

---

**Pilar HERRÁIZ OLIVA**

Universidad de Murcia (España)

piliherraiz@gmail.com

## La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas

### *On the De aeternitate mundi in Averroes and Averroism*

**Resumen:** En el siglo XIII, en la Facultad de Artes de la Universidad de París, surge el averroísmo como movimiento filosófico que defiende la autonomía de la filosofía y de la razón. Una de las polémicas más relevantes en este período es la que tiene que ver con el origen del mundo, cuestión que ya tratara Averroes y que tiene de fondo la propia concepción de la realidad. En este artículo desarrollaremos las distintas posiciones de los autores más relevantes de este movimiento con respecto a la tesis sobre la eternidad del mundo y cuestionaremos la existencia de una posición unánime en torno a la misma que pueda ser considerada averroísta como tal.

**Palabras clave:** Averroes, averroísmo, Aristóteles, eternidad del mundo, autonomía de la filosofía.

**Abstract:** In the 13th Century, at the Paris Arts Faculty, Averroism arises as a philosophical movement that defends the autonomy of philosophy and reason. One of the most important controversies in this period deals with the origins of the world, issue already treated by Averroes which has, as a background, the very conception of reality. On this paper, we will develop the different positions of the key thinkers of this period concerning the eternity of the world and we will call into question the existence of a unanimous position within this issue that can be considered Averroist as such.

**Keywords:** Averroes, Averroism, Aristotle, eternity of the world, autonomy of philosophy.

# I. Introducción

La difusión de la obra de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo una revolución intelectual que tendría como consecuencia más inmediata el surgir de la universidad como institución autónoma en la que organizar y enseñar el nuevo material disponible.<sup>1</sup> De entre las universidades que se van forjando y constituyendo paulatinamente, París es el paradigma de universidad dedicada a la educación filosófica y, en este sentido, no es de extrañar que sea precisamente en la Universidad de París donde surja, entre 1255 y 1265, un nuevo movimiento filosófico, el llamado “averroísmo latino”, cuyo rasgo distintivo es la defensa de la autonomía de la filosofía y de la ciencia.<sup>2</sup> Asimismo, los seguidores de este movimiento filosófico son reconocidos por sostener otras tres posiciones filosóficas polémicas en el momento histórico que nos ocupa: la defensa de la felicidad como algo alcanzable en esta vida; la tesis de la unidad del intelecto y la tesis sobre la eternidad del mundo, que es en la que nos detendremos aquí.

Puesto que a estos filósofos se les llama “averroístas”, cabe señalar que el término “averroísmo” o “averroísmo latino” hace referencia, en su sentido más amplio, a las doctrinas derivadas de Averroes, Comentador por excelencia de Aristóteles, que eran seguidas por algunos miembros de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII. El añadido “latino” hace referencia al ámbito geográfico donde esto tuvo lugar. Debido a las dificultades que esta nomenclatura ofrece, este movimiento también ha sido llamado, a instancias de van Steenberghe “aristotelismo radical” o “aristotelismo heterodoxo”.<sup>3</sup> Tanto el término “averroísmo” como los acuñados por van Steenberghe

<sup>1</sup> Para la cuestión de la recepción de las traducciones de las obras aristotélicas puede consultarse, por ejemplo, el artículo de Bernard G. DOD: *Aristoteles Latinus*. En: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 45-79. Dicho artículo incluye una tabla detallada de traductores con sus respectivas traducciones, así como la fecha estimada de realización de las mismas.

<sup>2</sup> Un buen estudio para la cuestión del surgir de las universidades es el que realiza Olaf PEDERSEN: *Universities. Studium generale and the origins of university education in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997. La traducción a la lengua inglesa es de Richard North.

<sup>3</sup> Para el término “averroísmo”, puede consultarse la obra de David PICHÉ - Claude LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277*. Colección Sic et Non. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999, nota 1, pp. 166-167. Para “aristotelismo heterodoxo” y “aristotelismo radical”, así como las razones que motivan esta terminología, vid. Fernand van STEENBERGHE: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955, pp. 86-92.

han sido señalados como problemáticos por Bernardo C. Bazán.<sup>4</sup> Baste con mencionar esta cuestión, dado que éste no es el problema que ahora nos ocupa, no sin antes especificar que, en aras de la claridad, se hará un uso preferente del término “averroísmo”, por ser éste el más utilizado.

Lo que sí es relevante como paso previo al tratamiento de la cuestión sobre la eternidad del mundo es que este movimiento se caracteriza, fundamentalmente, por afirmar la autonomía de la filosofía frente a la autoridad teológica; por defender la separación de filosofía y teología, considerándolas ámbitos independientes; y por sostener que la filosofía ha de reconocerse como una esfera de conocimiento con valor propio. También es importante conocer que su defensa de la autonomía de la filosofía pronto chocó frontalmente con las autoridades teológicas, quienes veían peligrar su *statu quo* frente a unas posiciones filosóficas de carácter pagano como eran las aristotélicas. Esto se reflejó en sendas condenas al aristotelismo y a la obra de Aristóteles, teniendo lugar las más importantes en 1270 y 1277.<sup>5</sup> De entre las tesis condenadas, una de las más relevantes es la que tiene que ver con la cuestión acerca de la eternidad del mundo: de las 219 proposiciones condenadas en 1277, más de cuarenta tienen esta tesis como problema de fondo, mientras que dos de las trece proposiciones condenadas en 1270 versan sobre esta cuestión.<sup>6</sup> Para el modelo imperante, las posturas aristotélicas eran difícilmente conciliables con el cristianismo, más aún si lo que estaba en juego era la cuestión del origen del mundo y, por lo tanto, de todo cuanto existe. En definitiva, el problema tiene que ver con la propia concepción de la realidad, pues lo que se pone en cuestión es el origen del mundo y, por lo tanto, de lo existente, de lo real.

<sup>4</sup> Para la crítica de Bernardo C. BAZÁN, así como un análisis detallado de la noción “aristotelismo radical”, véase *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*. En: Ludger HONNEFELDER, Rega MADERA, Mechthild DREYER, Marc-Aeilko ARIS (eds.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Aschendorff Verlag, Münster, 2005, pp. 585–629, especialmente pp. 601-602.

<sup>5</sup> El estudio más reciente sobre las condenas de 1277 es de FRANCISCO LEÓN FLORIDO: *1277: La condena de la filosofía*. En: *A parte rei. Revista de Filosofía*. Estudios monográficos, Madrid, 2007. Otro de los estudios de referencia es el de DAVID PICHÉ y CLAUDE LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, Librairie Philosophique J. Vrin (ed.), París, 1999. Como introducción puede consultarse el artículo de HANS THIJSSSEN: *Condemnation of 1277*. En: Edward N. ZALTA (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/condemnation/>

<sup>6</sup> Varios estudios recogen qué artículos tienen que ver con cada cuestión y a qué autores pueden pertenecer. Véase, por ejemplo, ANTONIO BLANCO CABALLERO: *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988 y ROLAND HISSETE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Philosophes médiévaux. Tomo XXXII, Louvain Publications Universitaires – Paris Vander-Oyez, Louvain-Paris, 1977.

¿Cómo plantear la posibilidad de que el mundo sea eterno si la doctrina de la fe establece que éste ha sido creado por Dios? La creación no es sólo un dogma fundamental del cristianismo, sino también un artículo de fe: Dios creó el mundo de la nada y al principio de los tiempos.<sup>7</sup> En este punto, se hace evidente lo problemático que es discutir, siquiera, acerca de la posibilidad de que el origen del mundo no haya sido tal. En el fondo, por lo tanto, se cuestiona un artículo de fe establecido, si bien Averroes discute esto principalmente desde el marco del aristotelismo y aunque los averroístas afirmen que lo que hacen es dar cuenta de la opinión del Filósofo y, así, que se remiten a su labor estricta como filósofos en esta tarea. Éste es uno de los puntos más problemáticos de esta cuestión, pero no es el único, pues también se ha de dirimir qué significa que el mundo sea eterno y en qué consiste esta eternidad. Además, dado que lo que acaece en el mundo tiene un carácter temporal, encontramos otro problema añadido, que consiste en dilucidar en qué modo se relacionan eternidad y temporalidad si es que el mundo es eterno.

Para comenzar, se ha de especificar que eternidad, el ser eterno, hace referencia a un modo de existencia real. Este modo de ser puede entenderse fundamentalmente de dos maneras: podemos entender lo eterno como aquello que no tiene principio ni fin y que, por lo tanto, es atemporal;<sup>8</sup> o bien como aquello que no tiene límite —por ejemplo, postulando una vida ilimitada como la “vida eterna”— y que, por lo tanto, tiene duración ilimitada. Afirmar que hay un modo de existencia como la eternidad no implica negar la existencia del modo de ser temporal como modo real, ni del tiempo como entidad. Sin embargo, sí plantea la cuestión de cómo se relacionan lo eterno y lo temporal, dado que lo eterno persiste en el pasado, el presente y el futuro y, así, acaece de manera simultánea a lo temporal. Si estas relaciones son de naturaleza causal, ¿qué tipo de causalidad es ésta? ¿Cómo predicamos del tiempo y de la eternidad si utilizamos muchas veces los mismos términos para hablar de ambos, como “ahora” o “cuando”? Ésta es la naturaleza de las discusiones que tendrán lugar durante la mayor parte del siglo XIII, encaminadas principalmente a determinar las relaciones entre eternidad y duración temporal.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Tal como se declaró en el IV Concilio de Letrán (1215), cuyo primer decreto establece a Dios Padre como principio creador de lo visible y lo invisible, que crea desde la nada en virtud de Su omnipotencia.

<sup>8</sup> Esta definición la encontramos en BOECIO, *De consolazione philosophiae*, libro V, parte 6: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. En este sentido, lo eterno tiene vida, es ilimitable y, por lo tanto, no tiene principio ni fin. Además es atemporal y no tiene duración, dado que acaece “*tota simul*”.

<sup>9</sup> Para un análisis exhaustivo de las relaciones entre tiempo y eternidad en el siglo XIII, véase Richard C. DALES: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. E.J. Brill, Leiden, 1990 y Richard C. DALES: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. En: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 49, nº 1, enero – marzo 1988, pp. 27-45.

Hacia la década de 1260, tras la recepción de los comentarios de Averroes —si bien ésta tiene lugar alrededor del año 1230—, y más propiamente, en el seno del averroísmo, cambia el marco de discusión, pues los aristotélicos radicales transforman la naturaleza de esta investigación. Así, aplicando una nueva metodología que parte de las enseñanzas aristotélicas, llevan la cuestión de la eternidad como problema hacia el terreno de la física. La pregunta central ya no es cómo se relacionan eternidad y duración o si el modo de ser eterno es, de alguna manera, más elevado. Los averroístas se preguntan si realmente el mundo empezó a existir en un momento determinado o no y, por lo tanto, la discusión se vuelve hacia la concepción del mundo en sí misma desde un punto de vista estrictamente físico.

Teniendo en cuenta todos estos factores y para tratar el problema de la eternidad del mundo en el marco del averroísmo, en primer lugar, dado que se asume que se trata de tesis en mayor o menor medida derivadas de Averroes, veremos cómo defiende el Cordobés la tesis acerca de la eternidad del mundo. En segundo lugar, se mostrará en qué consiste la defensa averroísta de la eternidad del mundo, tomando como ejemplos paradigmáticos a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, generalmente reconocidos como máximos exponentes de este movimiento. Por último, a la luz de las posiciones de los distintos autores con respecto a la tesis de la eternidad del mundo, se mostrará cómo aún hoy en día es problemático entender este movimiento como un todo unitario, a diferencia de lo que tradicionalmente se ha venido realizando.

## II. La defensa rusdiana de la eternidad del mundo

Tanto musulmanes como cristianos defienden que el mundo ha sido creado por Dios de la nada, es decir, *ex nihilo*. Esta interpretación de la creación como *ex nihilo* incluye también la noción de creación en el tiempo, *in tempore*, es decir, en el momento en que surge la creación, se inicia la temporalidad. Averroes se enfrentará a esta doble caracterización de la creación, o lo que es lo mismo, al argumento *a novitate mundi*. Sin embargo, hay que señalar que este tema no es nuevo en el marco de la tradición aristotélica islámica, pues ya Alfarabi y Avicena tratarían esta cuestión y recibirían duras críticas

—incluida la acusación de impiedad— por parte de Algazel en su *Destrucción de los filósofos*.<sup>10</sup>

La principal novedad que introduce Averroes en este aspecto tiene que ver con una reinterpretación de los conceptos teológicos. Así, para defender esta polémica postura el Cordobés recurre a una nueva y genuina noción de *creación*, a la vez que recoge y amplía las enseñanzas aristotélicas defendidas esencialmente en la *Física* y en la *Metafísica*. Averroes va más allá de Aristóteles, argumentando, o mejor, pensando desde él.

Entender la postura de Averroes con respecto a la noción de *creación* nos resulta especialmente difícil porque tendemos a identificar la creación con la temporalidad. Es decir, entendemos “creación” como un momento determinado mediante el que o tras el que el mundo, todo lo que hay, empieza a existir y, con ello, empieza a existir el tiempo. Precisamente en contra de esta idea va la concepción del Cordobés, quien dirige todos sus esfuerzos a romper la identificación que se produce entre creación y temporalidad.<sup>11</sup> Para Averroes, cuando decimos que el mundo es eterno, lo que queremos decir es que, aun teniendo una causa, i. e., Dios, el mundo surge de manera atemporal, esto es, existe desde siempre. Su ser le viene dado desde la eternidad. Además, para Averroes, como para otros pensadores del ámbito islámico, es difícil afirmar la existencia de un primer movimiento o momento determinado en el que Dios haga la forma o la materia. Si, en cualquier caso, pudiéramos afirmar la existencia de este primer momento creador, lo que surgiría de ahí es el todo, el compuesto de forma y materia, y, dado que no podemos establecer un primer movimiento, la creación tiene lugar desde la eternidad, lo que implica que los seres proceden eternamente de Dios.<sup>12</sup>

De este modo, la creación no tiene lugar *ex nihilo*, es decir, el mundo no surge de la nada, sin que haya algo previo a su existencia. El agente, Dios en este caso, “no hace sino el compuesto de materia y forma; y esto lo hace moviendo la materia y transmutándola hasta que pasa a acto lo que

<sup>10</sup> Para la discusión de ALGAZEL con los filósofos puede consultarse Mashhad AL-ALLAF: *Al-Ghazālī vs. the Philosophers on the Eternity of the World*. EN: *The Essential Ideas of Islamic Philosophy. A Brief Survey*. The Edwin Mellen Press, USA, 2006, pp. 201-227. Disponible en: [https://www.academia.edu/989051/Al-Ghazali\\_Against\\_the\\_Philosophers-The\\_World\\_is\\_not\\_Eternal](https://www.academia.edu/989051/Al-Ghazali_Against_the_Philosophers-The_World_is_not_Eternal) (8/2015).

<sup>11</sup> Vid. Alfonso GARCÍA MARQUÉS: *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1989, p. 177.

<sup>12</sup> Más adelante incidiremos en la dificultad de establecer un primer movimiento en la creación.

en ella está en potencia”.<sup>13</sup> El agente, por lo tanto, opera con lo que está en potencia para ser de una determinada manera. Y si está en potencia, dado que el acto es anterior a la potencia, como determinación de lo que las cosas han de ser, Dios no opera desde la nada, sino que la creación requiere de esa potencialidad.<sup>14</sup> Para esto, también nos dice Averroes que “no consta, en efecto, en la revelación divina que Dios coexistiese con la pura nada; eso no se halla textualmente en parte alguna de la revelación”.<sup>15</sup>

La creación sería, así, un comienzo en el ser, pero no desde lo no existente, no desde la nada absoluta, sino una recepción o constitución del ser que implica, a la vez, una conservación en el ser. Averroes nos dice: “Este ser que percibimos por la demostración apodíctica es Dios, el Hacedor de todas las cosas, que a todas les ha dado el ser, y el Conservador de todas las cosas”.<sup>16</sup> Las cosas tienen tal relación de dependencia con Dios, sin el que no sólo no serían lo que son, sino que no serían en absoluto, pues el efecto depende de la causa. “Creación”, desde esta perspectiva, no debe entenderse como innovación, sino como una relación de dependencia o conservación del ser. Ésta es la noción de creación que propone Averroes, para quien “la creación implica solamente una relación de dependencia respecto de Dios, y así, en pura coherencia, si se supone —como hace Averroes— un mundo eterno, el concepto de creación y el de conservación se identifican sin residuos”.<sup>17</sup> Dicho de otro modo y en palabras del Cordobés:

Todos están de acuerdo en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno intermedio entre los extremos. Uno es el ente formado a partir de una cosa distinta de él y producido por alguna causa; es decir, efecto de una causa eficiente a partir de la materia. El extremo opuesto es el del ente incausado (...) que percibimos por la demostración apodíctica, o sea, Dios. El que está entre ambos extremos es el ser que ni está formado de cosa alguna preexistente ni

<sup>13</sup> AVERROES: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, In *XII Metaphysicam*, commentarium 18, folio 304 H, citado en Alfonso GARCÍA MARQUÉS: *La teoría de la creación en Averroes*. En: *Anuario filosófico*. Vol. 19, nº 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p. 38.

<sup>14</sup> “De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia; ahora bien, aquello, por razón de lo cual existe la potencia tiene que ser causa final de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito”, AVERROES: *Compendio de Metafísica*. Libro III, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, p. 147.

<sup>15</sup> AVERROES: *Fasl al-Maqāl (Tratado decisivo)*. En: *Teología de Averroes*, traducción de Manuel Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, p. 178.

<sup>16</sup> AVERROES: *Fasl al-Maqāl*, p. 174.

<sup>17</sup> Alfonso GARCÍA MARQUÉS: *La teoría de la creación en Averroes*, p. 38.

le precede el tiempo, pero procede de alguna causa, es decir de causa eficiente. Tal es el mundo.<sup>18</sup>

Es decir, al mundo no le precede el tiempo, pero sí que ha sido causado. Tenemos, así, un mundo eterno y causado, a la vez que tenemos la idea de que no existe una diferencia fundamental entre la actividad de creación y la de conservación en el ser. Es decir, podríamos afirmar, con Averroes, que el mundo es coeterno a Dios, pues nada impide que el efecto y la causa se den simultáneamente. A la vez, e indisolublemente ligada a esta afirmación, encontramos que, desde esta perspectiva, los seres dependen de Dios para existir y para ser.

Por otra parte, si afirmáramos que el mundo ha sido creado en un momento determinado tendríamos que conocer la voluntad divina: ¿por qué Dios ha decidido crear el mundo en ese momento y no antes? Averroes defenderá que el mundo, dado que existe desde siempre, no necesita un creador, sino más bien un productor, un hacedor. Las acciones, en el mundo visible, sólo pueden ser naturales o voluntarias, es decir, las que tienen lugar desde lo que naturalmente tiene que ser y las que tienen detrás una decisión. Sin embargo, ninguno de estos tipos de acción puede predicarse de Dios. Las naturales, porque implican necesidad; las voluntarias, porque implican deseo, del que Dios también está libre. Aún así, si el mundo surgiera de un acto de voluntad por parte del creador, tampoco podríamos explicar qué tipo de acto es éste, pues la voluntad divina nada tiene que ver con la voluntad que nosotros conocemos en términos humanos. Tampoco podremos explicar o conocer por qué dicha voluntad creadora se da en un determinado momento y no antes, teniendo también en cuenta que la voluntad divina es algo que nos es desconocido.<sup>19</sup> Ni tampoco podemos poner límites a la acción creadora por parte de Dios, con lo que tendríamos un problema añadido, pues cuestionaríamos la omnipotencia divina.

Con respecto a las enseñanzas contenidas en las obras de filosofía natural de Aristóteles, Averroes acude a varios argumentos aristotélicos que tienen que ver con la naturaleza del movimiento y del cambio.

<sup>18</sup> AVERROES, *Fusl al-Maqâl*, pp. 175-176.

<sup>19</sup> Vid. Majid FAKHRY: *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*. Oneworld Publications, Oxford, 2008, pp. 88-90.



En vista de estas cosas, la creación, para Averroes, es un proceso eterno, i. e., que existe desde siempre, en el que Dios es causa eficiente y formal del mundo de manera directa, mientras que, de manera indirecta, a través de los movimientos de los cuerpos celestes, es causa formal y eficiente que determina la naturaleza de estos objetos.<sup>20</sup> Esto conlleva, a la vez, no sólo que el mundo sea eternamente creado, o creado desde la eternidad, sino también que la acción divina existe desde siempre. Si Dios, siendo acto puro, no obrara desde la eternidad, *ab aeterno*, estaría en potencia antes de hacerlo y, por lo tanto, le precedería otro primer motor en acto, de acuerdo a la *Física* aristotélica.

Hemos de tener en cuenta, para entender la argumentación de Averroes, la concepción aristotélica del cambio, que podemos simplificar diciendo que es la actualización de la potencia. Por otra parte, hemos de considerar el movimiento, que va de la mano del cambio, pues sin cambio, no hay movimiento. Según la concepción aristotélica del movimiento, todo lo que se mueve es, a su vez, movido por otro, siendo así que lo que es movido lo es en tanto que está en potencia y lo que mueve lo hace en tanto que está en acto. Si el motor moviera unas veces sí y otras no, sería, cuando no mueve, un motor potencial, con lo que necesitaría un motor en acto que lo moviera. Para evitar una cadena de móviles al infinito, hemos de suponer la existencia de un primer motor que mueve incesantemente sin ser movido que sea causa del movimiento. Ahora bien, las mismas razones que llevan a suponer la existencia de un primer motor que mueva incesantemente, no que mueva a partir de un momento determinado, hacen que dicho motor inmóvil sea eterno y también lo movido por él, porque si estuviera en potencia, necesitaríamos, del mismo modo, otro motor anterior.<sup>21</sup>

Otros argumentos a favor de la eternidad del mundo tienen que ver con la naturaleza del tiempo, que va unido de forma indisoluble al movimiento. Averroes muestra lo absurdo de suponer que el tiempo pueda producirse por la intervención de un agente. Si el tiempo ha sido creado, “es que ha existido *después* de no haber sido nada, *antes* de que existiese; mas como los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo, resulta que el tiempo existiría antes de existir”.<sup>22</sup> Por otro lado, si el tiempo comenzara a ser en un momento determinado, sin que le precediera un momento pasado, tampoco podríamos concebir la existencia de un presente en acto sin un pasado de referencia. El

<sup>20</sup> Vid. Alfred IVRY: *Averroes*. En: John MARENBO (ed.): *Routledge History of Philosophy. Vol. III: Medieval Philosophy*. Routledge, Nueva York, 2004, p. 57.

<sup>21</sup> Vid. AVERROES: *Compendio de Metafísica*, libro IV, p. 201.

<sup>22</sup> AVERROES: *Compendio de Metafísica*, libro IV, pp. 202-203.

tiempo, por lo tanto, es continuo y eterno. Pero el hecho de que sea continuo y eterno refuerza la necesidad de un motor eterno y único que, además, ha de ser inmaterial, pues no puede estar en potencia dada su naturaleza.<sup>23</sup>

Ya en relación con el *De anima*, Averroes argumenta, a partir de la eternidad y de la unicidad del intelecto, que la especie humana es eterna y, por lo tanto, que el mundo también lo es. Nos dice, en el *Gran Comentario al De anima*, que la acción del intelecto tiene lugar de modo circular, tal y como se da en las esferas celestes y, así, la intelección y el intelecto son eternos, se dan desde siempre y no tienen fin.<sup>24</sup> A esto hay que añadirle que el Cordobés considera que el intelecto es uno y el mismo para todos los seres humanos, un intelecto separado de la materia, no generado e incorruptible y, por lo tanto, eterno. Por medio del intelecto formamos conceptos, que son únicos de acuerdo a lo que se recibe, es decir, eternos, universales, pero muchos de acuerdo a la intención recibida.<sup>25</sup> Aquí Averroes está hablando de los conceptos, que son universales, frente a las percepciones, que son particulares. Ahora bien, si nuestro intelecto es común a todos los seres humanos y si nuestras intelecciones y capacidad de entender son eternas, también la especie humana es eterna, pues ésta no se da sin el intelecto, que es lo que nos hace específicamente humanos, lo que nos es propio. La conclusión es que si la especie humana es eterna y, por lo tanto, existe desde siempre, el mundo también lo es, pues ésta sólo existe en el mundo.<sup>26</sup>

### III. La defensa averroísta de la eternidad del mundo

Ya en la introducción del presente artículo se ha hecho referencia al profundo cambio que la discusión en relación a tiempo y eternidad como conceptos sufre en el marco del averroísmo, pues ésta se torna un problema de naturaleza física y, por lo tanto, la problemática se aborda desde la causalidad

<sup>23</sup> Cf. AVERROES: *Epítome de Física*, libro VIII, §258-259. Traducción y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid, 1987, pp. 244-245.

<sup>24</sup> *Et circulatio erit semper; unde manifestum est quod intelligere erit semper et infinitum*, AVERROES: *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, libro I, com. 15, ll. 15-16, edición latina de F. Stuart CRAWFORD, *The Medieval Academy of America*, Cambridge (MA), 1953, p. 22.

<sup>25</sup> *Intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam*, AVERROES: *Commentarium Magnum De Anima*, libro III, ll. 582-583, p. 407.

<sup>26</sup> *Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis*, AVERROES: *Commentarium Magnum De Anima*, libro III, ll. 575-578, pp. 406-407.

natural. Así, la importancia del trato que los averroístas dan a esta cuestión tiene que ver con el hecho de que lo hacen desde una perspectiva filosófica, es decir, no recurren a la religión para explicar el origen del mundo, sino a aquello que es demostrable por la vía filosófica. Su defensa de la autonomía de la filosofía y del ideal del hombre sabio les lleva a abogar por una separación y delimitación clara de los distintos ámbitos de conocimiento —el teológico y el filosófico—, así como de las distintas áreas del saber. Desde estos presupuestos, y convencidos de que la tarea del filósofo no se restringe al estudio de los antiguos, sino que, principalmente, tiene que ver con la búsqueda de la verdad, no es de extrañar que propongan una respuesta filosófica a las cuestiones más relevantes de su tiempo.

Los averroístas no abordan la cuestión acerca de la eternidad del mundo de la misma manera, aunque sí comparten la lectura de los textos de Aristóteles con los comentarios de Averroes. Del mismo modo, y pese a lo que se ha venido sosteniendo, mantienen la supremacía de la fe en cuestiones en las que filosofía y teología se encuentran, si bien defienden su derecho a realizar una argumentación filosófica acerca de las mismas, lo que queda patente en distintas afirmaciones que realizan los averroístas en sus escritos.<sup>27</sup> Siger de Brabante, por ejemplo, nos dice en sus *Quaestiones in tertium De anima* que él no pretende decir ahí lo que piensa, sino determinar la opinión de los filósofos.<sup>28</sup> En el mismo *Tractatus de aeternitate mundi*, Siger afirma que no está expresando su propio parecer, sino que dice que “en esto que decimos estamos recitando la opinión del Filósofo, mas no reivindicándola como verdadera”.<sup>29</sup> Por su parte, Boecio de Dacia también concibe la tarea del filósofo como una investigación acerca de la naturaleza del ente en general —la naturaleza de la realidad—, que se ha de llevar a cabo por medio de la propia razón natural, y así, por medio de argumentos. Todo aquello que no sea de naturaleza argumentativa no es ciencia, sino fe, y el hombre, siguiendo su propia naturaleza, ha de

<sup>27</sup> Como tesis de fondo de estas afirmaciones está la llamada “teoría de la doble verdad”, tradicionalmente atribuida a los averroístas. Para esta cuestión, puede consultarse Pilar HERRÁIZ OLIVA: *Fundamentación y especialización de los saberes: actualidad filosófica del legado medieval*. En: Ildefonso Murillo (ed.): *Actualidad de la tradición filosófica*. Ediciones Diálogo filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2010, pp. 569-574. También John MARENBO: *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350*. En: Monika ASZTALOS, John E. MURDOCH e Ilkka NIINHUOTO (eds.): *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. En: *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 48, Helsinki, 1990, p. 267.

<sup>28</sup> *Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*, Sigerus de BRABANTIA: *De anima intellectiva*. En: Bernardo C. BAZÁN: *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Philosophes Médiévaux. Tomo XIII, Louvain-La-Neuve, París, 1972, c. 7, ll. 5-9, p. 101.

<sup>29</sup> *Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera*, Sigerus de BRABANTIA: *De aeternitate mundi*. Edición de Bernardo C. BAZÁN, c. 4, ll. 85-86, p. 132.

ocuparse de cuanto es demostrable racionalmente.<sup>30</sup> Puesto que Siger de Brabante y Boecio de Dacia son usualmente citados como los máximos exponentes del movimiento averroísta, veamos cómo defiende cada uno de ellos esta cuestión.

### a) Siger de Brabante

Con respecto a la argumentación de Siger de Brabante, ésta se desarrolla en su *Tractatus de aeternitate mundi*, escrito que data, con toda probabilidad, de 1272.<sup>31</sup> Ahí afirma Siger que, si seguimos a Aristóteles, llegaremos a la conclusión de que el mundo es eterno. La tesis principal es que la especie humana es eterna y, por lo tanto, el mundo también lo es.

Al comienzo, Siger señala que la especie humana es causada y eterna. Causada, porque tiene su origen en el ser de los individuos de la especie. Eterna, porque los individuos de la especie humana se generan el uno antes del otro en una secuencia infinita, siendo así que cada individuo existe a partir de otro individuo de su misma especie. Por esto, la especie humana no empezó a existir en un momento determinado. Por esta misma razón, dado que la causa de los singulares está en los singulares, es decir, cada individuo engendra a otro individuo, la especie humana existe en cada uno de sus individuos. Sin embargo, afirma Siger, del hecho de que los individuos hayan sido causados, no se sigue que la especie humana empezara a ser en un momento determinado, sino sólo que la causa de lo singular está en lo singular.

Para mostrar esta cuestión de manera más profunda, el Brabanzón cuestiona si realmente los universales, en este caso la especie humana o el concepto de hombre, están en los particulares, en el individuo como tal. Concluye que los universales son conceptos entendidos universalmente por el alma, separados, pues se dan en el intelecto. La especie humana, por lo tanto, está en cada uno de sus individuos.

<sup>30</sup> *Philosophus naturam omnium rerum docet (...). Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationes cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur, naturale, mathematicum et divinum. Ergo omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare, Boethius De DACIA: De aeternitate mundi.* Edición de Géza SAJÓ, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954, ll. 361-370, p. 96.

<sup>31</sup> Según BAZÁN, autor de la edición crítica de este tratado, este escrito no puede ser anterior a 1272, porque Siger cita el libro *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles como libro XII, lo que supone la traducción del libro *K*, introducido en París en 1271. A esto, M. DUIN añadirá que el *De aeternitate mundi* es posterior a las *Quaestiones in tertium De anima*. Vid. Bernardo C. BAZÁN: *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, pp. 77 y ss.

Por otra parte, considera también la cuestión acerca del acto y la potencia, concluyendo que el acto es anterior a la potencia. En este sentido, afirma que, si todo el conjunto de entes hubiera sido alguna vez no-ente, la potencia sería anterior al acto de la especie.

Para Siger, el mundo tiene su ser *ab alio*, pues depende de la voluntad divina, cuya naturaleza es inescrutable. Como físico ha de afirmar la eternidad de lo creado, dado que el mundo, siguiendo a Aristóteles, no tiene potencia para no ser –*ad non esse*–; como metafísico, sin embargo, ha de asumir esta afirmación como meramente probable, pues el mundo procede de la voluntad de Dios, que escapa a nuestra razón.<sup>32</sup> Como físico, como filósofo de la naturaleza, ha de afirmar que es necesaria una materia preexistente y que no puede existir un inicio absoluto del movimiento. Sin embargo, hay una causalidad superior que no es la natural, que nos es incognoscible y, por lo tanto, no podremos afirmar la temporalidad o eternidad de lo creado con certeza. Debemos atenernos a aquello que nos es dado por revelación. El colofón del *Tractatus de aeternitate mundi* es, asimismo, muy iluminador al respecto de esta cuestión, y concluye:

Aquí concluye el tratado del Maestro Siger de Brabante sobre el argumento que algunos investigan con respecto a la generación del hombre. A partir de su generación en la naturaleza creen demostrar que el mundo empezó a existir en un momento determinado. Sin embargo, ni esto ni lo contrario puede demostrarse, sino que sólo hay que tener fe en que el mundo empezó a existir.<sup>33</sup>

## b) Boecio de Dacia

Con respecto a Boecio de Dacia, su argumentación se desarrolla en el opúsculo *De aeternitate mundi*. No puede datarse con exactitud, aunque su fecha suele fijarse en 1275. En este texto la fuerza de los argumentos de Boecio recae, fundamentalmente, en el hecho de que distingue entre varios ámbitos de conocimiento, cada uno con su propia metodología y con sus propios principios. De ahí que ni el filósofo natural, ni el matemático, ni el metafísico

<sup>32</sup> Vid. Bernardo C. BAZÁN: *Siger de Brabant*. En: Jorge J. E. GRACIA y Timothy B. NOONE (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 637, y *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?* En: *Dialogue*. Vol. 19, nº 2, 1980, junio 1980, p. 242.

<sup>33</sup> Sigerus de BRABANTIA: *De aeternitate mundi*, ll. 79-83, p. 136. Ésta es la misma conclusión a la que llega Tomás de AQUINO en su *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Al Aquinate se le suele situar en el centro de la polémica que tuvo lugar en la Universidad de París, dado que escribió “*contra murmurantes*” y “*contra averroístas*”.

puedan, con sus argumentos o métodos, dar cuenta de las verdades de la fe, de las que no existe demostración posible.

En su *De aeternitate mundi*, Boecio de Dacia presenta una serie de argumentos a favor y en contra de que el mundo sea eterno. En ellos se tratan el problema del cambio, la cuestión del infinito, el problema de los universales, la imposibilidad de conocer la voluntad divina o la posibilidad de que el mundo sea coeterno a Dios, su causa. Todos ellos de gran relevancia en su tiempo. Pese a todo y tras su argumentación, en la que se detiene más, en principio, en los argumentos a favor, Boecio de Dacia indica que “éstos son los argumentos con los que ciertos herejes, que mantienen la eternidad del mundo, se esfuerzan en contradecir el dictamen de la fe cristiana, que establece que el mundo es nuevo. Contra ellos se prepara, para que el cristiano que estudia con atención sepa disolverlos perfectamente si algún hereje los objeta”.<sup>34</sup>

La solución que ofrece Boecio de Dacia es, como se ha indicado anteriormente, delimitar y separar los distintos ámbitos de conocimiento, insistiendo, en primer lugar, en que las proposiciones de fe se creen sin más, pues en ellas está la Verdad, con mayúsculas. En segundo lugar, argumenta que desde ninguna de las principales esferas de conocimiento se puede demostrar que el mundo sea nuevo. El filósofo natural, que atiende a las causas naturales, no puede demostrar la existencia de un primer movimiento; el matemático tampoco puede mostrar esto, ya por medio de la geometría, ya por medio de la astronomía. Es más, tanto si el mundo fuera eterno como si hubiera sido creado, los principios de la matemática no variarían, pues seguirían siendo consistentes; el metafísico se enfrenta al problema de la imposibilidad de conocer la voluntad divina, pues ésta es la causa eficiente del mundo. Cada especialista ha de remitirse a su campo de estudio y Boecio de Dacia argumenta por qué desde ninguno de los tres ámbitos del conocimiento que entran dentro de la filosofía especulativa –física, matemática y metafísica– se puede demostrar que el mundo sea nuevo o que haya un primer movimiento. El físico no puede demostrar la novedad del mundo, en primer lugar porque “ningún artista puede aceptar o negar algo a no ser desde los principios de su ciencia”.<sup>35</sup> En segundo lugar, porque el principio del que parte para su investigación se remite exclusivamente a la naturaleza tanto para el género

<sup>34</sup> *Item, sunt rationes per quas quidem haeretici tenentes aeternitatem mundi, nituntur sententiam christianae <fidei> impugnare, quae ponit mundum esse novum; contra quas expedit, ut christianus studeat diligenter, ut sciat eas perfecte solvere, si haereticus aliquis opponat eas*, Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 347-352, p. 95.

<sup>35</sup> Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 378-379, p. 96.

de entes que investiga el filósofo natural como en su aspecto de primer principio. Desde esta perspectiva, el físico no puede suponer la existencia de un primer movimiento si se ciñe a la investigación empírica, ni la producción en la naturaleza puede acaecer sin sujeto y materia, tal como ocurre en el caso de la creación. El filósofo de la naturaleza tampoco puede demostrar la existencia de un primer hombre, dado que la creación como tal es algo que cae fuera de su campo y, si hubiera habido un primer hombre, éste sólo pudo haber sido creado.<sup>36</sup>

Así, las distintas esferas de conocimiento tienen una metodología propia. En la propuesta de Boecio de Dacia, una de las esferas epistemológicas es la física o filosofía natural, cuyas conclusiones se infieren a partir de los principios de la naturaleza, desde los que no se puede establecer un comienzo absoluto en el inicio del ser. Otra de ellas es la de la matemática, pero tampoco desde sus principios se puede concluir que el mundo empezara a ser en un momento determinado. Ahora bien, desde los principios de la metafísica se puede demostrar la contingencia del mundo y, consecuentemente, la existencia de una Causa Primera del ser. Lo que no se puede demostrar es que el mundo no sea coeterno a la voluntad divina —pues para esto habría que conocer la voluntad de Dios, lo que es imposible—, ni que no sea eterno.

Sin embargo, la tarea del filósofo es la investigación racional de la naturaleza de la realidad y ésta se lleva a cabo de manera discursiva y, por lo tanto, por medio de argumentos. Los argumentos de los filósofos, por otra parte, son válidos y, por lo tanto, se han de tener en consideración. Por eso, Boecio de Dacia apela a la estricta separación, no sólo de cada uno de los distintos saberes, sino, principalmente, de los dos grandes ámbitos de conocimiento: filosofía y teología.<sup>37</sup> En este sentido, las palabras del filósofo danés son muy reveladoras:

Por lo tanto, decimos que el mundo no es eterno, sino que ha sido causado nuevamente, por más que esto no pueda demostrarse racionalmente (como se ha visto más arriba), al igual que no pueden demostrarse racionalmente otras cosas que tienen que ver con la fe. Si, efectivamente, pudieran ser

<sup>36</sup> En palabras de Boecio: “El filósofo natural no puede considerar la creación. La naturaleza hace todo su efecto a partir de sujeto y materia. La acción a partir de sujeto y materia es generación y no creación. Por eso, el filósofo natural no puede considerar la creación”. Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 449-453, p. 99.

<sup>37</sup> Por ser esta cuestión muy amplia, no la abordaremos en este artículo. A modo introductorio puede consultarse el artículo anteriormente referido de John MARENBOON o el de Mary McLAUGHLIN: *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*. En: *Church History*. Vol. 24, nº 3, Cambridge University Press, septiembre 1955, pp. 195-211.

demostradas, eso no sería fe, sino ciencia. De ahí que en favor de la fe no deba aducirse un argumento sofístico, ya que es evidente por sí mismo; ni un argumento dialéctico, porque éste no hace una disposición firme, sino que sólo hace una opinión, y la fe debe ser más firme que la opinión; ni un argumento demostrativo, porque entonces la fe no existiría a no ser desde estas cosas que pueden demostrarse.<sup>38</sup>

Pese a todo, en las Condenas a la filosofía que tuvieron lugar en 1277, a Boecio de Dacia se le citaba como el principal defensor de estos artículos.<sup>39</sup>

## IV. Conclusiones

Una de las cuestiones que quizá sorprendan es que, si bien la tradición posterior llama “averroístas” a determinados maestros de artes del siglo XIII, en ninguno de ellos encontramos las mismas tesis que en Averroes. Encontramos teorías derivadas de Aristóteles, en mayor o menor medida, y defendidas de maneras diferentes por cada uno de los pensadores que nos ocupan. Tampoco podemos obviar que, en muchos casos, los comentarios de Averroes eran utilizados como guías para explicar a Aristóteles y, por esto, accedían a ellos constantemente en el entorno universitario. Sin embargo, para los averroístas, el filósofo debía ocuparse de buscar la verdad, lo que se refleja en sus obras y en sus planteamientos originales.

Con respecto a Siger de Brabante deberíamos tomar en consideración otros escritos que muestran su posición a este respecto. En sus obras del período que va desde 1271 a 1274 —obras del período del *Tractatus de aeternitate mundi*—, la primera cuestión del *De VIII Physicorum* (f. 129 rb-vb) es *utrum mundus sit ab aeterno o de novo creatus* y ahí afirma que el mundo puede ser nuevo si la voluntad divina así lo quiso y, por lo tanto, afirma la posibilidad de la temporalidad de lo creado. Incluso en su *De aeternitate mundi*, nos dice que está siguiendo a Aristóteles y, al final este mismo tratado, se reconoce la imposibilidad de probar una u otra posición, dado que no existen pruebas para la fe y que el filósofo ha de atenerse a lo que dice la fe.

<sup>38</sup> Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 671-681, p. 107.

<sup>39</sup> *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus*, refiere uno de los códices que contienen las condenas de 1277, el ms. Paris BN lat. 16533, fol. 60. Vid. *Chartularium Universitatis Parisiensis* vol. 1, nota 100, p. 558.



Con respecto a Boecio de Dacia, su defensa de la filosofía no se limita sólo a la separación de los dos grandes ámbitos de conocimiento, sino que también la aplica a las distintas esferas del saber. No existe, para él, como para Siger, contradicción entre filosofía y fe, siempre que el filósofo se limite a la ciencia con la que está tratando en ese momento. En este aspecto, Boecio de Dacia no sólo afirma que no se puede probar una u otra postura, sino que quienes afirman la eternidad del mundo son culpables de herejía.

En cualquier caso, tal y como hemos visto a la luz de la exposición del contenido de sus obras, no existe ni una uniformidad en las posiciones filosóficas, ni una misma forma de defender las mismas. Así, mientras Siger de Brabante estructura su argumentación desde la eternidad de la especie humana, Boecio de Dacia apela a las diversas ciencias como ámbitos especializados de conocimiento. Del mismo modo, cabe destacar que, mientras Siger espera al final para mostrar que la eternidad o creación del mundo no es algo alcanzable por medio de argumentos, el Danés rechaza a aquéllos que sostienen la eternidad del mundo desde el principio, tachándolos de herejes. Por lo tanto, si bien la conclusión es la misma, que creación y eternidad son posiciones filosóficas indemostrables, Boecio de Dacia no se adhiere a la tesis de la eternidad del mundo y lo hace de manera explícita. Tampoco Siger de Brabante, dado que él afirma que está mostrando cuál es la posición de Aristóteles al respecto. No hay, por lo tanto, una postura unitaria en torno a la cuestión de la eternidad del mundo que sea “la averroísta”.

Si entendemos el ser averroísta como una manera específica de abordar esta cuestión, sea ésta una apelación a un punto de vista aristotélico —o incluso rusdiano— o a la imposibilidad de demostrar la eternidad o creación del mundo, tampoco encontraremos la unidad que buscamos. Esta misma forma de proceder la encontramos en Tomás de Aquino, en su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, y nadie hablaría del Aquinate como genuinamente averroísta.<sup>40</sup> Es más, si ser averroísta significa aplicar una determinada metodología a los problemas filosóficos, separándolos de las cuestiones de fe, podríamos cuestionar si Alberto Magno y Tomás de Aquino deberían considerarse parte de este movimiento filosófico, dado que también ellos aplican este método.

<sup>40</sup> Sin embargo, Alfonso García Marqués defiende la existencia de tres etapas en el pensamiento de Santo Tomás, una de ellas de carácter averroísta. Vid. Alfonso GARCÍA MARQUÉS: ¿Hay tres Tomás de Aquino? En: Montserrat HERRERO, Alfredo CRUZ PRADOS, RAQUEL LÁZARO y ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO (eds.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*. Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 277-291.

Bernardo C. Bazán señala que, en sentido estricto, ser averroísta es ser partidario de la tesis de la unidad del intelecto, dado que ésta es una tesis original de Averroes.<sup>41</sup> Esta cuestión no presenta ningún problema en Siger de Brabante, salvo porque se remite a que está determinando la postura de Aristóteles. Sin embargo, cuando se trata de investigar la postura de Boecio de Dacia, afrontamos dos dificultades en este aspecto. La primera, que la tesis acerca del intelecto en Boecio de Dacia, de encontrarse en algún sitio, lo hace en un tratado anónimo que se le atribuye al filósofo danés y, por lo tanto, su autoría no deja de ser una conjetura, por muy fiable que ésta sea.<sup>42</sup> El segundo, que, si bien ahí sostiene que el intelecto es uno, dado que es inmaterial, en cierto modo éste se divide para cada uno de los individuos particulares, por lo que su posición es sin duda compleja y divergente en cierto modo con respecto a lo que sostienen Averroes y Siger de Brabante.<sup>43</sup> Podríamos hablar de una cierta semejanza entre esto y lo que sostiene el Brabanzón en el *De anima intellectiva*, redactado tras la aparición del *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino, pero tampoco encontramos una uniformidad en relación al tratamiento de esta cuestión, ni en el modo de argumentar, ni en la posición filosófica. Algo parecido, aunque con otros matices, ocurre en relación a la cuestión de la felicidad en esta vida, salvo porque aquí encontramos un tratamiento exhaustivo de la cuestión sólo en Boecio de Dacia.

La diversidad de temas y de proposiciones condenadas en el año 1277 quizá sea una muestra de la dificultad que ya en su momento ofrecía este movimiento filosófico, al no ser un todo uniforme. En cualquier caso, desde aquí mostramos que aún en nuestros días es difícil asignar una unidad argumentativa, temática o incluso filosófica a los autores mayores del entorno del llamado averroísmo parisino de mitad-final del siglo XIII. Aún hoy es difícil entender la complejidad y las múltiples versiones que ofrece este movimiento filosófico. La cuestión “qué es ser averroísta” continúa, por lo tanto, abierta.

<sup>41</sup> Bernardo C. BAZÁN: *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*, p. 602.

<sup>42</sup> Maurice GIELE, Bernardo C. BAZÁN y Fernand van STEENBERGHEN : *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*. Philosophes Médiévaux. Tomo XI, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice - Nauwelaerts, Paris, 1971.

<sup>43</sup> Ésta es una cuestión amplia y diferente del tema que nos ocupa, por lo que no la abordaremos en profundidad. Lamentablemente, desconocemos la existencia de algún estudio de referencia además del texto editado por Maurice GIELE. Una breve reseña acerca de su contenido —si bien no trata la cuestión de la unidad del intelecto en el mismo— la encontramos en Richard C. DALES: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 154 y ss.

## Bibliografía

AVERROES: *Compendio de Metafísica*, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

AVERROES: *Fasl al-Maqâl (Tratado decisivo)*. En: *Teología de Averroes*. Traducción de Manuel Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, pp. 149-200.

AVERROES: *Epítome de Física*. Traducción y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid, 1987.

AVERROES: *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Edición latina de F. Stuart Crawford: *The Medieval Academy of America*. Cambridge (MA), 1953.

BAZÁN, Bernardo C.: *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*. En: Ludger HONNEFELDER, Rega MADERA, Mechthild DREYER, Marc-Aeilko ARIS (eds.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Aschendorff Verlag, Münster, 2005, pp. 585–629.

BAZÁN, Bernardo C.: *Siger de Brabant*. En: Jorge J. E. GRACIA, y Timothy B. NOONE, (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, pp. 632-640.

BAZÁN, Bernardo C.: *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?* En : *Dialogue*. Vol. 19, n° 2, 1980, pp. 235-254.

BRABANTIA, Sigerus de: *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán, Philosophes Medievales, Tomo XIII, Louvaine - Paris, 1972.

DACIA, Boethius de: *De mundi aeternitate*. Edición de Géza Sajó, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954.

DALES, Richard C: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. E. J. Brill, Leiden, 1995.

DALES, Richard C: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. E.J. Brill, Leiden, 1990.

DALES, Richard C: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. En: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 49, n° 1, enero-marzo 1988, pp. 27-45.

DENIFLE, Henricus y Aemilio CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Vol. 1, Delalain, París, 1889.

DOD, Bernard G.: *Aristoteles Latinus*. En: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY y Jan PINBORG (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge Histories Online - Cambridge University Press, 2008.

FAKHRY, Majid: *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*. Oneworld Publications, Oxford, 2008.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: ¿Hay tres Tomás de Aquino? En: Monserrat HERRERO, Alfredo CRUZ PRADOS, Raquel LÁZARO y Alejandro MARTÍNEZ CARRASCO (eds.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*. Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 277-291.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: *La teoría de la creación en Averroes*. En: *Anuario filosófico*. Vol. 19, nº 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, pp. 37-54.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1989.

GIELE, Maurice, Bernardo C. BAZÁN y Fernand van STEENBERGHEN: *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*. Philosophes Médiévaux, tomo XI, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice – Nauwelaerts, Paris, 1971.

HERRÁIZ OLIVA, Pilar: *Fundamentación y especialización de los saberes: actualidad filosófica del legado medieval*. En: Ildefonso Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Ediciones Diálogo filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2010, pp. 569-574.

IVRY, Alfred: *Averroes*. En: John MARENBOON (ed.): *Routledge History of Philosophy. Vol. III: Medieval Philosophy*. Routledge, Nueva York, 2004, pp. 49-64.

MARENBOON, John: *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350*. En: Monika ASZTALOS, John E. MURDOCH e Ilkka NIINIHUOTO (eds.): *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. En: *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 48, Helsinki, 1990, pp. 262-274.

McLAUGHLIN, Mary: *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*. En: *Church History*. Vol. 24, nº 3, Cambridge University Press, septiembre 1955, pp. 195-211.

PEDERSEN, Olaf: *Universities. Studium generale and the origins of university education in Europe*. Traducción a la lengua inglesa por Richard North, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

PICHÉ, David y Claude LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277*. Colección Sic et Non, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999.

VAN STEENBERGHEN, Fernand: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955.