

hacia la *Crítica del Juicio*, recoge un artículo de Odo Marquard sobre el influjo de Kant en el giro contemporáneo hacia la estética, y la de Erich Heintel sobre la noción de fin natural y el concepto de esencia.

Sugestiva e imprescindible para entender a Kant desde nuestro tiempo es la parte cuarta, en la cual se confronta y compara a Kant con pensadores contemporáneos. S. Morris Engel relaciona a Wittgenstein con Kant; Harald Holz compara las antinomias filosóficas y teológicas de Kant con el pensamiento tomista; Hansgeorg Hoppe analiza las dificultades de la concepción que Heidegger tiene de Kant; Karl Otto Apel estudia la transformación semiótica de la Lógica Transcendental desde Kant a Peirce; y Jindrich Zeleny estudia la plausible conexión de la Lógica Transcendental kantiana con la Dialéctica materialista.

Por último, M. J. Scott-Taggart establece una panorámica de la reciente literatura sobre Kant.

Una selección bibliográfica, confeccionada por Ludwig Nagl, cierra el volumen.

La investigación sobre Kant —según apostilla Nagl— se muestra como una tarea compleja, cargada con muchos problemas de sistemática interna. Esa tarea conlleva una tensión entre la acribia histórico-filológica, cada vez mayor, y la apropiación creativa. Esta tensión crece en los modos actuales de hacer filosofía.

JUAN CRUZ CRUZ

KENNY, A., *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979, 181 págs.

En la *Introducción* a su obra Kenny señala que la importancia de su contribución reside en dos puntos. En primer lugar, la crítica habitual a Aristóteles según la cual en su obra no existe un tratamiento de la voluntad se formula desde un determinado concepto de la voluntad, según el cual la voluntad es un acontecimiento mental que precede y causa las acciones voluntarias. La presencia de ese evento mental determina la diferencia entre las acciones voluntarias y las involuntarias. La crítica que la filosofía analítica ha hecho a esta visión de la voluntad, por ejemplo en las obras de Wittgenstein o Ryle, conduce a que la teoría analítica de la acción se acerque al planteamiento aristotélico (Cfr. pp. vii-viii).

En segundo lugar, el estudio del tratamiento aristotélico de la voluntad permite, según Kenny, concluir que la *Ética a Eudemo (EE)* es posterior a la *Ética a Nicómaco (EN)*, y que los libros comunes a ambas obras (*AE*) pertenecen primeramente a la *Ética a Eudemo*. Esto conduciría a la posibilidad de admitir como auténtica a la *Gran Moral*. Kenny propone así una nueva cronología de las obras éticas aristotélicas (Cfr. p. ix) que ya había defendido en su obra *The Aristotelian Ethics* (Oxford 1978).

Mantiene Kenny que el estudio del tratamiento aristotélico de la voluntad debe hacerse

con base en tres factores: su tratamiento de la voluntariedad, de la elección y de la razón práctica. El tratamiento de estos tres puntos exige establecer las relaciones entre la acción humana y la capacidad, el deseo y la creencia (*belief*) (Cfr. pp. viii-ix). En consecuencia con este planteamiento, Kenny divide su monografía en tres partes consagradas a lo voluntario y lo involuntario, a la elección y al razonamiento práctico.

Comienza, pues, la primera parte de su obra señalando cómo en *EE* el ámbito de lo voluntario, o lo que es elegible, se restringe a aquellas cosas que el hombre puede hacer y no hacer (Cfr. 1222 b 41-1223 a 9). Este texto se opone al libro III de *EN* donde Aristóteles afirma que si está en nuestro poder hacer algo, también está el no hacerlo, y viceversa (Cfr. 1113 b 7-8). Ahora bien en los libros comunes a las dos obras, que Kenny llama *Aristotelian Ethics* (*AE*), se afirma lo mismo que en *EE* contra *EN* (Cfr. 1135 a 34 y ss). Cfr. pp. 3-12).

Una vez visto que el ámbito de lo voluntario y lo involuntario viene determinado por las acciones que podemos hacer y no hacer, Aristóteles plantea, según Kenny, el siguiente principio de investigación: "¿Hay un estado de la mente tal que estar de acuerdo con él pueda ser identificado como la voluntariedad, y el estar en desacuerdo con él como la involuntariedad?" (p. 13). Los estados mentales son o afectivos (*orexis*), o cognoscitivos (*dianoia*) o

una mezcla de ambos (*proairesis*). ¿Se identifica la voluntariedad con alguno de ellos?

La *orexis* puede ser *boulesis*, *timós* o *epitimia*. Ahora bien, la voluntariedad no puede identificarse con ninguno de estos tres estados, porque tanto la acción del continente como la del incontinente son voluntarias. Y así, si obrar de acuerdo con uno de estos tres principios implica el voluntario, el desacuerdo con uno de los tres no hace involuntario (Cfr. pp. 13-25).

Tampoco la voluntariedad puede ser identificada con la elección (*proairesis*), porque según Aristóteles no todo lo voluntario es elegido (p. 25). De este modo, si lo voluntario debe estar en relación con uno de esos tres estados mentales, hay que concluir que la "acción voluntaria es una acción ejercida en un cierto estado de conocimiento" (1224 a 7-8).

Antes de estudiar el error y la involuntariedad, Kenny siguiendo a Aristóteles, introduce el estudio de la coacción como causa del involuntario, de las acciones mixtas y del voluntario en el incontinente, concluyendo del estudio comparativo de *EE*, *AE* y *EN*, la posterioridad del texto de *EE* y el mayor paralelismo entre *EE* y *AE* que *EN* y *AE* (Cfr. pp. 27-48). La misma proximidad entre *EE* y *AE* se deduce del estudio comparativo de los textos en torno al error como causa del involuntario (Cfr. 57-58).

Tras este estudio, Kenny propone como definitiva la definición que de lo voluntario da

Aristóteles en EE: "Cuando un hombre hace algo que está en su poder no hacer, y lo hace no con error y por su propia voluntad, el hombre ha debido hacerlo voluntariamente. Lo que hace con error y por error es involuntario" (1225 b 8-10). Ahora bien, se ha de tener en cuenta que tanto en EN (1112 a 14-17) como en EE (1226 b 30-36) Aristóteles distingue entre los actos voluntarios que son objeto de deliberación y los que no lo son. Voluntariedad y *proairesis* no se identifican.

La segunda parte de la obra de Kenny se dedica a esclarecer la noción de *proairesis*. La elección no es ni *epitimia* ni *timós* ni *boulesis*. Tampoco es una opinión o una creencia: no es lo mismo pensar que se debería hacer algo, que decidirse a hacerlo (Cfr. p. 73). La elección es "el deseo deliberativo de las cosas en nuestro poder" (1113 a 12). Que el deseo sea deliberativo significa según Kenny, que es causado por la deliberación (p. 77).

En los epígrafes siguientes de esta segunda parte, se resuelve alguna contradicción aparente entre EE y AE y considera la articulación entre las nociones de razón, deseo, elección y conducta (pp. 89-101), pues el principio eficiente de la conducta es la elección, y de ésta el deseo y el razonamiento práctico sobre los medios (cfr. 1139 a 1-33); y la articulación entre elección, virtud y prudencia (Cfr. pp. 102-107), puesto que ninguna elección puede ser recta sin la prudencia y la virtud.

La tercera parte de la obra se consagra al razonamiento práctico. Se considera primero el razonamiento técnico, para después ver las diferencias entre éste y el moral, reconduciendo estas diferencias a las que existen entre *tecne* y *fronesis*. Mientras que en la *tecne* los medios para el fin son instrumentales, en la *fronesis* son constitutivos, puesto que mientras la *tecne* regula la *poiesis*, la *fronesis* regula la *praxis*, que puesto que en sí misma es fin, es elegible por sí misma (Cfr. pp. 149-50). También subraya Kenny que la ligazón entre premisas y conclusión es mucho más fuerte en el razonamiento moral que en el técnico.

Por último, se considera cómo es posible el "Breakdown" del razonamiento moral, la ruptura entre la razón y la acción, que se produce en el caso del incontinente (Cfr. pp. 155-66) y recoge finalmente en las *Conclusiones*, la tesis cronológica de las éticas aristotélicas ya enunciada.

Se trata en resumen de una obra de marcado carácter técnico, realizada con precisión, acierto y destreza, que explica a Aristóteles desde sí mismo, acudiendo como criterio hermenéutico casi exclusivamente a textos paralelos. Si bien este criterio da un gran rigor a la obra no deja de señalar una limitación. Sin embargo, no deja de ser extraño que entre estos textos no se cite nunca un texto de la *Etica a Nicómano*, que quizá sea capital: "para saber lo que tenemos que hacer, tenemos que hacer lo que quere-

BIBLIOGRAFIA

mos saber" (1103 a 32-33). Quizá la consideración de este texto pueda ofrecer mucha luz en el estudio del tratamiento aristotélico de la razón práctica.

Jorge VICENTE ARREGUI

PASSMORE, John: *100 años de filosofía*, Versión española de P. Castrillo. Alianza, Madrid 1981 (AUT n.º 35).

Podemos considerar *100 años de filosofía* como un manual de historia de la filosofía; un manual, concretamente, referido al último siglo de la historia de occidente. Ello conlleva ya una eventual restricción: posiciones de raíz oriental, tan en boga a determinados niveles de la actual cultura, al menos española, no aparecen en este estudio, y quizá justificadamente según algunas definiciones de filosofía.

Otra, sin embargo, es la restricción verdaderamente importante de este libro: la elección deliberada del autor de ser "insular", es decir, de presentar esta historia "desde una perspectiva británica". La gravedad de esta restricción no se cifra tanto en el tratamiento, digamos, secundario que otorga a la filosofía europea continental, o en la casi total ausencia de la filosofía española, cuanto movimientos como la llamada escuela de Madrid, o autores como Unamuno y Ortega, tienen luz propia en el último siglo de la filosofía si se relata

con mediana minuciosidad; la gravedad se detecta en el manifiesto desdén hacia la metafísica —o lo metafísico—, desdén que con frecuencia llega al punto de herir la sensibilidad del lector; baste con indicar que el capítulo en el que trata de Croce, Collingwood, la neoescolástica y Hartmann (c. 13) lo intitula el autor "metafísica recalcitrante". Por lo demás, el examen de este sector de la reciente historia de la filosofía no puede ser, desde su presupuesto, muy certero; por ejemplo, toda la neoescolástica es tratada tan sólo en página y media.

Ahora bien, la toma de postura reseñada muestra sus defectos y también y más seriamente desde otro punto de vista. La falta de una filosofía primera se traduce en este estudio en una ausencia total del criterio de elaboración de una historia de la filosofía. Como la misma historia del filosofar muestra, en sus dos más grandes ejemplos: Aristóteles con su pequeña historia de la filosofía que ocupa el primer libro de la Física; o Hegel con su Historia de la Filosofía; pero también Dilthey, Schopenhauer, etc., toda historia de la filosofía depende de un criterio radical de elaboración, esto es, de una filosofía primera. El desdén que hacia ésta manifiesta el autor hace que sus *100 años de filosofía* sea un libro "anárquico" en el sentido propio de la palabra: en él se enfrentan opiniones dispares y hasta opuestas sin discriminación alguna; en él reciben tra-