

Nuevas consideraciones en torno a la noción de *averroísmo*

Pilar Herráiz Oliva

Universidad de Murcia

piliherraiz@gmail.com



Resumen

Aún hoy en día, el averroísmo parisino del siglo XIII resulta difícil de definir. Dado que éste es el caso, nuestro objetivo aquí es aportar una mejor definición del mismo. Para esto, discutiremos si es apropiado hablar de averroísmo en el siglo XIII como movimiento filosófico y cuáles son las características más significativas que hacen de estos pensadores, principalmente Boecio de Dacia y Siger de Brabante, averroístas o no. Frente a las caracterizaciones tradicionales, cuestionaremos la idea del averroísmo como un movimiento doctrinal —que identifica a los averroístas con los seguidores de Averroes o de la tesis de la unidad del intelecto— y en su lugar argumentaremos que este movimiento debe ser entendido como una cuestión de método, con el propósito de proporcionar un mejor entendimiento del averroísmo como movimiento filosófico.

Palabras clave: averroísmo; aristotelismo radical; Siger de Brabante; Boecio de Dacia

Abstract. *New Remarks on the Idea of Averroism*

Even nowadays, thirteenth-century Parisian Averroism is difficult to define. Since this is the case, my aim here is to provide a better definition of it. In order to do so, I will discuss whether we can properly talk about Averroism in the thirteenth century as a philosophical movement and what is the key feature that makes of these thinkers, mainly Boethius of Dacia and Siger of Brabant, Averroists or not. Against traditional characterisations, I will challenge the idea of Averroism as a matter of doctrine — which identifies the Averroists with the followers of Averroes or of the thesis of the unicity of the intellect —, and argue that this movement should be understood as a matter of philosophical method instead, in an attempt to provide a better understanding of Averroism as a philosophical movement.

Keywords: Averroism; Radical Aristotelianism; Siger of Brabant; Boethius of Dacia

Sumario

- | | |
|---|-------------------------------------|
| I. El averroísmo al modo tradicional | III. ¿Qué significa ser averroísta? |
| II. Problemas de la interpretación tradicional del averroísmo | IV. Conclusiones |
| | Referencias bibliográficas |

El «averroísmo latino» es un movimiento filosófico que surgió alrededor de 1260, en la Universidad de París, entre cuyos máximos exponentes se suele reconocer a Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Frente a la caracterización tradicional del averroísmo como movimiento de tipo doctrinal —como los seguidores de Averroes o de la tesis de la unidad del intelecto—, o bien como un aristotelismo radical, voy a defender que no debemos entenderlo como movimiento doctrinal; que este movimiento es de tipo metodológico; y que esta metodología ha de entenderse como la búsqueda de un *status* independiente para la filosofía en tanto que disciplina. Dado que aún en nuestros días hablar de «averroísmo latino» se nos presenta como problemático, voy a comenzar por describir brevemente la caracterización tradicional del averroísmo. En segundo lugar, voy a proceder a señalar algunas de las dificultades que de ella se derivan, para lo que expondré resumidamente las distintas tesis comúnmente atribuidas al averroísmo, tal y como las concibe la historiografía tradicional, y cómo éstas aparecen —o no— en los autores tradicionalmente citados como los más relevantes de este movimiento. Por último, a la luz de las tesis averroístas, voy a incidir en que debemos entender el averroísmo como un movimiento metodológico antes que doctrinal.

I. El averroísmo al modo tradicional

Hoy en día entendemos «averroísmo» como un movimiento filosófico que sostenía doctrinas en mayor o menor medida derivadas de Averroes que resultaban problemáticas para la doctrina ortodoxa cristiana. El añadido «latino» se refiere al ámbito cultural en el que se desarrolla y a una determinada recepción del aristotelismo. Suele reconocerse a Siger de Brabante y Boecio de Dacia como sus máximos exponentes y también se suele establecer su inicio alrededor de 1260-65 (van Steenberghe, 1955: 198-99)¹.

Según Omar Argerami, el término «averroísmo latino» fue introducido por Renan en su obra *Averroès et l'averroïsme* (Argerami, 1972: 314) y según James A. Weisheipl, entre otros, por Mandonnet en su obra de 1899, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Weisheipl, 1994: 314). No hay consenso en este sentido. También tenemos a quienes hablan de «primer» y «segundo» averroísmo e incluyen a Boecio de Dacia y Siger de Brabante en el segundo, aunque, como bien muestra Bernardo Bazán, estas nomenclaturas tienen que ver con una forma de entender el *De anima* que es previa a la recepción de los comentarios de Averroes (Bazán, 2000: 31-32). Por esto, no tiene sentido hablar de «primer» averroísmo y, por lo tanto, tampoco de un «segundo». La mayoría de los investigadores sostiene que la doctrina más representativa del averroísmo del siglo XIII es la tesis de la unidad del intelecto, y que el ser ave-

1. Aunque Zdzislaw Kuksewicz (1978) sostiene que empezó en la primera mitad del siglo XIII, nos parece más adecuada esta datación, no sólo presente en van Steenberghe, sino también en Ramón Guerrero, que sitúa el averroísmo en la segunda mitad del siglo XIII (Ramón Guerrero, 1999: 120).

roísta está vinculado con la misma (Bazán, 2005: 602, Ramón Guerrero, 1999: 120). Otros autores niegan la existencia del averroísmo y prefieren llamarlo aristotelismo radical —principalmente porque hunde sus raíces en el aristotelismo y porque no es moderado (van Steenberghen, 1955:86-92)— o sugieren que debemos encontrar más autores para establecer la originalidad del proyecto de Siger y Boecio como algo distinto (Imbach, 1991: 207-208). Otra línea respecto a la noción de «averroísmo latino» viene de la mano de David Piché, Alain de Libera y Luca Bianchi, que consideran a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, entre otros «artistas radicales», como una nueva clase de intelectuales que emergen desde la recepción del legado greco-árabe y que adoptan nuevos paradigmas epistemológicos (Piché y Lafleur, 1999: 12-13). Aquí se argumentará en esta línea.

II. Problemas de la interpretación tradicional del averroísmo

Aquí trataremos principalmente dos cuestiones. La primera tiene que ver con las denominaciones ajenas a *averroísmo*, dado que sostienen que debemos llamar a este movimiento *aristotelismo radical* porque el averroísmo no existió en absoluto. La segunda, con las tesis averroístas, con el propósito de mostrar que ser averroísta no es una cuestión doctrinal a partir del examen de las doctrinas que consideramos más relevantes para nuestro objetivo.

Para la primera cuestión, gran parte de los estudiosos prefieren la terminología acuñada por van Steenberghen, esto es, «aristotelismo radical», frente a las de «averroísmo» o «averroísmo latino»². Ahora bien, con Alain de Libera podríamos preguntarnos cómo es que utilizamos «aristotelismo radical» para definir algo que nunca existió (Libera, 1991:124). Es más, podemos cuestionar, con Bazán, si una interpretación de Aristóteles que busque ser fiel a sus escritos constituye alguna forma de radicalismo o incluso si abrazar la filosofía aristotélica como la verdadera filosofía también implica ser radical, porque entonces tendríamos que contar a Tomás de Aquino entre estos radicales (Bazán, 2005: 587-590). Sin embargo, Tomás de Aquino fue el primero en escribir «contra averroístas» en 1270, donde trata la doctrina de la unidad del intelecto como un error cuyo origen se remonta a Averroes. Otros autores que podemos situar en la misma línea temporal de los averroístas también hablan de «averroísta» —como Roger Bacon— y de «averroísta christianus», como Ramón Llull, que usa ambas denominaciones (Hasse, 2007: 310). Así, «aristotelismo radical» en realidad no añade nada, porque con esta denominación intentamos describir el mismo movimiento filosófico pero diciendo que éste no existió y, por otra parte, los autores contemporáneos al averroísmo utiliza-

2. También encontramos otra expresión, la de «aristotelismo heterodoxo», pero ésta es más problemática porque parte de dos supuestos. El primero, que en el pensamiento de Averroes hay elementos neoplatónicos. El segundo supuesto es que las tesis «averroístas» se oponen a la fe cristiana, pero entonces hablamos de sus posturas filosóficas por medio de una calificación externa y ponemos filosofía y fe al mismo nivel, lo que la hace inadecuada. Por esto no la tomamos en consideración. Vid. Bazán, 2005: 601.

ron la categoría «averroístas». Quizá porque percibían que el origen de estas problemáticas estaba en Averroes mismo y su interpretación de Aristóteles. En este sentido y en nuestra opinión, consideramos que lo más conveniente sería ponernos del lado de quienes asistieron a este momento histórico, antes que buscar otros términos que recogen exactamente lo mismo y que además lo convierten en algo más problemático, si cabe.

Para la segunda cuestión, esto es, qué significa ser averroísta, ésta se suele responder en términos de un conjunto de tesis tradicionalmente asignadas a este movimiento por la historiografía. Principalmente, la eternidad del mundo, la unidad del intelecto y una visión de la ética al modo aristotélico en la que la felicidad es un proyecto vital. Pese a que se suele acudir a este conjunto de tesis, la opinión mayoritaria defiende que ser averroísta es ser partidario de la tesis de la unidad del intelecto, dado que ésta sí es una tesis original de Averroes.

Sin embargo, no todos los autores —en lo relativo a los máximos exponentes del averroísmo— sostienen todas estas tesis ni las sostienen de la misma manera. Lo que sí tienen los autores averroístas en común es su defensa de la autonomía de la filosofía en el todo de las ciencias y el establecer un marco discursivo propio para esta disciplina de tal manera que se distinga de la teología como tal, así como del resto de saberes. Una atención exclusiva a la causalidad natural cuando se trata de explicar el mundo y sus fenómenos. En definitiva, lo que tradicionalmente se ha malentendido como «doble verdad» y que tiene que ver con este estricto intento de separación de los discursos filosófico y teológico y, con ella, de la filosofía como disciplina en el todo de las ciencias.

Esta explicación del mundo por medio de la causalidad natural se muestra también cuando atendemos al conjunto de tesis adscritas tradicionalmente al averroísmo. Voy a defender que, al realizar un examen exhaustivo de las mismas, lo que se muestra es que lo importante no es el qué —la doctrina— sino el cómo —el método—. Para esto, voy a limitar mi análisis a las tesis expuestas con anterioridad como más relevantes del averroísmo. Examinaré estas tesis, y no sólo la de la unidad del intelecto, dado que ésta no aparece en Boecio de Dacia, uno de los autores tradicionalmente citados como averroístas, a no ser que podamos verificar la autoría del *Anónimo* de Giele (1971) en el que la unidad del intelecto, por lo demás, no es la cuestión central.

(i) En relación a la tesis sobre la eternidad del mundo, tanto Siger de Brabante como Boecio de Dacia sostienen al respecto de la misma que no podemos demostrar que el mundo sea eterno. Siger de Brabante, por su parte, alude a la eternidad de la especie humana, mientras Boecio de Dacia nos proporciona un tratado metodológico sobre el alcance epistemológico de las distintas disciplinas. Temas como el vacío, el movimiento y la infinitud son tratados en sus *De aeternitate mundi* y su importancia y su coincidencia descansa en que tratan el problema del origen del mundo desde un punto de vista físico, desde la causalidad natural. ¿Es físicamente posible que el mundo sea eterno? En estos tratados vemos que Siger de Brabante dice que no intenta probar que el mundo sea eterno, sino que quienes sostienen que ha sido creado deben recu-

rrir a otro tipo de argumentación: «aquí no estamos intentando demostrar lo contrario a las conclusiones que ellos [quienes defienden la existencia de un primer hombre] defienden, sino sólo que su argumento es defectuoso» (Sigerus de Brabantia, 1972a: 120, ll. 58-59). Y en las *Quaestiones super librum De causis* habla de que el mundo ha sido causado, al modo de Averroes (Sigerus de Brabantia, 1972b: 86, q. 20, ll. 75-80). Por su parte, Boecio de Dacia, en su *De aeternitate mundi*, nos provee de argumentos contra los herejes que quieren probar la eternidad del mundo: «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 es conveniente que el cristiano estudie con atención, para que sepa disolverlos perfectamente si algún hereje los objeta» (Boethius de Dacia, Green-Pedersen, 1976: 346-347, ll. 309-313). En definitiva, ninguno de estos dos autores defiende la eternidad del mundo.

(ii) Para la tesis de la unidad del intelecto, como mencionaba anteriormente, hay estudiosos que afirman que ser averroísta es principalmente sostener esta tesis. El primer problema derivado de esta postura es que sólo encontramos una defensa de la unidad del intelecto en uno de los dos autores considerados como máximos exponentes del averroísmo. Y esto, con matices. Siger de Brabante realiza una defensa de la unidad del intelecto cuando está comentando a Aristóteles, tal y como él mismo refiere. Sin embargo, en su comentario al *De causis* (1275-6), donde Siger no apela a su labor de comentarista, nos dice que la postura de Averroes a este respecto es herética e irracional, dado que el intelecto no puede ser único para todos los hombres³. Para Boecio de Dacia, el otro gran averroísta, tenemos un tratado anónimo editado por Maurice Giele, del que no sabemos con seguridad si perteneció o no al Danés y el propio Giele nos dice que la atribución a Boecio de Dacia ha de tomarse con reservas (Giele et al., 1971: 20). También Robert Pasnau, autor de la traducción —parcial— de este texto a la lengua inglesa, sostuvo que no tenemos razones lo suficientemente fuertes para asignar la autoría de este texto a Boecio de Dacia (Pasnau, 2002: 35) y R. Wielockx aportó argumentos fiables rechazando que Boecio de Dacia fuera el autor de este tratado (2009: 23-30). En cualquier caso, en el *Anónimo* de Giele lo más importante no es la cuestión de la unidad del intelecto, sino si realmente Tomás de Aquino puede decir que el hombre propiamente entiende (*hic homo singularis intelligit*). Los textos de Siger de Brabante y el *Anónimo* de Giele coinciden en examinar el proceso de conocimiento y la naturaleza del objeto del entendimiento desde la causalidad natural, esto teniendo en cuenta que sólo encontramos una posición que la tradición calificaría de genuinamente «averroísta» cuando Siger intenta dilucidar el pensamiento de Aristóteles.

(iii) La cuestión ética o el entender la filosofía como proyecto vital sólo es tratada propiamente por Boecio de Dacia en su *De summo bono sive de vita*

3. «Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet» (Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 147-148, 1972b: 112).

philosophi, en el que nos dice que investiga el mayor bien que es posible para el hombre de acuerdo a su capacidad natural y que puede ser investigado por medio de la razón. En esta obra, Boecio de Dacia afirma que este supremo bien «consiste en conocer lo verdadero (en las cosas singulares), hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas» (1976: 371, ll. 62-64) y concluye el Danés que, en última instancia, el recto deleite consiste en la contemplación del primer principio, Dios (1976: 377, ll. 226-238). No encontramos un tratamiento de la cuestión ética en Siger de Brabante, aunque sí nos dice en *De anima intellectiva* que la felicidad consiste en vivir de acuerdo con la virtud divina, esto es, el intelecto (1972a: 99, ll. 90-91)⁴. También tenemos unos apuntes de clase recogidos como *Quaestiones morales* en las que quizá podríamos señalar, como tema polémico, el tratamiento que da a la humildad, de la que cuestiona si es una virtud. Ahora bien, si ser averroísta es defender una cierta ética, en este caso, la aristotélica de la *Ética a Nicómaco*, ¿por qué no encontramos un tratamiento exhaustivo de esta cuestión en Siger de Brabante, el averroísta por antonomasia? A nuestro juicio, porque lo relevante es que la investigación de la ética descansa en aquello que podemos entender por medio de la razón y apelando en exclusiva a la naturaleza humana.

III. ¿Qué significa ser averroísta?

Hasta aquí, por medio de este breve análisis de las tesis averroístas, hemos insistido en las diferencias. Hemos visto cómo, en relación a los máximos exponentes del averroísmo, no defienden las mismas tesis ni todas las tesis que tradicionalmente se les imputaron. Ahora bien, del hecho de que Siger de Brabante no argumente en favor de la vida filosófica como vida feliz no se sigue que no sea averroísta; del mismo modo, del hecho de que Boecio de Dacia no argumente en favor de la unidad del intelecto no se sigue que no sea averroísta. Entonces, ¿cuáles son sus similitudes? Las que procuraron a los averroístas la mayor acusación en su contra, que es la de sostener la teoría de la «doble verdad», que debe entenderse como una cuestión metodológica antes que como una afirmación contraria a los principios de la lógica.

¿Y cuál es la cuestión metodológica? Que los autores averroístas sostienen un debate desde una perspectiva naturalista, apelando a causas naturales: *loquendo naturaliter*, nos dicen. Sin embargo, ellos reconocen la autoridad de la fe como instancia suprema, aunque entienden que el trabajo del filósofo se restringe a la causalidad natural y delimitan los principios, el objeto y el alcance de su disciplina. Esto supone dotar a la filosofía de un estatuto epistemológico propio, a la vez que tratarla como una disciplina independiente en el todo de las ciencias. El problema es que su apelación al discurso natural o filosófico como metodológicamente distinto del teológico (*loquendo secundum veritatem*) implica que las verdades que se pueden alcanzar por medio

4. «Cum operationes secundum virtutem divinae sint felicitatis, ut dicitur primo Ethicorum».

de la filosofía (*veritas secundum quid*) difieren de aquéllas que son de naturaleza revelada (*veritas simpliciter*).

En este sentido, también deberíamos reconsiderar el plantear el siglo XIII en el entorno parisino como el debate fe-razón, dado que el problema tiene que ver con los límites que hay entre la filosofía y la teología como disciplinas, que no están claros. Y no lo están porque éstas comparten problemáticas y porque la filosofía procede por demostración y tiene su fundamento en el mundo natural, mientras que el fundamento último de la teología descansa en la verdad revelada⁵. Este problema de límites difusos entre filosofía y teología también se muestra en el hecho de que en este período histórico se habla tanto de *philosophi theologizantes* como de *theologi philosophantes* (Piché-Lafleur, 1999: 155-156, 175). La cuestión es que los autores averroístas utilizan un nuevo marco discursivo que apela a la causalidad natural y que tiene como fundamento la defensa de la autonomía de la razón filosófica. Pese a todo, reconocen, tal como hemos dicho, la autoridad de la fe y por ello no debemos entender el averroísmo como un movimiento contra la fe, sino distinto de ella. El problema es la dificultad de realizar esta distinción, dado lo que comparten ambas disciplinas, i.e., filosofía y teología.

Otra muestra de estas similitudes la encontramos en las condenas de 1277, que incluyeron un número elevado de tesis (219) de diversa índole. Cuando atendemos a las proposiciones condenadas vemos que no es posible que un autor pudiera sostener todas las tesis. También que algunas se contradicen entre sí y que hay otras perfectamente compatibles con la fe católica. Estas razones nos llevan a creer que lo importante no era tanto la doctrina como el método. Además, en las condenas de 1277 también es donde encontramos la importancia del proyecto de Boecio de Dacia y Siger de Brabante como original de entre los demás maestros de artes. En estas condenas no se nombra a ningún autor, excepto a Siger y a Boecio en dos manuscritos distintos como objetivo de las mismas, con lo que su propio tiempo los percibía como distintos de los demás⁶.

IV. Conclusiones

Hemos comenzado por mostrar la concepción tradicional del averroísmo como movimiento doctrinal, así como las problemáticas que de ella se derivan. También esperamos haber mostrado por qué terminologías distintas de *averroísmo* nos traen más problemas, dado el carácter de otros autores como Santo Tomás o Alberto Magno, entre otros, que también asignan un papel específico a la filosofía. Las diferencias entre estos pensadores y aquéllos situados en el entor-

5. El mismo Siger de Brabante distingue, en sus *Quaestiones in Metaphysicam* entre teología filosófica, que es una parte de la filosofía y como tal procede, y teología revelada o escriturística (Dunphy, 1981: 359-361).
6. «Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus» (ms. Paris BN, lat. 16533, fol. 60. *CUP* vol. 1, n. 100, p. 558) y «contra Segerum et Boetium hereticos» (ms. Paris BN, lat. 4391, fol. 68. *CUP*, vol. 1, p. 556).

no del averroísmo parisino del siglo XIII van más allá del espacio permisible del presente texto.

A través del análisis de las tesis más relevantes que generalmente se adscriben al averroísmo, esperamos haber mostrado que la doctrina no puede ser el foco de atención que nos lleve hacia un mejor entendimiento de este movimiento filosófico, sino que el averroísmo debe ser entendido como un movimiento filosófico de tipo metodológico, antes que apelar a las distintas tesis que los autores averroístas sostienen o no. Este método filosófico empleado por los autores que suelen ser considerados los máximos exponentes del averroísmo parte de la comprensión de que el filósofo es un sujeto autónomo que se enfrenta al mundo fenoménico guiado por su razón y para cuya explicación no cabe ningún tipo de apelación a la providencia divina. Y no cabe porque entienden la filosofía como un saber independiente de la teología que, en tanto independiente, no se ocupa de las cuestiones de fe. En esto, en hacer de la filosofía un saber específico, autónomo y separado, y no en sostener una determinada doctrina, estriba para nosotros el ser averroísta.

Referencias bibliográficas

- ARGERAMI, Omar (1972). «La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales». *Sapientia*, 27, 313-334.
- BAZÁN, Bernardo C. (2000). «Was There Ever a ‘First Averroism’?». En: Aertsen, Jan A. y Speer, Andreas (eds.). *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 31-53.
- (2005). «Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts». En: Ludger Honnefelder et al. (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*. Münster: Aschendorff Verlag, 585-629.
- DENIFLE, Henricus y CHATELAIN, Aemilius (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)*, vol. 1. París: Delalain.
- GIELE, Maurice, BAZÁN, Bernardo C. y VAN STEENBERGHEM, Fernan (1971). *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l’Âme d’Aristote* (Philosophes Médiévaux, tome XI). París: Publications Universitaires; Louvain: Béatrice-Nauwelaerts.
- GREEN-PEDERSEN, Niels G. (1976). *Boethi Daci Opera, Topica — Opuscula, De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*. En: *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, pars II, Green-Pedersen, N. G. (ed.). Hauniae (Copenhague): G. E. C. Gad.
- HASSE, Dag Nikolaus (2007). «Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy». En: Brenet, Jean-Baptiste (ed.). *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International*. Turnhout: Brepols Publishers, 307-331.
<<https://doi.org/10.1484/M.TEMA-EB.4.00052>>

- IMBACH, Ruedi (1991). «L'averroïsme latin du XIII^e siècle». En: Imbach, R. y Maierú, A. (eds.). *Contributto a un bilancio storiografico, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 191-208.
- KUKSEWICZ, Zdzislaw (1978). «L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroïsme latin». En: Jolivet, J. (ed.). *Multiple Averroès*. París: Les Belles Lettres.
- LIBERA, Alain de (1991). *Penser au Moyen Âge*. París: Éditions du Seuil.
- PASNAU, Robert (2002). «Anonymous (Arts Master c. 1270) Questions on *De anima* I-II». En: Pasnau, R. (ed.). *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3: *Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 35-78.
- PICHÉ, David y LAFLEUR, Claude (1999). *La Condamnation Parisienne De 1277* (Collection Sic et Non). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael (1999). «La transmisión a Europa de Averroes». En: *Averroes y los Averroísmos, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 103-128.
- SIGERUS DE BRABANTIA (1972a). *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán (Philosophes Médiévaux, tome XIII). París: Publications Universitaires; Lovaina: Béatrice-Nauwelaerts.
- (1972b). *Quaestiones super Librum de causis*. Edición crítica de Antonio Marlasca (Philosophes vaux, tome XII). París: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve.
- (1974). *Écrits de Logique, de Morale et de Physique*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán (Philosophes Médiévaux, tome XIV). París: Publications Universitaires; Lovaina: Béatrice-Nauwelaerts.
- (1981). *Quaestiones in Metaphysicam*. Edición crítica de William Dunphy (Philosophes Médiévaux, tome XXIV). París: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1955). *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Lovaina: Nauwelaerts.
- WEISHEIPL, James A. (1994). *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA.
- WIELOCKX, Robert (2009). *Boethii Daci, Quaestiones super librum De anima I-II*. En: *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. XIV. Niels G. Green-Pedersen (ed.). Haunia (Copenhague): G. E. C. Gad.

Pilar Herráiz Oliva es doctora europea en filosofía y defendió su tesis «Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII: Bases para una reinterpretación de la Modernidad» en la Universidad de Murcia, en la que es miembro del grupo de investigación *Nóesis*. Su publicación más reciente es «Sobre la eternidad del mundo en Averroes y los Averroístas» en *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* (junio, 2017). En la actualidad es investigadora postdoctoral visitante en la Universidad Medeniyet de Estambul donde trabaja en un proyecto financiado por el Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Turquía (TÜBİTAK).

Pilar Herráiz Oliva holds a European doctorate in Philosophy and defended her thesis “Averroes in the Intellectual Revolution of the Thirteenth Century: Bases for a Reinterpretation of Modernity” at the University of Murcia (Spain), where she is a member of the research group *Nóesis*. Her most recent publication is “Sobre la eternidad del mundo en Averroes y los Averroístas” (“On the Eternity of the World in Averroes and the Averroists”) in *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* (June, 2017). She is currently a visiting postdoctoral researcher at Istanbul Medeniyet University, where her project is funded by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK).
