

---

## LIBERTAD HUMANA Y PRESCIENCIA DIVINA: ALGUNOS TEXTOS DE BOECIO Y SAN AGUSTÍN COMO SEMILLAS DE LA TEORÍA DEL ACTO VOLUNTARIO EN TOMÁS DE AQUINO

---

*Catalina Velarde\**

En este artículo queremos mostrar que para Boecio y San Agustín, la libertad humana y la presciencia divina son compatibles entre sí. Para probarlo en primer lugar refutaremos las teorías de los astrónomos y de los filósofos deterministas, utilizando los argumentos del Libro V de la Ciudad de Dios de San Agustín. Luego, estableceremos que desde el punto de vista de la teoría del conocimiento ambos conceptos no son contradictorios. En la segunda parte del trabajo contrastaremos las nociones de libertad de ambos pensadores, destacando en cada una su elemento distintivo; en el caso de Boecio, la libertad humana tiene como base el conocimiento racional, en cambio, en san Agustín el punto de partida es la voluntad. En la conclusión mostraremos que estas dos líneas de investigación son antecedentes de la teoría del acto voluntario de santo Tomás de Aquino.

*Palabras clave: razón, voluntad, libertad, presciencia divina, eternidad, temporalidad.*

---

## HUMAN FREEDOM AND DIVINE FOREKNOWLEDGE: SOME TEXTS OF BOETHIUS AND ST. AUGUSTINE AS SEEDS OF THE THEORY OF VOLUNTARY ACTION IN THOMAS AQUINAS

---

In this article, we would like to show that for Boethius and Saint Augustine Aquinas, human freedom and divine prescience are compatible between them. To demonstrate this, we will refute the deterministic philosophers and astrological theories by using the arguments from Saint Augustine's The City of God (Book V). We will also establish that both terms are not contradictory if they are taken from the point of view of the knowledge theory. In the second part of this article, we will contrast the notions of freedom of Boethius and Saint Augustine, by highlighting their distinctive feature; as to Boethius, human freedom is supported on the rational knowledge, and for Saint Augustine the starting point is human will. In the conclusion, we suggest that both positions, that of Boethius and this of Saint Augustine, are precedents of the voluntary act theory by Saint Thomas Aquinas.

*Keywords: reason, will, freedom, foreknowledge of God, eternity, temporality.*

---

\* Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: [catavelarde@gmail.com](mailto:catavelarde@gmail.com).



Ya en las escuelas filosóficas griegas se discutía, cómo es posible que el hombre sea libre si está determinado por las circunstancias en que le toca vivir, sean estas físicas o psíquicas<sup>1</sup>. Los estoicos resuelven el problema restringiendo el ámbito de la libertad a los actos interiores del hombre, porque estos son los que dependen de nosotros<sup>2</sup>. Sin embargo, suprimen el deseo para lograr una tranquilidad de espíritu, y consideran al sabio como aquel hombre que hace lo que quiere porque no desea nada<sup>3</sup>.

Aunque nos parezca absurdo pretender suprimir el deseo para alcanzar la libertad, un aspecto importante de destacar en los estoicos es que el verdadero esclavo es aquel que se deja dominar por las pasiones, y la virtud es la que nos hace libres de ellas. El hombre virtuoso es el que refuerza la voluntad a través del hábito bueno, y así permite que la razón y la voluntad sometan al apetito. De esta manera, las facultades del alma estarán ordenadas según la propia naturaleza del hombre, y la razón y la voluntad podrán dominar a los instintos<sup>4</sup>.

Sin embargo, para que esta ordenación se lleve a cabo, es necesario que el hombre decida adquirir virtudes y no vicios, actuar según la razón y no según las pasiones.

Aquí surge el problema que nos convoca. Esta decisión que tiene como consecuencia la formación del carácter, si es libre, nos hará merecedores de premio o castigo, ya que si adquirimos virtudes nos haremos mejores, y si decidimos ser viciosos corromperemos nuestra propia naturaleza humana. Por este motivo, es fundamental establecer con certeza, si el hombre es causa eficiente de sus propios actos, y capaz de autodeterminar su voluntad sin coacción de ningún tipo que no sea la misma inteligencia humana. Ahora bien, entendemos por presciencia divina la previsión de nuestros actos por la mente divina y, en este contexto, este artículo reflexiona sobre si, existiendo la presciencia divina, el hombre puede decirse capaz de determinar por su sola inteligencia su voluntad, o bien hay que aceptar que nada escapa a la previsión divina de modo que la libertad concebida como una determinación de la voluntad por la inteligencia es una ilusión. Delimitado nuestro objetivo de este modo, no abordaremos aquí la relación entre gracia y libre albedrío, que ha sido ampliamente tratada

---

1 Cfr. CORREIA, Manuel, *Libertad* 2013, p. 2.

2 Cfr. MANUEL Correia, *Libertad humana y Presciencia divina en Boecio*, p. 4.

3 Cfr. MANUEL Correia, *Libertad humana y Presciencia divina en Boecio*, p. 4.

4 Sobre la ética estoica véase STÖRIG, Hans Joachim, *Historia universal de la filosofía*, Ercilla, Santiago, 1960, pp. 163-165.

por San Agustín en este marco de reflexión, sobre todo en polémica con Pelagio, ni tampoco las consecuencias que la gracia tiene sobre la voluntad humana<sup>5</sup>. Naturalmente, el objetivo de este trabajo es mostrar que puede haber una compatibilidad entre la presciencia divina y la voluntad humana, de modo tal que ambas puedan coexistir.

Ahora bien, para definir el determinismo físico y el teológico conviene considerar el escenario cosmológico en el que se sitúan los autores que estamos estudiando. Con este objetivo, utilizaremos el libro V de *La Ciudad de Dios*, en que San Agustín se pregunta por qué Dios permite la dominación romana, si podría haberla impedido. Al abordar este asunto, se enfrenta con los temas de la adivinación y el destino. Es importante tener en cuenta que cuando en esta época se usa la palabra *destino*, se alude a la influencia que las constelaciones del día del nacimiento o de la concepción de una persona, tienen sobre su vida futura<sup>6</sup>.

En el siglo cuarto, todavía no estaba tan clara la constitución y naturaleza del espacio, ni tampoco la de los cuerpos celestes. Por eso, la astronomía y la astrología eran una misma ciencia y no pocos astrólogos de ese tiempo, como consigna San Agustín, creían que Dios les daba poder a los astros y a la configuración del cielo para determinar las vidas de los hombres<sup>7</sup>. La mayoría de los astrólogos de esta época eran deterministas y pensaban que los astros causaban los actos de los seres humanos; sólo algunos más moderados creían que los astros sólo eran condiciones materiales del desenvolvimiento de sus historias<sup>8</sup>.

San Agustín, combate el determinismo, tanto el fuerte como el débil, porque si la causa de las acciones humanas está en las estrellas, ya sea por su voluntad propia o por obediencia a la voluntad divina, en ambos casos se suprime el libre albedrío del hombre.

Uno de los argumentos aducidos por los astrólogos, es el llamado de los gemelos de Hipócrates. Según Cicerón, este médico griego antiguo observó que en dos hermanos ge-

---

5 *En el hombre no existe sólo una buena voluntad que lo lleva a vivir bien, sino también una mala que lo induce al pecado, y la concupiscencia que está en constante lucha con la voluntad buena. Por medio de la ley, el hombre se hace conciente tanto de lo que le está permitido hacer como de lo que se le prohíbe, pero la prohibición exagera la concupiscencia en vez de amedrentarla, por lo que la ley pone de manifiesto tanto el delito como la incapacidad del hombre de evitarlo. Pero, como Dios ama profundamente a su criatura humana, viene en su ayuda con la gracia, que fortalece a la voluntad para que pueda superar la tentación de la concupiscencia. Por esto san Agustín afirma que, la victoria sobre el pecado es de Dios que ayuda a la voluntad en este combate.* San Agustín afirma que la actitud que debe tener el hombre que quiere vivir según la voluntad de Dios es la vigilancia y la oración. Con la vigilancia le indica al libre albedrío que no debe ignorar los preceptos de la ley, y con la oración apunta a la necesidad del auxilio divino. Por lo tanto, concluye que el hombre debe ser ayudado por la gracia para que su voluntad impere de manera efectiva.

6 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5.1.

7 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5.1.

8 Sobre la racionalidad de la astrología en San Agustín, véase, VICENTE GARCÍA, LUIS MIGUEL, "San Agustín, San Gregorio y San Isidoro ante el problema de las estrellas", *Revista española de filosofía medieval*, N° 8, Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 187-203.

melos, una misma enfermedad se agravaba y se remitía simultáneamente. Para explicar este fenómeno, los astrólogos atribuían esta coincidencia a las constelaciones del nacimiento y de la concepción de los hermanos, que al ser la misma, hacen que también coincida su sanación y su mejoría. Sin embargo, tanto el mismo Hipócrates como san Agustín, atribuyen la causa a cuestiones de orden médico. Los hermanos, al ser gemelos, son biológicamente iguales, y al vivir en la misma casa, compartir el ambiente y la comida, que es la misma para ambos, aumenta la similitud de sus reacciones corporales<sup>9</sup>.

El determinismo astrológico implica pues que la primera causa de todos los acontecimientos que acaecen en el cielo y en la naturaleza y que, por lo mismo, ocurren en el hombre, es Dios. El mejor exponente de esta opinión es el estoico Séneca:

*Condúceme, Padre supremo, dominador de las alturas celestes,  
A dónde bien te plazca; obedeceré sin demora.  
¡Aquí estoy dispuesto!, aunque yo no quiera te acompañaré gimiendo,  
Y aunque malo soportaré lo que el bueno hace.  
El destino conduce al que quiere, y fuerza al que no quiere<sup>10</sup>.*

Si nos detenemos en este pasaje podemos observar dos cosas, en primer lugar que según Séneca, existe la presciencia divina, ya que Dios conoce el destino del hombre, y tiene el poder de conducirlo hacia él. Y por otra parte, que Dios guía al hombre hacia su destino si es bueno, y lo arrastra si es malo, por lo que la libertad humana consiste en adherirse o no a la voluntad divina, si el hombre adhiere tiene tranquilidad interior, de otra manera estará siempre en lucha con Dios<sup>11</sup>.

En este segundo significado de la palabra 'destino' el problema queda de manifiesto de manera más evidente. Si Dios existe sabe lo que va a suceder en el futuro, porque es su primera causa. Es por eso que lleva a los hombres hacia el destino que tiene previsto para ellos.

Gracias a San Agustín sabemos que la discusión sobre la libertad humana estaba presente en la época antigua. Y es por ello que en su *Ciudad de Dios* consigna la posición que al respecto tenía otro estoico: Cicerón. En efecto, Cicerón suprime la presciencia divina para defender la libertad del hombre. El filósofo estoico afirma que:

*Si este orden es cierto, ocurre el orden de las cosas por la presciencia de Dios, y si es cierto este orden de cosas es cierto el orden de causas; pues nada puede hacerse*

9 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5.2.

10 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5.8 (cita a Séneca Epístola 107).

11 Sobre la búsqueda de la felicidad y la noción de libertad en el de *Vita Beata* de Séneca, véase SALA, María Eliza-LUCENA, Silvio Alexis, "La construcción discursiva de los interlocutores en de *Vita Beata* de Séneca", *Revista electrónica de estudios filológicos*, Universidad de Murcia, España, 2014.

*si no le precede una causa eficiente; sin embargo si es cierto el orden de causas por el que se hace todo lo que se hace 'todas las cosas existirían, dice, por la fatalidad. Si esto es así, nada está en nuestro poder, no existe el arbitrio de la voluntad'<sup>12</sup>.*

A continuación, el jurista romano afirma que esto es imposible porque se destruiría toda la vida humana, y tanto la educación como las leyes serían arbitrarias, ya que los actos humanos estarían determinados de antemano, y su causa no le pertenecería al hombre, por lo que exhortarlo a actuar de determinada manera sería inútil. Entonces, deberían suprimirse los tribunales, ya que todo premio o castigo sería injusto. Como las consecuencias de la presciencia divina son nefastas, Cicerón la suprime, y establece que la causa de las acciones humanas está sólo en el libre albedrío de la voluntad<sup>13</sup>.

Sin embargo, para San Agustín, esta solución no es satisfactoria, porque los cristianos debemos creer que el hombre es libre y Dios providente<sup>14</sup>. ¿Cómo es posible compatibilizar estas dos nociones que parecen implicar consecuencias contradictorias?

En este trabajo, abordaré las reflexiones de Boecio y San Agustín. En primer lugar, enfrentaré el tema de la presciencia divina y la libertad humana, y en segundo lugar, la necesidad de que el hombre actúe libremente y se haga responsable de sus actos. En este estudio utilizaré como metodología el análisis de las fuentes primarias y la comparación de dichos textos; por lo que me remitiré especialmente, en el caso de Boecio, al libro V de la *Consolación de la Filosofía*; y en el de san Agustín al libro V de la *Ciudad de Dios*, el *De libero arbitrio* y el *De trinitate*<sup>15</sup>.

## 1. Una mirada desde la teoría del conocimiento

En el libro V de la *Consolación de la Filosofía*, Boecio intenta resolver la aparente contradicción entre libertad humana y presciencia divina abordando el asunto desde la perspectiva de Dios<sup>16</sup>. Es por esta razón que utiliza como clave interpretativa un axioma de la teoría del conocimiento que parecen olvidar adivinos y astrólogos: se conoce a la manera

12 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5.9.

13 SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5. 9.2.

14 Sobre la refutación agustiniana a Seneca y Cicerón, véase PIERANTONI, Claudio, Congreso de filosofía cristiana, Santiago, 2010.

15 Agradezco al profesor Manuel Correia su paciencia al leer y corregir mi escrito, a los participantes en el Seminario de postgrado sobre Boecio que el profesor Correia dictó el primer semestre del año 2013 en el Programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile por sus valiosos aportes que enriquecieron mucho este trabajo, y a los participantes del IX Seminario de Estudios Patrísticos, realizado en Santiago, en septiembre el año 2013 (Facultad de Filosofía y Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile).

16 Sobre una introducción a la problemática tratada en la *consolación de la filosofía*, véase, SKÁRICA, Mirko, "La consolación de la filosofía de Boecio", *Philosophica*, 2009, pp. 87-102.

del cognoscente, no del objeto conocido. Según este principio la vista capta la forma del objeto de manera completa, y el tacto de manera parcial, el gusto capta los sabores, y el olfato los olores, que son sus objetos propios. En general, se puede decir, que los sentidos siempre captan las formas accidentales, y la inteligencia la forma substancial y el concepto universal. Todas las facultades señaladas anteriormente conocen el objeto, pero cada una desde una perspectiva distinta<sup>17</sup>.

Además, es importante tener en cuenta, que los diferentes cognoscentes tienen distintas capacidades, y que el conocimiento superior incluye al inferior, pero no a la inversa. Según la teoría del conocimiento explicada por Boecio en este libro, la sensación se les atribuye como principal fuente del conocimiento a los animales privados de movimiento, como a los moluscos. A los animales que se mueven, la imaginación. Y a los hombres la razón, y la inteligencia a Dios<sup>18</sup>.

Como ya hemos dicho, el conocimiento inferior se incluye en el superior, pero no viceversa. Por eso, para la razón humana es muy difícil entender que Dios, con su inteligencia divina, pueda prever futuros contingentes sin causarlos necesariamente, pero desconocerlo sería tan absurdo como que la imaginación desconociera que la razón puede tener un conocimiento universal de las cosas porque ella sólo conoce el particular<sup>19</sup>.

Para entender la presciencia divina desde el punto de vista de Dios, es necesario intentar empatizar un poco con la divinidad. Una de las principales diferencias entre Dios y los hombres es que Dios es eterno. Boecio define la eternidad como: *la posesión total y perfecta de una vida interminable*<sup>20</sup>. Contrastemos esta idea con la temporalidad. Según nuestra experiencia, esta vida transcurre en un continuo fluir, vivimos en un instante que fluye, y que se nos escapa cuando alcanzamos el instante siguiente, se trata de un constante devenir. Incluso si creemos que el mundo nunca tuvo ni principio ni fin, lo concebimos dentro del tiempo: se trata, pues, de un fluir sin límites. En cambio, la eternidad consiste en un instante presente en el que se da toda la vida simultáneamente, y en el que se es consciente de ella en su totalidad, y en cada uno de sus momentos constitutivos.

Si pensamos la eternidad como un eterno presente, y también que el conocimiento divino es más simple que el nuestro, porque es más perfecto, podemos aceptar la presciencia divina, que conoce todo lo que sucede en el tiempo, desde el punto de vista de la eternidad sin eliminar la libertad humana<sup>21</sup>.

---

17 Cfr. BOECIO, *Consolación*, V, 4, 75.

18 Cfr. BOECIO, *Consolación*, V, 4, 105. Sobre la teoría del conocimiento en Boecio véase ACOSTA Rodríguez, Juan, *Revista Agustiniiana*, N° 3, 1990, pp. 647-670.

19 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 5.

20 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 6, 10.

21 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 6.

Para Dios la presciencia no es una ciencia del futuro, sino un conocimiento de un presente interminable<sup>22</sup>. Por consiguiente, Dios en su providencia, término que Boecio prefiere a presciencia, puede contemplar actos futuros como ciertos, como que salga el sol todos los días, y otros como libres, que alguien pasee hoy por la tarde.

Para dilucidar la cuestión sobre la necesidad de los hechos contemplados por Dios; es fundamental distinguir dos tipos de necesidad: la primera es simple, por ejemplo, todos los hombres son mortales. Y la segunda, condicionada, mientras alguien camina, lo hace por necesidad. La necesidad condicionada no modifica la naturaleza del acto. Esto quiere decir que si caminar es un acto contingente para alguien, aunque sea necesario que camine mientras lo hace, esta necesidad condicionada no hace que el acto sea necesario por naturaleza, pues no es necesario para el hombre el caminar, sino que éste puede hacerlo o no; no obstante, la necesidad condicionada genera actos ciertos, ya que el que camina, cuando camina, realiza esta acción ciertamente. Por lo tanto, podemos distinguir tres tipos de actos: aquellos que son necesarios simplemente, como los que tienen relación con las leyes de la naturaleza; aquellos que son ciertos aunque contingentes y que por serlo decimos que son necesarios de manera condicionada; y aquellos que tienen como causa el libre albedrío<sup>23</sup>.

La Presciencia Divina no impone su forma a los actos que contempla, por lo tanto, los actos causados por la necesidad, seguirán siendo necesarios, los que Dios conoce, ciertos, y los causados por el libre albedrío, libres. Desde aquí se sigue una verdad moral: los hombres son responsables de sus actos y deben hacer el bien, porque hay un Dios bueno, que los mira desde toda la eternidad y para siempre<sup>24</sup>.

## 2. Libertad y Responsabilidad

El segundo aspecto del problema, consiste en dilucidar, por qué un Dios bueno crea al hombre libre si sabe que éste puede pecar. Sin embargo, si Dios no lo hubiera creado libre, el hombre no sería responsable de sus actos, porque no sería sujeto de ellos. Es por este motivo que resolver el dilema es fundamental: ¿es Dios causa del mal por serlo de la libertad? Responderemos desde las nociones de libertad humana de san Agustín y Boecio.

---

22 *Idem.*

23 Sobre el problema de los futuros contingentes en la escolástica con especial acento en Boecio véase DE SIQUEIRA PIAUÍ, William, "Boécio e o problema dos futuros contingentes", *Principios*, Vol. 15, 2008, pp. 205-232.

24 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 2.

### 2.1. La Libertad en Boecio

Boecio nos muestra su tesis acerca de la libertad humana en el Libro V de la *Consolación de la Filosofía*, después de definir el azar. En este pasaje afirma que la única causa de las cosas no es la Providencia Divina, ya que todos los seres dotados de razón lo están también de libre albedrío:

*Sí, –me contestó–, existe el libre albedrío. No hay un ser dotado de razón, falto de libertad. Todo aquel que por su misma naturaleza puede servirse de la razón tiene la facultad de poder juzgar y discernirlo todo. Por sí mismo, distingue lo que ha de rechazar y lo que ha de elegir<sup>25</sup>.*

Aquí es importante señalar que la razón es anterior a la voluntad, ya que ella es la que ayuda al hombre a distinguir lo que debe elegir de lo que debe rechazar:

*Cada uno busca lo que estima apetecible y huye de lo que considera rechazable. Así, quien está dotado de razón tendrá también la libertad para querer o no querer, si bien advierto que no todos los seres tienen el mismo grado de libertad<sup>26</sup>.*

En la segunda parte del pasaje, Boecio saca la consecuencia lógica; después de haber entendido qué era bueno o malo, debemos tener la libertad de querer lo bueno y rechazar lo malo. Sin embargo, admite que no todos los seres racionales son igualmente libres. Esto depende del grado de inteligencia. Por eso, los ángeles y Dios, tienen una voluntad más firme que el hombre, porque su inteligencia es más clara, ya que no depende de la materia. En estos seres divinos hay tres condiciones que actúan de manera coherente, tienen un juicio clarísimo, una voluntad inquebrantable, que sigue a este juicio, y finalmente un poder eficaz para llevar a cabo su deseo<sup>27</sup>.

Este tipo de libertad es al que todos aspiraríamos, ya que hay una relación clara entre el juicio, el acto de deseo, y la ejecución del mismo. Sin embargo, la condición del hombre es muy distinta, es:

*Necesariamente tanto más libre cuanto más se aplica a la contemplación de la mente divina, y tanto menos libre cuanto más descende a los seres materiales; y todavía menos cuando queda atrapado en las redes de la tierra. Y aún menos cuando es atrapado por los vicios<sup>28</sup>.*

25 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 2, 5. Para una profundización sobre la compatibilidad entre voluntad humana y presciencia divina en Boecio véase GARAY, Diego, *Necesidad y libertad en Boecio. La consolación de la filosofía. Libro V*, Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2011.

26 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 2, 10.

27 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 2.

28 BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Libro V, 2.

Si miramos este pasaje, la primacía de la razón es clara, con ella contemplamos, o la mente divina, o las cosas de la tierra. Si contemplamos la mente divina, nos atrae y nos insta a hacer el bien, entonces nos volvemos virtuosos; en cambio, cuando nos atraen las cosas de la tierra porque volvemos hacia ellas nuestra mirada interior, nos hacemos presa del mundo y de sus redes.

De aquí, podemos concluir que para Boecio, seremos libres si dejamos que nuestra razón que contempla el bien, sea la facultad rectora y a ella se sometan tanto la voluntad, como los apetitos. En cambio, si la razón se nubla con los bienes materiales, los apetitos esclavizan tanto a nuestra facultad apetitiva sensible, como a nuestra voluntad. Para Boecio, igual que para Marco Aurelio, *se es libre si se disuelven las pasiones que nos avasallan*. En esto consiste la libertad interior, ya que en ella todo está en nuestro poder<sup>29</sup>.

Al finalizar este pasaje, Boecio concluye, que la Providencia que lo contempla todo, premia o castiga a cada cual según su merecido. Esto es posible, porque de nosotros depende hacia dónde dirijamos nuestra razón. Entonces, premio y castigo nos son imputados en perfecta justicia<sup>30</sup>.

## 2.2. La Libertad en San Agustín

A diferencia de Boecio, san Agustín utiliza como clave explicativa de la libertad humana la voluntad. En el libro primero de *De libero arbitrio* define la buena voluntad como: *aquella por la que deseamos vivir recta y honestamente, y llegar a la suma sabiduría*<sup>31</sup>. Esta buena voluntad está en nuestro poder, y no puede dejar de estarlo. Por eso el que la posee tiene un bien que es más grande que todos los bienes de la tierra. Todos los bienes externos pueden perderse en contra de nuestra voluntad, en cambio, la buena voluntad basta quererla para poseerla<sup>32</sup>. Esta buena voluntad no puede perderse si no queremos, porque consiste en nuestro deseo inteligente de hacer el bien, que se reafirma con nuestras buenas decisiones; el hombre para actuar, ya sea bien o mal, debe quererlo, este deseo es el que lo impulsa tanto en una como en otra dirección, por eso la buena voluntad, que es el deseo de vivir bien, no puede perderse por ninguna causa externa<sup>33</sup>.

El hombre con buena voluntad, la reconoce como un bien y la ama; y como esta consiste en vivir rectamente, también ama las virtudes y detesta las pasiones. Por lo que podemos

29 Cfr. CORREIA, Manuel, "Libertad y Presciencia Divina en Boecio", p. 178.

30 Acerca del sentido de la vida en *La consolación de la filosofía* véase MOTTO, Andrés R. M., "Severino Boecio y el sentido de la vida", *Teología*, N° 83, 2004, pp. 71-93.

31 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, I 12.25.

32 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, I 12.26.

33 Acerca de la polémica de Agustín y Pelagio sobre la relación de libertad y gracia véase DOLBY Múgica, María del Carmen, "La libertad agustiniana", *Revista española de filosofía medieval*, N° 11, 2004, pp. 49-66.

deducir que este hombre vive según la razón y desea los bienes más altos y desprecia los carnales. La consecuencia de esto es una vida feliz<sup>34</sup>. Y la de un hombre que no posee buena voluntad y vive según las pasiones, es una vida desdichada, ya que según San Agustín, la peor desdicha consiste en que nuestra razón se encuentre oscurecida por los vicios<sup>35</sup>. Aquel hombre que ama la buena voluntad y decide anteponerla a cualquier otro bien fugaz, conseguirá un bien estar tan grande con tanta facilidad que es una misma cosa para él el quererlo que el poseerlo<sup>36</sup>.

En estos pasajes San Agustín nos muestra la autoposición de la voluntad, y la sitúa en el interior de la persona humana. La voluntad es aquella facultad por la que el hombre quiere algo, pero también puede amar su propia voluntad, en este sentido podemos decir que es transparente a sí misma, como todas las facultades racionales.

La interacción de la voluntad y la inteligencia está explicada con más claridad en el *De Trinitate*, libro en el que San Agustín descubre en la mente una trinidad formada por el conocimiento, la mente y la voluntad<sup>37</sup>. En primer lugar, afirma que cuando amamos nos encontramos ante tres elementos, el que ama, lo amado y el amor. Sin embargo, el alma es capaz de amarse a sí misma, porque es una substancia espiritual, y goza de sí misma en su presencia<sup>38</sup>. Además, la mente se conoce, porque de otra manera no podría amarse, ya que el conocimiento es previo al amor<sup>39</sup>.

A continuación San Agustín quiere mostrarnos que la mente, su conocimiento y el amor forman una trinidad en el alma. Esto quiere decir que existen tres funciones distintas pero que son una sola substancia<sup>40</sup>.

*Por este motivo, mente, amor y conocimiento, además de tenerse presentes a sí mismos, tienen presentes a las otras dos. La mente se conoce y se ama, la voluntad se ama y se conoce, la voluntad se ama y tiene noticia de sí misma<sup>41</sup>.*

De esta manera al buscar la trinidad en el alma, el obispo de Hipona, demuestra la autoposición de las tres facultades intelectuales del hombre. El santo sintetiza su argumento en estos términos:

---

34 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, I 13.28.

35 Sobre el problema del mal en san Agustín, véase CIPRIANI, Nello, "El problema del mal en San Agustín", *Augustinus*, 2010, pp. 347-362.

36 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, I 13.29.

37 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX. 4.4.

38 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX 2.2.

39 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX 3.3.

40 Acerca de la interpretación de Tomás de Aquino sobre la concepción de voluntad, inteligencia y memoria en San Agustín véase ARGUELLO, Santiago, Memoria, "Intelligentia et voluntas en Tomás de Aquino: la aportación de la lectura romana para su mejor comprensión", *Studium*, N° 25, 2010, pp. 11-34.

41 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX 4.4.

*Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y en su noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama<sup>42</sup>.*

En este pasaje, es evidente que según san Agustín, la voluntad se ama y se conoce a sí misma, por lo tanto, como veíamos en los argumentos del *De libero arbitrio*, la voluntad está en nuestro poder, y como es de naturaleza espiritual, no puede dejar de estarlo.

El alma, al ser creada por Dios es de naturaleza buena, pero para que llegue a su perfección es fundamental la acción de la voluntad. La voluntad ama todas las cosas, porque en todas hay algo bueno, ya que participan del sumo bien. Pero para alcanzar su perfección, debe amar al bien incondicionado, que es aquel del que todo lo creado participa: este bien es Dios<sup>43</sup>. Así el alma sale de sí misma, y se orienta hacia el bien supremo. Si el alma actúa bien, utilizando para esto su buena voluntad, y su fin es el sumo bien; será digna de elogio. En cambio, si actúa mal, y no se dirige hacia el sumo bien, es digna de castigo<sup>44</sup>. Cuando la voluntad ama al sumo bien, es feliz, porque se convierte al bien de quien recibe el ser alma. De esta manera, la naturaleza y la voluntad coinciden en la perfección del alma, y esta perfección le pertenece, ya que como hemos demostrado antes, la voluntad se posee a sí misma por lo que es causa de sus propios actos<sup>45</sup>.

En el segundo libro del *De libero arbitrio*, el obispo de Hipona retoma este mismo argumento, y afirma que el hombre es un bien, pero que para actuar rectamente, necesita de libre albedrío. Puede hacer mal uso de este, de aquí surge el mal moral; pero, Dios le ha dado la libertad al hombre para que viviera rectamente si quería; ya que de otra manera sus actos buenos carecerían de méritos y no serían suyos<sup>46</sup>. De aquí podemos concluir que la única posibilidad de que el hombre fuera dueño de sus acciones, consiste en que la causa de estas esté en su propia persona, para lo que se requiere que tenga una facultad que se auto posea y no esté determinada por nadie, esta facultad debe formar parte del alma racional, ya que debe ser capaz de conocer la naturaleza de sus actos y de los bienes a los que se adhiere. Así, es causa de sus propios actos y responsable de ellos. En esto consiste el libre albedrío de la voluntad, que faculta al hombre para elegir sus metas y los medios para conseguirlas<sup>47</sup>.

---

42 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX 5.8.

43 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII 3.4.

44 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII 3.4.

45 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII 3.5. Sobre la relación de voluntad y pecado véase VERGEZ, André, "San Agustín y la filosofía cristiana, el problema de la culpa y de la libertad", *Augustinus*, N° 19, 1974, pp. 3-19.

46 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, II 1.3.

47 Sobre la noción de libertad en San Agustín y su relación con la responsabilidad moral véase GALINDO, José Antonio, "La libertad como autodeterminación en San Agustín", *Augustinus*, N° 35, 1990, pp. 299-320.

Es muy importante entender que Dios dota al hombre del poder de querer pecar o no pecar, pero que al hacerlo no lo obliga a ninguna de las dos posibilidades. No obstante, la buena y la mala voluntad son necesarias en el alma humana y se establecen según el orden cósmico. En primer lugar, encontramos a los ángeles buenos que nunca pecaron, en segundo lugar, al alma humana pecadora, pero que no ha perdido la capacidad de volver hacia el bien; y finalmente a aquella que permanece firme en el pecado. Estas tres criaturas, no obstante, son mejores que los animales que no pecan porque no tienen voluntad libre para hacerlo<sup>48</sup>. De aquí podemos deducir, que la voluntad libre es un bien ya que es la causa de las acciones que realiza. Y por ende, los seres con voluntad libre, no están determinados a actuar por ninguna causa externa. La voluntad les pertenece, y no puede dejar de hacerlo, ya que actúa cuando quiere. Aquellos que obran bien se perfeccionan, los que obran mal se degradan; pero ambos son ontológicamente mejores que aquellos seres cuya acción es determinada por naturaleza<sup>49</sup>.

### **2.3. La compatibilidad entre la libertad humana y la presciencia divina en san Agustín.**

Ahora intentaremos resolver el siguiente dilema: ¿Cómo es posible que el hombre sea libre si Dios es providente? Si logramos romper la aparente disjuntividad, podremos explicar la existencia de un hombre libre, y por lo tanto responsable de sus actos; y mostrar que es perfectamente compatible con la existencia de un Dios bueno y providente<sup>50</sup>.

San Agustín enfrenta la cuestión desde el punto de vista de la libertad de deseo, ya que todos los hombres somos libres de desear la felicidad, pero no de obtenerla. Para explicar esta diferencia el Padre de la iglesia afirma que:

*No podemos tener la convicción de que está en nuestro poder sino aquello que hacemos cuando queremos, por lo que nada está tanto en nuestro poder como nuestra propia voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos. De aquí que, con razón, podemos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad o que enfermamos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que moriremos por necesidad y así de otras cosas semejantes. Pero, ¿quién en su sano juicio se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos? Aunque Dios conozca de antemano todos los actos futuros de nuestra voluntad, no se sigue que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla<sup>51</sup>.*

48 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío* III, 5,14 y ss.

49 Sobre la polémica entre San Agustín y Pelagio acerca del libre albedrío desde un enfoque contemporáneo véase, GARDEAZÁBAL, Carlos, "Libre albedrío y libetas en San Agustín", *Revista Saga*, Nº 1, 1999.

50 Sobre los grados de libertad del hombre en san Agustín y la colaboración de la gracia para alcanzar la plenitud, véase RUIZ RETEGUI, Antonio, "La noción de libertad en San Agustín", *Scripta Teológica*, Vol. 08, 1976, pp. 551-606.

51 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, III, 3,8.

En este pasaje nos encontramos con dos tipos de actos, los que dependen de la naturaleza, como morir, envejecer y enfermarse. Y los que dependen de nuestra voluntad. La naturaleza es una causa externa al hombre que actúa con sus propias reglas y por eso muchas veces nos sorprende. Sin embargo, la voluntad está en nuestro poder y no desea nada que no queramos porque se contra diría a sí misma. La voluntad es la capacidad del hombre de desear, y este puede activarla cuando quiere, por eso decimos que está en su poder. Por lo tanto, el origen de nuestros actos volitivos, es nuestra voluntad libre. Esto es independiente de que Dios pueda conocer dichos actos en cuanto causados por la voluntad humana.

Este argumento es de vital importancia, ya que si el hombre actúa de manera libre y consciente, debe hacerse cargo de sus actos, y de las consecuencias de estos. Aquí es fundamental la diferencia entre querer y poder, el querer pertenece a nuestra voluntad y está en nuestro poder, en cambio el poder, depende de las circunstancias de la vida, pero si aquello que deseo se realiza efectivamente, yo lo realizaré queriéndolo. Después de estos argumentos es más claro que la causa de los actos voluntarios humanos, es la voluntad libre del hombre. Una de las consecuencias de la libertad, es que Dios es justo al castigar los actos malos y premiar los buenos, porque con su presciencia conoce los actos libres como libres, no los determina<sup>52</sup>.

Sobre la causa de la presciencia divina, la respuesta es doble. Por una parte, San Agustín, al igual que Boecio, admite que Dios es eterno, por lo que contempla toda la serie temporal desde fuera del tiempo<sup>53</sup>. Y por otra, del pasaje analizado antes podemos inferir que el Dios que crea y ama a su criatura libre, la conoce de tal manera que es capaz de prever sus actos. Pero, porque respeta su libertad, prevé sus actos como libres y voluntarios, por consiguiente, cada uno es responsable de ellos y se hace acreedor del premio o del castigo, que no viene desde fuera, sino que corresponde a las consecuencias de sus mismos actos.

## Conclusión

En este artículo hemos estudiado el problema de la libertad humana y la presciencia divina en dos autores clásicos que son Boecio y San Agustín. En primer lugar, es necesario dejar claro, que las doctrinas de ambos autores son independientes una de la otra, y que al parecer, Boecio no conoció los escritos de San Agustín sobre este tema.

Los dos maestros pertenecen a la tradición cristiana, por lo que saben de ante mano, que debe ser compatible la libertad humana con la presciencia divina. Sin embargo, solucionan el problema desde dos perspectivas distintas.

---

52 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, III, 4,11.

53 SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, III, 3.6.

Boecio, pone el acento en la capacidad racional, tanto del hombre como de Dios y en la diferencia entre ambas. Esto nos permite disolver el problema, ya que la presciencia que es imposible de entender para un hombre que está sometido al tiempo y al espacio, es perfectamente comprensible para Dios que es eterno. Dentro de esta presciencia es admisible que existan actos con distintas causas, y que algunos de estos sean causados por la voluntad libre del hombre.

En cambio, San Agustín, pone el acento en la voluntad libre del hombre. Esta es necesaria para que viva bien, ya que sin ella ni el premio ni el castigo de sus propios actos le pertenecerían. Como Dios es el autor de la voluntad libre, debe considerar en su presciencia que existan actos libres, ya que de otra manera anularía el libre albedrío de su criatura racional.

Habiendo pues dos soluciones que desde puntos de vista diferentes convergen en una misma respuesta, a saber, la compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad de nuestros actos, surge la cuestión de si sería posible hacer una síntesis de ambas respuestas. Quisiera responder a esta última pregunta como una forma de concluir este artículo. En efecto, haré manifiesto que estas dos posturas preparan la solución tomista al problema mencionado; Porque Santo Tomás establecerá como condiciones básicas del acto voluntario, por una parte, que el agente tenga conocimiento del fin, de manera que incluye en su doctrina la solución de Boecio; y por otra, que aquello por lo que obra sea intrínseco a este<sup>54</sup>. Este principio es la voluntad, que es el factor explicativo de la libertad según San Agustín. Este acto voluntario es propiamente humano, ya que el hombre es capaz de conocer el fin al que se dirige su acción gracias a su inteligencia, y se mueve hacia este por medio de su voluntad<sup>55</sup>.

Al definir la dirección hacia la que tiende el acto voluntario, siguen vigentes las dos líneas de investigación que hemos señalado en este estudio, ya que el Aquinate afirma que la voluntad es un apetito racional, por lo que tiende hacia el bien aprehendido, que puede ser un bien real o aparente<sup>56</sup>; en este aspecto encontramos un eco de Boecio que afirma que el hombre es libre porque es capaz de conocer la realidad, por tanto el bien y el mal, por medio de la inteligencia. Sin embargo, cuando el doctor angélico se pregunta por el objeto de la voluntad, señala como tal todo aquello que puede ser apetecido por el hombre porque corresponde con su propia naturaleza. Es por eso que indica entre estos objetos al bien de cada potencia en particular y a todo aquello que le ayuda a la persona humana a alcanzar su plenitud<sup>57</sup>. Aquí encontramos un eco agustiniano ya que el doctor de la gracia sostiene

---

54 TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica*, I-II, Cuestión 6, a. 1, in C.

55 Sobre la *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino, véase REYES URIBE, Beatrice, "Voluntas ut natura y virtud en Tomás de Aquino", *Espíritu*, N° 143, 2012, pp. 95-108.

56 TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica*, I-II, Cuestión 8, a. 1 in C.

57 TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica*, I-II, Cuestión 10, a. 1 in c.

que la buena voluntad no puede perderse y la define como: *la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría*<sup>58</sup>.

Las dos perspectivas que hemos trabajado en este ensayo convergen nuevamente al tratar sobre el tipo de movimiento de la voluntad, puesto que el doctor Angélico sostiene que en cuanto al ejercicio de su acto, ningún objeto la mueve por necesidad, ya que primero debe ser considerado bueno por el entendimiento. Boecio trata este punto al final del libro V de su *consolación de la filosofía* cuando distingue dos tipos de necesidad; la primera es simple y corresponde a aquello que es necesario por naturaleza. Boecio pone como ejemplo la mortalidad en el caso de los hombres. Pero hay un segundo tipo de necesidad, que es condicionada; en este caso el hecho presente lleva consigo algunas condiciones que son necesarias, aunque el hecho mismo sea contingente por naturaleza. De esta manera, si el hombre camina, es necesario que mueva las piernas, pero que camine es un acto contingente en cuanto tal<sup>59</sup>. Así, el maestro de lógica resuelve el problema entre la libertad humana y la presciencia divina, ya que Dios puede preveer actos contingentes en cuanto contingentes aunque estos sean necesarios de manera condicionada. Así Dios respeta la naturaleza libre de su criatura racional. Lo mismo ocurre en el caso de la facultad volitiva, esta tiende al bien en general necesariamente porque este es un factor constitutivo de su naturaleza; pero esta condición no elimina su libertad de arbitrio ya que el intelecto es el que evalúa los objetos y se los presenta como buenos en un determinado aspecto ya que se trata de bienes particulares, por lo que en ellos hay algo de bien y algo de mal.

No obstante, Santo Tomás sostiene que si a la voluntad se le presenta un objeto bueno desde todos sus puntos de vistas, tenderá a este con necesidad, ya que su objeto propio es el bien en general. Pero, esto ocurre solamente con el bien perfecto que es la bienaventuranza. Todos los demás objetos, por ser bienes imperfectos, No la arrastran por necesidad<sup>60</sup>.

Santo Tomás identifica al bien universal con Dios, en cuya contemplación consiste la bienaventuranza perfecta del hombre ya que en ella se sacia tanto el deseo de bien de la voluntad como el ansia de verdad del conocimiento.

Sin embargo, la relación de voluntad y felicidad tienen un antecedente en San Agustín, que sostiene que el hombre tiene una buena voluntad que lo conduce a la felicidad si la ama, porque ella contiene todas las virtudes; y una mala voluntad que lo hace desdichado si

---

58 SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío* I, 12,25.

59 BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Libro V, V, 6.

60 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, Cuestión 10ar 2 in c.

Sobre las nociones de inteligencia y voluntad en Tomas de Aquino véase VARGAS Ramírez, Marco, *La concepción dialéctica de la inteligencia y la voluntad y su relación con el libre albedrío en Santo Tomas de Aquino*, Senderos nº 62, San José de Costa Rica, 1999, pp. 295-316.

adhiera a ella<sup>61</sup>. De aquí se desprende que aquel que ama la buena voluntad vive bien y por tanto es feliz, y el que ama la mala voluntad vive mal y es desdichado. Aquel que vive bien lo hace según la razón y de acuerdo con su propia naturaleza, y el que vive mal en contra de ella. De la lectura de estos pasajes podemos concluir que el hombre es libre para amar su buena o su mala voluntad, pero que debe asumir las consecuencias de la opción que elija.

Santo Tomás se hace eco de esta distinción cuando sostiene que la voluntad es el apetito racional de aquello que la inteligencia aprende como bueno; el apetito de lo que aprende como malo se llama noluntad<sup>62</sup>.

Finalmente el doctor angélico distingue dos tipos de actos de la voluntad, unos que se refieren a los medios para alcanzar un fin, y otros que apuntan al fin en cuanto tal<sup>63</sup>. Ya hemos dicho, que uno de los principios fundamentales del acto libre de la persona humana, consiste en que se sustente en una facultad que se auto posea. Esta es la voluntad libre. En esto concuerdan San Agustín y Santo Tomás, ya que el primero sostiene que la buena voluntad es un bien tan grande y tan seguro que se obtiene sólo con quererlo, por eso coincide con la bienaventuranza<sup>64</sup>. Al hacer coincidir el deseo del bien con su obtención, nos indica que se trata de una facultad que se posee a sí misma.

El aquinate trata el asunto al indagar sobre aquello que mueve a la voluntad y admite que ella se mueve a sí misma en cuanto al fin, ya que lo quiere por lo que tiende a este<sup>65</sup>. Así queda claro que el movimiento propio de la voluntad proviene de ella misma, por lo que podemos afirmar que el hombre con sus dos facultades superiores que son la inteligencia, que le muestra los objetos como convenientes para el fin, y con la voluntad que quiere alcanzar dicho fin, es causa libre de sus propias acciones<sup>66</sup>.

Finalmente, Santo Tomás enfrenta el problema que nos ocupa, y lo soluciona citando al Pseudo-Dionisio, que está en la misma línea de Boecio, y afirma que la naturaleza divina conserva la naturaleza de las cosas. De esta manera, de causas necesarias se siguen efectos necesarios, y de causas contingentes efectos contingentes. Después de establecida esta diferencia, Santo Tomás concluye que:

---

61 SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 13, 27 SS.

Sobre la necesidad de la voluntad véase WIDOW, Juan Antonio, *La libertad y sus servidumbres*, Ril, Santiago, 2014, pp. 125-135.

62 ST, I, II, q. 8, a.1 ad1.

63 ST, I, II, q. 8, a. 3 in C.

64 SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 13,29.

65 ST, I, II, q. 9, a. 3 in C.

66 Sobre la importancia de las circunstancias en el acto voluntario véase TELKAMP, Jörg Alejandro, *Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino*, Revista Española de Filosofía Medieval, n° 12, Universidad Panamericana (México, D. F.), 2005, pp. 205-217.

Así, pues, porque la voluntad es un principio activo, no determinado a una sola cosa, sino que se relaciona indiferentemente con muchas, Dios la mueve sin determinarla con necesidad a una sola cosa, sino conservando su movimiento contingente y no necesario, salvo en aquello hacia lo que se mueve por naturaleza<sup>67</sup>.

Así, el libre albedrío es causa de los actos humanos, que en cuanto tales son contingentes, y la voluntad sólo se moverá por naturaleza cuando contemple el bien perfecto, que es Dios, en el que consiste su plenitud<sup>68</sup>. Probar la libertad de los actos humanos es fundamental para estos tres maestros de la filosofía cristiana, al igual que para nosotros, porque, si el hombre es libre, es responsable de sus actos, de sus consecuencias, y de la manera en que orienta su vida hacia el bien.\*

---

67 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, Cuestión 10, a. 4 in c.

68 Sobre la discusión del concepto de libertad entre la Escuela Nominalista y Tomás de Aquino véase CARPINTERO, Francisco, "Dos nociones históricas de la libertad", *Philosophica*, N° 27, 2004, pp. 67-107.

\* Artículo recibido: 6 de julio de 2015. Aceptado: 20 de octubre de 2015.

## Bibliografía

ACOSTA RODRÍGUEZ, JUAN, *Revista Agustiniana* N° 3, Real Monasterio de el Escorial, 1990, pp. 647-670.

AGUIRRE, LUIS ALBERTO, *La noción cristiana de creación y la filosofía griega*, Universidad de la Sabana, 1998, p. 99 y ss.

AGUSTÍN, San *Del Libre Albedrío*, Obras Completas, trad. de Teodoro Calvo Madrid y José María Ozaeta León (Vol. III), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_, *La Ciudad de Dios*, Obras Completas, trad. de Teodoro Calvo Madrid y José María Ozaeta León (Vols. XVI - XVII), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_, *Sobre la Santísima Trinidad*, Obras Completas, trad. de Teodoro Calvo Madrid y José María Ozaeta León, Libros VIII-XV (Vol. V) Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_, *La Gracia y el Libre Albedrío*, Obras Completas, trad. de Teodoro Calvo Madrid y José María Ozaeta León, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1990.

ARGÜELLO, SANTIAGO, *Memoria, Intelligentia et voluntas en Tomas de Aquino: la aportación de la lectura romana para su mejor comprensión*, Studium n° 25, Universidad del Norte Santo Tomas de Aquino, Argentina, 2010, pp. 11-34.

BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1999.

CARPINTERO, FRANCISCO, *Dos nociones históricas de la libertad*, *Revista Philosophica* n° 27, Instituto de Filosofía Universidad Católica de Valparaíso, 2004, pp. 67-107.

CIPRIANI, NELLO, *El problema del mal en san Agustín*, Augustinus, Madrid, 2010, pp. 347-362.

CORREIA, MANUEL, "Libertad Humana y Presciencia Divina en Boecio", *Teología y Vida*, Vol. XLIII, pp. 175-186, Santiago, 2002.

\_\_\_\_\_, *El Problema de la Libertad: discusiones y soluciones*. Apuntes del Seminario de Boecio. Universidad Católica de Chile 2013. (No publicado), Santiago.

DE AQUINO, TOMÁS, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 2002-2010, texto digital extraído el 25 de junio del 2014, desde <http://hjpg.com.ar/sumat/>.

DOLBY MÚGICA, MARÍA DEL CARMEN, *La libertad agustiniana*, *Revista española de filosofía medieval* n° 11, 2004, pp. 49-66.

GALINDO, JOSÉ ANTONIO, *La libertad como autodeterminación en san Agustín*, Augustinus n° 35, Madrid, 1990, pp. 299-320.

GARAY, DIEGO, *Necesidad y libertad en Boecio. La consolación de la filosofía, Libro V*, jornadas de investigación en filosofía, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2011.

GARDEAZÁBAL, CARLOS, *Libre albedrio y libertas en San Agustín*, Revista Saga nº 1, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

MOTTO, ANDRÉS R. M., *Severino Boecio y el sentido de la vida*, Teología nº 83, Universidad Católica Argentina, 2004, pp. 71- 93.

PIERANTONI, Claudio, Congreso de filosofía cristiana, Santiago de Chile, 2010.

REYES URIBE, BEATRICE, *Voluntas ut natura y virtud en Tomas de Aquino*, Espíritu nº 143, cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 2012, pp. 95-108.

RUIZ RETEGUI, Antonio, *La noción de libertad en san Agustín*, Scripta Teológica Vol. 08, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1976, pp. 551-606.

SALA, MARÍA ELIZA- Lucena, Silvio Alexis, *La construcción discursiva de los interlocutores en de Vita Beata de Séneca*, Revista electrónica de estudios filológicos, Universidad de Murcia, España, 2014.

SIQUEIRA PIAUÍ, WILLIAM, *Boécio e o problema dos futuros contingentes*, Principios, Natal, v.15, 2008, pp. 205-232.

SKÁRICA, MIRKO, *La consolación de la filosofía de Boecio*, Philosophica, Universidad Católica de Valparaíso, 2009, pp. 87-102.

STÖRIG, Hans Joachim, Historia Universal de la filosofía, Ercilla S.A., Santiago, 1960, pp. 163-165.

TELKAMP, JÖRG ALEJANDRO, *Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino*, Revista Española de Filosofía Medieval, nº 12, Universidad Panamericana (México, D.F.), 2005, pp. 205-217.

VARGAS RAMÍREZ, MARCO, *La concepción dialéctica de la inteligencia y la voluntad y su relación con el libre albedrio en Santo Tomas de Aquino*, Senderos nº 62, San José de Costa Rica, 1999, pp. 295-316.

VERGEZ, ANDRÉ, San Agustín y la filosofía cristiana, el problema de la culpa y de la libertad, Augustinus, nº 19, Madrid, 1974, pp. 3-19.

VICENTE GARCÍA, LUIS Miguel, *San Agustín, San Gregorio y San Isidoro ante el problema de las estrellas*, Revista española de filosofía medieval nº 8, Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 187-203.

WIDOW, JUAN ANTONIO, *La libertad y sus servidumbres*, RIL, Santiago, 2014, pp. 125-135.