

ARISTÓTELES EN EL OCCIDENTE LATINO: SANTO TOMÁS, AVERROES Y LOS AVERROÍSTAS

ARISTOTLE IN THE LATIN WEST: SAINT THOMAS,
AVERROES AND THE AVERROISTS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

Resumen: Una de las consecuencias más relevantes de la llegada de Aristóteles al Occidente latino fue el inicio de un proceso de emancipación del saber filosófico respecto de su complementariedad con la teología. Esta transformación comenzó en el mundo islámico debido a ciertas características del Corán que dificultaban su armonía con el saber filosófico. Los dos grandes temas aportados por la reflexión aristotélica fueron: el destino post-mortem del intelecto humano y la eternidad del mundo. El grave reto fue el de articular estos asuntos con los datos de la revelación. Esta tarea fue extremadamente difícil en el contexto musulmán, y sus resultados no fueron totalmente satisfactorios para la ortodoxia religiosa islámica. El panorama en el Occidente latino es bastante diferente, aunque no exento de encendidas polémicas.

Palabras clave: Averroísmo latino, Aristóteles, Tomás de Aquino.

Abstract: One of the most relevant consequences of Aristotle's arrival in the Latin West was the beginning of a process of emancipation of philosophical knowledge regarding its complementarity with theology. This development began in the Islamic world due to certain characteristics of the Qur'an that hindered its harmony with philosophical knowledge. The two major themes contributed by the Aristotelian reflection were: the post-mortem destiny of the human intellect and the eternity of the world. The challenge was to harmonize these matters with the revelation data. This task was extremely difficult in the Muslim context, and its results were not entirely satisfactory for Islamic religious orthodoxy. The picture in the Latin West is quite different, although not without fiery controversy.

Keywords: Latin Averroism, Aristotle, Thomas Aquinas.

* Professor na Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: jorge.martinezbarrera@gmail.com. Este trabajo es parte de un Proyecto FONDECYT N° 1130395.

No cabe duda de que una de las derivaciones más notables del llamado averroísmo latino fue el comienzo de la emancipación de la filosofía en el siglo XIII. Es muy posible que Tomás de Aquino haya sido uno de los autores que más lúcidamente advirtió las consecuencias epistémicas que las tesis sustentadas por los “averroístas” de la Universidad de París tendrían para la filosofía. Cabe recordar que el mote de “averroísta” corrió por cuenta de Santo Tomás, y que, ciertamente, resulta de sumo interés informarse acerca de qué significa exactamente ser un “averroísta” para el Aquinate.

Existe un opúsculo de Averroes que, a mi juicio, pudo estar en el origen del “*philosophice loquendo*”¹ de los *magistri artium* criticados por Santo Tomás en varios pasajes de su obra. Me refiero al *Fasl-al maqâl wa-taqrîr mâ bayn al-sharî’a wa-l-hikma min al-ittisâl* (*Libro del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la sabiduría*), en donde justamente se examinan las relaciones entre filosofía y religión. Allí, el filósofo cordobés establece una problemática relación entre el contenido del texto sagrado al cual él dice venerar, esto es, el sagrado *Corán*, y la filosofía en su versión aristotélica. Lo “problemático” de este tratado, que en realidad pertenece al género literario de una *fatwa* – es decir, un dictamen jurídico – está en el hecho de que para Averroes no puede haber en definitiva una relación de subordinación del saber filosófico al saber del *kalam* (las ciencias religiosas, que no son lo mismo que la *sacra pagina* latina²). Nótese de paso el cambio de Averroes, quien habla de “*hikma*” al comienzo y después de “*fâlsafa*”; es verdad que, como señala Rafael Ramón Guerrero, ambos términos suelen ser empleados como sinónimos³; sin embargo, la elección de Averroes es muy llamativa. Los “hombres de interpretación”, o sea, los filósofos (*falásifa*), son los únicos autorizados a efectuar una tarea prohibida

¹ Éste es el tema de un valioso artículo de Francisco Bertelloni: “*Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona.*” *Patristica et Mediaevalia*, 14, 1993, p. 21-40.

² “La noción cristiana, escolástica, de la teología no es en absoluto comparable al *kalam* (musulmán o judío)”. Alain de LIBERA, en: *AVERROËS. Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996, p. 12, n. 17 (mi traducción). Ver: Dominique SOURDEL; Janine SOURDEL-THOMINE. *Vocabulaire de l’Islam*. Paris: PUF, 2008, s.v. KALÂM (p. 63).

³ AVERROËS. *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 75.

sobre el *Corán* desde Algacel: la interpretación⁴. Sólo ellos pueden interpretar el texto sagrado, pero con la condición de que se comprometan a no divulgar a los no filósofos los resultados de sus investigaciones, ya que ello podría promover la impiedad.

¿UNA *FATWA* DESCONOCIDA?

Contra la mayor parte de las opiniones de los medievistas contemporáneos, Alain de Libera fundamentalmente, quisiera proponer la tesis de que la *fatwa* de Averroes, si no en su letra, al menos en su espíritu, sí fue conocida por el Occidente latino. Coinciden tanto algunas afirmaciones de Boecio de Dacia y de Siger de Brabante con las afirmaciones de Averroes relativas al estatuto de la filosofía (aristotélicamente entendida) y de su relación con la verdad revelada, que resulta difícil aceptar la opinión del desconocimiento que aquéllos habrían tenido de la tesis principal del cordobés en cuanto a la supremacía de la *fálsafa* sobre el *kalam*. Santo Tomás, con su manifiesto desdén hacia Mahoma⁵ y el *Corán*, no hubiera tenido dificultad alguna en suscribir la tesis de Averroes. Como quiera que sea, la dificultad surge cuando se importa esta actitud hermenéutica de Averroes a un contexto como el Occidente latino, donde en principio nada parece justificar la subordinación de la teología a la filosofía, toda vez que la misma teología exige una tarea permanente de interpretación de los textos sagrados, en la cual el apoyo de la filosofía es indispensable. Y esto sin mencionar la imposible equiparación del *kalam* con la *theologia*. Ahora bien, descendiendo ahora al (o a los) problema(s) concreto(s) examinado(s) a la luz del tipo de relación entre una verdad revelada y otra que no lo es, quisiera resaltar particularmente dos de ellos: el de la “unidad del intelecto” y el de la “eternidad del mundo”. Cada uno de estos problemas tiene su particular relación con el “aristotelismo radical” de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, y esto implica que ya no se trata solamente de temas filosóficos, sino que también la fe está involucrada en esto. Quisiera destacar que la unidad del intelecto y la eternidad del mundo interesan al Occidente latino no sólo como problemas filosóficos, sino que su relevancia filosófica está en buena medida condicionada por su

⁴ Cf. Michael E. MARMURA. Translator's Introduction, in Al-Ghazālī: *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000, p. xv).

⁵ Ver, por ejemplo, *Summa contra gentiles*, L. 1, cap. 6.

contacto con la revelación. Ahora bien, estos aristotélicos radicales defienden la supremacía del saber filosófico sin las debidas salvaguardas respecto de la *sacra pagina*, asumiendo tácitamente que el tipo de libro sagrado con el cual hay que “dialogar” no es demasiado relevante.

DESPLIEGUE DEL ARISTOTELISMO RADICAL COMO “AVERROÍSMO”

Y SUS DOS GRANDES ASUNTOS

En un artículo notable, Dragos Calma recuerda con razón que el averroísmo se dice en muchos sentidos, y que sería un error caer en la trampa de reducirlo solamente al problema del intelecto único⁶. Esta *capitis diminutio* del averroísmo es sin embargo comprensible si tomamos en cuenta que el apelativo “averroísta”, con toda su carga de agresiva negatividad, es empleado por Tomás de Aquino precisamente en su largo opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. Dag Nikolaus Hasse⁷ subraya que la mayoría de las investigaciones rara vez se efectúa sobre textos no psicológicos. Hasse parece reservar el apelativo “averroísmo” casi exclusivamente para aquellas doctrinas vinculadas directa o indirectamente con la unidad del intelecto. Sin embargo, ésta es una tesis superada, según el testimonio de Calma. Un ejemplo de la improcedencia de comprimir el averroísmo en la tesis de la unidad del intelecto, lo ofrece Pedro de Juan Olivi (u Olieu), quien a fines de los años 1270 llamaba “averroistae” a algunos de sus adversarios que defendían, además de la unidad del intelecto, la tesis de que Dios no pudo haber creado el cielo de otro modo⁸.

⁶ Dragos CALMA. “La polysémie du terme averroïsme”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57/1, 2010. p. 189-198, después corregido y publicado en un libro junto con otros estudios : *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin, Approches et textes inédits*. Turnhout : Brepols Publishers, 2011.

⁷ Dag Nikolaus HASSE. “Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* <Paris, 16-18 juin 2005>. Brepols Publishers. Turnhout. 2007, p. 307-332 (citado por Calma, op. cit. p. 11).

⁸ “(...) *ipse <Aristóteles> sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit*”. Petrus Johannes Olivi. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 33, vol. I, p. 607. B. Jansen (ed.). Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas. Dígase de paso que muchas de las proposiciones de Olivi fueron condenadas por Clemente V en la Constitución *Fidei catholicae*. 900-906 Denzinger, Ed. Peter Hünermann, 2012.

Así entonces, y de acuerdo con el testimonio de Calma, es pertinente no agotar la significación del averroísmo en aquellas doctrinas valedoras de la tesis del intelecto único. También el problema de la eternidad del mundo tiene un origen averroísta. En realidad, hasta bien entrado el siglo XVII se continúa hablando de “averroísmo” y de Averroes, aun cuando la significación del primer término comienza a tornarse más difusa. Pero volvamos a lo esencial: puede suscribirse la tesis de Calma en cuanto a la doble expresión del averroísmo al menos en el siglo XIII. Todo esto sin perjuicio de conceder algunos puntos a Van Steenberghen, por ejemplo, el de la definición nominal del averroísmo como: “*Courant philosophique qui s’est développé dans le monde latin du moyen âge et de la Renaissance, sous l’influence du philosophe arabe Averroès*”⁹. Dicho esto, me parece sin embargo excesiva la pretensión de Van Steenberghen de que para “acusar” de averroístas a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, por ejemplo, se requiere la existencia de todo un sistema de pensamiento que justifique la realidad de un averroísmo, al cual los latinos habrían adherido con escasas variaciones.

El hecho de que Ernest Renan, por ejemplo, se haya equivocado en varias cosas respecto de Averroes, especialmente por no disponer de los textos apropiados, no necesariamente significa que también haya errado al suponer la existencia de un “averroísmo” en el occidente latino. En este punto se entiende la importancia de atender al testimonio del propio Santo Tomás de Aquino, testigo de los hechos, quien, si bien no habla de “averroísmo”, sí acusa a Siger y Boecio de Dacia de “averroistae”. ¿Pretende Van Steenberghen estar en mejores condiciones que Santo Tomás para juzgar acerca del asunto? Aun cuando la expresión “averroísmo latino” sea un verdadero hallazgo de Mandonnet, O.P., y que la mayor parte de los eruditos la hayan aceptado sin discusión, Van Steenberghen considera que esto es excesivo, ya que el talento de Mandonnet está más cercano al de un historiador que al de un filósofo¹⁰. Ya sabemos que Van Steenberghen prefiere entonces la expresión “aristotelismo heterodoxo” para referirse a las posiciones de Siger de Brabante, por ejemplo, a la apelación de “averroísta”. Otro medievista de fuste como Étienne Gilson, en su estudio crítico del segundo volumen de *Siger de*

⁹ En: *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale. Recueil de travaux offert à l’auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*. Louvain – Paris: Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p.531.

¹⁰ *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, p. 534: “(...) plus historien que philosophe, il <sc. Mandonnet> s’est révélé beaucoup moins solide comme interprète des doctrines que comme érudit et biographe.”

Brabant, de Van Steenberghen¹¹, pone las cosas en su lugar al sostener que no puede negarse la existencia de un “averroísmo” en el siglo XIII, y que tanto la doctrina de la unidad del intelecto, como la eternidad del mundo, son de alguna manera tributarias de los profundos desacuerdos entre la fe y la razón, tal como Averroes los percibía desde su propio credo. En todo caso, estamos ante un movimiento filosófico extremadamente complejo, cuya explicación e inspiración principal no pueden prescindir de una alusión a la influencia de Averroes, sostiene Gilson¹².

Para efectos prácticos y hasta tanto no aparezca la necesidad de reformular la existencia de un averroísmo latino, me parece que deberíamos admitir que realmente éste existió en el siglo XIII, y que tuvo principalmente dos expresiones, la teoría del monopsiquismo y la posibilidad de demostrar filosóficamente la eternidad del mundo. Esto a su vez fue posible porque la articulación fe – razón, al menos en la concepción de Averroes, se resuelve a favor de la razón en virtud de las dificultades hermenéuticas planteadas por el texto coránico.

Ciertamente, Averroes no sostiene la existencia de una doble verdad, e incluso parece negar que ello sea posible, ya que la supremacía de la filosofía sobre el texto sagrado es el reaseguro contra una división de la verdad. El estatuto del *kalam* es claramente inferior al de la *fálsafa*, pero si la superioridad de ésta es la condición de posibilidad para evitar el conflicto entre fe y razón, se comprende que tal doctrina no podía ser vista con buenos ojos en el occidente latino por autores como Santo Tomás, por ejemplo.

Del mismo modo que constituye un error suscribir la tesis de que el averroísmo es fundamentalmente el monopsiquismo, también lo es suponer que el problema de la eternidad del mundo presenta la misma carga de conflictividad. No entraré en este lugar en el inventario de los detalles de este último asunto, pero sí corresponde justificar por qué éste ofrece una dificultad en su articulación con la fe, de diversa índole al presentado por el monopsiquismo. La exposición de este asunto, al menos en su presentación sistemática como breve opúsculo efectuada por Santo Tomás en 1270 o 1271, está muy lejos de contener la virulencia del *De unitate intellectus*, escrito probablemente antes de diciembre de 1270.

¹¹ *Bulletin Thomiste*, t. VI, 1940-1942, pp. 5-22.

¹² *Ibid.*, p. 21.

El problema de la eternidad del mundo, aun cuando roza el discutido asunto de la doble verdad, parece quedar abierto a una discusión sostenible en términos menos polémicos que la del monopsiquismo.

En sí, las dudas suscitadas por una *creatio ab aeterno* no afectan de manera directa un dogma de fe, ya que siempre se puede sostener que “ni la creación del mundo en el tiempo se puede demostrar, ni los argumentos que se aducen para su eternidad se pueden refutar”¹³. Y esto a pesar de que la eternidad del mundo aparece ya en el primer listado de 13 proposiciones condenadas por el Obispo de París en diciembre de 1270. Es necesario aclarar que para Santo Tomás es un execrable error sostener que siempre ha de preferirse la verdad de la fe católica, aun cuando ella parezca proponer cosas contrarias a la razón. Sin embargo, en lo referente a la eternidad del mundo, es pertinente prestar atención al modo “académicamente correcto” de presentar el problema por parte del Aquinate: “Supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre. Para entender el sentido de esta duda hay que distinguir antes en qué convenimos con nuestros opositores y en qué diferimos” (p. 89 de la ed. citada). Comparemos con el primer párrafo del *De unitate intellectus*: “Contra estas afirmaciones <acerca de la unidad del intelecto> ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas; pero dado que el descaro de los descarriados (*errantium impudentia*) no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo tal que el error quede claramente confutado” (p. 113-114 de la trad. Lobato). Y esto para no mencionar el tono francamente airado del final del opúsculo y de los juegos de palabras entre el nombre de Averroes y el hecho de cometer “aberraciones” filosóficas. De cualquier forma y por un cuidado de no agotar la significación del averroísmo en el asunto del intelecto único, la eternidad del mundo aparece como otro de los problemas que de hecho enfrentó Santo Tomás en su polémica contra los supuestos prosélitos del Comentador. A pesar de que la tranquilidad de ánimo parece haberse impuesto en la actitud del Aquinate en este otro capítulo de sus discusiones antiaverroístas, las implicancias esenciales siguen sin embargo en juego. El marco general de la disputa no es solamente la solución de un problema filosófico, sino todo un trasfondo donde la relación

¹³ Santo Tomás de Aquino. *La eternidad del mundo*. Traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, in: Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe, Tomo I. Madrid: BAC, 2001.

entre el dato revelado y las posibilidades de la sola razón parece constituir la implicancia principal.

Siger de Brabante y especialmente Boecio de Dacia son, una vez más, los autores contra quienes Santo Tomás parece polemizar en este último asunto relativo al comienzo temporal del mundo. Se ve aquí claramente el estatuto de la filosofía en su relación con la verdad revelada, ya que entre las proposiciones condenadas por el Obispo Tempier en 1270 se encuentra precisamente la relativa a la eternidad del mundo. La audacia de Boecio le lleva incluso a proclamar que si bien las conclusiones de la filosofía no tienen la misma firmeza de la revelación, con todo, deben sostenerse. Esto habla a las claras de una separación entre fe y razón, tal como resume magistralmente Eudaldo Forment¹⁴. Ya en los primeros capítulos de la *Summa contra gentes*, y particularmente en el capítulo VII del libro I, el Aquinate muestra que la verdad racional no es opuesta a la verdad de la fe cristiana. Con esto quiero señalar que la implicación principal en el problema de la eternidad del mundo es el de las relaciones entre fe y razón, pero además que el “averroísmo” de Siger y Boecio consiste en una radical separación de ambas. No hay que “preferir” nada, sino revisar las conclusiones filosóficas a la luz de la revelación. Frente a la imputación de hacer lugar a una doble verdad, los “averroístas” declaraban, o bien que ellos sólo se limitaban a exponer a Aristóteles, extrayendo las conclusiones lógicas en los puntos en donde el Estagirita no se había explayado, o bien que las conclusiones filosóficas no eran necesarias sino probables. En realidad, tal como sostiene Gilson respecto de Boecio de Dacia, el averroísmo “no sólo hace abstracción de la fe cristiana; además, no se advierte que se sienta desgraciado lejos de ella”¹⁵.

¹⁴ “La filosofía y la fe, por motivos metodológicos, deben estar totalmente separadas <según Boecio de Dacia>. La primera tiene por objeto el descubrimiento de los principios y las causas naturales del mundo, utilizando el entendimiento humano para una investigación racional. En cambio, la fe tiene por objeto lo revelado por Dios y por tanto se basa en la revelación divina, en su veracidad y en la confirmación de los milagros. Tienen, por tanto, diferentes sus orígenes, diferentes objetos y puntos de vista y, por ello, no coinciden en los mismos ámbitos” (“La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 34, 2014, p. 314. También en p. 313 leemos: “<la tesis de la eternidad del mundo> se apoyaba en el rechazo de un ideal de la cristiandad medieval: que la filosofía y, en general, la razón humana era el soporte o fundamento de la fe y que podía además defender la racionalidad <sic> de la misma fe. Para Boecio, la razón y la fe estaban separadas. La razón humana no guardaba relación con la fe y, en este sentido, era autónoma. La filosofía debía ser independiente de lo enseñado por la fe”.

¹⁵ Étienne GILSON. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos: 1965, p. 527.

Sería provechoso entonces investigar cómo es posible que la opinión acerca de la eternidad del mundo haya alcanzado cierta plausibilidad, al contrario de lo que sucedió con el monopsiquismo (“Supuesto según la fe católica, que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre”, dice el Aquinate en el comienzo mismo de su opúsculo). Ahora bien, más allá de la mayor o menor altura filosófica que cada uno de estos problemas (monopsiquismo y eternidad del mundo) tiene en su tratamiento “averroísta”, o incluso más allá del humor que Santo Tomás muestra en el tratamiento de cada uno de ellos, los dos tienen en común una característica fundamental: está en juego nada menos que el fundamento mismo de la filosofía cristiana, cuya vocación específica fue siempre la armonía entre fe y razón. El averroísmo, al inspirarse en una filosofía, la de Averroes, que no cuenta con un credo capaz de asegurar dicha armonía, instala las condiciones de posibilidad de un desacoplamiento entre la verdad revelada y las conclusiones de la razón.

CONCLUSIÓN: FE, RAZÓN Y EL ARISTOTELISMO RADICAL

Quisiera insistir, llegados a este punto, en un aspecto poco estudiado en este averroísmo o aristotelismo radical. Se trata del hecho de que no solamente asistimos a la importación de un esquema hermenéutico relativo al texto sagrado en el cual la voz cantante la lleva la filosofía, sino que, además – y es la acusación de Tomás de Aquino –, se importa toda una actitud o una disposición hacia el texto sagrado, muy cercana a la impiedad. Si Averroes había afirmado enfáticamente en el *Fasl-al-Maqal* la unidad de la verdad, es porque su apropiación del texto sagrado no le causa demasiadas dificultades. Sin embargo, la *sacra pagina* abre una cantidad abismal de problemas en su articulación con la razón, a lo cual se agregan dos hechos sobre cuya importancia no se podría exagerar. Uno de ellos, es que los aspectos institucionales del ejercicio de la filosofía permiten a Averroes un espíritu de total autonomía. Él no debe rendir cuentas ante nadie sobre sus especulaciones filosóficas. No hay tampoco universidad en el califato de Córdoba, sino apenas un reducido grupo de filósofos que conversan secretamente entre sí (les está prohibido divulgar sus interpretaciones a los hombres que no son aptos para la filosofía). En el Occidente latino está la universidad y ella depende de la Iglesia de Roma, de modo que la libertad de filosofar se entiende de un modo “distinto” a como pudo haberla entendido Averroes. Por otra parte, y es la segunda diferencia, Averroes no se siente particularmente obligado

a suscribir a una escuela hermenéutica determinada, lo cual no quita que exprese sus simpatías. La tarea de los latinos, en cambio, debe desarrollarse según las prescripciones emanadas de la *auctoritas* pontificia, una de cuyas misiones principales es el custodio del depósito de la fe.

En suma, la tesis que deseo proponer es que el averroísmo latino, no puede ser entendido como un cuerpo filosófico doctrinal completo o sistemático. Asumo que se trata más bien de una actitud respecto de las relaciones entre fe y razón, derivada de la posición de Averroes tal como es expuesta en su *fatwa Fasl al Maqal*. Allí, la superioridad de la *fálsafa* (recordemos que Averroes usa ese término en vez de “*bikma*”) sobre el *kalam* es señalada con toda claridad. ¿Por qué? Pues (y lo digo con temor y temblor), porque el mismo Averroes no parece inflamado de celo religioso por el credo al cual él mismo dice adherir (se debe recordar la acusación de impiedad y el castigo que le fue impuesto). Así entonces, estimo que debe entenderse por “averroísmo”, no un cuerpo completo de ideas, sino una inspiración según la cual la armonía entre el dato revelado y las conclusiones de la razón natural no siempre está asegurada ni exigida. Por otra parte, se podría suponer, además, que la admiración exorbitante que el Comentador profesa por Aristóteles implicó también una imitación de la posición favorable del Estagirita respecto de su propia religión mitológica, debido al factor irremplazable de cohesión sociopolítica que es el culto a los dioses.

Recebido em novembro/2017; Aceito em janeiro/2018

BIBLIOGRAFÍA

- AL-GHAZÂLÎ. *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- AVERROES. *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.
- AVERROËS. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.
- BERTELLONI, Francisco. “Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona.” *Patristica et Mediaevalia*, N. 14, 1993, p. 21-40.
- CALMA, Dragos. “La polysémie du terme averroïsme”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57/1, 2010, p. 189-198.
- _____. *Études sur le premier siècle de l’averroïsme latin, Approches et textes inédits*. Turnhout : Brepols Publishers, 2011.

- DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Latin – English. Edited by Peter Hünermann, 43rd Edition. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- FORMENT, Eudaldo. “La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 34, 2014.
- GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1965.
- HASSE, Dag Nikolau. “Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* (Paris, 16-18 juin 2005). Turnhout : Brepols Publishers, 2007, p. 307-332.
- RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. Préface d'Alain de Libera. Paris: Maisonneuve & Larose, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *La eternidad del mundo*. Traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, in: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe, Tomo I. Madrid: BAC, 2001.
- _____. *Suma contra los gentiles*. Laureano Robles Carcedo (Ed.), Adolfo Robles Sierra (Coed.). Madrid: BAC, 1967 -1968.
- SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine. *Vocabulaire de l'Islam*. Paris: PUF, 2008.
- VAN STEENBERGHEN, Ferdinand. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale. Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*. Louvain - Paris: Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1974.