

SIGER DE BRABANTE SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

A principios del siglo XIII llegaron a París las obras capitales de Aristóteles, entre ellas la *Metafísica*, y también los comentarios a las mismas debidos a Averroes que Miguel Scoto había traducido al latín entre 1228 y 1235, en su estancia como astrólogo en la corte de Palermo. A consecuencia de ello se produjo en la Universidad de París una paulatina revisión de intereses, debido a la primacía intelectual que ciertas cuestiones filosóficas vinieron a adquirir, en virtud de cómo fueron insertándose en el quehacer cotidiano de los pensadores ciertos nuevos temas de naturaleza muy controvertida.

Tomás de Aquino, con su reforma intelectual, había adaptado el aristotelismo a las necesidades de la revelación cristiana. En su intento, sin embargo, ciertos puntos cruciales del pensar de Aristóteles habrían de ser dejados en suspenso, por su imposible conveniencia con lo que la fe exige. Y esos rasgos centrales del pensar del Filósofo fueron reivindicados, como inerradicables con respecto al resto de su obra, por quienes conformaron, en aquella Universidad, la tendencia que se dio en llamar averroísmo latino, cuyos integrantes se enfrentaron, así, a la conciliación pretendida por el aquinate (Cf. Bukowski, 1987).

Pese a ser llamados averroístas, dichos pensadores seguían directamente a Aristóteles a través de sus obras, aunque no cabe negar que Averroes jugó el papel de comentador *par excellence* del filósofo griego en la Universidad de París, aún en la segunda mitad del siglo XIII. En cualquier caso, bien pronto fue notorio que las discusiones puramente mundanas sobre los futuros contingentes, por ejemplo, o sobre la eternidad del mundo, habrían de llevar —como de hecho así lo hicieron— a la disputa acerca de otras cuestiones que las primeras suscitan de forma inmediata, y que tocan la materia de la revelación, como el problema de la Providencia divina para el libre albedrío, o la amenaza que puede representar la exis-

tencia eterna del mundo para la libertad de acción de Dios frente a la creación.

Conque la filosofía que se vino a enseñar en la Facultad de Artes no fue ya la mera dialéctica, sino una concepción del mundo y del hombre que entraban de abierto en contradicción con el dogma cristiano. Siger de Brabante fue un reconocido representante de la facción más creativa del averroísmo, cuyos miembros fueron propalando sus tesis, como en un incendio, hasta ocurrir la primera condena de Tempier. Sin embargo, y aun cuando Siger siguió, por lo general, el pensamiento de Averroes —en sus primeros escritos—, no aceptó la consideración de la filosofía como una forma de verdad superior —como tal— a la religiosa, ni pudo pensar en reducir el dogma cristiano a la sola teoría filosófica, lo que habría sido lo mismo que negarlo. Por tanto, y con el fin de resolver el problema de la coexistencia entre revelación y filosofía, Siger aceptó la diferenciación en dos planos, no subordinados, de ambos modos de entender lo real. Con todo, mantuvo que los temas no religiosos deben ser tratados de forma puramente racional, y que si la Revelación nos ha transmitido verdades, en lo tocante al alma y a Dios, que escapan a la razón natural, puede emprenderse también la búsqueda de hacia dónde tiende el pensamiento —partiendo de Aristóteles— en las cosas sobre las que la razón sí tiene algo que decir. Así las cosas, no es de extrañar que algunos llegaran, sin embargo, a la teoría de la doble verdad —Boecio de Dacia, entre otros— en un intento francamente irreligioso cuyo efectivo interés parecía el de elucidar la única verdad que tendría importancia en el pensar, la verdad de la filosofía.

Ni es de extrañar tampoco que, en 1270, el dominico Egidio de Lessines expusiera, en carta dirigida a Alberto Magno, quince tesis que suponía heréticas, de las cuales trece eran de las mantenidas por los averroístas, y que, por aquel entonces, propugnaban ciertos conocidos maestros de la Universidad de París. En respuesta a dichas proposiciones, Alberto Magno elaboró su tratado *De quindecim problematibus*, y acaso fue a raíz de dicha refutación que el entonces arzobispo de París, Esteban Tempier, las condenó, el 10 de diciembre de ese mismo año. Entre ellas, cuatro conciernen —de plano o tangencialmente— al problema del libre albedrío: la tercera, que la voluntad del hombre quiere y elige con necesidad; la cuarta, que todos los hechos sublunares están sometidos necesariamente a los cuerpos celestes; la novena, que el libre albedrío es una potencia pasiva, y no activa, y es movido necesariamente por el objeto de deseo; y la doceava, que las acciones humanas no están regidas por la providencia divina. El propósito del trabajo que aquí iniciamos es exponer de qué modo las tesis anteriores fueron defendidas por Siger a través de sus obras,

y si las sucesivas revisiones que éste efectúa de las mismas estaban destinadas a algo más que a escapar de las desconfiadas miras del poder eclesiástico.

I

Tal y como Ryan (1984) pone en claro, durante mucho tiempo Siger ha sido clasificado como un averroísta incondicional. Esta imagen de Siger como un campeón del averroísmo, en temas tan dispares como el de la eternidad del mundo o el de la determinación del albedrío —espoleada por estudios por lo demás magistrales, como el de Mandonnet (1908)— ha sido en lo reciente fundamentalmente reconsiderada. Y nuevos estudios como Bianchi (1984, 1986) o el mismo Ryan argumentan una evolución en el pensamiento del filósofo de Brabante, a partir de los iniciales interrogantes que suscitó sobre esa cuestión, hace ya tiempo, van Steenberghe (1931/1942). Al igual que Bianchi (1986) descubre una evolución en el pensamiento de Siger en lo que toca a la eternidad del mundo, desde el *Quaestiones in tertium De anima* —y que tuvo como punto de inflexión, justamente, la primera condena de Tempier—, Marlasca (1974a) arguye que, si suponemos como no apócrifo el *Quaestiones super Librum de causis* —como así hemos de hacerlo—, parece claro que Siger se fue apartando, a todos los respectos, de las primeras y acérrimas posiciones averroístas mantenidas en aquella obra primera. Sin duda el pensamiento del maestro de Brabante, en sus *Quaestiones super Librum de causis* (pertenecientes a la madurez del autor, en torno a los años 1274-1276), está más próximo al tomismo que a la doctrina averroísta, pero aun así, y a pesar de darse revisiones de materias tales como la causalidad divina, la eternidad del mundo, y la naturaleza del alma intelectual, los cambios ideológicos de Siger no resultan, a la postre, tan radicales. Parecen, antes bien, el cauteloso tránsito hacia un aristotelismo más acorde con la amenaza de los tiempos. Como ya hemos apuntado, la polémica doctrinal en torno al monopsiquismo, que tuvo lugar entre los años 1270 y 1273 en la Universidad de París, y la publicación del *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino —que tuvo una importancia capital en dicho debate— dispusieron a Siger —si no le conminaron— a revisar su doctrina acerca de ciertos temas que conciernen fundamentalmente a la voluntad.

No hay que olvidar, además, que estudiosos como Mandonnet —que sostienen el determinismo racional de Siger— no pudieron realizar, inevitablemente, el examen de ciertas obras del maestro que han sido redescubiertas hace sólo unos años, como las Reportaciones de Cambridge y Vie-

na (Cf. Maurer y Dunphy, 1967) sobre las *Quaestiones in Metaphysicam*. Aun así, Mandonnet no se equivoca al afirmar que Siger apenas se demora en el estudio del libre albedrío en sus primeras obras, e incluso en las *Quaestiones in Metaphysicam* 2-7, reportación de Cambridge 5.8 y 6.9, en las *Quaestiones in Metaphysicam* 5-7, reportación de Viena 5.8, y en las *Quaestiones super Librum de causis* 25, textos en los que su interés por el tema resulta más evidente, el tratamiento del mismo sigue siendo, sin embargo, escueto, y, para nuestro desánimo, algo oscuro también. Porque tampoco esas obras dilucidan con claridad cuál sea el pensamiento definitivo del filósofo sobre la cuestión de la voluntad humana. Pues pese a que el parecer de Siger sin duda evolucionara, cabe sospechar que ello se debiese a la presión ejercida sobre los filósofos desde la condena, ya mencionada, de 1270, e incluso algo forzada por opresiones seculares pero igual de eficaces, como el nuevo ordenamiento de la Facultad de París (1 de Abril de 1272) que obligaba a todos sus profesores a dejar irresueltas las cuestiones filosóficas en controversia, bajo pena de exclusión de los infractores de la misma Facultad. Por lo demás, se sabe que el año de la condena general, 1277, el inquisidor Simon du Val ordenó al de Brabante su presentación ante el tribunal, habiendo sido Siger acusado de herejía.

Con todo, tener en cuenta la antes casi insospechada evolución del autor, y gozar del privilegio de poder estudiar obras suyas hasta hace muy poco no halladas, son factores que permiten un esclarecimiento más preciso de lo que pensara Siger sobre el libre albedrío. Ahora bien, lo que puede extraerse del estudio de las recientemente descubiertas Reportaciones sobre las *Quaestiones in Metaphysicam* no parece suficiente, *pace* Ryan, para poder afirmar que el de Brabante modificó por completo su pensamiento inicial en lo que concierne a la voluntad. Al respecto, y en lo que sigue, pretendemos dar cuenta de que no puede pensarse que Siger abandonara sus primeras posiciones para defender las opuestas, y que ninguna observación del filósofo, en sus últimas obras, le separa en absoluto de un determinismo moderado. Porque si bien Siger se cuida de diferenciar los modos de determinación que afectan a los diversos grados de necesidad, su claro distanciamiento del determinismo absoluto, en ciertos asuntos relativos a lo contingente, no le convierte en el acto en un partidario del libre albedrío, si con ello quiere aducirse que la voluntad tiene el poder de promoverse a sí misma a la volición, con independencia de todo objeto.

II

La revisión de lo que Siger afirma sobre el libre albedrío nos permitirá contemplar hasta qué punto se apartó el autor de su averroísmo inicial. En lo que se refiere a su intento de refutar un determinismo absoluto —que a todo afecte—, se halla ya en *Impossibilia* 5 (escrito entre 1271-1272, y donde Siger tiene por objeto la justificación del castigo, tanto divino como humano) la distinción entre causas impeditibles y no impeditibles, cuando explica Siger el tercer modo de necesidad. Ciertos estudiosos han pretendido que ese tercer modo de necesidad —que especificaremos más adelante— acompaña a la convicción y defensa, por parte del filósofo, de alguna libertad del albedrío. Ciertamente es así. Sin embargo, no hay que olvidar la constante recurrencia de Siger al principio de Avicena, cuya significación para el de Brabante nos sería difícil sobrevalorar: *nullus effectus evenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est, sicut et dicit Avicenna* (*Impossibilia* 5, pp. 86-87, ii, 26-28 Cf. Bazán). A primera vista parecería que, si el principio ha de ser atendido, ningún castigo podría fundamentarse sobre la responsabilidad del reo. Y lo que Siger pretende en dicha obra es, al respecto, salvaguardar y justificar la práctica de la punición por parte de las instituciones. Pero existen varios tipos de necesidad:

En primer lugar, lo *necessarium coactionis*. Este tipo de *necessarium* no implica a la voluntad. Leamos la razón de ello en las mismas palabras del autor:

Ad quartum dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Uno modo sicut est necessarium coactionis; et tale necessarium non potest cadere in voluntate, quia voluntas in volendo cogi non potest. Quidquid enim vult, apta vult, et non contra eius impetum; necessarium vero coactionis cadens in actione hominis puniri non debet: non enim puniendus est aliquis nisi pro eo quod facit, quod autem quis coactus facit, facere non videtur, eo quod voluntate non facit. Punitur enim ne iterum illud velit et faciat; nunc autem illud volens non faciebat, et in ipso etiam non est ut eundem actum alias sic faciat vel non faciat. Unde necessarium coactionis punitionem non habet (*Impossibilia* 5, p. 89, 1.7. p. 90, 1.17).

Existe, además, la *necessitas absoluta*. Ésta tendría lugar si quien quiere una cosa (en sentido volitivo), la quiere, y actúa en consecuencia, sin poder contrarrestar la causa que le mueve a hacerlo:

Secundo modo potest intelligi necessarium in voluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri velit aliquid et per conse-

quens faciat. Et si tale necessarium esset in actibus humanis non punirentur: punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua causa homo aliquid voluit et per consequens fecit; quod si nostrae voluntates et actiones fierent ex causis non natis impediri, otiose legislatores punitiones ordinarent (*Impossibilia* 5, p. 90, 11.17- 23).

Tal y como vemos, y si bajo lo *necessarium coactionis* no podría haber castigo, tampoco podría haberlo si la voluntad se hallara sometida a la *necessitas absoluta*.

Finalmente, lo *necessarium ex conditione*. Si Siger no vacila en admitir que sin duda ningún impedimento podría aplicarse a la Causa Primera, ni en su volición ni en su acción, ello no obsta sin embargo para que sus efectos en el mundo, que son un entramado de causas intermedias, sean de distinta naturaleza a la de Aquella. Porque de entre estas causas, algunas son impeditibles (se impidan o no como una cuestión de hecho). Es decir, el efecto proviene de una causa, cuya naturaleza es tal **que podría no ser su causa**. Aunque, por supuesto, si no se la impide, de ella se seguirá, con necesidad, el efecto pertinente, y así lo expresa Siger:

Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus provi- niens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dis- positione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret (*Impossibilia* 5, p. 90, 11.23-28).

A nadie puede ocultársele que Siger va a afirmar la posibilidad de justo castigo para causas que promueven su efecto bajo lo *necessarium ex conditione*:

Sed necessarium tertio modo in actibus humanis, quos est necessarium ex conditione, non removet punitionem in actibus humanis (*Impossibilia* 5, p. 90, 11.59-61).

Lo que ha inducido a Ryan a contemplar en ello un argumento contra el determinismo, porque resulta obvio que no se suponen incompatibles, así, la necesidad y el libre albedrío. Cuanto Siger afirma, sin embargo, es que las acciones del hombre pueden producirse bajo un modo de necesidad que permite que ciertas de sus causas sean impeditibles. Cabe preguntarse, pues, qué puede hacer que una causa impeditible no lleve a término su efecto, lo que él mismo resuelve en su *De necessitate*, donde, al intentar responder a la *secunda dubitatio*, escribe:

Hoc etiam ipsum quod est: ipsam causam producentem effectum, esse causam non impedibilem et necessariam, tolleret arbitrii libertatem, quia tunc omne velle nostrum causaretur a causa cui non posset resistere voluntas (*De Necessitate*, p. 33, 11.35-39),

y más adelante:

Hoc ipsum autem quod est: voluntatem moveri ad volendum semper sub causa existente in dispositione illa in qua nata est movere voluntatem, et voluntate etiam existente in dispositione illa in qua nata est a tali moveri, non tollit arbitrii libertatem, eo quod nihil moveat voluntatem quin impedibile sit a motu, etsi tunc non sit impeditum quando eam movet (*De Necessitate*, p. 34, 11.45-50, Cf. Duin).

Pero la voluntad, para ser movida, ha de aprehender primero algún objeto —*voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione* (*De Necessitate*, p. 34, 11.45-50)—, conque no puede considerársela como primera causa de su querencia —ni del obrar consecuente—, y, por la misma razón, no podría oponerse (por sí misma, sin objeto) a una causa impedita, convirtiéndose en lo que la podría impedir. Al respecto se hallan en el *De necessitate* tres definiciones negativas de aquello en lo que no consiste la libertad de la voluntad. Pero también otra positiva:

Sed consistit in hoc libertas voluntatis quod, etsi ab aliquibus inveniantur aliquando motu voluntas, cum non sit impedita huiusmodi moventia voluntatem, talis est natura voluntatis quod quodlibet eorum, quae habent movere voluntatem, valeat a suo motu impedi.quod contingit voluntati e contra ad appetitum sensualem, quia voluntas vult ex iudicio rationis, appetitus autem sensualis appetit ex iudicio sensus. Nunc ita est quod nos nascimur cum determinato iudicio sensus circa delectabilia et tristabilia, haec determinate sentientes delectabilia, illa cum trista. Propter quod autem appetitus sensualis non libere quaecumque appetit vel refugit. Non sic autem nascimur cum determinato iudicio circa bona et mala, sed possibile alterutrum; propter quod et in voluntate (*De Necessitate*, p. 34, 11.60-73).

Arguye Siger que los hombre nacen con el *iudicium sensus* determinado, en cuanto concierne a lo agradable y lo desagradable, y sin embargo, la voluntad quiere a partir del *iudicium rationis*, y que éste no está inflexiblemente determinado en relación a lo bueno y lo malo, por lo cual puede elegir entre alternativas.

III

Con todo, lo anterior no es suficiente para argumentar que Siger, más allá de describir la independencia inicial del *iudicium rationis*, defiende una posición librealbedrista. En concreto Siger afirma que la voluntad está sujeta a la condición general que define a las causas *ut in pluribus*; dichas causas son, por definición, las que por lo general producen sus efectos, **aunque no siempre**, en la medida en que pueden ser impedidas. De modo que el hombre no estaría sometido a una necesidad absoluta. Pero ello no le exime de verse sujeto a la necesidad, pues tal es la que —como hemos visto— él cataloga como *necessitas ex conditione*. Sin duda la voluntad puede inclinarse hacia elecciones contrapuestas. Pero ello es algo que ni el más extremo determinista negaría, porque incluso así, sus actos, en cada caso singular, pueden estar —como Siger pensó— sujetos a una ley de la necesidad.

Ocurre así que los efectos de la voluntad se siguen de una causa definida como imponible; conque si se la impide, el efecto no se producirá. Pero Ryan da demasiada importancia al argumento de la impondibilidad, para vindicar la tesis del *possibile alterutrum*. Por supuesto, dicho autor está en lo cierto al afirmar que el hombre, a través del *iudicium rationis*, puede concebir alternativas a las causas que parecerían dispuestas (en primera instancia) a motivar por completo sus decisiones y acciones. Y si la razón puede concebir alternativas, entonces la voluntad puede querer (o elegir), de entre ellas, en la medida en que es motivada. Ryan opina con acierto que, en las obras de Siger antes mencionadas, no queda claro qué posibilidad de indeterminación se desprende de la impondibilidad de las causas entre las que se halla la voluntad, y que debe acudir a las *Quaestiones in Metaphysicam* para resolver la cuestión. En ellas Siger arguye también que la voluntad es libre debido al contraste de naturaleza entre el *iudicium sensus* y el *iudicium rationis*, y que el hombre nace con la posibilidad de elegir entre alternativas debido a esa disparidad. Sin duda en las *Quaestiones in Metaphysicam* Siger clarifica el significado del *possibile alterutrum* del *De necessitate*, al aducir que la voluntad en el hombre se halla indiferente, como una cuestión de hecho, para decidirse por el bien o por el mal:

Per oppositam causam homo habet liberum arbitrium quia non nascitur cum determinato iudicio de bonis vel malis; immo possibile est iudicium humanum esse indifferens de aliquo quod sit bonum vel malum.... (*Quaestiones in Metaphysicam* 5-7, reportación de Viena, p. 330, 11.22-25, Cf. Dunphy).

Pero la obviedad de que la decisión humana puede inclinarse por ambas alternativas no descarta, sin embargo, que cada una de ellas haya tenido que ser aprehendida por la razón, para que la voluntad la elija, ni que la opción elegida lo haya sido por verse determinado el agente a decidirlo así a partir de la razón.

De cualquier forma, en las *Quaestiones in Metaphysicam* Siger es tan escueto, en cuanto se refiere a la cuestión del libre albedrío, como en las otras obras que de él conservamos. Y por lo que en ellas se dice, juzgamos inviable la reciente tendencia que le convierte en un defensor del libre albedrío (Cf. Ryan, 1984), en virtud de su afirmación de indiferencia natural de la voluntad humana frente a lo bueno y lo malo. Porque el hecho de que la voluntad pueda elegir una de entre varias alternativas, frente a las que el *iudicium rationis* habrá de pronunciarse, no comporta una defensa del libre albedrío, que debe referirse a la indeterminación con respecto a las causas en los casos singulares, y a la simultaneidad de las alternativas para ese caso, algo que Siger, a no dudarlo, estaría menos que dispuesto a afirmar. Si la aprehensión proporciona alternativas (en la medida en que no estamos necesariamente determinados ni por el bien ni por el mal) y por lo tanto puede equivocarse en la elucidación moral de sus objetos, ello no supone la simultaneidad de alternativas reales, indeterminísticamente abiertas, para el agente libre. Sin duda la razón, con frecuencia, entiende alternativas a una acción, y la voluntad, a su vez, se decide por una de ellas, pero lo mismo sucede en el caso de un estricto necesitarismo, desde el cual pueda argüirse que la volición se ve determinada por la causación racional. Siger afirma, por supuesto, que el hombre no nace con el *iudicium rationis* determinado, sino libre, de modo que se determina a sí mismo (en ese sentido), y por su propia determinación obra en vistas a los fines que él mismo se propone. El hombre, pues, no sufre una determinación que **necesite la tendencia** de su *iudicium rationis*, y la auto-determinación se sigue de esa leve incondicionalidad. Pero dicha auto-determinación no precisa proceder de una previa suposición de libre albedrío, que hiciera de la sola voluntad la causa suficiente de sus decisiones.

Conque en su respuesta a la cuestión *Utrum animae superiores imprimant in animas nostras intellectivas, ita quod omne nostrum intelligere et volle nostrae animae intellectivae reducatur in robem et animam orbis sicut in causam suam* (*Quaestiones super Librum de causis*, p. 100, 11.5-8, Cf. Marlasca), Siger retoma el problema de definir el libre albedrío; pero sólo para afirmar que todas las novedades que ocurren en el mundo sub-lunar, incluidos los actos del intelecto, y también los volitivos, deben ser atribuidos, en última instancia, a la Causa Primera, aunque ello de

forma indirecta, mediante los cuerpos celestes. Para a continuación argüir, sin embargo, que los cuerpos celestes no pueden influir tampoco de forma directa sobre el alma humana.

Aun así, la voluntad, que es una facultad cuyo objeto, en el hombre, se define como el bien, se ve condicionada de dos distintas formas: en modo objetivo, por cuanto la aprehensión de un objeto viene determinada por lo sensible, sobre lo cual los cuerpos celestes influyen directamente; y también en modo subjetivo, ya que en la elección de lo que sea el bien —por parte del agente— le motivan sus propias disposiciones. No obstante, Siger afirma que la voluntad no puede ser coaccionada a partir de esos cuerpos, y que puede llamársela libre no por ser el principio primero de su volición, sino por tratarse de una facultad inorgánica, de modo que no se halla obligada a escoger un objeto a causa de las disposiciones corporales:

Ad primum in oppositum est dicendum quod voluntas dicitur libera et sui actus domina non quia sit primum principium ex quod ipsa agitur ad volendum, sed quia volet ad contraria sine organo existens nec obligata ad alterum propter materiam et corporis dispositionem sicut appetitus sensualis (*Quaestiones super Librum de Causis*, p. 102, 11.61-65).

Pero resulta claro que estas citas no comprometen a Siger con una posición librealbedrista en sentido lato, máxime cuando no le apartan de su adscripción inicial de la voluntad, aun siendo la causa impeditiva que es, a la *necessitas ex conditione*. Porque todos los apuntes de Siger acerca de la voluntad humana pueden ser referidos a una posición determinista compatible con que las causas *ut in pluribus* sean asunto de la contingencia. De modo que el sentido que Siger da al libre albedrío lo vincula a la misma contingencia de ese tipo de causas, pero no a la indeterminación, pues las alternativas de entre las cuales elige la voluntad, en cada caso concreto, vienen determinadas por la razón en su aprehensión de la bondad de cada una de ellas, lo que, en última instancia, **la necesitará** a escoger.

IV

Siger no se cansa de insistir en que todas y cada una de las alternativas sopesadas por la razón provienen del acto de la aprehensión, que como motivador impide que la deliberación se ejerza desde la indiferencia, aunque al individuo pueda parecerle que así es, dada la peculiar posición de

su voluntad en el acto de la decisión, y su naturaleza como causa. Cabe concluir, por ello, que no parece razonable inferir, de los comentarios de Siger sobre el libre albedrío, que el filósofo de Brabante extremó su pensamiento hasta considerar a la voluntad como un se-moviente, y que, pese a que de Dios él diga que Sus voliciones acerca del mundo son inescrutables, y que por lo tanto no podemos afirmar que Su voluntad no sea libre —ni tampoco lo contrario (Cf. Bianchi, 1986)—, el libre albedrío humano alcanza su mayor grado de libertad por el hecho de que las causas que motivan una decisión —en cierto caso particular— pueden ser impedidas, como tales causas, para promover ese mismo efecto, **en otros casos**. Pero ese impedimento no podría ser motivado por la sola voluntad, sin la aprehensión de otro bien que, como causa (determinada), sí pueda decidir al agente a la realización de un acto contrario. Y ello no comporta —como hemos arguido en estas páginas— la necesidad de indeterminación-en-el-mundo, sino sólo su clara contingencia.

Miquel BELTRÁN y Joaquim-Felip LLORENS
Universitat de les Illes Balears

REFERENCIAS

- BAZÁN, B. (1972): Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima. De Anima Intellectiva*, «Philosophes Médiévaux» XIII (Louvain-la-Neuve).
- BAZÁN, B. (1974): *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, «Philosophes Médiévaux» XIV (Louvain-la-Neuve).
- BIANCHI, Luca (1984): *L'errore di Aristotele, La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze: La Nuova Italia).
- BIANCHI, Luca (1986): «L'evoluzione dell'eternalismo di Sigeri di Brabante e la condanna del 1270», en *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale II*, 903-910, «Philosophes Médiévaux» XXVII (Louvain-la-Neuve).
- BUKOWSKI, Thomas P. (1987): «Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology», *The New Scholasticism* 61, 25-32.
- DUIN, J. J. (1954): *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, «Philosophes Médiévaux» III (Louvain-la-Neuve).
- DUNPHY, William (1981): *Siger de Brabant. «Quaestiones in Metaphysicam», reportaciones de Munich y Viena*, «Philosophes Médiévaux» XXIV (Louvain-la-Neuve).

- HISSETTE, R. (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, «Philosophes Médiévaux» XII (Louvain-la-Neuve).
- MANDONNET, P. (1908, 1.^a ed.): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Louvain-la-Neuve).
- MARLASCA, A. (1971): «La antropología sigeriana en las *Quaestiones super Librum de Causis*», *Estudios Filosóficos* 53, 3-37.
- MARLASCA, A. (1974a): «De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante», *Estudios Filosóficos* 63-64, 431-439.
- MARLASCA, A. (1974b): *Les «Quaestiones super Librum de Causis» de Siger de Brabant*, «Philosophes Médiévaux» XII (Louvain-la-Neuve).
- MAURER, Armand (1950): «Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse MS 152», *Mediaeval Studies* 12, 233-251.
- MAURER, Armand and DUNPHY, William (1967): «A promising new discovery for Sigerian Studies», *Mediaeval Studies* 29, 364, 369.
- MAURER, Armand (1983): *Siger of Brabant. «Quaestiones in Metaphysicam»* (reportaciones de Cambridge y París), «Philosophes Médiévaux» XXV (Louvain-la-Neuve).
- PATTIN, Adrian (1987): «Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 29, 173-177.
- RYAN, Christopher J. (1984): «Man's Free Will in the Works of Siger of Brabant», *Mediaeval Studies* 46, 155-199.
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo (1980): «La querella antropológica del s. XIII (Sigerio y Tomás de Aquino)», *Sapientia* 35, 325-358.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1931/1942): *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols., «Les Philosophes Belges» XII-XIII (Louvain-la-Neuve).
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1977): *Maitre Siger de Brabant*, «Philosophes Médiévaux» XXI (Louvain-la-Neuve).
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1978): «Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotelisme hétérodoxe le 7 mars 1277», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* 64, 63-74.

RESUM

In spite of the fact that more recent scholarship has brought to light new works by Siger of Brabant and has shown an evolution in his thought in the direction of a more moderate determinism, his views on free will did not change in any radical way. He remained an adherent to «moderate determinism», or a free will contingent on choices determined by an act of apprehension of the Good inherent in each one of them.