

ANIMA JURIS RATIO

Collana di Studi Giuridici
diretta da Mauro Ronco



MAURO RONCO

VOLUNTAS UT RATIO

Sullo statuto della volontà nel diritto penale



G. Giappichelli Editore

PREMESSA

La teorica della colpevolezza normativa nacque con l'opera di Reinhard Frank del 1907 *Über den Aufbau des Schuldbegriffs* e si sviluppò, in seguito, per tutto il secolo XX, nel diritto penale di conio germanico, ispanico e italiano, soprattutto per influenza della scuola filosofica dei valori di impronta neokantiana. È comune in dottrina l'opinione che tale teoria abbia radicalmente modificato la precedente teoria psicologica dell'elemento soggettivo del reato. Essa avrebbe, in altri termini, rappresentato una svolta di portata epocale nella definizione della struttura del reato e nella determinazione dei requisiti della responsabilità penale¹.

Poiché mi è stato sempre difficile comprendere il significato di tale dottrina – che, per un lato, assevera cose ovvie e che, per un altro lato, appare una superfetazione applicata forzosamente dall'esterno al fatto di reato – ho ritenuto importante approfondire il significato storico della stessa alla luce del processo di offuscamento del concetto di “volontà” avvenuto in una parte rilevante della filosofia e, successivamente, del diritto penale occidentale. Per queste ragioni sono partito da lontano in questa ricerca, tentando di affrescare un quadro sintetico sul concetto di “volontà” nella filosofia classica e moderna, per vederne le ripercussioni sul terreno penale. Questo studio, pur necessitando di un ulteriore scavo analitico di rilevante portata, che in questa sede è soltanto accennato (*sed ars longa, vita brevis*), intende, oltre che fornire spunti di interpretazione ai fini della comprensione della teoria normativa della colpevolezza, riproporre in modo dialettico la relazione tra le scienze psicologiche (meglio: l'antropologia, che è scienza comprensiva dell'uomo intero, anima e corpo indissolubilmente uniti tra loro) e le scienze pratiche, tra cui è ricompreso il diritto.

¹ Nella dottrina italiana v. per tutti D. SANTAMARIA, voce «Colpevolezza», in *Enc. dir.*, VII, Milano, 1960, 646-665.

CAPITOLO PRIMO

VOLONTÀ E LIBERTÀ

NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA OCCIDENTALE

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La riflessione di Aristotele sull'*ἀκρασία*. – 3. La debolezza (*ἀκρασία*) della volontà in Tommaso d'Aquino. – 4. La discussione contemporanea sull'*ἀκρασία*: cenni. – 5. Il concetto classico di volontà: la dialettica tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*. – 6. Profondità e fragilità della volontà.

1. *Premessa*

L'idea circa l'originalità della volontà² è penetrata nel tessuto culturale dell'Occidente grazie alla riflessione teologica e filosofica dei Padri della Chiesa, greci e latini. Erasmo da Rotterdam nel *Saggio o Discussione sul libero arbitrio*³, senza discutere filosoficamente la dottrina del libero arbitrio, svolge un lavoro di carattere storico che contesta la lettura delle Scritture alla luce delle polemiche contro il libero arbitrio che Lutero aveva svolto nel suo insegnamento. Ricorda infatti la “numerosa schiera dei più eminenti dottori”⁴, alcuni dei quali hanno reso testimonianza alla dottrina di Cristo con il sacrificio del loro sangue, oltre ad averla difesa nei loro scritti, che fin dai tempi apostolici al suo tempo mai aveva preteso di togliere ogni efficacia al libero arbitrio. Cita al riguardo, presso i greci, il caso di Origene, Basilio, Crisostomo, Giovanni Da-

² N. ABBAGNANO, voce «Volontà», in *Dizionario di Filosofia*, terza ed. aggiornata e ampliata da G. FORNERO, Torino, 1998, 1166 ss.; A. FABRIS, voce «Volontà», in *Enciclopedia filosofica*, XII, Milano, 2006, 12241 ss.; C. FABRO, voce «Volontà», in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano, 1954, 1591 ss.

³ ERASMO DA ROTTERDAM, *De libero arbitrio διατριβή [diatribé] sive collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum*, Basilea, 1524, in ERASMO, LUTERO, *Libero arbitrio. Servo arbitrio (passi scelti)*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, 4° ed., Torino, 2009, 43-115.

⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *De libero arbitrio*, cit., *Introduzione*, B 2, 52.

masceno, Teofilatto e, presso i latini, di Tertulliano, Cipriano, Arnobio, Ilario, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, per proseguire con Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Durando di san Porziano, Giovanni Capreolo, Egidio Romano, Gregorio da Rimini, Alessandro di Hales, intendendo con ciò dimostrare che la dottrina del libero arbitrio mai era stata contestata nella tradizione teologica e filosofica cristiana. Lutero rispose con il famoso *De Servo Arbitrio*⁵, provocando una scissione della tradizione del pensiero cristiano.

Nella ininterrotta tradizione cristiana, almeno fino a Lutero, la nozione di volontà appare come la facoltà dell'anima, radicata nella corporeità, di tendere al bene universale, che caratterizza il dinamismo dell'essere spirituale, irriducibile a processi associativi di istinti e emozioni irrazionali, nonché a funzioni tendenziali di ordine biologico. Tale nozione rimase per lunghi secoli la base indiscussa del «senso comune», cioè di un sentimento spontaneo e generalizzato di adesione a una realtà – la volontà libera dell'uomo – data per certa dall'intero corpo sociale, anche se oggetto di una conquista sempre pericolante, discussa e discutibile in ambito tanto teologico quanto filosofico. Tale definizione di «senso comune» del testo riprende l'insuperata formula espressa da Giambattista Vico nella *Degnità XII della Scienza nuova seconda* (1744): «Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano»⁶.

Tra gli Autori della patristica occidentale spicca in particolare la figura di Sant'Agostino, che può essere effettivamente ritenuto il più eminente teologo

⁵ M. LUTERO, *De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmus Rotterdamum*, Wittenberg, 1525, in *Il servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino, 1993.

⁶ G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Milano, 2005, 498. Il senso comune nell'accezione filosofica di Vico è l'insieme delle certezze primarie universali dalle quali procede ogni conoscenza umana, sia ordinaria che scientifica: «Tali certezze sono *formalmente* comuni a ogni uomo, di ogni età, cultura ed esperienza; i *contenuti* sono la nozione di “mondo”, di “io”, di “legge morale” e di “Dio” come primo Principio e ultimo fine della realtà fenomenica» (così A. LIVI, *Il principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*, Roma, 1997, 16). Il valore del senso comune “sta tutto nell'essere un *sistema organico di certezze primarie*, dove i primi principi (riconosciuti come fondanti e indimostrabili già dalla filosofia classica, da Aristotele in particolare) sono intimamente connessi all'esperienza. Usando una terminologia coniata da Leibniz, si può dire che il senso comune comprenda, nella sua unità organica, sia “verità di fatto” che “verità di ragione”; il che rivela l'unità di *logos* e di empiria nella conoscenza, alla luce del ruolo epistemologico dell'esperienza “in rapporto ai principi su cui si fonda la possibilità della scienza” (*ibidem*). In un'accezione del tutto diversa di senso comune, condotta sotto il profilo particolare delle “massime di esperienza” nel diritto penale processuale v. R. PALAVERA, *Scienza e senso comune nel diritto penale. Il ricorso problematico a massime di esperienza circa la ricostruzione della fattispecie tipica*, Pisa, 2017.

e filosofo che sostenne il libero arbitrio sia nel rapporto con Dio, nella difficile composizione tra grazia divina e libertà umana, sia nel rapporto dell'uomo con se stesso e con il suo prossimo⁷.

Il suo concetto di volontà si staglia con particolare forza in una serie di potenti riflessioni disseminate in molti suoi scritti, dal *De Civitate Dei*⁸, alle *Confessioni*⁹, dal *De libero arbitrio*¹⁰ al *De Trinitate*¹¹, che forgiarono una *koiné* culturale di granitica solidità che avrebbe guidato per secoli la formazione della civiltà cristiana. Il *De libero arbitrio* possiede una grande rilevanza sul piano teologico a riguardo dell'opposizione al manicheismo. Partendo dalla *quaestio quaestionum: unde malum?*, egli si oppone vigorosamente alla tesi manichea per cui il principio del male è coevo e alternativo al principio del bene; individua nella passione dell'animo umano il substrato corporeo della sostanza dell'uomo che, non lasciandosi guidare dal bene, dà origine al male. Il libero arbitrio è la discriminante fondamentale affinché l'uomo compia la scelta secondo la ragione ovvero secondo la passione¹². Secondo Albrecht Dihle il ruolo chiave che Sant'Agostino attribuisce alla volontà nel suo sistema di psicologia e teologia non deriva da precedenti dottrine filosofiche, psicologiche o antropologiche, bensì dalla introspezione nella profondità del proprio "Io" alla luce e sul fondamento dell'amore elevante di Dio. Emerge dall'opera di Sant'Agostino la valorizzazione insistente del ruolo della volontà, che permeava già tutta la tradizione biblica¹³, come facoltà relativamente indipendente dall'atto della conoscenza intellettuale, ma radicalmente differente dalle emozioni irrazionali dei sentimenti, grazie a cui l'uomo dà una risposta all'interpello che gli muove la divina volontà¹⁴.

⁷ Per l'esame approfondito della volontà nell'antichità classica fino a Sant'Agostino v. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, London, 1982.

⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo*, in *Città di Dio*, tr. it. a cura di D. GENTILI, Roma, I-X, 1978; XI-XVIII, 1988; XIX-XXII, 1991. Sul concetto di volontà v. per esempio: *ibidem*, 12.1-3 e 6-8; 14.1-3; 22.1; 11.28; 14.6-7; 22.22.

⁹ AGOSTINO, *Confessionum libri tredecim*, in *Le confessioni*, tr. it. a cura di C. CARENA, Roma, 1971. Sul concetto di volontà v. per esempio: *ibidem*, VIII, 10 ss. e 19 ss.

¹⁰ AGOSTINO, *De libero arbitrio libri tres*, in *Il libero arbitrio*, tr. it. a cura di R. MELILLO, Roma, 2011. Sul concetto di volontà v. per esempio: *ibidem*, 1.2; 2.2; 1.6; 15.

¹¹ AGOSTINO, *De Trinitate libri quindici*, in *Trinità*, tr. it. a cura di G. BESCHIN, Roma, 1973. Sul concetto di volontà v. per esempio: *ibidem*, 8.5.8; 14.21.

¹² AGOSTINO, *De libero arbitrio*, cit., L. I, 1-14.

¹³ V. A. DIHLE, *The Theory of Will*, cit., in particolare il capitolo relativo a San Paolo confrontato con la visione greca dell'azione umana, 20-98.

¹⁴ A. DIHLE, *The Theory of Will*, cit., 127.

L'intensità dell'introspezione, che approfondisce le diverse dimensioni delle facoltà umane – la memoria, il senso del tempo, la sensualità, la conoscenza e le emozioni – ha condotto alla scoperta di un nuovo concetto di volontà che travolse il sistema concettuale della cultura greco-romana¹⁵. Osserva Dihle che Sant'Agostino rompe la separazione dualista dei suoi contemporanei tra lo spirito e la carne, perché, pur postulando l'esigenza di una vita ascetica per liberarsi dai legami sensibili:

the affections to which human nature is exposed because of its share in the material world were no longer regarded as an evil in themselves. It is the will of man, which yields to the sensual affections instead of turning to the higher level of reality, which alone is the cause of sin or moral evil¹⁶.

Sant'Agostino consegnò con la sua riflessione sulla libertà della volontà umana un legato di rilievo eccezionale, che venne rielaborato e portato a compimento dalla prima scolastica nelle opere di San Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto¹⁷, nonché, nella seconda scolastica, soprattutto nelle opere di Francisco Suarez¹⁸.

¹⁵ Cfr. H.I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

¹⁶ A. DIHLE, *The theory of will*, cit., 128.

¹⁷ Accanto a San Tommaso, con una intonazione più volontaristica che intellettualistica rispetto a Tommaso, senza che possa affermarsi una incompatibilità tra i due, fu Duns Scoto a valorizzare particolarmente la volontà, sottolineando soprattutto la libertà trascendentale come “*prior sort of 'liberty' or 'innate freedom' possessed by the will, a liberty that frees it from the need to seek self-perfection as its primary goal, or as a supreme value. Its consists in free will's congenital inclination towards the good in accord with its intrinsic worth or value rather than in terms of how it may perfect self or nature. [...] But it also inclines the will to love other lesser goods 'honestly' or in accord with right reason, namely, in terms of their intrinsic worth rather than in terms of how they perfect one's individual person or nature*” (A.B. WOLTER, *Introduction Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington, 1997, 39-40, il testo contiene passi scelti di Scoto sulla volontà e sulla libertà umana).

¹⁸ Sulla volontà in P.F. SUAREZ v. il commento *ad Primam Secundae Sanctae Thomae* (ID., *Ad Primam Secundae D. Thomae Tractatus quinque theologici*, II, *De voluntario, et involuntario*, Lugduni, 1628). Per comprendere appieno il «volontario» indiretto occorre introdurre il concetto di libertà, come distinto dal concetto di volontarietà: quest'ultimo implica l'operazione compiuta dalla volontà con perfetta cognizione dell'oggetto per impulso intrinseco e voluto per se stesso; la libertà implica una condizione previa dell'operazione, “... *quae consistat in indifferentia, seu independentia a potentia indifferenti, quae potest agere & non agere*” (*ibidem*, 123).

2. La riflessione di Aristotele sull'ἀκρασία

La storia filosofica della volontà risale tuttavia alla critica di Aristotele a Socrate, che aveva ridotto il peccato a ignoranza¹⁹. In *Etica Nicomachea* Aristotele spiega per quali ragioni il ragionamento socratico si ponga in contrasto con l'esperienza, la quale insegna che vi sono effettivamente persone che agiscono consciamente contro ciò che ritengono sia meglio fare²⁰.

Riflettendo criticamente sulla lezione socratica, Aristotele mise in luce due aspetti decisivi. In primo luogo rilevò che, in una certa serie di azioni, che egli definisce «incontinenti», v'è una discrasia tra ciò che l'uomo pensa sia giusto fare e ciò che egli effettivamente fa. Non è in questione, come riteneva Socrate, l'ignoranza dell'agente a riguardo delle norme di azione, bensì una peculiare ignoranza fattuale che gli impedisce di adeguare la sua condotta alle norme conosciute. In secondo luogo, la causa del mancato adeguamento sta nell'influenza perturbatrice di fattori emozionali e di desideri soggettivi sulla capacità di valutare il contesto in cui si svolge l'azione²¹. L'azione incontinente non si compie a causa dell'ignoranza e neppure per mero errore intellettuale. L'errore o inganno cognitivo che sta alla base delle azioni incontinenti deriva dall'influenza negativa delle passioni e dei desideri irrazionali sulla capacità intellettuale di valutazione della situazione in cui è realizzata l'azione²². A differenza di Socrate, il quale riteneva che l'incontinente agisse a causa dell'ignoranza, Aristotele precisa che egli agisce non per ignoranza, ma soltanto in una situazione di ignoranza, causata dalla prevalenza attuale delle emozioni e dei desideri irrazionali sulla parte razionale dell'anima. Per questo motivo l'incontinente è indirettamente responsabile delle sue azioni, poiché è direttamente responsabile dell'origine degli stati emozionali e mentali che l'hanno portato alla produzione delle azioni²³.

La trattazione è svolta nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*, soprattutto nei passi da 1147a a 1151b²⁴. La dissociazione tra l'ideale di vita conosciuto (ma

¹⁹ Sulla volontà in Aristotele v. A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, London, 1979.

²⁰ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VII, 2, 1145, 25, in *Opere*, 7, Bari, 1988, 165.

²¹ Sul tema in generale v. A.R. MELE, *Aristotle on Akrasia and Knowledge*, in *Modern Schoolman*, 1981, 58, 137-157.

²² A.G. VIGO, *Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles*, in *Anuario Filosófico*, 1999, 32, 59-105, in particolare 72-74.

²³ Così A.G. VIGO, *op. cit.*, 74; vedi altresì TH. SPITZLEY, *Handeln wider besseres Wissen*, Berlin, New York, 1992, 103 ss.

²⁴ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, cit., VII, 2, 1147a-1151b, in *Opere*, 7, cit., 168-181.

che non si è tradotto in un ἥθος) e il comportamento pratico rivela l'emersione di un conflitto interiore tra i desideri rispettivamente della parte razionale e irrazionale dell'anima, per cui la motivazione razionale soccombe alla forza dei desideri non-razionali. Il tema già era stato accennato da Platone nella *Repubblica*, secondo il quale i desideri vanno riferiti alle sensazioni e la volontà alla ragione. Le volizioni sono governate dall'intelletto e la volontà è un «appetito razionale»²⁵. Per Aristotele, il soggetto, nonostante conosca la norma corretta che regola il caso, non la applica in concreto, perché si orienta secondo le spinte provenienti dal suo desiderio irrazionale. Egli, detto in altri termini, non sussume in modo effettivo il contenuto immediato della percezione sotto la regola d'azione rilevante per il caso, fallendo il bersaglio costituito dall'unità significativa tra la premessa e la conclusione del sillogismo pratico²⁶.

Aristotele sollevò così il grande tema dell'*ἀκρασία*, o della debolezza della volontà, pervenendo a conclusioni che costituiscono il fondamento della tradizione successiva. Chi viola il dovere per debolezza della volontà non nega il valore del bene protetto dal precetto. Egli non è un «intemperante», che infrange la norma per scelta deliberata, ma un «incontinente», che, pur riconoscendo in via teorica il valore obbligante del bene, cede irrazionalmente agli impulsi che scaturiscono dal mondo sensibile. Secondo Aristotele, dunque: “[...] accade di essere incontinenti in certo modo per un ragionamento e un'opinione, che si oppone alla retta ragione non di per sé, ma per una circostanza accidentale (è infatti il desiderio che le si oppone, non l'opinione)”²⁷. L'«incontinente», a differenza dell'«intemperante», è incline al pentimento. La malattia della sua anima è simile a una malattia fisica come l'epilessia, che non è un male continuo e permanente, ma intermittente²⁸. L'azione «incontinente», pertanto, si produce contro le convinzioni razionali dell'agente in ordine al bene, vuoi a quello considerato in via generale, vuoi al suo proprio bene personale. Il conflitto motivazionale che caratterizza tale nozione si fonda nella possibile dissociazione tra la parte razionale e quella irrazionale dell'anima.

Tale dissociazione si spiega col fatto che l'incontinente non è riuscito a sviluppare e consolidare le disposizioni abituali del carattere che gli avrebbero consentito di trattare adeguatamente le passioni e i desideri non razionali e lo

²⁵ PLATONE, *Repubblica*, 571 b, in *Dialoghi Politici. Lettere di Platone*, a cura di F. ADORNO, I, Torino, 2006, 632-633.

²⁶ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, cit., 1147a, *ivi*, 29-35.

²⁷ *Ibidem*, 1147b, 1-2, *ivi*, 169.

²⁸ *Ibidem*, 1150b 29-35, *ivi*, 180.

avrebbero posto altresì in condizione di realizzare nell'azione concreta i principi morali da lui stesso riconosciuti come giusti²⁹.

L'eco preciso dell'insegnamento di Aristotele sull'«incontinenza» e sull'«intemperanza» lo si ritrova in Giambattista Vico all'inizio dell'epoca moderna. Nel *De Universi iuris uno principio et fine uno* egli distingue tra coloro che delinquono deliberatamente, “*sed cum aliqua rationis aeternae verecundia*”, che sono gli «incontinenti» di Aristotele, e le cui colpe sono dette «sanabili» da Platone³⁰, e coloro che delinquono “*ex prava consuetudine sive prava natura... sine ullo rationis aeternae pudore*”, che Aristotele definisce «intemperanti», e le cui colpe sono incurabili³¹.

La nozione di una imputazione graduata in funzione della condizione personale dell'agente è scolpita da Vico in modo pregnante in vari brani del *De Universi*. Nel capitolo LXVII (intitolato *Della penitenza, della pena, dell'imputazione*) scrive: [1] “Sono meritevoli di perdono l'errore, la fortuità, la necessità, che sono da attribuirsi alla disgrazia”; [2] “Meritano castigo la malizia, il dolo, la tracotanza, la malizia che procura il male agli altri; il dolo che carpisce il turpe guadagno; la tracotanza che non ha alcun pudore nel violare il senso comune e i costumi comuni”; [3] “Soggiacciono all'imputazione la indolenza, la negligenza, lo spreco. Per questi vizi gli uomini sono disutili e pregiudizievole per gli altri”³².

Vico applica perfettamente la teoria aristotelico-tomista del *voluntarium*. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele insegna che l'azione è volontaria tanto quando sia dettata da una deliberazione malvagia, tanto quando, pur commessa senza malvagità, l'errore sia addebitabile nella sua causa all'agente. Ciò accade quando l'origine della colpa è in colui stesso che agisce (“si erra infatti quando il principio dell'ignoranza risiede in noi, v'è disgrazia invece quando risiede fuori di noi”³³).

Vico ribadisce: se si tratta di disgrazia, non c'è imputazione; se la condotta è determinata dalla malvagia intenzione, vi sia castigo; se, infine, la colpa è in colui che agisce, anche se egli abbia agito senza malizia, vi sia imputazione, ma non castigo. Dire che sussiste l'imputazione significa che il fatto appartiene all'agente. Egli ne deve rispondere, ma non è necessario il castigo della pena³⁴.

²⁹ A.G. VIGO, *op. cit.*, 79.

³⁰ G. VICO, *De Universi iuris uno principio et fine uno*, Caput LXIX, in *Opere giuridiche: il diritto universale*, con introduzione di N. BADALONI e a cura di P. CRISTOFOLINI, Firenze, 1974, 86.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, Caput LXVII, 82.

³³ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1135 b, 16-17, in *Opere*, 7, cit., 129.

³⁴ G. VICO, *De Universi*, cit., Caput LXIX, in *Opere giuridiche*, cit., 87.

Nel Capitolo LXIX (intitolato *Delle pene nelle due società della verità e dell'equità*) Vico trae le conseguenze per i diversi tipi di condotta. Per coloro che hanno mancato per ignoranza colpevole è sufficiente la confessione della colpa e la vergogna per essa; per gli «incontinenti», che hanno deliberatamente violato la legge, conservando però il lume della retta ragione, per i quali sia ragionevolmente prevedibile la correzione, è adeguata una pena mite “*ut emendetur*”³⁵; per coloro che hanno commesso il delitto deliberatamente con prava intenzione, è necessaria una pena severa come motivo affinché essi non diventino peggiori ancora di quel che oggi siano. Inoltre tale pena deve costituire per la società un esempio diretto a sottrarre altri al rischio di compiere le medesime azioni malvagie³⁶.

3. La debolezza (ἀκρασία) della volontà in Tommaso d'Aquino

San Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica* I-IIae Quaestio 77 (*I peccati di passione*) completa mirabilmente il discorso di Aristotele. Egli articola il suo ragionamento in otto argomenti. In questa sede interessa soprattutto, per il suo rilievo anche sul terreno giuridico, l'articolo 6, in cui è risolta la questione: se “La passione sminuisce il peccato?” (*Utrum peccatum alleviatur propter passionem*).

È però necessario premettere alla trattazione di questo punto il ragionamento che San Tommaso affronta negli articoli 2 (Se la ragione possa essere vinta dalle sue passioni rispetto al suo sapere?) e 3 (Se il peccato di passione deve essere chiamato di debolezza o fragilità?).

Alla questione trattata all'articolo 2 Tommaso dà risposta positiva. Sì, la ragione può essere vinta dalle passioni. Anche il *Doctor angelicus* parte dalla critica dell'opinione di Socrate secondo cui la conoscenza non potrebbe mai essere vinta dalla passione. Socrate però non errava del tutto, così Tommaso. Nel suo dire vi è del vero, poiché la volontà non può mai “volgersi al male senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene: quindi la volontà non tenderebbe mai al male senza un'ignoranza o un errore della ragione”³⁷. Tuttavia occorre distinguere tra una conoscenza universale e una conoscenza

³⁵ *Ibidem*, 86.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, Q. 77, A. 2, 5, R., in *La Somma Teologica, Seconda Parte, Prima Sezione*, II, tr. it. a cura dei Frati Domenicani, introduzione di G. BARZAGHI, Bologna, 2014, 761.

particolare. La persona può avere la nozione universale che “non si può ammettere alcuna fornicazione, e tuttavia non riconosca in particolare che questo atto di fornicazione non è da compiersi”³⁸. V'è un errore che inficia il sillogismo, come già aveva insegnato Aristotele: “La passione impedisce a chi è in possesso di una nozione universale di desumere da essa e di giungere alla conclusione logica, ma pone la minore sotto un'altra proposizione universale, suggerita dalla passione, e conclude da questa”³⁹. “Il sillogismo di chi pecca per incontinenza ha quattro proposizioni, di cui due universali, una dettata dalla ragione e l'altra dalla passione [...]”⁴⁰. Quest'ultima impedisce alla ragione di arginare e di concludere dalla prima proposizione universale, bensì spinge a concludere dalla seconda⁴¹.

La questione trattata nell'articolo 3, se il peccato dettato dalla passione sia di debolezza e fragilità, riceve parimenti una risposta positiva. Infatti, in analogia con le infermità e le debolezze del corpo, che impediscono al corpo di compiere l'operazione di un membro sano, così le infermità dell'anima ostacolano l'operazione dell'anima per l'indisposizione di una delle sue parti. “*Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae*”⁴².

Su queste premesse si comprende il significato e la portata che ha avuto nei secoli la tesi di Tommaso esposta all'articolo 6 della *Quaestio 77*: da questa tesi è stata elaborata per secoli la scala delle imputazioni non solo sul piano morale, bensì anche sul piano giuridico.

La passione – già aveva detto Sant'Agostino – “sminuisce il peccato”. Ciò dipende dalla struttura ontologica della persona umana, la cui essenza specifica è di essere una sostanza spirituale incarnata, composta di anima e di corpo. L'anima è spirituale, perché oltre che forma del corpo e principio vitale dei suoi atti, è “principio di atti intenzionali, conoscitivi e volitivi, che trascendono la materia”⁴³. “È una sostanza costituita da una relazione verso l'universale in quanto tale”⁴⁴. L'anima è però anche ordinata al corpo come sua forma, ed

³⁸ *Ibidem*, 762.

³⁹ *Ibidem*, Q. 77, A. 3, 4, 763.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, Q. 77, A. 3, 3, R., 764.

⁴³ F.A. LAMAS, *El hombre y su conducta*, Buenos Aires, 2013, 144.

⁴⁴ *Ibidem*.

ha bisogno del corpo come strumento per realizzare i suoi atti. Gli atti spirituali dell'anima, pertanto, "sono mediati dagli atti sensibili", onde "la sua operazione non è semplice, ma complessa; e la stessa non si realizza in uno solo o in pochi atti, bensì in una successione o in alcune fasi. L'anima umana è discorsiva e razionale. La razionalità è pertanto il modo specifico dell'anima di essere spirituale"⁴⁵.

Da qui scaturisce la definizione della natura dell'uomo: "L'uomo è un animale razionale", ove "animale" designa il genere prossimo e "razionale" la differenza specifica⁴⁶. Quindi l'agire proprio dell'uomo è quell'agire in cui la volontà si attiene liberamente al giudizio della ragione. Senonché, proprio a causa della necessità che l'anima agisca per tramite delle facoltà sensibili del corpo, può accadere che i moti delle passioni sensibili vincano in modo indiretto la volontà razionale e la vera libertà dell'uomo, o provocando "una distrazione, il rilassamento o la sospensione completa del moto proprio dell'appetito razionale, cioè della volontà"⁴⁷, ovvero "influenando sull'oggetto della volontà"⁴⁸, onde il bene appreso dalla ragione è ostacolato "dall'apprensione violenta e disordinata dell'immaginativa, e dal giudizio dell'estimativa"⁴⁹.

La struttura ontologica dell'uomo e il dinamismo del suo agire fanno comprendere il motivo per cui la passione sminuisce il peccato e il delitto. Il loro fulcro sta essenzialmente in un atto del libero arbitrio, che è "una facoltà del volere e della ragione"⁵⁰. Più l'agente agisce senza passione, più l'atto è libero, più l'atto è specificamente "suo". Se il moto sensitivo, antecedente al libero arbitrio, offusca la ragione, il peccato e il delitto sono sminuiti, perché l'influenza, più o meno marcata, del moto sensitivo riduce la volontarietà e la libertà dell'atto rendendolo meno "suo" del soggetto, e in qualche misura, maggiore o minore, determinato da cause naturali o da cause esterne al soggetto che agisce⁵¹.

Naturalmente – e ciò costituisce l'oggetto del successivo articolo 7 della *Quaestio 77 (La passione esclude totalmente dal peccato?)* – la passione esclude to-

⁴⁵ *Ibidem*, 145.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, Q. 77, A. 1, 3, R., in *La Somma Teologica, Seconda Parte, Prima Sezione*, cit., 759.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, 760.

⁵⁰ *Ibidem*, Q. 77, A. 6, 3, R., 769.

⁵¹ *Ibidem*, 769-770.

talmente il peccato e il delitto soltanto quando essa renda l'atto del tutto involontario⁵². San Tommaso riprende a questo punto il ragionamento di Aristotele sul *voluntarium*, evidenziando due coppie di situazioni. Anzitutto la distinzione tra azione volontaria per se stessa, quando la volontà cerca direttamente l'oggetto, o volontaria nella sua causa, quando la volontà ha di mira la causa e non l'effetto. La seconda coppia riguarda la volontà diretta e la volontà indiretta. Nel primo caso la volontà persegue direttamente l'oggetto. È indirettamente volontaria, invece, ciò che la volontà potrebbe impedire, ma non impedisce.

La passione può anche togliere totalmente l'uso della ragione. In questo caso, se la passione all'inizio fu volontaria, l'atto è imputato perché volontario nella sua causa. Se la causa non fu volontaria, allora i suoi atti sono involontari e quindi non sono imputati a colpa. Infine Tommaso riprende il caso in cui la passione non è talmente intensa da togliere l'uso della ragione. Una tale passione non scusa totalmente⁵³.

4. *La discussione contemporanea sull'ἀκρασία: cenni*

Il tema dell'*ἀκρασία* lascia aperti ancora oggi importanti quesiti. Tanto che su di essi si sono esercitati molti studiosi dell'azione umana. Il punto più delicato concerne la circostanza se l'*ἀκρασία* costituisca una questione solamente della volontà ovvero dell'intelletto; in sostanza, il quesito è se avesse ragione Socrate e non Aristotele. In vero, con ogni probabilità, l'*ἀκρασία* implica un *deficit* tanto della volontà quanto dell'intelletto, come aveva rilevato San Tommaso nel brano già citato, secondo cui la volontà non potrebbe mai rivolgersi al male senza un'ignoranza o un errore della ragione⁵⁴. Attesa la stretta interrelazione tra memoria, intelletto e volontà nel dispiegamento dell'atto umano, non sembra privo di fondamento il ritenere che l'*ἀκρασία* veda coinvolte entrambe le facoltà umane.

William Charlton ha sostenuto questa tesi. Premesso che vi sono ragioni per rispondere in un senso (affare della volontà) o nell'altro (affare dell'intelletto), egli conclude che: "*For my part I find it preferable to say that there can be no wrong-doing without some impairment of intellectual vision*"⁵⁵. Alla base del-

⁵² *Ibidem*, Q. 77, A. 7, 3, R., 771.

⁵³ *Ibidem*, 771-772.

⁵⁴ *Ibidem*, Q. 77, A. 2, 5, R., 761.

⁵⁵ W. CHARLTON, *Weakness of Will. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1988, 183.

l'accentuazione dell'una o dell'altra prospettiva stanno anche forti ragioni culturali connesse alla tradizione filosofica di un determinato contesto storico e sociale. Charlton ha per esempio sottolineato che la tradizione giudeo-cristiana, a differenza di quella greca di orientamento platonico o neoplatonico o anche stoico, ha fortemente accentuato l'aspetto relativo al *deficit* volitivo in relazione alla certezza serbata in ordine alle proprie convinzioni etiche:

I suspect that the Judaeo-Christian tradition puts so much emphasis on volitional effort because it has so much confidence in its moral beliefs. From the time of the Maccabees onwards Jews and Christians have been ready martyrs. If an agent can be supposed to have no doubts about what he ought to do, failure to do it can be attributed only to a weakness in some executive capacity⁵⁶.

È certo, peraltro, secondo Charlton, che la giustificazione prodotta dalla teoria volitiva preserva meglio il principio della responsabilità morale. L'ignoranza, infatti, anche se temporanea, dovrebbe scusare. Se il reo non conosceva che la sua azione fosse sbagliata, come potrebbe essere biasimato? All'inverso, se egli non potrebbe essere biasimato, come potrebbero i soggetti virtuosi che si sono astenuti dall'azione sbagliata essere lodati?⁵⁷

In vero, data per corretta la tesi di San Tommaso, ripresa da Charlton, sull'interferenza sinergica dei due *deficit*, intellettuale e volitivo, affiora con estrema chiarezza la saggezza della soluzione giuridica della scuola italiana dei Carmignani e dei Carrara di conferire comunque rilievo all'*ἀκρασία*, non come scusa completa bensì come scusa parziale dell'atto compiuto per libera volontà. V'è infatti nell'*ἀκράτης* un qualche briciolo di ignoranza, che spiega la ragione della mitigazione punitiva.

La trattazione aristotelica e l'arricchimento tommasiano del tema dell'*ἀκρασία*, che mette in luce il ruolo specifico della volontà e dell'intelletto nell'azione umana, nonché la radice della volontà nella libertà, non è sfuggita alla contestazione dei filosofi della mente, di orientamento materialistico, che riconducono in modo deterministico la condotta alle motivazioni antecedenti. Secondo Richard Mervyn Hare⁵⁸ e Donald Davidson⁵⁹, che ricollegano l'azio-

⁵⁶ *Ibidem*, 182.

⁵⁷ *Ibidem*, 183.

⁵⁸ R.M. HARE, *The language of morals*, Oxford, 1952, tr. it. *Il linguaggio della morale*, Roma, 1968.

⁵⁹ D. DAVIDSON, *How Is Weakness of the Will Possible?*, in *Moral Concepts*, a cura di J. FEINBERG, Oxford, 1969, ora in *Essays on Action and Events*, Oxford, 1980, 21-43, tr. it. *La debolezza della volontà*, in *Azioni ed eventi*, Bologna, 1992, 63-88.

ne ai suoi antecedenti secondo uno schema di necessità causale, la debolezza della volontà è questione priva di significato. Invero, se l'azione non è compiuta conformemente alla valutazione razionale, ciò starebbe a significare che il soggetto non ha in precedenza formulato un giudizio valutativo incondizionato in suo favore.

L'esperienza del «senso comune» sembra però convincere del contrario. Escludere che la volontà possa essere (più o meno) debole e che, pertanto, l'azione sia difforme dalla valutazione teorica circa la sua contrarietà al bene ritenuto dalla ragione dipende dalla negazione di un ruolo autonomo alla volontà e, quindi, dal misconoscimento di uno spazio di libertà del soggetto. Vi sono casi in cui, pur essendo l'agente incondizionatamente certo che sia meglio fare *x* invece che *y*, tuttavia egli, nel contesto concreto, fa *y* piuttosto che *x*. Davidson sostiene che, in tali casi, il soggetto avrebbe espresso un giudizio soltanto condizionale circa l'azione migliore, circa, cioè, l'essere meglio *x* piuttosto che *y*.

John R. Searle ha dimostrato che la base empirica della tesi di Davidson è inconsistente, costituendo null'altro che espressione di un'opinione filosofica secondo cui dovrebbe comunque esserci “un qualche tipo di connessione causalmente necessaria tra gli antecedenti psicologici di una azione e il compimento intenzionale dell'azione”⁶⁰. Ciò equivale a negare, contro l'esperienza, la libertà, che Searle evoca evidenziando la «lacuna» che inficia la spiegazione puramente causale dell'azione umana. Egli confronta due enunciati, simili nella sintassi superficiale, ma profondamente diversi nel loro significato sottostante: (1) ho sollevato il mio braccio perché volevo votare a favore della mozione; (2) ho avuto mal di stomaco perché volevo votare a favore della mozione⁶¹. Il primo enunciato, pur non fornendo le condizioni sufficienti dell'evento fisico, offre una spiegazione comprensibile alla razionalità umana. L'enunciato è comprensibile perché noi presupponiamo l'esistenza di esseri razionali, “che agiscono in base a ragioni, sotto il presupposto della libertà”⁶². Il secondo enunciato, invece, “funziona come spiegazione perché, all'interno del contesto, fornisce delle condizioni causalmente sufficienti e la razionalità e la libertà non entrano per nulla nello scenario”⁶³. Quest'ultimo enunciato è per-

⁶⁰ J.R. SEARLE, *Rationality in Action*, Cambridge, 2001, tr. it. *La razionalità dell'azione*, Milano, 2003, 214.

⁶¹ *Ibidem*, 78.

⁶² *Ibidem*, 79.

⁶³ *Ibidem*.

fettamente simile al seguente: (3) l'edificio è crollato perché il terremoto ne ha danneggiato le fondamenta.

Ora, se le spiegazioni delle azioni, non di tutte, ma almeno di una certa parte di esse, sono accettate normalmente, anche se non forniscono condizioni causalmente sufficienti, significa che vi è una «lacuna» tra le condizioni antecedenti e l'azione. L'agire umano, invero, non è spiegabile secondo il modello della causazione tra eventi, perché le condizioni antecedenti, a differenza che nel modello causale, non sono sufficienti. V'è un qualcosa di irriducibile rispetto alle condizioni antecedenti, un qualcosa da cui, in definitiva, l'azione scaturisce. Né le impressioni e le sensazioni della psicologia di origine umana, né le credenze della ragione teorica sono condizioni sufficienti dell'azione. Tra gli antecedenti e le azioni v'è una «lacuna», al cui interno opera la volontà e la libertà del soggetto, che, in forza delle ragioni (dei fini) dell'azione, decide per la sua realizzazione, facendo propria la cifra di valore o di disvalore dell'azione medesima.

Nello spazio lasciato libero dalla «lacuna» prende corpo la decisione del soggetto, che opera con delle ragioni, sotto i vincoli della razionalità, sul presupposto della libertà⁶⁴.

Il fenomeno della debolezza della volontà, come aveva visto Aristotele, costituisce la spia dell'autonomia del soggetto, che non è condizionato in modo assoluto neanche dalle proprie convinzioni (e, ancor meno, dalle proprie sensazioni o impressioni), la cui volontà è irriducibile all'insieme di tutte le condizioni antecedenti⁶⁵.

5. *Il concetto classico di volontà: la dialettica tra voluntas ut natura e voluntas ut ratio*

La complessità e la profondità del concetto di volontà che si è affermato per secoli in Occidente e che è diventato patrimonio stabile del «senso comune» si sono nel corso della filosofia moderna offuscate e quasi perdute.

⁶⁴ *Ibidem*, 89.

⁶⁵ Il tema della debolezza della volontà («*Weakness of Will*») è diventato frequente oggetto di studio tra i filosofi contemporanei della mente. Si veda per esempio R. HOLTON, nel capitolo *Weakness of Will*, in ID., *Willing, Wanting, Waiting*, Oxford, 2009, 70-96, che considera la debolezza della volontà come un aspetto del problema circa l'eccessiva disponibilità del soggetto a rivedere le proprie pregresse risoluzioni, nel senso di «irragionevole revisione di una risoluzione» (78). Nello scritto di Holton si veda una utile bibliografia ragionata sul tema della debolezza della volontà.

Ricordo in apertura il significato classico di volontà riferito in modo sintetico da Cornelio Fabro:

Come l'intelligenza è la facoltà del vero, cioè del giudizio sulla realtà oggettiva delle cose in se stesse, così la volontà è la facoltà del bene universale perfetto, ovvero il principio tendenziale che muove l'essere spirituale alla conquista dei valori verso ciò ch'è la perfezione (reale o supposta) dell'essere stesso in vista del suo compimento ultimo ch'è la felicità perfetta o bene assoluto⁶⁶.

Mentre l'intelletto è il principio finalizzante dell'azione umana, alla volontà spetta la funzione di principio efficiente⁶⁷. Queste due potenze superiori dell'anima si muovono tra loro in modo reciproco, nel senso che, "da un certo punto di vista, l'intelletto muove la volontà e, da un altro punto di vista, la volontà muove l'intelletto e le altre potenze"⁶⁸. In assoluto l'intelletto è più eccellente della volontà in quanto "si rapporta al vero in maniera più completa della volontà"⁶⁹. Tuttavia, "la volontà si rapporta al bene, che esiste nelle cose, più perfettamente dell'intelletto"⁷⁰. Onde la volontà, per lo meno a ciò che è di sua competenza, è più eccellente dell'intelletto quanto alla "natura del muovere, che compete alla volontà a causa della ragione propria dell'oggetto"⁷¹.

La volontà appartiene, insieme con l'appetito sensibile, al genere delle facoltà appetitive, costituite dalla potenza di inclinazione del soggetto verso un oggetto previamente percepito o conosciuto. Come due sono gli ordini di conoscenza, quello sensibile e quello intellettuale, parimenti due sono gli appetiti, quello sensibile e quello razionale. Quest'ultimo è chiamato «volontà». Secondo un'antica tradizione, che risale a Platone, l'appetito sensitivo si divide a sua volta in concupiscibile e irascibile. Proprietà della volontà (intesa come «*voluntas ut libertas*» o «*voluntas ut ratio*») è la libertà, in quanto un qualsiasi oggetto, per la sua precarietà e limitatezza, non è in grado di presentarsi come bene sotto qualsiasi aspetto, sì da attrarre irresistibilmente la volontà. E Dio, che è bene assoluto, può essere conosciuto soltanto in modo molto imperfetto,

⁶⁶ C. FABRO, voce «*Volontà*», in *Enciclopedia Cattolica*, cit., 1592.

⁶⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Q. XXIV, a. 2, in *Sulla verità*, a cura di F. FIORENTINO, Milano, 2005, 1599-1602; *ibidem*, Q. XXII, a. 12, 1497-1501.

⁶⁸ *Ibidem*, Q. XXII, a. 12, 1499.

⁶⁹ *Ibidem*, 1501.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

sì che la parzialità e la labilità della sua conoscenza lasciano intatta la libertà dell'uomo⁷².

La delinearazione del quadro mette in luce una serie di coimplicazioni e di tensioni tra le varie facoltà dell'uomo e gli atti che le attualizzano. Anzitutto v'è una coimplicazione essenziale tra facoltà cognitive e appetitive, per cui non si può volere ciò che previamente non si conosce. All'interno delle facoltà cognitive, poi, v'è una tensione tra percezione e intelletto, e, all'interno delle facoltà appetitive, tra appetizione sensibile e appetizione razionale. Infine, v'è una tensione tra il momento costitutivo della volontà («*voluntas ut natura*»), che esprime la tendenza dell'uomo alla pienezza della sua natura e, nell'ordine appetitivo, la tendenza a corrispondere al desiderio soggettivo di felicità, e il momento attuativo della volontà medesima («*voluntas ut ratio*»), che implica, nell'indifferenza della volontà rispetto al bene particolare finito, la difficile e talora contraddittoria scelta dei mezzi per conseguire la felicità.

La tendenza naturale dell'uomo al bene proprio della sua natura («*voluntas ut natura*»), che non è un cieco appetito naturale o una inclinazione senza alcun principio di conoscenza, bensì un appetito che aspira al suo oggetto sotto l'irradiazione dell'intelligenza⁷³, non può essere resa attuale grazie a un atto soltanto o a un piccolo numero di atti, ma richiede una sequenza ardua e penosa di atti, che postulano, da parte dell'intelligenza, un faticoso lavoro di scavo della realtà circostante, nel tessuto confuso delle innumerevoli divisioni, composizioni ed esperienze. Sussiste, pertanto, una sproporzione tra il desiderio infinito di bene e la limitazione originaria e contingente dell'uomo alla ricerca di beni concreti e parziali, che spesso ostacolano il fine della felicità.

La distinzione tra «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut ratio*» corrisponde in realtà alla comune esperienza umana. Gli uomini sono permanentemente attratti, in maniera irresistibile e necessaria, in forza del desiderio di amore e di felicità, dal bene universale. Questo amore è però tale che gli uomini possono appetire e desiderare soltanto ciò che costituisce un mezzo per addivenire a questo bene. Gli uomini si sentono liberi per volere o non volere, amare o aborrire i beni particolari; però sentono e sperimentano che è impossibile aborrire la *felicità* come non volere il bene:

⁷² F.A. LAMAS, *El hombre y su conducta*, cit., 64.

⁷³ J. CRUZ CRUZ, *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Pamplona, 2015, 32, il quale nella nota 31 fornisce una ampia esposizione acribica in ordine all'origine delle espressioni «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut ratio*» usate da San Tommaso in forza di una lunga tradizione basata sugli insegnamenti di Nemesio di Emesa, Massimo il Confessore e san Giovanni Damasceno.

Esta dialéctica vivida entre lo universal que apeteceemos y lo particular que tenemos a nuestro alcance quedó reflejada en la distinción que los medievales hicieron entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*: la voluntad como potencia natural, da un lado, y como potencia libre, de otro lado; la segunda, como especie, participa de la primera, como género⁷⁴.

6. *Profondità e fragilità della volontà*

Scaturisce dal quadro descritto un disegno complesso in cui la libertà, intesa come una certa facoltà della volontà di non essere necessariamente determinata dall'oggetto, è costituita da una relativa indifferenza attiva della volontà rispetto a qualsivoglia oggetto finito⁷⁵. Vero, dunque, che la libertà costituisce un carattere fondamentale della volontà. Tuttavia la sua radice ultima sta nell'intelligenza, perché la volontà tende al bene che soltanto l'intelligenza è in grado di rappresentarle. Per questo la libertà caratterizza in modo specifico il modo di operare dell'uomo rispetto al movimento meramente naturale degli enti irrazionali. Proprio per la libertà la condotta volontaria si distingue dal fatto naturalistico, costituendo l'indispensabile presupposto metafisico e psicologico di tutto l'ordine morale e giuridico⁷⁶.

Evidente è il carattere precario e limitato della libertà. Essa è intrinsecamente deficitaria in funzione della limitazione essenziale della natura dell'uomo. Nella sua deficienza radicale sta la radice del male. Ma altre deficienze ne caratterizzano l'esplicitarsi, tanto che essa configura tipicamente una categoria ordinale, poiché nell'atto di ogni uomo si esprime sempre un «più» o un «meno» di libertà⁷⁷. La radice di questo «più» o «meno» risiede nelle caratteristiche stesse dell'oggetto che attrae la volontà, o nelle sue circostanze, nonché nel soggetto e nelle sue disposizioni permanenti o circostanziali, elementi tutti che inficiano il pieno dominio dell'uomo tanto sull'atto quanto su se stesso. Né va dimenticato il fattore cronologico e l'influenza che malattie, soprattutto quelle di carattere cerebrale, o esperienze traumatiche di vita, depressioni, frustrazioni o dipendenze esercitano sulla psiche. Onde l'uomo, pur sempre identico essenzialmente a se stesso, muta contingentemente in relazione al suo incessante mutamento biologico, nonché alle varie circostanze della vita, spesso

⁷⁴ *Ibidem*, 33.

⁷⁵ F.A. LAMAS, *El hombre y su conducta*, cit., 67.

⁷⁶ *Ibidem*, 68.

⁷⁷ *Ibidem*, 69.