
Presentación

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT

Universidad Panamericana

Facultad de Filosofía

03920 Ciudad de México (México)

llopez@up.edu.mx

Abstract: This introduction explains the impact the Jewish and Islamic traditions had on Medieval philosophy as well as the intellectual exchange that took place between Abrahamic traditions. The role of the Islamic tradition was particularly important, since the philosophical theories and ideas of thinkers such as Avicenna, Averroes, Avempace, and others, were repeatedly discussed and frequently reinterpreted, adapted and adopted by many Christian and Jewish theologians and philosophers. These made valuable use of these theories and ideas and employed them in different ways in a wide array of discussions, as shown in the presentations of each of the articles in the present volume.

Keywords: Abrahamic traditions, Thomas Aquinas, Avicenna, Averroes, Avempace, Maimonides, Late Antiquity, Jewish philosophy, Islamic philosophy.

Resumen: Esta introducción explica el impacto que las tradiciones judía e islámica tuvieron en la filosofía medieval, así como el intercambio intelectual que existió entre las tradiciones abrahámicas. El papel de la tradición islámica fue particularmente importante, ya que las teorías e ideas filosóficas de pensadores como Avicena, Averroes, Avempace, y otros, fueron discutidas y con frecuencia reinterpretadas, adaptadas y adoptadas por muchos teólogos y filósofos cristianos y judíos, quienes recurrieron a ellas para utilizarlas de distintas formas y en discusiones diversas, tal como se muestra en la presentación de cada uno de los artículos que conforman este volumen.

Palabras clave: Tradiciones abrahámicas, Tomás de Aquino, Avicena, Averroes, Avempace, Maimónides, antigüedad tardía, filosofía judía, filosofía islámica.

RECIBIDO: ENERO DE 2015 / ACEPTADO: ENERO DE 2015

1. INTRODUCCIÓN

Es de sobra conocido que Tomás de Aquino enfrentó los desafíos filosóficos provenientes de las tradiciones judía e islámica. Son recurrentes en el *corpus thomisticum* las referencias a Maimónides y Avicebrón, así como a Avicena y Averroes, entre otros. Se sabe que Tomás fue un crítico del averroísmo y que, aunque Averroes y también Avicena fueron referentes indispensables para él, supo distanciarse y señalar aquellos aspectos en los que el comentador y el jeque habrían errado. Las aportaciones de varios académicos dedicados al estudio de la filosofía medieval y el impacto que las tradiciones judía e islámica tuvieron en ella a través de las distintas traducciones latinas, han jugado un papel esencial para el reconocimiento del intercambio intelectual que existió entre las denominadas tradiciones abrahámicas. Sin embargo, a pesar de que las recurrentes alusiones que los filósofos de la tradición cristiana hacen a pensadores judíos e islámicos es un tópico común, la cantidad de estudios sistemáticos y detallados dedicados a precisar la influencia positiva que los filósofos de estas dos tradiciones tuvieron en pensadores cristianos tan imponentes como el propio Tomás de Aquino, su maestro Alberto Magno o poco después en Duns Scoto y muchos otros, apenas ha comenzado a incrementarse. Ése es, en efecto, el tipo de trabajo que un grupo de investigadores de distintos países hemos emprendido en el “Aquinas and ‘the Arabs’ International Working Group”.

El objetivo de dicho grupo ha sido generar un conjunto de estudios destinados a destacar, discutir y reflexionar acerca de la importancia de la tradición islámica (y también de algunos pensadores judíos) en el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico de Tomás de Aquino en particular y a lo largo del medioevo en general. Todo esto mediante un cuidadoso estudio de los argumentos heredados de los filósofos islámicos a través del uso directo o indirecto de sus obras. En efecto, en muchos casos Tomás de Aquino y algunos otros teólogos y filósofos están interpretando a Aristóteles o discutiendo el sentido de ciertas nociones metafísicas, psicológicas, éticas, etc., de la mano de las obras de Avicena y Averroes; en otros

casos Tomás no tuvo acceso directo a la obra de algunos filósofos y teólogos islámicos, sino que conoció las referencias que otros pensadores judíos y cristianos hicieron a aquéllos y, sobre todo, el modo en que discutieron algunas de sus tesis. Es por ello que la reconstrucción detallada de las fuentes islámicas de Tomás de Aquino no se limita a revisar las traducciones latinas que utilizó y el modo en que las interpretó. Es necesario recrear todo un entorno en el que han de contrastarse las versiones árabes con las latinas y el modo en el que el pensamiento filosófico islámico fue discutido, reinterpretado, adaptado y adoptado, no sólo por Tomás sino por muchos otros teólogos y filósofos cristianos y judíos que conocían las obras o las tesis filosóficas de los ‘árabes’, y que recurrían a ellas para utilizarlas de distintas formas y en discusiones diversas. Nuestro trabajo, sin embargo, no es meramente arqueológico. Nos importa discutir en detalle los modelos argumentativos, las dificultades interpretativas y, en especial, las implicaciones metafísicas, cosmológicas, epistemológicas, e incluso éticas, políticas y, evidentemente, religiosas. En esta línea, el trabajo de varios miembros y colaboradores cercanos al grupo ha aparecido en volúmenes de publicaciones importantes como *The Thomist* (2012), *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* (2012-13) y *American Catholic Philosophical Quarterly* (2014); asimismo la American Catholic Philosophical Association ha dedicado un volumen de sus actas al tema; y en 2013 apareció el conjunto de artículos bajo el título *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century* (Vrin), editado por Luis Xavier López-Farjeat y Jörg Alejandro Tellkamp, en donde también se concentran algunos de los resultados de nuestro trabajo. Actualmente Richard C. Taylor (Marquette University, Milwaukee), Rollen E. Houser (University of St. Thomas, Houston) y Luis Xavier López-Farjeat (Universidad Panamericana, Ciudad de México) trabajan en dos volúmenes que serán publicados por Cambridge University Press, en donde se analizan cerca de sesenta textos del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en donde Tomás de Aquino construye su argumentación sobre la base de planteamientos provenientes de pensadores islámicos.

Mi colega Richard C. Taylor y yo, quienes hemos fungido como editores asociados del presente volumen, agradecemos y apreciamos que en esta ocasión sea el *Anuario Filosófico* la publicación que abre un espacio para el tema. Presentamos aquí a un pequeño grupo de académicos que, como hemos venido impulsándolo, se ocupa de manera especial de la presencia y uso de conceptos y argumentos provenientes de filósofos judíos e islámicos en la filosofía de Tomás de Aquino y en el entorno filosófico medieval. En esta ocasión hemos reunido dos artículos que exploran directamente la presencia y uso de planteamientos filosóficos de pensadores islámicos, específicamente, de Avicena (Houser) y Avempace (Ramón Guerrero); uno que se enfoca en una de las tantas referencias a Maimónides (Romero); uno más (Chase) que si bien no aborda de manera frontal ni la filosofía de Tomás ni la de los filósofos islámicos, se encarga de revisar otras fuentes indispensables para comprender el desarrollo de la filosofía medieval, a saber, los filósofos grecorromanos de la antigüedad tardía. Finalmente, hemos incluido un artículo (Druart) en donde se discute un tema común a las tres tradiciones abrahámicas, el de la magia y los milagros, para mostrar los enfoques de pensadores cristianos e islámicos.

En “The friar and the vizier on the range of the theoretical sciences”, R. E. Houser revisa con sumo detalle el impacto que tuvo la presentación que hace Avicena de las tres ciencias teoréticas —física, matemática y metafísica— en la introducción de su obra enciclopédica conocida como *El libro de la curación (Kitāb al-Shifā’)*, en el *Super Boetium de Trinitate*. Houser explica que la cercanía con que Tomás sigue a Avicena al momento de establecer el *subiectum* de cada ciencia, sus axiomas o principios y el modo en que demuestran, no se encuentra únicamente en el comentario al *De Trinitate*. En el *De principiis naturae* Tomás establece los principios de la física de la mano de Avicena; en el *De ente et essentia* explica los principios de la metafísica, una vez más desde Avicena y, por si fuera poco, en el *Scriptum super libros Sententiarum* adopta varias veces principios y conclusiones provenientes de Avicena (aunque también apunta algunas discrepancias, en especial, en lo que respecta a la eternidad del mundo). Houser sostiene que cuando Tomás escribe su *Super Boetium de Trinitate*, depende una

vez más, especialmente en el artículo primero de la quinta cuestión, de la filosofía de Avicena. Es de sobra conocido que la tripartición de las ciencias pertenece a Aristóteles quien, en efecto, en *Metafísica* E.1 sostiene que la física estudia aquellas cosas que no están separadas de la materia ni son inmóviles, que las matemáticas tratan sobre aquello que es inmóvil pero que tampoco está separado de la materia y, por último, la ciencia primera o metafísica trata sobre aquellas cosas que son separadas e inmóviles.

Nótese que, tal como apuntará Houser, la distinción que hace Aristóteles entre estas tres ciencias es de acuerdo a los objetos con los que cada una trata. Avicena interpreta esta tripartición de modo innovador: al momento de definir cada una de las ciencias introduce aspectos subjetivos (psicológicos o cognitivos) y no solamente el objeto con el que cada una trata. De este modo, tal como explica Houser, es la interpretación innovadora de Avicena la que permitió a Tomás distinguir las tres ciencias, siguiendo a Aristóteles, de acuerdo con el objeto o las cosas que tratan, por una parte, pero por otro, siguiendo a Avicena, de acuerdo al modo en que el pensamiento puede abstraer o separar de la materia. Tras dedicar varias páginas a explicar detalladamente el modo en que Avicena está transformando la tripartición aristotélica de las ciencias, Houser procede a revisar el artículo primero de la quinta cuestión del *Super librum Boethii de Trinitate*, y hace notar cómo Tomás adopta exactamente el mismo lenguaje y los mismos argumentos que Avicena. Houser ha incluido un apéndice sumamente útil en donde pueden compararse los textos de Aristóteles, Avicena y Tomás referidos a lo largo del artículo.

Si bien la cantidad de alusiones a Avicena y Averroes en el *corpus thomisticum* facilita en cierto modo la detección de esos dos filósofos como fuentes esenciales de la filosofía tomista, no sucede lo mismo con otros personajes que también aparecen en el *corpus* de manera infrecuente. Tal es el caso, por ejemplo, de Avempace. Como apunta Ramón Guerrero en su artículo “Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino”, Tomás no conoció el pensamiento filosófico de Avempace sino a través de Averroes y Alberto Magno. Las obras de Avempace no se tradujeron al latín; sin embargo, en el entorno filosófico islámico fueron un referente impor-

tante para Averroes, quien conoció a fondo su doctrina del intelecto y la discutió junto con otras en su *Gran Comentario al De anima*. En su artículo, Ramón Guerrero se ocupa de una serie de pasajes en donde Tomás de Aquino discute el problema de las sustancias espirituales o inmateriales. Precisamente en distintos momentos en los que intenta refutar las opiniones de Averroes acerca de la unidad de las almas con el intelecto agente, Tomás alude a Avempace y sus puntos de vista acerca de si pueden o no conocerse las sustancias separadas. En el artículo primero de la segunda cuestión de la distinción diecisiete del *Scriptum super libros Sententiarum*, Tomás discute distintas concepciones entre los filósofos de los tres tipos de intelecto, a saber, el posible, el agente y el intelecto *in habitu*. Éste es uno de los pasajes en donde, como observa Ramón Guerrero, Tomás menciona explícitamente a Avempace y rechaza su supuesta concepción del intelecto posible que, según se explica en ese pasaje, ha identificado con la *vis imaginativa*.

Las críticas hacia la postura de Avempace con respecto a si pueden conocerse las sustancias inmateriales y a su visión del intelecto en general, aparecen en otros artículos de la distinción decimovena del mismo *Scriptum super libros Sententiarum*, pero también en otros textos como la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, el *De Veritate*, la *Summa contra Gentiles*, la *Summa Theologiae* y su *Sentencia libri De anima*. A través de una recolección sumamente completa de pasajes en los que Tomás alude a Avempace, Ramón Guerrero consigue mostrar el modo en que un filósofo a primera vista secundario sirve a Tomás como punto de contraste para asentar su propia concepción del intelecto al tiempo que toma distancia de varias doctrinas árabes.

En “Intellectual elitism and the need for faith in Maimonides and Aquinas”, Francisco Romero discute un pasaje muy específico, *Super Boethium De Trinitate* 3.1, en donde Tomás menciona cinco razones por las que es necesario para los seres humanos tener fe religiosa. Estas cinco razones provienen, según el propio Tomás, de Maimónides. Como observa Romero, los editores del *De Trinitate* han sugerido que se trata del pasaje 1.34 de la *Guía de los perplejos*. Sin embargo, cuando uno lee ese pasaje se encuentra con que

Maimónides está enunciando cinco razones por las que el estudio de la metafísica, la ciencia que representa el camino definitivo hacia la perfección humana en su grado más alto, debe reservarse exclusivamente a los sabios y mantenerse oculta a las masas. Esta postura comúnmente conocida entre los intérpretes de Maimónides como “elitismo intelectual”, constituiría más bien una postura divergente de la de Tomás y, en consecuencia, el filósofo católico se estaría apropiando indebidamente del texto del filósofo judío o estaría invirtiendo su significado. Romero emprende, por tanto, un cuidadoso análisis del texto de Maimónides contextualizándolo dentro de su misticismo intelectual, para posteriormente comparar el pasaje de Maimónides con el de Tomás. De este modo, Romero argumenta que, aunque parece que en cada uno de los textos cada autor da cinco razones para cosas distintas (Maimónides da razones por las que la metafísica debe ocultarse a las masas, mientras que Tomás enuncia razones por las que es necesario tener fe), en realidad Tomás no está tergiversando, distorsionando o violentando el pasaje de Maimónides, sino que está haciendo un uso legítimo de aquél, que al mismo tiempo le conduce a un elitismo moderado que en realidad complementa el misticismo natural y racional de Maimónides con la perfección sobrenatural de la virtud teologal de la fe.

“Quod est primum in compositione, est ultimum in resolutione. Notes on analysis and synthesis in Late Antiquity”, a cargo de Michael Chase, es un artículo en donde se investigan los orígenes griegos y latinos de la máxima que aparece en el título del artículo, a saber, “aquello que es primero en la composición, es lo último en la resolución”, fórmula utilizada frecuentemente por Alberto Magno y Tomás de Aquino. En efecto, es posible encontrarse con esa máxima en el *corpus thomisticum* como “lo que es primero en la composición es lo último en la resolución” (*via compositionis*) o como “lo primero en la resolución es lo último en la composición” (*via resolutionis*). Chase observa que, si bien hay textos del corpus aristotélico en donde se alude a estas dos vías, la comprensión tomista de este método de análisis y síntesis no depende en realidad de Aristóteles sino de una larga tradición de comentaristas aristotélicos tanto griegos como latinos y también árabes.

Chase se dedica a la detección de las principales fuentes que habrían impactado especialmente en la tradición árabe-islámica y, para ello, historia los conceptos de “análisis” y “síntesis” en un conjunto de pensadores de la tradición grecorromana hasta el siglo sexto, comenzando con Calcidio, pasando por algunos matemáticos griegos como Euclides, Pappo de Alejandría, Herón de Alejandría y los géometras árabes, y por algunos filósofos del platonismo medio como Galeno, Celso, Orígenes, Clemente de Alejandría y Alcínoo. Mientras que los matemáticos conciben que el análisis comienza asumiendo la solución para llegar posteriormente a algo acordado, y que la síntesis comienza asumiendo algo acordado para avanzar después hacia la resolución, los platónicos medios entienden el análisis (la *diairesis* platónica) como un proceso de abstracción en el que se invierte el proceso ontológico de la emanación, y la síntesis como la confirmación de los resultados de la emanación a través de la contemplación del mundo como resultado de la creación divina. Tras el análisis de dos visiones contrastantes como la de los matemáticos y la de los platónicos medios, Chase revisa las nociones de “análisis” y “síntesis” en algunos neoplatónicos como Porfirio, Proclo, Amonio, Filópono y, sobre todo, Elías. El largo recorrido hecho por Chase en pocas páginas es, sin embargo, exhaustivo, y aporta referencias sumamente valiosas para comprender la inserción de un método originariamente matemático en el razonamiento filosófico.

Finalmente, en “Moses and the magicians in Bonaventure, Peter Abelard and al-Ghazālī” Thérèse-Anne Druart se ocupa de una discusión particularmente importante para teólogos y filósofos tanto de la tradición islámica como cristiana, a saber, la distinción entre la magia y los milagros. A partir de un conocido pasaje bíblico, Éxodo 7: 8-13, Druart muestra las distintas interpretaciones y los presupuestos filosóficos a los que recurren algunos teólogos cristianos como Buenaventura y Pedro Abelardo, y uno de los teólogos mayores de la tradición islámica, a saber, al-Ghazālī. Este artículo es esencial para comprender el modo en que los teólogos de las dos tradiciones utilizan un bagaje filosófico común para defender puntos de vista allegados. En el pasaje del Éxodo, Dios indica a Moisés y Aarón que éste último arroje su cayado en presencia del faraón. Al

hacerlo, el cayado se transforma en una serpiente, como una prueba del poder del Señor. Sin embargo, ante la metamorfosis el faraón convoca a magos y hechiceros que igualmente consiguen transformar los bastones en serpientes. Según las Escrituras, la serpiente que antes había sido el cayado de Aarón, devoró a todas las demás. El hecho, sin embargo, de que los hechiceros hayan logrado replicar la transformación del cayado en serpiente, condujo en el medioevo cristiano e islámico a discutir la diferencia entre magia y milagro. Esta discusión, como apunta Druart, conduce a otras preguntas relacionadas e igualmente importantes, a saber, cómo son posibles los milagros y si la transformación de un cayado en serpiente —el de Aarón en la tradición judeocristiana; el de Moisés en la tradición islámica— puede servir como un fundamento sólido para aceptar la veracidad de la profecía.

Druart recurre al *Comentario a las Sentencias* (II, d. 18, art. 1, q. 2) de Buenaventura para mostrar el modo en que éste distinguió entre los falsos y los verdaderos milagros y, además, cómo se valió de la distinción entre causalidad, razones seminales y razones naturales para explicar los milagros y distinguirlos de la magia. A su vez, Druart hace notar cuán crítico fue Pedro Abelardo con los milagros. La aproximación de al-Ghazālī al problema sugerido en el pasaje en cuestión es en parte distinta, porque esta escena tal y como aparece en la Biblia discrepa del modo en que se relata en el Corán. En las distintas suras en donde aparece el relato, los hechiceros no logran transformar los bastones en serpientes sino únicamente en algo semejante a serpientes. Una vez asentada esta diferencia Druart revisa puntualmente distintos pasajes en los que al-Ghazālī trata esta cuestión. La aproximación de al-Ghazālī es cautelosa: piensa, en efecto, que los milagros son posibles pero, a la vez, se percata de lo difícil que resulta distinguirlos de las hechicerías. Buenaventura, Pedro Abelardo y al-Ghazālī coinciden en que los milagros no pueden ser una fuente lo suficientemente robusta para el asentimiento a las creencias religiosas.

Los trabajos aquí reunidos abren nuevas perspectivas para el estudio de la filosofía y la teología de Tomás de Aquino y otros pensadores de la tradición cristiana; también invitan a profundizar

en la filosofía islámica comprendiéndola en su propio contexto y, a la vez, llevándola más allá de sí misma al tener en consideración el impacto que tuvo en otras dos tradiciones, la judía y la cristiana, cuya comprensión resulta más rica cuando se tiene en cuenta el contacto permanente que tuvieron con la filosofía islámica. Son, también, un ejemplo de la recepción, apropiación, transformación y uso de la filosofía griega, especialmente Aristóteles y Platón, que constituye la herencia común en las tres tradiciones abrahámicas.

Queremos agradecer a la directora y a la subdirectora del *Anuario Filosófico* por el apoyo brindado en el proceso editorial de este volumen y, por supuesto, a nuestros colaboradores.