

diferencias filosóficas. El foro moral-social consiste en reglas y normas específicas para la protección de los animales, no en las diferencias filosóficas entre kantianos, aristotélicos y utilitaristas.

ROBERT HALL
Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro
University of West Virginia
bobwvsc@yahoo.com

María Teresa Enríquez, *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, Georg Olms, Zúrich/Nueva York, 2011, 412 pp.

De la decisión a la acción es, de acuerdo con las palabras mismas de la autora, un estudio “sistemático[,] intratextual, [y] exhaustivo” (p. 16) del concepto de imperio (*imperium*) en Tomás de Aquino, noción con la cual este autor se refiere principalmente al acto del intelecto práctico según “manda” a las demás facultades a actuar. Como se explica en la introducción, el libro no es un estudio histórico —es decir, el fin no es realizar una doxografía diacrónica del filósofo que narre históricamente los desarrollos de su pensamiento a través de su carrera académica—, sino un análisis sincrónico en el que se propone una visión coherente y sintética de todo lo que Tomás de Aquino enseña en sus obras respecto del concepto de imperio. Además, la autora no se limita a los textos de este pensador, sino que añade profundidad a su análisis ahondando en las obras de los autores y comentaristas de la tradición tomista, desde Domingo de Soto hasta Garrigou-Lagrange, para resolver problemas interpretativos que no quedan claros directamente desde las fuentes primarias. En varias ocasiones ofrece incluso contrastes entre la posición de Tomás de Aquino y las de los escolásticos posmedievales, particularmente las de Vázquez y Suárez, quienes niegan el *imperium* por considerarlo innecesario e imposible (cfr. p. 32). Obviamente, la literatura filosófica contemporánea también desempeña un papel relevante en su exégesis.

Luego de una breve introducción que detalla la naturaleza y el propósito de la obra, la autora divide el libro en dos partes que, juntas, suman siete capítulos, todos de más o menos la misma longitud (de entre treinta y cincuenta páginas cada uno). La división de la obra en dos partes no se encuentra en el índice, pero la explica la autora en la introducción.

La primera parte está constituida por los primeros tres capítulos: el primero titulado “*Imperium*, acto de la razón práctica”, el segundo “La voluntad y el principio del imperio” y el tercero “Los actos voluntarios imperados”. Estos tres son los capítulos fundamentales de los cuales se deriva toda la discusión subsecuente. La segunda parte de la obra, que incluye los capítulos del IV al VII, se

enfoca en los corolarios de la doctrina fundamental establecida en la primera parte: el cuarto capítulo trata sobre “El imperio de lo debido, el *praeceptum*”, el quinto sobre “El imperio de lo universal, la ley”, el sexto sobre “Imperio y virtudes” y el séptimo y último sobre “Virtudes imperantes”. En estos últimos capítulos vemos mejor el impresionante kilometraje doctrinal del concepto central de imperio, pues en ellos encontramos sorprendentes aplicaciones del tema. Por ejemplo, en los capítulos IV y V la autora discute la noción de “imperio sobre otros”, que no es otra cosa que el gobierno social, y sus consecuencias respecto a la ley y la autoridad. Además, en los capítulos VI y VII Enríquez desentraña la noción de virtudes imperadas para explicar cómo Tomás de Aquino relaciona las virtudes entre sí. Hubiera sido muy oportuno que la autora presentara un análisis del texto de *Summa theologiae* II-II.32.1 ad 1, que es una joya conceptual en cuanto que distingue entre actos que pertenecen a una virtud de manera “elicitiva” (*elicitive*) y a otra virtud “como a la [virtud] imperante” (*sicut imperanti*); sin embargo, no aparece una discusión de este texto ni de textos paralelos. El libro cierra con un breve epílogo donde la autora explica los diferentes “sentidos del imperio”, después del cual encontramos una adecuada bibliografía y tres índices muy útiles: de autores, de materias y de pasajes.

Lamentablemente, en esta reseña no puedo comentar al detalle estos excelentes capítulos por limitaciones de espacio y de tiempo, así que me voy a enfocar en los primeros tres capítulos, los cuales, en mi opinión, sirven como cimiento para los demás. En éstos la autora establece la naturaleza del *imperium* y la distinción central entre actos imperados y actos elícitos en Tomás. Como lo explica Enríquez: “Los primeros tres capítulos siguen, paso a paso, la caracterización del concepto ofrecida como parte del análisis del acto voluntario en el texto privilegiado para este estudio: la cuestión 17 de la *prima secundae* de la *Summa theologiae* dedicada precisamente a los actos imperados por la voluntad” (p. 17).

El primer capítulo, “*Imperium*, acto de la razón práctica”, se centra en el concepto de imperio en sí mismo y analiza minuciosamente los textos en los cuales Tomás de Aquino trata el tema directamente. El capítulo está subdividido en tres secciones: “1. Orden y movimiento”, “2. Razón práctica y especulativa” y “3. La voluntad y el imperio de la razón práctica”. Las primeras dos secciones explican los fundamentos metafísicos y psicológicos que la autora presupone en el resto de la obra. En la tercera sección comienza de lleno la discusión sobre el concepto de *imperium*, y se discuten sus aspectos más esenciales: qué es, a qué potencia del alma pertenece y cómo se relaciona con otras facultades. Enríquez ofrece una detallada recensión de los puntos fundamentales de la doctrina sobre el imperio. En particular, explica de manera muy instructiva por qué el imperio es esencialmente un acto de la razón práctica (y no de la voluntad), aunque, como dice Tomás de Aquino, este acto de la razón práctica presuponga un acto de la voluntad. Esta doctrina realmente no es fácil de entender, ya que el Doctor Angélico habitualmente habla del “imperio de la voluntad” o de actos “imperados por la voluntad”, pero a la hora de discutir

directamente a qué potencia pertenece, atribuye el imperio esencialmente al intelecto práctico y no a la voluntad. Sin embargo, Enríquez hace una excelente labor explicándolo claramente. Un aspecto secundario pero de mucho interés es la discusión sobre la sutil distinción entre imperar y deprecar. Resulta particularmente interesante ver cómo la autora aplica estos conceptos al gobierno de las potencias irracionales por parte de las potencias racionales del hombre. Estas observaciones sobre imperar y deprecar son muy útiles para entender mejor el contenido de lo que sigue y, especialmente, el tercer capítulo, sobre el cual hablaré después.

En el segundo capítulo, “La voluntad y el principio del imperio”, Enríquez va más allá del imperio como acto de la razón práctica, y explica el papel de la voluntad en el mismo. El capítulo está subdividido en tres secciones: “1. Actos voluntarios imperados”, “2. Actos elícitos de la voluntad” y “3. *Imperium* y acto imperado”. En la primera sección se establece la distinción fundamental entre actos elícitos y actos imperados que, como lo nota la autora, “explica [...] la posibilidad de fractura entre lo que es querido y lo que es ejecutado” (p. 51). Los actos imperados de la voluntad son los que proceden esencialmente de otras potencias, como los actos propios de la potencia motriz (por ejemplo, me paro, me siento, camino, etc.), en cuanto que son gobernados o dirigidos por la voluntad, mientras que los actos elícitos de la voluntad son actos esencialmente volitivos como, por ejemplo, amar, odiar, elegir, consentir, usar (o imperar), etcétera.

Ahora bien, según la interpretación tradicional, Tomás de Aquino utiliza además los conceptos de “acto interior” y “acto exterior” de la voluntad como terminología equivalente a la de “acto imperado” y “acto elícito” de la voluntad, respectivamente. Es decir, la tesis tradicional es que los actos “interiores” de la voluntad son los actos esencialmente volitivos, los actos elícitos de la voluntad, mientras que los actos “exteriores” de la voluntad son los actos imperados por la voluntad, aquellos que esencialmente proceden de otras potencias a través de la dirección de la voluntad. Pero Enríquez niega esta tesis diciendo que “[l]as categorías elícito e imperado no se identifican con las de actos interiores y exteriores”. La identificación tradicional entre la terminología de actos interiores/exteriores con la terminología de actos elícitos/imperados no es explícita en el filósofo estudiado. La autora no lo menciona en el libro, pero esta identificación proviene de Tomás de Vío Cayetano, comentarista de Tomás de Aquino, quien concluye que hay que afirmar tal identificación por necesidad interpretativa. Es decir, Cayetano ve que las dos terminologías tienen la misma función en los textos tomistas, y si nosotros no lo vemos de esa manera tropezaremos con inconsistencias interpretativas.¹ Aunque difiero de la autora en este punto, sí aprecio que haya reunido de manera clara en su

¹ Cfr. Tomás de Vío Cayetano, *Commentaria in Summam theologicam s. Thomae Aquinatis*, I-II, q. 18, a. 6, en Tomás de Aquino, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita.*, vol. 6, Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma, 1895–1899. Véase también Francisco J. Romero Carrasquillo, *The Finality of the Virtue*

investigación todas las posturas clave y haya continuado con esta discusión tan interesante.

El tercer capítulo, que trata de “Los actos voluntarios imperados”, es también fundamental, pues utiliza el concepto de imperio para explicar de manera detallada la relación entre la razón/voluntad y las potencias subracionales (o, según la autora, participativamente racionales), tales como los apetitos sensibles y la sensualidad. Me parece que la doctrina esencial de este tercer capítulo está ya contenida *in potentia* en la de los primeros dos, como una conclusión que está presente *in potentia* en las premisas —lo que significa que, según la lógica aristotélico-tomista, está bien argumentada—. El capítulo está subdividido en seis secciones: “1. Imperio de la voluntad sobre sus propios actos”, “2. Los actos de la razón en cuanto imperados por la voluntad”, “3. La racionalidad de los apetitos sensibles”, “4. La sensualidad indómita”, “5. La actividad vital” y, finalmente, “6. El cuerpo humano”. En mi opinión, lo más destacable de este capítulo se encuentra en la primera sección, donde la autora explica cómo, para Santo Tomás, las potencias subracionales (los apetitos sensibles y la sensualidad) son gobernadas por las potencias esencialmente racionales (el intelecto, la voluntad), y, así, participan de su racionalidad. Esto permite que los actos de las potencias participativamente racionales se clasifiquen como actos imperados de la voluntad (o del intelecto). De aquí se desprende una interesante discusión sobre los conceptos de “hombre virtuoso”, “hombre continente”, “hombre incontinente” y “hombre vicioso”. Tanto en el hombre continente como en el incontinente hay una batalla interior entre la razón y las pasiones: el hombre incontinente es aquel cuyas pasiones dominan a su razón, mientras que el continente es aquél en quien la razón domina a las pasiones. Ninguno de los actos de éstos es perfecto. Los actos perfectos provienen del hombre virtuoso, cuya situación es mejor que la del meramente continente, pues en él hay una armonía entre las pasiones y la razón. También hay una armonía, aunque perversa, en el hombre vicioso, pues en él la razón no intenta luchar contra las pasiones, que en su caso lo inclinan hacia el mal. Enríquez explica todo esto de manera muy lúcida a través del concepto de imperio: en el incontinente la razón impera, pero no hay ejecución del imperio, pues la voluntad elige según el movimiento de las pasiones; en el continente hay por lo menos ejecución del imperio, a pesar de la tendencia opuesta de las pasiones pero, por esto, dicha ejecución causa tristeza; y, en el virtuoso, incluso las pasiones obedecen al imperio de la razón, por lo cual hay armonía de acción, y no tristeza, en el acto virtuoso. En el vicioso la razón obedece a las pasiones sin lucha interior.

Una aplicación interesante de la discusión central de este tercer capítulo es cómo la autora responde al intelectualismo socrático con base en los textos tomistas. Su respuesta tiene dos vertientes: la distinción entre conocimiento universal y particular, y la distinción entre conocimiento habitual y actual, y

of Religion in Aquinas' Theory of Human Acts, ProQuest Dissertations, Ann Arbor, Michigan, 2009, pp. 110–114.

se ilustra mejor en el caso del hombre continente, quien lucha (victorioso) contra sus pasiones para que sus actos obedezcan a la recta razón. Primero, recordemos que Tomás de Aquino entiende el razonamiento práctico en términos del silogismo. La autora cita un texto muy instructivo del *Comentario a las sentencias*, donde se enseña que:

Como la razón de alguna manera razona en lo operable, el juicio de la razón se encuentra en la premisa mayor, que es universal; pero en la premisa menor, que es particular, se mezcla la pasión, que tiene influencia acerca de lo particular, de donde se sigue la corrupción de la razón al elegir la conclusión.²

Además, basándose en *Summa theologiae* Ia, q. 81, a. 3, co., Enríquez añade que:

así como en un silogismo las conclusiones particulares se desprenden de los principios universales, el juicio práctico de la razón particular [es decir, la potencia cogitativa] depende del juicio de la razón universal. Sin embargo, este sometimiento no siempre es efectivo, porque los apetitos cuentan con otros recursos con los que se resisten a la sujeción racional. (p. 114)

Entonces no basta con saber algún principio universal, racional, científico, sobre lo que es bueno en general para ser moralmente bueno. Por ejemplo, no basta saber que la filosofía es buena para decidir concretamente cuántas horas le dedicaré al estudio filosófico esta noche. A la premisa mayor y general hay que añadir un conocimiento particular (una premisa menor) sobre lo que se tiene que hacer aquí y ahora. Y este conocimiento no es intelectual, sino que reside en la “razón particular”, es decir, en la potencia cogitativa, que es uno de los sentidos internos en el hombre, junto con el sentido común, la imaginación y la memoria. Y por esto el conocimiento particular, representado por la premisa menor, está condicionado por las pasiones. Por lo tanto, la conclusión, que ya está *in potentia* en las premisas, estará también condicionada por las pasiones. Como dice la autora, “en el incontinente, cuya razón prohíbe en universal lo que él juzga bueno en particular [...] [l]a prohibición de la razón constituye un cierto saber, pero es sólo un saber universal trabado por el deseo en lo particular” (*ibid.*).

Ahora bien, las pasiones pueden afectar incluso el conocimiento general de la misma premisa mayor, pues, como dice Enríquez, “en la acción del incontinente no impera el juicio universal de la razón; sino que se universaliza el juicio particular de la sensualidad” (p. 117). Es decir, la razón del virtuoso propondrá una premisa mayor práctica según la recta razón, mientras que la razón del hombre vicioso propondrá una según las pasiones: “En los razonamientos tanto de la virtud como del vicio no hay oposición entre el universal y

² *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 3, co., citado en la p. 116.

el particular” (*ibid.*). Esto se da porque, como dice Santo Tomás, la inferencia en el campo práctico no siempre se hace según la recta razón, pues las pasiones a veces intervienen, tentando a la razón a sugerir algunos conocimientos y a omitir otros, de manera que se elija según la pasión y no según la recta razón. El ejemplo de Tomás de Aquino, el cual forma parte del texto del *Comentario a las sentencias* que antes reproduje, es muy ilustrativo: ante el conocimiento particular de que “unirse a esta mujer sería fornicación”, la recta razón (la razón del hombre virtuoso) sugeriría que “no se ha de cometer fornicación alguna”, y de ahí se concluye que “no se ha de unir a esta mujer”; pero en el caso del hombre vicioso, su razón se ve dominada por sus pasiones, y, por lo tanto, sus pasiones lo incitan a pensar, como premisa mayor, que “toda fornicación es deleitable”, y por ello a concluir que “unirse a esta mujer es deleitable”. Por lo tanto, el virtuoso y el vicioso, aun partiendo de la misma premisa menor (“unirse a esta mujer sería fornicación”), pueden llegar a conclusiones opuestas porque parten de diferentes premisas mayores.

Pero ya que el hombre continente y el hombre incontinente sufren la batalla interior entre las pasiones y la razón, debemos preguntar: ¿cómo logra el hombre continente “callar” (por así decirlo) sus pasiones y pensar, según la recta razón, en la premisa correcta (“no se ha de cometer fornicación alguna”)? Y ¿cómo pierde la batalla el hombre incontinente, dejando que sus pasiones dicten la premisa mayor? La autora explica lúcidamente que, en el caso del continente, “[l]a razón, entonces, para hacerse obedecer por estas facultades [a saber, los apetitos sensitivos] —que no le son completamente inferiores— ejerce no sólo un mandato, sino una especie de petición [o deprecación, y] los intenta persuadir” (p. 114). Esta petición, pues, es una suerte de imperio y, como tal, presupone un acto de la voluntad, ya que, como Enríquez explica en su primer capítulo, el imperio es un acto de la razón práctica que presupone un acto de la voluntad. Es entonces la voluntad, y no el intelecto, la que es a fin de cuentas responsable por los actos buenos y malos. No es la pura ignorancia la que causa el mal moral, sino el hecho de que la voluntad haga que el intelecto impere de una manera en vez de otra. La autora concluye que, en el caso del hombre virtuoso, cuyas pasiones obedecen a la razón,

[l]a razón pide lo mejor a los apetitos sensitivos con un conocimiento asentido voluntariamente, más “interiorizado” [. . .]. Pero el asentimiento es un acto de la razón imperado, y por lo tanto, libre. De manera que la razón, para poder dominar a los sentimientos, requiere el dominio de sus propios asentimientos. (p. 118)

Pero notemos que tanto el continente como el incontinente tienen algún tipo de conocimiento sobre la premisa mayor que es según la recta razón —la diferencia es que el continente decide hacerse actualmente consciente de ella (y por eso gana la batalla), mientras que el incontinente decide ignorarla de alguna manera—. Como dice la autora: “En efecto, para que la razón pueda imperar

sobre los sentimientos requiere, antes, imperar sobre sí misma: reafirmar el asentimiento” (p. 118). Esto nos trae a la segunda vertiente de su respuesta, que consiste en notar la distinción entre el conocimiento (práctico) habitual y el actual. Enríquez nota, pues, que ésta es la segunda clave, según Tomás, para refutar el intelectualismo de Sócrates, “cuyo error consistía más bien en no distinguir entre los modos de saber —habitual y actual—, y entre el conocimiento universal y el particular” (p. 119).

Es obvio que estas consideraciones no pretenden reseñar exhaustivamente todo el contenido del libro de Enríquez, sino que sirven meramente como una ilustración de la profundidad y tecnicidad de la problemática que la autora enfrenta a través de su obra.

En cuanto a los aspectos físicos del libro, publicado por una editorial europea de gran prestigio, no puedo resistir hacer mención del hecho de que el volumen es estéticamente muy agradable, relativamente grueso (412 páginas, unos tres o cuatro centímetros de grosor) y su portada inspira seriedad académica. Además, utiliza una tipografía muy elegante, fácil y cómoda de leer, y alterna tamaños de letra entre las citas y el texto principal.

No obstante, sería de utilidad incluir una sección de erratas, o quizá hasta pensar en una reedición del libro, pues en esta primera edición vemos algunos aspectos por mejorar. Por ejemplo, ocasionalmente el lector encuentra algunos pequeños errores ortográficos. Además, el sistema de abreviaturas no es homogéneo y resulta, por ende, bastante incómodo. La gran mayoría de las abreviaturas para las obras de Tomás de Aquino son difíciles de reconocer; por ejemplo, la abreviatura para el *Comentario a la ética de Aristóteles* (en latín, *Sententia libri Ethicorum*) es CTC. A lo mejor otra abreviatura para este libro, como SLE (*Sententia libri Ethicorum*) o CEA (*Comentario a la ética de Aristóteles*) hubiese sido más fácil de reconocer y hubiese ahorrado al lector la distracción de tener que consultar constantemente la lista de abreviaturas.

Otro detalle es que el libro es técnico desde el inicio. Sería conveniente el repaso de algunos conceptos básicos para así poder llevar al lector de la mano desde lo más elemental a lo más especializado. Por otro lado, resultaría interesante —aunque no sea necesario— hacer una referencia más explícita a las fuentes que Tomás de Aquino utiliza para elaborar su concepto de imperio. Pero, aun así, la autora consigue adentrarse en la polémica posterior en torno al texto de Santo Tomás, lo que hace que el libro sea multidimensional y de gran interés, tanto para estudiosos del pensamiento del Doctor Angélico como para lectores con un enfoque más contemporáneo.

En resumidas cuentas, la investigación realizada por Enríquez es, globalmente, muy disciplinada, detallada, técnica, profunda, convincente y a veces hasta sorprendente. El libro es único en su campo, pues mientras que hay varios libros afines —por ejemplo, los que discuten la teoría de los actos humanos en general en Santo Tomás— ninguno de ellos se centra específicamente en el concepto de imperio. Por eso el estudio de Enríquez es, en definitiva, una importantísima contribución a la bibliografía sobre la teoría de los actos humanos en Tomás de Aquino y, por ende, inevitablemente lo tendrá que estudiar seria-

mente cualquiera interesado en esta línea de investigación. Sin lugar a dudas, este trabajo se convertirá en material de estudio y referencia fundamentales, en el nivel internacional y por muchos años, para quienes deseen estudiar el tema del imperio en el gran filósofo escolástico.

FRANCISCO J. ROMERO CARRASQUILLO
Universidad Panamericana
 fromero@up.edu.mx

Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica*, Siglo XXI, México, 2009

Entre los años treinta y setenta del siglo pasado, un grupo de filósofos, economistas, sociólogos y psicoanalistas alemanes llevó a cabo un ambicioso programa de investigación interdisciplinaria inspirado en la herencia teórica de Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, y articulado en torno a la pregunta: *¿cómo es posible que la forma de reproducción social capitalista, a pesar de ser manifiestamente contradictoria, disfuncional, injusta e inequitativa siga siendo vigente e incluso pueda contar con la aprobación y el apoyo incondicional de la mayoría de los individuos a los que somete a su lógica explotadora y enajenante?* El grupo, patrocinado por Felix Weil, fundó el Institut für Sozialforschung, instancia académica autónoma instalada en Fráncfort desde 1923, aunque a raíz de la instauración del régimen nacionalsocialista en Alemania sus miembros iniciaron una diáspora que los llevó a Holanda, Inglaterra y Estados Unidos a lo largo de la Segunda Guerra Mundial, para regresar finalmente a Alemania en los años cincuenta. Tanto los principios en los que se fundaba aquel programa como los desarrollos específicos de sus investigaciones se conocen como teoría crítica a partir de la publicación, en 1937, del artículo de Max Horkheimer “Teoría tradicional, teoría crítica”, en el que se exponen de manera sucinta y sistemática sus fundamentos teórico-filosóficos. No obstante la irreductibilidad de lo teórico a lo geográfico, en la actualidad se da por sentado que la teoría crítica y la Escuela de Fráncfort son una y la misma cosa, lo que no deja de ser un despropósito debido al hecho —señalado enfáticamente por Stefan Gandler en el libro *Fragmentos de Frankfurt*— de que existen diferencias significativas e insalvables entre los postulados teórico-filosóficos de los fundadores de la teoría crítica y los que a partir de los años setenta sostienen algunos de sus herederos intelectuales, por tratarse de propuestas que van mucho más allá de un simple ajuste o una revisión de ciertos principios y usos conceptuales para resolverse en otras posiciones de discurso —en ocasiones, radicalmente opuestas a las que identificaron a la teoría crítica en sus primeros años—.

El libro *Fragmentos de Frankfurt* de Stefan Gandler no pretende ser la crónica de los avatares de la Escuela de Fráncfort, sino una forma de puntualización