



IL RAPPORTO TRA L'INTELLETTO E LA VOLONTÀ (TOMMASO D' AQUINO E I. KANT A CONFRONTO)

Dr. Ramón Vega Galaz

1. Introduzione

San Tommaso quando tratta il tema dell'azione umana, spiega come concepisce le facoltà superiore dell'uomo, cioè l'intelletto e la volontà, quando agisce e il suo rapporto tra di loro. Noi prenderemo spunto di questa dottrina tomistica per spiegare come concepisce lui il rapporto tra l'intelletto e la volontà nell'azione volontaria.

Per altro canto, tenteremo di accennare alcuni aspetti dell'intelletto e la volontà in Kant i quali appartengono al inconoscibile mondo del noumeno, vogliamo anche vedere se la spaccatura introdotta da Kant tra fenomeno e noumeno, che in qualche modo si potrebbe rimandare alla scissione tra natura e libertà, sia giusta eppure come sia possibile recuperare questa unità perduta nella concezione antropologica molto frequente nella filosofia occidentale dopo Cartesio.

Dopo l'introduzione seguiremmo il seguente schema di lavoro: 2. Il rapporto dell'intelletto e la volontà in Tommaso d'Aquino. 3. Il rapporto dell'intelletto e la volontà in Kant. 4. Differenze tra Tommaso e Kant. 5. Conclusione.

2. Il rapporto dell'intelletto e la volontà in Tommaso d' Aquino

Prima vorrei fare una precisazione riguardo all'agente, cioè, che quello che agisce e sempre il soggetto o la persona in cui si trovano queste facoltà o potenze.¹

Nella genesi dell'atto volontario non si da una sequenzialità temporale come potrebbe sembrare quando si osserva il quadro complessivo presentato nella tabella, vedere più giù. Piuttosto si tratta di un'azione insieme spirituale-fisica, cioè, dove intervengono tanto le facoltà superiori (intelletto e volontà) come quelle osservabile attraverso i sensi estemi.

In questo lavoro a noi interessa soltanto lo studio riflesso, come fa l'etica nel suo metodo², visto sin dalle facoltà superiori, quelle che specificano l'azione umana, in quanto che esse non appaiono di modo così perfetto negli esseri inferiori all'uomo, cioè negli animali e nelle vegetali. Questo ci interessa ovviamente come è stato visto per Tommaso d' Aquino, cosa che fa nella *S. Th.*, I-II inquadrato nelle questioni 8 alla 17.

LA GENESI DELL'ATTO VOLONTARIO

INTELLETTO	VOLONTÀ
Rispetto i fini	
1) La semplice apprensione (I-II, q.9, a.1)	2) La semplice volizione (I-II, q.8, a.2)
3) Il giudizio del fine come assequibile (I-II, q.12, a.1 ad 1,3)	4) La intenzione del fine (I-II, q.12; q.19, a.7ss)
Rispetto ai mezzi	
5) Il consiglio (I-II, q. 14)	6) Il consenso (I-II, q.15)
7) Il giudizio discretivo pratico (q. 14, a.6)	8) L'elezione (I-II, q.13)
9) L'imperium (I-II, q.17)	10) L'uso attivo del volere (I-II, q.16)
Rispetto al conseguimento del fine	
11) L'uso passivo delle facoltà esecutive (I-II, q.16, a.1)	2) La fruizione (I-II, q.11)

Sebbene, come dice Centi³; Tommaso non ha nessuna pretesa di schematizzare geneticamente l'atto volontario⁴, noi lo abbiamo preso per avere un riferimento che ci serva d'aiuto a questa esposizione. Inoltre, possiamo dire, che oggi si discute sulla importanza di una oppure di un'altra facoltà, sebbene questo fu molto discusso nel medioevo, c'è ancora oggi chi tifa per la volontà o chi tifa per l'intelletto. Sembra che mettere l'intelletto in primo luogo, darebbe la ragione a quelli arroganti scientifici che pensano di dominare il mondo attraverso la sua conoscenza scientifico-sperimentale. Ma qui c'è una trappola, perché dominare vuol dire appunto mettere in primo luogo d'importanza la volontà. Più che dominare il mondo si tratterebbe di avere la pretesa di essere il deposito della verità, una sorta di legislazione universale nella quale tutti dovremmo acudirvi a chiedere consiglio nelle più variopinte situazioni della vita, lasciando di lato la tradizionale sapienza cristiana dove si trova veramente il deposito della verità. Se mettiamo in primo luogo d'importanza la volontà sembra che abbiano ragione quelli che si lasciano guidare più per il cuore che per la testa⁵, invece non è questa la posizione che prende Tommaso e che neppure vuole discutere su questo argomento in modo sistematico, piuttosto si vede nella *S. Th. I*, q.82, a.3 una risposta molto articolata a questa questione, facendo la distinzione tra la funzione *simpliciter* dell'intelletto e la volontà e quella *secundum quid*. Sarebbe più eccellente l'intelletto che la volontà quando viene considerato

simpliciter, ma sarebbe più eccellente la volontà quando viene considerata *secundum quid*, secondo se sia per amare a Dio o amare le cose inferiori all'uomo, perché è meglio amare a Dio che conoscerlo ed è meglio conoscere le cose inferiori all'uomo che amarle. Forse gli manca dire qualcosa su che cosa sia meglio rispetto all'uomo. In somma, nella trattazione che fa Tommaso sull'atto volontario, vengono descritte le funzioni dell'intelletto sempre in stretto rapporto alla volontà, tutte tre operazioni dell'intelletto che vengono anche riconosciute nel mondo classico, al meno per Aristotele, appaiono in questo studio del Angelico, cioè, la semplice apprensione, il giudizio e il ragionamento. La domanda su quale sia superiore non appare mai in questa parte della *Summa Theologiae*, non è interessato in essa. Quello che si può vedere è un'armonia tra le due facoltà rimanendo molto fedele al modo di filosofare nella fede. Un'altra caratteristica che si può estrarre dalla teorizzazione tomistica e che spesso utilizza delle analogie tra le operazioni dell'intelletto con quelle delle volontà, siccome l'intelletto raggiunge per natura la verità una volta che ricercando la trova, così la volontà si unisce al bene, una volta trovato. Quindi, verità e bene sono gli oggetti delle nostre facoltà superiori che si trovano aldilà delle nostre sensazioni, sono i trascendentali che come spiega Tommaso se equivalgono all'essere (*bonum, veritas et esse convertuntur*). E che cosa è l'essere se non altro che un riflesso dell'essere divino, che troviamo in tutte le cose create partecipate dell'Essere che È atto puro? Vediamo in seguito un riassunto di ciascuno dei passi della genesi dell'atto volontario. Nelle questioni che comprendono tutti gli articoli per spiegare alcuni dei passi della genesi dell'atto volontario, prenderemo spunti soltanto di quelli che a nostro avviso facciano un riferimento più diretto al rapporto intelletto-volontà, concentrandoci soprattutto nella risposta, anche se alcune volte non potremo non far riferimento alle risposte che fa l'Aquinate.

2.1 Rispetto al fine

Tommaso parlerà in questa sezione di quattro atti riguardanti il rapporto intelletto-volontà. Vedere il quadro della genesi dell'atto volontario presentato nella pagina 2.

2.1.1 La semplice apprensione⁶

Tommaso vuole dimostrare che la volontà è mossa dall'intelletto. Per fare questo impiega il concetto di causa formale, cioè, che l'intelletto muove la volontà come causa formale presentando a essa l'oggetto che sarebbe appunto l'ente e il vero nella sua universalità, ed è nel vero dove viene appreso il bene. Per altro canto il fine muove la volontà come causa agente determinando nel soggetto la sua direzione, fine che è il bene nella sua universalità oggetto della volontà, di questa maniera la volontà a sua volta

muove le altre potenze dell'anima. Questa mozione non viene del intelletto speculativo, ma del intelletto pratico. Inoltre è chiaro che nell'atto di intendere è la volontà che muove l'intelletto perché il vero è contenuto nel bene universale, come un bene particolare, ma l'intelletto muove la volontà rispetto alla specificazione dell'atto. Questo vuol dire che essendo l'intelletto chi presenta l'oggetto alla volontà, l'intelletto diventa così un motore che determina l'atto di mozione della volontà.

2.1.2 La semplice volizione⁷

Qui Tommaso vuole sottolineare che l'oggetto del volere non soltanto riguarda il fine ma anche le cose ordinate al fine. Così come la facoltà della vista abbraccia tutte le cose che in qualche modo partecipano del colore, così la facoltà chiamata volontà abbraccia tutte le cose che partecipano del fine. Questa analogia si può fare anche rispetto all'intelletto se consideriamo l'atto del volere in rapporto all'atto dell'intelletto. Cioè, così come l'atto più genuino dell'intelletto è *l'intelligere*, l'atto più genuino della volontà è il volere il fine, perché questo oggetto è formato dall'atto stesso di volere, così come l'intelletto ha come oggetto le cose intelligibili, cioè i primi principi. Di questo modo la volontà ha l'originalità di volere tanto il fine come le cose che si ordinano ad esse.

2.1.3 Il giudizio del fine come assequibile⁸

Nel primo articolo della q.12 Tommaso vuole chiarire di chi è l'atto intenzionale. Nella risposta 1 e 3 spiega come l'intenzione sebbene è un atto della volontà ha come presupposto il giudizio della ragione, la quale ha come funzione ordinare la tendenza della volontà. Se l'intenzione è chiamata a volte occhio non è perché sia un atto dell'intelletto, piuttosto si fa in senso metaforico, appunto perché è il presupposto della volontà per agire verso il fine. Lo stesso si fa a livello sensitivo per muoversi, abbiamo bisogno degli occhi per sapere dove andare.

2.1.4 L'intenzione del fine⁹

Una volta dimostrato che l'intenzione è un atto della volontà presupposto l'intelletto, segue il ragionamento per dimostrare che l'intenzione non soltanto ha per oggetto il fine ultimo, ma pure altri fini prima di raggiungere l'ultimo. Questo vuol dire che si possono perseguire simultaneamente due oggetti (*vid.* a.3), cioè, il fine ultimo e il fine intermedio, per esempio, la guarigione e la confezione della medicina, con la condizione che siano oggetti ordinati nella stessa direzione. Allora, sono due moti nell'intenzione? No, piuttosto il moto della volontà verso i mezzi ordinate al fine hanno due aspetti in quanto il fine costituisce la ragione della

volizione dei mezzi. Alla volizione dei mezzi si può chiamare scelta, mentre alla volizione del fine intenzione, ma sempre il moto è uno.

2.2 Rispetto ai mezzi

Rispetto ai mezzi si considerano sei atti nella genesi dell'atto volontario. Vedere quadro nella pagina 2.

2.2.1 Il consiglio¹⁰

Il consiglio procede di modo risolutivo, cioè agli effetti noti per esperienza alla causa, e non di modo compositivo, cioè dalla causa agli effetti (a.5). Il consiglio appartiene all'intelletto propriamente, ma è insieme alla volontà, vale a dire un atto intimamente unito ad essa (a.1), giacché nell'elezione si trova molta incertezza che richiede quindi una ricerca sui mezzi da scegliere prima di agire (a.1 resp). Questo consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi, non i fini (a.2 resp), ma potrebbero essere soltanto nel caso che in una ricerca qualche oggetto sia stato un fine e in un'altra un mezzo. Ma il consiglio non delibera sui quasi insignificanti, né su quelli che sono già determinate nel modo di essere eseguiti come per esempio negli arti (a.4 resp).

2.2.2 Il consenso¹¹

Il consenso è atto della volontà relativa ai mezzi. Mentre la ragione può apprendere l'universale senza avere necessità di sentire i singolari ogni volta che realizza quest'azione, le potenze sensitive hanno sempre bisogno della presenza delle cose che sono il suo oggetto. Ma, come l'atto della potenza appetitiva è un'inclinazione verso le cose, sotto questo aspetto consentire è atto di una facoltà appetitiva. Ossia, che sebbene consentire fa riferimento alla facoltà conoscitiva, si riferisce alla facoltà appetitiva di modo analogo (a.1, resp). Inoltre, siccome il consiglio ha come oggetto i mezzi, pure il consenso ha come oggetto i mezzi, giacché prima erano presupposti l'apprensione del fine¹², la semplice volizione¹³, il giudizio¹⁴, e l'intenzione¹⁵ i quali sono riferiti al fine.

2.2.3 Il giudizio discretivo pratico¹⁶

Questo giudizio lo studia Tommaso sotto l'aspetto della possibilità o no di procedere all'infinito. Cioè, al consiglio possono presentarsi infinite cose da indagare prima di dare il consenso. Ma questa ricerca risponde Tommaso non è infinita, ma finita in atto in due sensi: rispetto ai suoi principi, e rispetto al suo termine. Il primo principio sarebbe il fine nell'ordine pratico. Altri principi sono i dati dei sensi che ovviamente per Tommaso non ci

ingannano, altri principi sono quelli acquisiti attraverso le scienze siano speculative che pratiche. Tutti questi principi non sono messi a prova, ma accettati senza consiglio. L'altro senso della ricerca finita in atto è quello del suo termine; cioè quello che non possiamo eseguire immediatamente. Perciò nell'ordine dell'operazione la prima cosa è appunto la conclusione della ricerca, per esempio nella decisione di camminare sarebbe questa la conclusione o termine dei consigli precedenti.

2.2.4 L'elezione¹⁷

L'elezione consiste in un moto dell'anima verso il bene prescelto (resp. 1) ma questo bene prescelto non è il fine in quanto il fine nell'ordine operativo si presenta come principio non come conclusione. Per il medico, per esempio, la salute non è oggetto di elezione ma di fine, orbene il principio di operazione della sua attività nella quale deve scegliere i mezzi per raggiungere il suo fine (la salute dei malati). Dunque soltanto si può scegliere un fine che sia ordinato a fini superiori. Così come capita nella speculazione quando si prendono principi che sono conclusioni dimostrati in un'altra scienza tranne quelli principi indimostrabili (resp. 3). Inoltre, nella scelta intervengono l'intelletto e la volontà, la prima lo fa formalmente, mentre la seconda materialmente, però, siccome un atto di una determinata potenza dell'anima appartiene *essentialiter* ad essa, e riceve la forma di una potenza superiore, così l'atto d'elezione appartiene (*essentialiter* alla volontà che riceve la forma dell'intelletto (resp.1). Ma, posto il fine, l'elezione dei mezzi non conducono necessariamente ad esse. Perché, così come dai principi non sempre segue una conclusione necessaria, a meno che non comprometta la verità dei principi, così nell'elezione dei fini non siamo costretti a scegliere i mezzi che conducono al fine. Solo la felicità vuole l'uomo necessariamente, invece l'elezione dei mezzi è sempre libera (a.6).

2.2.5 L'imperium¹⁸

L'imperium o il comandare è essenzialmente un atto della ragione, ma interviene anche la volontà, così come nell'elezione veniva conformata dalle due facoltà superiore, così anche il comando presuppone la mozione della volontà, giacché gli atti della volontà e della ragione possono reciprocamente riflettere su se stessi; la volontà vuole ragionare, e la ragione ragiona sul volere (a.1). La volontà può essere comandata perché uno può disporre il comando che voglia (a.5). La ragione può anche essere comandata in quanto per capace di riflettere su se stessa. Comanda tanto l'esercizio dell'atto, come il suo oggetto. Rispetto al oggetto ci sono due atti, uno sarebbe l'apprensione della verità la quale sfugge al comando, ma l'assenso o il dissenso cadono sotto il comando solo delle cose conosciute che non siano i primi principi, i

quali appartengono all'ordine di natura e quindi non sottostanno al comando (a.6).

2.2.6 L'uso attivo del volere¹⁹

Questo uso ha sempre per oggetto i mezzi, invece il fine ultimo non può essere usato. Soltanto si potrebbe usare il fine ultimo quando esso viene capito nel senso soggettivo, mai in senso assoluto. Perciò solo i mezzi in rapporto al fine si dicono utili, cioè utilit ed uso si equivalgono (a.3). L'uso avviene una volta fatta l'elezione, accade così perché la volontà e in rapporto al suo oggetto in due modi, primo in quanto l'oggetto è voluto naturalmente e in secondo luogo in quanto posseduto realmente, lo quale implica più perfezione rispetto alla prima relazione volontà-oggetto. La prima relazione appartiene all'elezione, mentre l'uso appartiene alla seconda, quindi l'uso segue l'elezione. Ma quando la ragione ordina un mezzo al fine viene usata per la volontà, e in questo caso l'uso precede l'elezione (a.4).

2.3 Rispetto al conseguimento del fine

La genesi dell'atto volontario finisce con queste due punti, uno estratti da quelli relativi ai mezzi, cioè l'uso passivo delle facoltà esecutive, e un'altro della sezione di atti relativi al fine, vale a dire, la fruizione. Vediamo.

2.3.1 L'uso passivo delle facoltà esecutive²⁰

Per capire cosa sia l'uso bisogna prima avere chiara la distinzione tra operazione in quanto principio interiore dell'agire, cioè le potenze dell'anima e gli abiti operativi, oppure in quanto alle cose esterne, queste ultime sempre vengono applicate mediante i principi interiori. Ma nella q.9, a.1 si dimostro che la volontà muove tutte le potenze dell'anima agli atti propri, dunque l'uso appartiene principalmente alla volontà nella quale però interviene l'intelletto come facoltà direttiva, invece le altre potenze come principi esecutivi.

2.3.2 La fruizione²¹

Questa è l'ultima operazione della genesi dell'atto volontario. Etimologicamente viene di frutto, l'ultimo che si aspetta dall'albero, così, il fine che è l'ultima cosa attesa, il quale produce godimento una volta raggiunto. Siccome fine e bene sono oggetti della volontà, la fruizione è atto della potenza appetitiva quando questo viene raggiunto (a.1 resp). Ma la fruizione non si limita all'ultimo fine, anche se questo sia il suo significato proprio, dove la volontà trova riposo assoluto, c'è anche cose che ci offrono qualche godimento che producono fruizione, che però si chiamano così non

in senso proprio (a.3). Si può pure parlare di una fruizione imperfetta in quanto ancora non posseduta, ma che c'è nell'intenzione e non nella realtà (a.4).

3. Il rapporto dell'intelletto e la volontà in Kant

Kant non fa un studio apposta di queste facoltà come lo fa Tommaso d' Aquino, piuttosto studia le condizioni di possibilità della conoscenza (*Kritik der reinen vernunft*) e della morale (*Kritik der praktischen vernunft*). Sono due ambiti spaccati l'uno dall'altro che poi tenta di riconciliare attraverso la critica del giudizio (*Kritik der Urteilskraft*). Cioè, sarebbe lo studio di tre facoltà; l'intelletto speculativo, l'intelletto pratico, e il giudizio. Allora dove sta la volontà? Kant la studia dal di fuori, cioè, concepisce l'azione umana solo in relazione alla legge e pertanto alla ragione pratica viene aggiunta dall'esterno l'attività della volontà²². Esporremo sinteticamente le prime due opere nelle seguente sezioni.

3.1 L'intelletto in Kant

A noi ci interessa soprattutto la concezione dell'intelletto in Kant in quanto interviene nell'azione del soggetto. Sebbene Kant non fa un studio dell'intelletto in rapporto all'azione umana, si possono comunque vedere alcuni affermazioni della *Critica de la ragione pura*²³ che servano a capire il suo ruolo in essi.

Kant vuole stabilire le condizioni sulla quale l'intelletto possa conoscere, cioè "La facoltà di produrre spontaneamente rappresentazioni (*Verstand*)"²⁴. Per conoscere bisogna "rivolgerci alla scienza delle leggi dell'intelletto, ossia alla logica"²⁵. Logica che non è la classica formale, ma Kant la presenta come una scienza nuova, la cosiddetta logica trascendentale. Ma Kant allora deve giustificare l'uso delle categorie *a priori*, perché appunto questa logica è quella che si occupa della conoscenza *a priori* degli oggetti. Secondo Kant vi sono dodici categorie *a priori* nell'intelletto, alla giustificazione di esse Kant le chiama deduzione trascendentale delle categorie. Ma tutto questo va indirizzato alla conoscenza dei cosiddetti fenomeni, perché Kant non ritiene legittimo l'applicazione delle categorie al mondo noumenico. "Il *Noumenon* non è oggetto di scienza, l'elaborazione conoscitiva dell'uomo è valida solo se ristretta nell'uso «immanente, cioè ammissibile per gli oggetti dell'esperienza» (*KrV*, III, p.519)²⁶. Ma in Kant gli oggetti sono reali solo «in quanto stanno in una connessione empirica con la mia coscienza reale» (*ib.* p. 340), cioè, oggetto e realtà non è la stessa cosa. Così l'essere è conosciuto non nella realtà, ma racchiuso nella psicologia umana. La verità soggettiva viene

privilegiata al di sopra di quella oggettiva. L'accordo non sarà già come nella filosofia classica tra «*rei intellectus*», piuttosto sarà «accordo tra contenuto rappresentativo e strutture logiche del soggetto, tra dati dell'esperienza fenomenica e categorie logiche»²⁷. È questa la rivoluzione copernicana di Kant, «ammettiamo che gli oggetti debbono adeguarsi alla mente e non viceversa»²⁸. Per causa dell'incapacità dell'intelletto umano per conoscere la cosa in se, rimane frustrato, ma del punto di vista pratico non accade così. Cioè, un uso legittimo della ragione con i suoi principi a priori si dà solo nella pratica. Perciò, la metafisica solo sarà possibile nella misura in cui si capisca come metafisica dell'azione²⁹. Così, "si potrà almeno affermare che «io sono moralmente certo», riposando la fede sul «mio sentimento morale» (Cfr. *KrV* p. 536 s) e non su una giustificazione teoretica"³⁰. Cioè, per Kant solo può avere certezza teoretica nell'uso trascendentale della ragione, ma nell'uso pratico solo «fede morale»³¹. In altre parole "la razionalità pura rimanda, come a sua condizione, a una realtà che si può cogliere solo mediante una certezza morale, fideisticamente"³².

La libertà umana ci sarebbe il suo riscontro a livello trascendentale, ma in questo livello rimane «sempre un problema» (*KrV*, p. 522)³³. Invece, a livello pratico la libertà non ha questa problematica, non interessa se un'azione sia libera o necessaria, o determinata dall'influsso della ragione³⁴. La libertà pratica viene dimostrata mediante l'esperienza quando la ragione da le legge oggettive della libertà che possono accadere o non accadere, diverse di quelle legge della natura.

Per Kant, l'uomo "compie, quasi spontaneamente, una discriminazione tra ciò che accade di fatto e ciò che accade di diritto, tra massima soggettiva e legge oggettiva, tra semplice rappresentazione dell'utile e universale rappresentazione del dovere, tra natura e libertà (...) la libertà è in contraddizione con la natura, che la ragione si oppone antitetivamente alla facoltà sensitiva di desiderare, escludendo l'ipotesi di una terza opzione alternativa"³⁵. In conclusione, il ruolo dell'intelletto si limita nel dare al soggetto l'imperativo categorico del dovere come comando di ogni azione.

3.2 La volontà in Kant

La volontà in Kant è autonoma, arriva a questa conclusione attraverso il suo modo di fare filosofia, cioè, criticamente. Questo lo fa soprattutto in due delle sue opere; la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, e nella *Kritik der praktischen Vernunft*. Metodologicamente nella prima opera non si domanda ancora sulle condizioni di possibilità della morale, come lo fa nella seconda, piuttosto utilizza un metodo analitico-regressivo, induttivo-socratico per pervenire analiticamente al principio supremo della moralità³⁶. Così "non è possibile pensare alcunché che possa essere ritenuto buono senza restrizione,

fuorché una buona volontà (*ein guter Wille*)³⁷. Cioè fa ricorso ai "«principi di una buona volontà»"³⁸ per fondare la moralità.

Si vede chiaramente come Kant fonda la morale nel soggetto che pensa essendo egli stesso a darsi la legge tentando così di non perturbare la volontà con qualche movente strano alla ragione. In questo modo, non c'entra in Kant la possibilità di una morale sul principio di perfezione o ricerca della felicità, così chiaro ed esplicito nell'etica aristotelico-tomistica. Come asserisce Lambertino: "Kant è esplicito nel condannare indiscriminatamente l'etica degli «antichi», perché essi avrebbero conferito un «valore incondizionato (*ohne Einschränkung*)» ai beni materiali e spirituali, elevandoli a valore etico intrinseco avulso dai «principi di una buona volontà» (I. KANT, *Grundlegung...*, IV, p. 394.), depauperato cioè di ogni incidenza dell'elemento formale. (...) Il principio della perfezione è giudicato «del tutto inetto» a fondare la moralità, nonostante che esso «sottragga alla sensibilità» tale compito, per affidarlo alla ragione (I. KANT, *Grundlegung...*, IV, p. 443.). Anche se non è la sensibilità, ma «l'intelletto e la ragione» a dettare l'impulso, sarebbe ugualmente «la particolare costituzione della natura umana... che darebbe la legge»; l'impulso sarebbe ugualmente «estraneo» alla volontà, cui verrebbe così precluso il «darsi da sé la propria legge» (I. KANT, *Grundlegung...*, IV, p. 444.). Sarebbe sempre un «oggetto» a determinare la volontà, anche se non mediante l'inclinazione -come nel principio della felicità- ma «mediante la ragione applicata ai possibili oggetti della nostra volontà in generale» (I. KANT, *Grundlegung...*, IV, p. 443.). La legge, conseguentemente, sarebbe appena «contingente» (I. KANT, *Grundlegung...*, IV, p. 444.), perché legge della razionalità peculiare dell'uomo, non della razionalità in quanto tale"³⁹.

Cerca le condizioni di possibilità della morale trovandole nell'autonomia della volontà, eliminando conseguentemente la causalità perché eteronoma. "La libertà nella sua definizione negativa, è «la proprietà della causalità degli esseri razionali di poter agire indipendentemente da cause estrane che la determinano», cioè da ogni «qualche cosa di diverso (*etwas anderes*)» dalla volontà in se stessa e quindi sempre riconducibile a «un'eteronomia delle cause efficienti (*Grundlegung...*, IV, p. 446 s.)»⁴⁰. Per Kant la causalità solo è possibile nel mondo fenomenico, ma non nel mondo noumenico al quale appartiene la libertà, e quindi anche la volontà libera ed autonoma. Perciò, parlare di causalità nel mondo della libertà sarebbe per Kant inconcepibile, così come lo fa Tommaso, nel quale i moventi che causano l'azioni della volontà sono vere cause efficienti, oppure formale come nel caso del intelletto, ma realmente possibili.

Kant elimina tutta possibilità di una volontà che cerchi la felicità, perché secondo lui questo sarebbe edonismo, non gli sembra che il principio di

perfezione della filosofia classica sia adeguato. "Analizzando ulteriormente il concetto di perfezione, nella *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant lo riconduce addirittura al principio epicureo. Esso infatti, presupponendo un «fine», un «oggetto» o una «materia» della volontà, sarebbe «sempre empirico, e quindi adatto al principio epicureo della dottrina della felicità, non al principio razionale puro della dottrina morale e del dovere» (*Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 41.)⁴¹. Per Kant avrebbe una vera antinomia tra morale e felicità, considera l'etica soltanto come ««scienza che ci insegna come dobbiamo diventare degni della felicità»»⁴².

Per Kant non è possibile la moralità se non è tramite una volontà pura di qualche altro movente empirico. Vale a dire, la ragione pura deve essere immediatamente pratica, altrimenti quella azione compiuta diventa immorale, appartenente a una ricerca egoistica della felicità. Come dice Lambertino: "... Mentre la moralità si articola secondo la normatività della razionalità pura, la felicità si adagia sul determinismo della sensibilità; mentre la moralità asseconda le istanze oggettive di uno spirito puro, la felicità asseconda le esigenze soggettive di uno spirito condizionato dalla sensibilità; la moralità è oggetto della volontà, la felicità oggetto della facoltà inferiore di desiderare; la moralità è urgenza necessitante *a priori*, l'aspirazione alla felicità esigenza fattuale contingente"⁴³.

La virtù non è eliminata in Kant, c'è ancora qualche traccia però molto lontana dall'aristotelismo-tomistico. "Si è che; in Aristotele, il seguire la passione come criterio di vita esclude l'incidenza operativa della ragione, mentre il seguire la ragione come criterio di vita non esclude, anzi comporta naturalmente l'incidenza operativa del piacere; per Kant, invece, l'antinomia è assoluta. La virtù diventa così, per Aristotele, condizione del conseguimento del bene supremo: a esso può approdare solo il virtuoso. Il bene supremo è libertà dalla materia, e, nella misura in cui l'implicanza della materia è necessaria per il composto umano, sarà la virtù la norma di ogni comportamento (Nella *Metafisica* così viene definita la sapienza: «la sola tra le scienze ad essere libera, perché è la sola che opera per se stessa» (A 2, 982 b 27-28), cioè la sola che è pura da tutte le tensioni della volontà e dell'azione). Il carattere eudemonistico, quindi, insito nella teorizzazione aristotelica della morale, non può essere disgiunto da quello normativo assiologico della perfezione e del bene morale, anche se la vita morale è subordinata all'attività teoretica, in un rapporto non ben definito da Aristotele e in una prospettiva che non potrebbe risultare familiare a Kant"⁴⁴. Possiamo dire che il suo concetto di volontà è quasi divino, non collegato all'esigenze sensibili della natura umana. Divino perché affida tutta la morale alla forma della ragione, cioè, all'imperativo categorico del dovere. Con questa concezione non sarebbe possibile cercare la felicità, e quindi possiamo fare un'analogia dicendo che Dio non ha bisogno di una ricerca della felicità

perché Egli è felicissimo in se stesso, così possibile una volontà quasi divina ne anche avrebbe bisogno di questa ricerca. "Agire in conformità al principio della perfezione sarebbe «come volere sviluppare i talenti solo perché contribuiscono ai vantaggi della vita..., solo per la felicità che aspettiamo da essi» (*Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 41.). Appare quindi naturale a Kant il ripudio di tale principio e il ripiegare nel principio formale del dovere «come unico principio possibile» (*Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 41.), a conferma della solita rigida alternativa che articola tutte le movenze del suo sistema. Ma, anche se egli è indotto dal suo apparato concettuale a tacciare di empirismo, anzi di edonismo, ogni sistema non formalistico-rigoristico, tale riduzione univoca del concetto di perfezione sembra arbitraria. Il concetto di perfezione, infatti, riveste nel contesto etico-noetico dell'eudemonismo razionale un significato tutt'altro che alieno da un'implicanza deontologica".⁴⁵

4. Differenze tra Tommaso e Kant

Alcune differenze che si possono estrarre dalla considerazione fatte prima si riassumono nelle seguenti righe.

4.1 Il Soggetto

Mentre in Tommaso il soggetto che agisce è sempre il composto anima corpo, in Kant è né psicologico né empirico, il soggetto è trascendentale, ma trascendentale nel senso che si trova al di là del proprio pensiero.⁴⁶

4.2 L'anima

L'anima di Tommaso è vista come unita al corpo come forma, singolare e capace di operazioni intellettuali, onde appunto l'intelletto è una facoltà separata dall'organo.⁴⁷ In Kant l'anima è noumenica, cioè incognoscibile attraverso i concetti della ragione pura. Sebbene ambedue ammettono la sua immortalità, ma da presupposti teorici molto diversi.

4.3 L'intelletto

Tommaso concepisce l'intelletto come facoltà dell'anima però che non ha bisogno di un organo per operare altrimenti non sarebbe capace di astrarre i concetti universali e realizzare tutte le altre operazioni intellettuali che soltanto si possono ammettere in una facoltà spirituale. Per Kant l'intelletto è una facoltà soprattutto attiva, cioè, capace di conoscere a priori attraverso le categorie tutte le realtà e i suoi principi.

4.4 La volontà

Per Tommaso la volontà è un appetito razionale, una tendenza della parte superiore dell'uomo, appartenente per tanto alla sua natura spirituale e che coagisce coll'intelletto. In Kant la volontà è quasi sparita, perché tutte le azioni sono dominate dalla ragione pratica, che non è altra che la stessa ragione pura che diventa pratica nelle azioni.

4.5 Il Bene

Se la volontà è quasi sparita dalla teorizzazione kantiana, non è raro che il bene sia per lui una cosa da non perseguire. Cioè, soltanto la legge rappresentata nell'interno di ogni soggetto può essere l'unica guida d'azione, fino a quando essa diventi norma universale per tutti. Invece per Tommaso è praticamente il motore che giustifica tutte le azioni, è al cui tende l'uomo con necessità di fine.⁴⁸

4.6 La virtù

Per Kant le virtù aiutano a diventare ad essere degni della felicità. Vede nelle virtù una connessione causale con la felicità, ma avulsa da ogni implicanza di sentimento o d'inclinazione e da ogni risonanza di compiacimento.⁴⁹ Per San Tommaso le virtù sono il primo analogato della ragione pratica. Sono i fini a perseguire per raggiungere la vita buona, la vita felice.

4.7 La felicità

In Kant la felicità non ha niente che vedere con la morale, c'è addirittura un'antinomia.⁵⁰ Cioè, per essere morale bisogna non essere felice, altrimenti sarebbe egoismo ricercare la felicità. Invece in Tommaso la felicità è appunto il fine ultimo naturale al quale siamo tutti inclinati, che appartiene alla struttura psicologica di tutte le creature.

4.8 La libertà

Ambedue affermano la libertà, però con sfumature molto diverse. Mentre Tommaso fa una distinzione tra la libertà d' specificazione e la libertà d'esercizio per chiarire l'intervento sia dell'intelletto sia della volontà nella scelta libera. Cioè, la libertà sarebbe la facoltà dell'intelletto e la volontà. Per Kant la libertà sarebbe una conseguenza della razionalità umana

e niente altro, la libertà sarebbe infinità di possibilità per agire, cioè viene accentuata la capacità di scegliere, cioè l'autoaffermazione, lasciando di lato l'intenzionalità com'era logico aspettarsi.

4.9 La legge

La legge morale sarebbe una regola della virtù in Tommaso, fondamentalmente insegna quale sono i modi per arrivare alla virtù. Il contenuto della legge morale naturale sono le virtù. Questa legge morale sarebbe anche legge divina. In Kant la legge è il primo analogato, quello che deve compiersi necessariamente per diventare buoni, è un imperativo categorico della morale autonoma. In Kant il legislatore non sarebbe Dio, ma il soggetto stesso.

4.10 La morale

Tommaso imposta quindi una morale eudemonistica, d'accordo all'ideale aristotelico d'etica, ma con le opportune aggiunzioni di elementi cristiani, dove l'attività più alta dell'uomo e quelle inferiori vengono integrati in un'unità che con la grazia è possibile raggiungere il fine ultimo.

Kant invece imposta una morale rigorista, dove l'attività superiore ed inferiore del uomo vengono disarmonizzate a causa delle sue permesse formalistiche.

5. Conclusione

Direi che il rapporto intelletto-volontà in Tommaso d'Aquino è abbastanza equilibrato, fa delle distinzioni giuste per capire il ruolo di ciascuna delle facoltà senza lasciare spazio per una interpretazione intellettualistica o volontaristica. Come dice Daniélou "Tommaso d'Aquino stabilisce un equilibrio difficile e raramente raggiunto, tra gli abissi paralleli del razionalismo e del fideismo".⁵¹ Altri autori come Fabro, Cardona⁵² e Clavell preferiscono fare un'accentuazione della volontà al di sopra dell'intelletto per soddisfare meglio l'esigenza dell'amore cristiano. Penso che comunque si faccia dobbiamo evitare di cadere in qualche sorta d'intellettualismo oppure di volontarismo.

Rispetto a Kant dovrei concludere che non si può recuperare la spaccatura introdotta nella sua filosofia tra natura e libertà, tra mondo fenomenico e mondo del noumeno. La condizione per recuperare questa frattura sarebbe un cambio radicale nel metodo impiegato per filosofare.

L'immanentismo porta necessariamente a questa separazione che soltanto cambiando il metodo implicito nella sua filosofia potrebbe ricollegare questi due mondi. Sembra che Kant nella *Critica del giudizio* abbia voluto recuperare la causa finale prima perduta nelle sue critiche anteriori, ma non riesce a unirli, rimane in un "come se"⁵³, cioè soltanto la finalità sarebbe possibile nel soggetto.⁵⁴ Bisognerebbe una conversione come propone Cardona,⁵⁵ questa conversione intravede una intenzione in tutta teorizzazione, per cui l'inizio della filosofia sarebbe nella sua opinione un fatto della volontà. Perché no? Se la filosofia è proprio amore a la sapienza. Tommaso si trova nella riflessione tradizionale cristiana. Vale a dire, riflette all'interno della fede, senza rinunciare alla scienza della sua epoca. Così come oggi fanno alcuni autori come Gilson, Fabro, Guardini, Wojtyła,⁵⁶ per citare alcuni di loro, che partendo dell'esperienza che ci viene dal senso comune e senza pretendere dimostrare l'esistenza delle cose estramentali riflettono su di essa. Kant invece si muove nella tradizione luterana per così dire, cioè, non è per niente realista neppure d'accordo con l'eventuale unità tra natura e libertà. Kant è più d'accordo col schema formale legge-coscienza, cosa che in Tommaso non c'entra niente. Perciò neanche ammette una tendenza naturale nell'uomo verso il piacere perché non quadra col suo sistema teorico "la tendenza al piacere non esprime come vorrebbe Kant semplicemente una dimensione connaturale alla natura dell'essere razionale umano, ma una dimensione connaturale alla natura dell'essere razionale come tale: non è pretesa dall'implicanza della sensibilità nell'essere esistenziale umano, ma dal dinamismo della razionalità come tale. E, mentre Kant non può, in virtù di certe premesse formalistiche, ravvisare nell'aspirazione di tutti gli uomini verso la felicità se non un dato fattuale, inetto ad assurgere a valore di diritto, l'etica tomistica vede in essa un'inclinazione di natura, un'inclinazione cioè a cui la natura non può sottrarsi e che è rivelativa di una legge intrinseca dell'essere cosciente. Se «omnes prosequuntur, id est quaerunt delectationem» (*In decem libros Ethicorum...*, 1. VII, lect. XIII, n 1509.) è la natura come tale nella sua dinamica essenziale, che tende al piacere, cioè che deve tendere al piacere".

⁵¹ KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵² KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵³ KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵⁴ KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵⁵ KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵⁶ KANT, *L. Critica del giudizio*, pp. 313-314.
LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 313-314.

Notas bibliográficas

¹Cfr. LUÑO, A. R., *Etica*, Lemonnier, Firenze, 1992, p. 97. Vedere anche POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 239. vedere in questo senso anche WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, 350 pp., dove fa tutta un'impostazione personalistica del agire umano.

²Cfr. LUÑO, A.R., *op. cit.*, p. 56-59.

³Citato in CENTI, T. S., *L'atti umani*, Introduzione e note alla *S. Th. I-II*, qq. 1-21 di S. Tommaso d'Aquino, ESD, Bologna, 1985.

⁴"Qui si procede in ordine di natura, ovvero di dignità: nel quale ordine detta legge la prossimità degli atti al fine". CENTI, T.S., *op. cit.*, p. 256. "S. Tommaso espone non secondo un ordine genetico, ma sistematico". *Ibid.* p. 280. "L'ordine genetico degli atti non è da prendersi con assoluto rigore; ma con una certa elasticità". *Ibid.* p. 332.

⁵Cfr. Per esempio l'opera italiana odierna *Va dove ti porta il cuore*, di S. TAMARO. Oppure tutta l'impostazione della cosiddetta etica dei sentimenti (Cfr. LEWIS, C.S., *L'immagine scartata*, Ed. Marietti, 1964, p. 132).

⁶Cfr. *S. Th. I-II*, q.9, a.1.

⁷Cfr. *S. Th. I-II*, q.8, a.1.

⁸Cfr. *S. Th. I-II*, q.12, a.1 ad 1,3.

⁹Cfr. *S. Th. I-II*, q. 12.

¹⁰Cfr. *S. Th. I-II*, q. 14.

¹¹Cfr. *S. Th. I-II*, q. 15.

¹²Cfr. 2.1.1 La semplice apprensione, p. 3.

¹³Cfr. 2.1.2 La semplice volizione, p. 3.

¹⁴Cfr. Cfr. 2.1.3 Il giudizio del fine come assequibile, p. 4.

¹⁵Cfr. 2.1.4 L'intenzione del fine, p. 4.

¹⁶Cfr. *S. Th., I-II*, q.14, a.6.

¹⁷Cfr. *S. Th., I-II*, q.13.

¹⁸Cfr. *S. Th., I-II*, q. 17.

¹⁹Cfr. *S. Th., I-II*, 16.

²⁰Cfr. *S. Th., I-II*, q. 16, a.1.

²¹Cfr. *S. Th., I-II*, q. 11.

²²Cfr. LUÑO, A. R., *Etica*, Lemonnier, Firenze, 1992, p. 141.

²³Nell'originale tedesco *Kritik der reinen Vernunft.(KrV)* Quest'affermazioni verranno presi dall'opera di LAMBERTINO, A., *Il rigorismo etico in Kant*, 2ª. Ed., Maccari, Parma, 1970, 377 pp. Eppure del COPLESTON, F., *Storia della filosofia*, Vol. VI, Paideia, Brescia, 1989, pp. 598.

²⁴COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 283.

²⁵*Ibid.* p. 283.

²⁶LAMBERTINO, A., *op. cit.*, pp. 29-30.

²⁷Cfr. LAMBERTINO, *op. cit.*, p. 30.

²⁸COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 261.

²⁹Cfr. LAMBERTINO, *op. cit.*, p. 62.

³⁰*Ibid.*

³¹Cfr. *Ibid.*

³²Cfr. *Ibid.* p. 69.

³³Cfr. *Ibid.* p. 63.

³⁴Cfr. *Ibid.* p. 63.

³⁵*Ibid.* p. 62.

³⁶Cfr. LAMBERTINO, A., *op. cit.*, p. 71.

³⁷KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 393. Presso da LAMBERTINO, A., *op. cit.*, p. 72.

³⁸KANT, I., *Grundlegung...*, IV, p. 394. Presso da LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 313.

³⁹LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 313.

⁴⁰LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 127.

⁴¹LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 314.

⁴² *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 130. Citato in LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 344.

⁴³ LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 356.

⁴⁴ LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 331.

⁴⁵ LAMBERTINO, A., *op. cit.* p. 314.

⁴⁶ SANZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, 529 pp.

⁴⁷ D'AQUINO, T., *De unitate intellectus contra averroistas*, Città Nuova Editrice, 1989, pp. 101-152.

⁴⁸ Cfr. *S. Th. I*, q.83: I-II, pp.1-5.

⁴⁹ Cfr. LAMBERTINO, *op. cit.*, p. 356.

⁵⁰ Cfr. LAMBERTINO, *op. cit.*, p. 356.

⁵¹ DANIELÉLOU, J., *Dio e Noi*, 3ª. Ed. Editorial Paoline, 1965, p. 58.

⁵² CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 115-117.

⁵³ Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*, Herder, Barcelona, 1993. P. 268.

⁵⁴ Cfr. ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992. Cfr. SANZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 483. Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*, herder, Barcelona, 1993, p. 265-267.

⁵⁵ CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª. Ed., Rialp, Madrid, 1972.

⁵⁶ LUÑO, A. R., *Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, Anthropotes, Roma, 1992, pp. 11-25.

Bibliografía

ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992.

ARTIGAS, M., *El hombre a la luz de la ciencia*, Palabra, Madrid, 1992.

CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, 2a. ed., Rialp, Madrid, 1972.

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*, Herder, Barcelona, 1993.

COPLESTON, F., *Storia de/la Filosofia*, Vol. VI, Paideia, Brescia, 1989.

D'AQUINO, T., *Summa Theologiae*, q.82, I-II, q.9, q.17, ESD, Bologna, 1985.

D'AQUINO, T., *De unitate intellectus contra averroistas*, Città Nuova Editrice, 1989, pp. 101-152.

DANIÉLOU, I., *Dio e Noi*, 3a. ed., Ed. Paoline, 1965.

GILSON, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 2a. ed., 1952.

KANT, I., *Critica del giudizio*, Laterza, Bari, 1963.

LEWIS, C. S., *L'immagine scartata*, Ed. Marietti, 1964.

LAMBERTINO, A., *Il rigorismo etico in Kant*, 2a. ed., Maccari, Parma, 1970.

LUÑO, A. R., *Etica*, Lemonnier, Firenze, 1992.

LUÑO, A. R., *Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, Anthropotes, Roma, 1992, pp. 11-25.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1989.

SANZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991.

WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.