore.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, arg. 2

L'azione alla quale si acconsente è volontaria. Ora, molte sono le facoltà capaci di produrre azioni volontarie. Dunque la ragione superiore non è sola a consentire all'atto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, arg. 3

La ragione superiore, secondo l'espressione di **S. Agostino**, “**tende verso le cose eterne per contemplarle e per ispirarvisi**”. Invece l'uomo spesso consente all'atto non **per motivi eterni, ma per motivi temporali**, o per le passioni dell'anima. Dunque non è riservato alla ragione superiore consentire all'atto.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: “**Non è possibile che l'anima si decida efficacemente a compiere un peccato, se l'intenzione dell'anima avente il potere sovrano di far agire le membra, movendole o ritraendole dall'azione, non ceda all'attrattiva di un'azione malvagia, e non se ne faccia schiava**”.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4. RESPONDEO:

**L'ultima sentenza spetta sempre a chi è superiore**, il quale ha il compito di giudicare gli altri: infatti finché rimane da dare un giudizio sul problema proposto, non c'è ancora una sentenza definitiva. Ora, è evidente che la ragione superiore ha il compito di giudicare ogni altra cosa: poiché mediante la ragione giudichiamo le cose sensibili; e giudichiamo i fatti dipendenti dalla ragione umana mediante le ragioni divine che appartengono alla ragione superiore. Perciò, finché è incerto se resistere o no [al peccato] secondo le ragioni divine, nessun giudizio della ragione si presenta come sentenza definitiva. Ora, **la sentenza definitiva sull'azione da compiere è il consenso all'atto. Quindi il consenso all'atto spetta alla ragione superiore: però in quanto la ragione include la volontà, come abbiamo già spiegato.** [a.1, ad 1]

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, ad arg. 1

Consentire al godimento di un'azione appartiene alla ragione superiore, come consentire all'azione stessa: invece consentire al godimento della riflessione spetta alla ragione inferiore, come spetta alla ragione inferiore la funzione del cogitare. Tuttavia sul compiere o non compiere tale funzione, considerata come azione distinta, dà un giudizio la ragione superiore: così pure sul godimento che l'accompagna. Ma preso come elemento ordinato a un'altra operazione, spetta alla ragione inferiore. Infatti le funzioni subordinate spettano sempre ad arti

o a facoltà inferiori a quelle che hanno per oggetto il fine: ecco perché l'arte che ha per oggetto il fine viene chiamata architettonica, o principale.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, ad arg. 2**

Le azioni sono volontarie in quanto consentiamo ad esse; perciò non basta il consenso delle altre potenze, ma della volontà, da cui deriva il termine volontario; e la volontà si trova nella ragione nel modo indicato.

**I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 15 a. 4, ad arg. 3**

Si dice che la ragione superiore acconsente, non solo perché sempre **muove ad agire secondo le ragioni eterne**, ma anche perché in base alle ragioni eterne **non nega il consenso**.

Seconda parte > Gli atti umani in generale  
L'uso, atto della volontà relativo ai mezzi

Prima parte della seconda parte

Questione 16  
Proemio

E finalmente eccoci a parlare dell'uso.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'uso sia un atto della volontà;
2. Se possa trovarsi negli animali privi di ragione,
3. Se abbia per oggetto i mezzi o anche il fine;
4. Sull'ordine dell'uso rispetto all'elezione.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che l'uso non sia un atto della volontà. Infatti:

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, arg. 1

Insegna **S. Agostino** che "usare è riferire ciò di cui si dispone al conseguimento di altre cose". Ora, **stabilire la relazione** di una cosa a un'altra è compito della **ragione**. Dunque l'uso è atto della ragione e non della volontà.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, arg. 2

Il **Damasceno** scrive che "l'uomo si proietta verso l'operazione, e si ha l'impulso operativo; quindi usa, e si ha l'uso". Ma l'operazione spetta alle **facoltà esecutive**. Invece l'atto della volontà precede l'atto della facoltà esecutiva, essendo l'esecuzione l'ultima cosa. Dunque l'uso non è un atto della volontà.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, arg. 3

**S. Agostino** scrive: " Tutto ciò che è stato fatto, è stato fatto ad uso dell'uomo: poiché la ragione concessa agli uomini usa di tutte le cose giudicando di esse". Ma giudicare delle cose create da Dio spetta alla **ragione speculativa**; che è del tutto separata dalla volontà, principio dell'agire umano. Dunque l'uso non è un atto della volontà.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1. SED CONTRA:

**S. Agostino** insegna: "Usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà".

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1. RESPONDEO:

**L'uso importa l'applicazione di una cosa a un'operazione:** difatti l'operazione cui applichiamo una cosa non è che l'uso di questa; cavalcare, p. es., è l'uso del cavallo, e percuotere l'uso del bastone. Ora, **noi applichiamo all'operazione:**

- **sia i principi interiori dell'agire,**
  - + cioè **le potenze stesse dell'anima**, vale a dire **l'intelletto**, o **gli abiti operativi**;
  - + e **le membra del corpo**, e l'occhio alla visione;
- **sia le cose esterne, il bastone, p. es., all'atto di percuotere.** Ma è evidente che noi applichiamo all'operazione le cose esterne soltanto **mediante i principi interiori**, che sono, o le facoltà dell'anima, , oppure gli organi o membra del nostro corpo.

Ora, abbiamo già dimostrato **[q.9,a.1]** che è **compito della volontà muovere le potenze dell'anima ai propri atti**, vale a dire applicarle all'operazione. Perciò è evidente che l'uso spetta in maniera primaria e principale alla volontà, come a primo movente; **spetta alla ragione come a facoltà direttiva**; e alle altre potenze come a principi esecutivi, che stanno alla volontà, da cui sono applicati all'operazione, come strumenti all'agente principale. Ora, l'azione propriamente non è attribuita allo strumento, ma all'agente principale: **il costruire, p. es., viene attribuito al muratore e non ai suoi strumenti.** Perciò l'uso propriamente è un atto della volontà.

*[VOLONTÀ' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]*

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, ad arg. 1

La ragione stabilisce una relazione tra le cose, ma è la **volontà** che tende a una data cosa in vista di un'altra. E l'uso è una relazione in questo senso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, ad arg. 2

Il Damasceno parla dell'uso in quanto appartiene alle potenze esecutive.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 1, ad arg. 3

Lo stesso intelletto speculativo viene applicato alla funzione di apprendere, o di giudicare, dalla volontà. Perciò l'intelletto speculativo si dice che è usato, perché mosso dalla volontà, come le altre potenze.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che l'uso non manchi negli animali privi di ragione. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2, arg. 1

Fruire è più nobile che usare: poiché, come scrive **S. Agostino**, "usiamo le cose che riferiamo ad altre, di cui vogliamo fruire". Ora, abbiamo dimostrato [q.11, a.2] che negli animali bruti si trova la fruizione. Dunque a più forte ragione non possono mancare dell'uso.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2, arg. 2

Applicare le membra ad agire è usare le membra. Ma i semplici animali applicano le membra a certe operazioni, i piedi, p. es., a camminare, le corna a colpire. Perciò in codesti animali l'uso non manca.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2. SED CONTRA:

**S. Agostino** insegna: "Non può usare di una cosa che l'animale dotato di ragione".

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2. RESPONDEO:

**Usare, si è detto, significa applicare un principio operativo all'operazione:** come consentire è applicare il moto appetitivo a desiderare qualche cosa. Ora, applicare una cosa a un'altra è solo di chi è arbitro di essa: cioè soltanto di colui che sa stabilire un rapporto tra una cosa e un'altra, compito questo della **ragione**. Perciò soltanto l'animale ragionevole può consentire ed usare.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2, ad arg. 1

**La fruizione indica un moto diretto dell'appetito verso l'oggetto appetibile: invece l'uso indica un moto dell'appetito verso una cosa in ordine ad un'altra.** Se dunque si confronta l'uso alla fruizione **in rapporto all'oggetto**, allora la fruizione è superiore all'uso: poiché l'oggetto direttamente appetibile è migliore di quello che è appetibile solo in ordine ad un altro. Ma se si confrontano **in rapporto alla facoltà conoscitiva richiesta**, si ha una superiorità da parte dell'uso: poiché spetta alla sola ragione stabilire dei rapporti tra una cosa e un'altra; invece per l'apprensione diretta bastano i sensi.

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 2, ad arg. 2

Gli animali mediante le loro membra compiono delle operazioni per istinto di natura: ma con questo essi non conoscono l'ordine delle membra a cedeste operazioni. Perciò non si può dire propriamente che applicano le membra ad agire, e che usano le membra.

### ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che l'uso possa avere per oggetto anche l'ultimo fine. Infatti:

#### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, arg. 1

**S. Agostino** insegna: "Chiunque fruisce usa". Ora, c'è qualcuno che fruisce dell'ultimo fine. Dunque l'ultimo fine si può usare.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, arg. 2

Inoltre **S. Agostino** ha scritto, che "usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà". Ma niente più dell'ultimo fine è a disposizione della volontà. Dunque l'uso può avere per oggetto l'ultimo fine.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, arg. 3

Scriva S. Ilario che "l'eternità è nel Padre, la specie nell'Immagine", cioè nel Figlio, e "l'uso nel Dono", cioè nello Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo, essendo Dio, è il fine ultimo. Dunque si può avere l'uso anche del fine ultimo.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3. SED CONTRA:

**S. Agostino** afferma: "Di Dio nessuno ha diritto di usare, ma solo di fruire".

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3. RESPONDEO:

L'uso, come si è detto, importa l'applicazione di una cosa a un'altra. Ora, ciò che viene applicato ha natura di mezzo. Perciò l'uso ha sempre per oggetto i mezzi. E quindi i mezzi adatti per il fine si dicono *utili*; e talora l'utilità stessa viene denominata uso.

Ma bisogna riflettere che il fine ultimo può essere considerato, o in assoluto, o in relazione a un soggetto. Infatti, come abbiamo già spiegato [*q.1, a.8; q.2, a.7*], talora si considera fine la cosa stessa da raggiungere, talora invece il conseguimento o possesso della medesima. Per l'avaro, p. es., il fine sarà, o il denaro, o il possesso del medesimo.

Ora, è evidente che in assoluto il fine ultimo è la cosa da raggiungere: infatti il possesso del denaro è un bene solo in forza della bontà del denaro. Ma in relazione all'avaro il fine ultimo è l'acquisto del denaro; infatti l'avaro non cerca il denaro che per possederlo. Parlando dunque oggettivamente e in senso proprio, si dice che un uomo, il quale ha posto il suo fine nelle ricchezze, ha la fruizione di esse: ma considerando queste in correlazione al loro possesso, si dice che ne ha l'uso.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, ad arg. 1

**S. Agostino** qui parla dell'uso in senso lato, in quanto include la subordinazione del fine alla fruizione che uno cerca nel fine.

I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, ad arg. 2

Il fine è posto a disposizione della volontà, perché la volontà si acquieti in esso. Cosicché l'acquietarsi della volontà nel fine, e cioè la fruizione, sotto quest'aspetto si denomina uso del

fine. Ma i mezzi vengono posti a disposizione della volontà, non solo per l'uso dei medesimi, ma in ordine ad altri oggetti, nei quali la volontà si acquieta.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 3, ad arg. 3

S. Ilario prende il termine uso, per indicare l'appagamento nell'ultimo fine: se ne serve, cioè, secondo le spiegazioni date, in senso generico, come quando si dice che uno usa il fine nell'atto di conseguirlo. S. Agostino stesso dichiara che "egli dà nome di uso alla dilezione, alla gioia e alla felicità, o beatitudine".

### ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che l'uso preceda l'elezione. Infatti:

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, arg. 1

Dopo l'elezione non segue che l'esecuzione. Ma l'uso, appartenendo alla volontà, precede l'esecuzione. Dunque precede anche l'elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, arg. 2

L'assoluto è prima del relativo. Quindi ciò che è meno relativo è prima di ciò che lo è maggiormente. Ma l'elezione implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine, e le selezioni di questa con le altre cose tra cui è prescelta. L'uso invece implica la sola relazione col fine. Dunque l'uso è prima dell'elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, arg. 3

La volontà usa delle altre potenze in quanto le muove. Ora, la volontà muove anche se stessa, come abbiamo detto. Perciò usa di se stessa, applicando se stessa ad agire. E questo lo fa quando consente. Dunque nel consenso abbiamo l'uso. Ma il consenso precede l'elezione, come abbiamo dimostrato. Quindi la precede anche l'uso.

*[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> FINE >> (uso) CONSIGLIO >> ELEZIONE >> STRUMENTI >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> FINE]*

*[VOLONTA' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]*

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive, che: "la volontà, dopo l'elezione si proietta verso l'operazione, e quindi si ha l'uso". Perciò l'uso segue l'elezione.

### I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4. RESPONDEO:

**La volontà ha due relazioni con il suo oggetto:**

- **La prima** in forza di una certa proporzione, o di un certo ordine rispetto ad esso, **in quanto la cosa voluta si trova, in qualche maniera, in colui che la vuole.** Tanto è vero che degli esseri, proporzionati per natura a un dato fine, si dice che appetiscono quel fine naturalmente.

- **Ma precontenere il fine in codesto modo è un precontenerlo imperfettamente.** Ora, tutto ciò che è imperfetto tende alla perfezione. **Perciò, sia l'appetito naturale che quello volontario tendono a possedere il fine realmente, e cioè a possederlo perfettamente.** **E questa è la seconda relazione della volontà con la cosa voluta.**

Ora, sono oggetto della volontà non solo il fine ma anche i mezzi. E l'ultimo atto, appartenente alla prima relazione della volontà verso i mezzi, è l'elezione: difatti in questa si perfeziona la proporzione della volontà al punto di volere perfettamente i mezzi ordinati al fine.

- **Invece l'uso** già appartiene alla seconda relazione della volontà [verso l'oggetto], **mediante la quale tende a conseguire la cosa voluta.** **Perciò è evidente che l'uso segue l'elezione,** se però prendiamo l'uso nel senso che la volontà usa le potenze esecutive ponendole in movimento.

- **Ma poiché la volontà muove in qualche modo anche la ragione e ne usa,** si può parlare di uso tutte le volte che la ragione ordina un mezzo al fine. **E in questo caso l'uso precede l'elezione.**

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, ad arg. 1**

La mozione della volontà che spinge alla esecuzione precede quest'ultima, mentre segue l'elezione. Quindi, poiché l'uso fa corpo con codesta mozione della volontà, sta tra l'elezione e l'esecuzione.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, ad arg. 2**

Ciò che per natura è relativo è posteriore a ciò che è assoluto. Ma la molteplicità delle relazioni non implica dipendenza. Anzi, quanto più una causa è anteriore, tanto più grande è il numero degli effetti con cui ha relazione.

### **I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 16 a. 4, ad arg. 3**

L'elezione precede l'uso in rapporto a un medesimo oggetto. Ma niente impedisce che l'uso di una cosa preceda l'elezione di un'altra. E poiché gli atti della volontà possono riflettere su se stessi, in ciascun atto della volontà possiamo trovare e il consenso, e l'elezione, e l'uso: così da poter dire che la volontà consente di eleggere, consente di consentire, e usa di se stessa per consentire e per eleggere. E ciascuno di codesti atti, se è ordinato a ciò che precede, sarà sempre anteriore [rispetto agli altri].