La torre del Virrey
Revista de estudios culturales
40 (2026/2)

INTELIGENCIA, VOLUNTAD Y LIBERTAD. DUNS ESCOTO EN DIÁLOGO CON TOMÁS DE AQUINO A TRAVÉS DE CORNELIO FABRO

INTELLIGENCE, WILL AND FREEDOM: DUNS SCOTUS IN DIALOGUE WITH THOMAS AQUINAS THROUGH CORNELIO FABRO

FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA

UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

ORCID: 0009-0003-9445-9006

Artículo revisado por pares

Fecha de recepción: 11-5-2026
Fecha de aceptación: 13-8-2026
Fecha de publicación: 08-11-2026

PALABRAS CLAVE:

Duns Escoto
Tomás de Aquino
Cornelio Fabro
Libertad
Voluntad

RESUMEN:

El artículo propone un análisis de la relación entre inteligencia, voluntad y libertad en los pensamientos de Juan Duns Escoto y Tomás de Aquino a partir de la hermenéutica de Cornelio Fabro. Primero, el estudio aborda la concepción escotista de la voluntad entendida como potencia racional libre e indeterminada. Posteriormente, se analiza sucintamente la antropología tomista de la libertad. Finalmente, se presenta la reinterpretación fabriana del Aquinate, que subraya la prioridad dinámica de la voluntad y la dimensión existencial de la libertad. Se sostiene que la lectura de Fabro permite matizar la oposición tradicional entre intelectualismo y voluntarismo, mostrando la posibilidad de un diálogo filosófico fecundo entre ambas tradiciones.

KEYWORDS:

Duns Scotus
Thomas Aquinas
Cornelio Fabro
Freedom
Will

ABSTRACT:

The article proposes an analysis of the relationship between intelligence, will, and freedom in the thoughts of John Duns Scotus and Thomas Aquinas through the hermeneutical interpretation of Cornelio Fabro. First, the study examines the Scotist conception of the will as a free and indeterminate rational power. Then it briefly analyzes the Thomistic anthropology of freedom. Finally, the article presents Fabro's reinterpretation of Aquinas, which emphasizes the dynamic priority of the will and the existential dimension of freedom. The paper argues that Fabro's reading makes it possible to nuance the traditional opposition between intellectualism and voluntarism, showing the possibility of a fruitful philosophical dialogue between both traditions.

https://doi.org/10.66015/ltv.1930

CC BY NC

1. INTRODUCCIÓN. La confrontación entre las posiciones filosóficas de Tomás de Aquino (1225-1274) y Juan Duns Escoto (1265-1308) constituye uno de los debates más decisivos del pensamiento medieval. Lejos de tratarse de una controversia secundaria o puramente escolástica, la cuestión remite a una tensión estructural de toda la metafísica y antropología medievales: la relación entre inteligencia y voluntad en el ejercicio de la libertad humana. El problema continúa siendo actual porque afecta directamente a la comprensión de la subjetividad, de la responsabilidad moral y del fundamento mismo de la acción libre.

En términos generales, la discusión puede formularse mediante una pregunta fundamental: ¿qué sustenta en último término la acción libre del sujeto, el entendimiento o la voluntad? La respuesta a esta cuestión dio lugar a dos grandes tradiciones interpretativas. Por un lado, el tomismo fue considerado tradicionalmente una forma de intelectualismo moderado al sostener que la voluntad se mueve hacia el bien conocido por el intelecto. Por otro lado, el pensamiento de Duns Escoto ha sido frecuentemente caracterizado como voluntarista —por algunos moderado y por otros radical—,[1] debido a la afirmación de una autonomía formal de la voluntad respecto del entendimiento.

Sin embargo, semejante caracterización puede conducir fácilmente a simplificaciones injustas. Tomás de Aquino no reduce la libertad a un determinismo intelectual, del mismo modo que Escoto no elimina la racionalidad del acto voluntario. Ambos reconocen la cooperación entre inteligencia y voluntad, aunque difieran en la prioridad que atribuyen a cada facultad y en el modo de comprender la autodeterminación del sujeto.

En este contexto adquiere especial interés la interpretación desarrollada por Cornelio Fabro. El filósofo italiano propone una lectura existencial del Aquinate que subraya la centralidad dinámica de la voluntad en la libertad personal, subrayando textos en los que Tomás de Aquino privilegia la dinámica de la voluntad por encima del intelecto. Aunque Fabro critica frecuentemente ciertos aspectos del escotismo relacionados con la metafísica, su interpretación de la antropología tomista permite descubrir algunos puntos de convergencia entre el tomismo y determinadas intuiciones fundamentales de Duns Escoto.

La hipótesis de este trabajo es que la interpretación fabriana de la libertad en Tomás de Aquino permite establecer un contacto entre el pensamiento tomista y el escotista. Esto no significa identificar ambas doctrinas ni negar las diferencias metafísicas que las separan, pues es evidente que "Juan Duns Escoto se distancia de Tomás de Aquino desde el comienzo de su currículo. Se aprecia esto con solo abrir la glosa de uno y otro a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo".[2] Se trata más bien de mostrar que una lectura existencial del Aquinate atenúa la oposición tradicional entre intelectualismo y voluntarismo, permitiendo entablar un diálogo entre ambas tradiciones (franciscana y dominicana).

Para desarrollar esta tesis adoptaremos una metodología hermenéutico-comparativa. En primer lugar, analizaremos la concepción tomista de la relación entre

[1] Véase MARCELA SERAFINI, *La libertà innata. Volontà, amore e giustizia nel pensiero di Giovanni Duns Scoto,* Città Nuova, Roma, 2022, pp. 49-53.

[2] JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa,* EUNSA, Pamplona, 2014, p. 63.

inteligencia, voluntad y libertad; más adelante, se analizarán algunos de los textos fundamentales del Doctor Sutil para iluminar su propuesta sobre la estructura de la voluntad; y, finalmente, estudiaremos la reinterpretación fabriana del problema, con el fin de señalar las convergencias y divergencias conceptuales entre ambas tradiciones, evitando tanto la reducción historicista como la identificación doctrinal entre los autores estudiados.

2. INTELIGENCIA Y VOLUNTAD EN TOMÁS DE AQUINO. La tematización del alma como principio de vida y movimiento del ser humano hunde sus raíces en la filosofía antigua. Las concepciones de Platón y Aristóteles ejercieron una influencia decisiva en el pensamiento medieval y, de manera particular, en Tomás de Aquino, cuya propuesta ha sido considerada por algunos intérpretes como una de las síntesis más logradas entre la tradición platónica y la aristotélica.[3]

Platón expone en el *Fedro,* mediante la célebre alegoría del "carro alado" (246a), una concepción tripartida del alma en la que a la razón le corresponde asumir la función rectora y ordenar las tendencias inferiores hacia el bien. Por esta razón, la vida propiamente humana exige que la parte racional gobierne y armonice las distintas potencias del alma. Aristóteles, por su parte, desarrolla en su obra *De anima* una comprensión más unitaria del alma como forma y principio vital del cuerpo, y reconoce en el intelecto (*noûs*) la facultad específicamente humana mediante la cual se conoce lo verdadero y se aprehende el bien que orienta a la acción. En este sentido, la definición aristotélica de "hombre es la de viviente que tiene λόγος".[4] Sin embargo, para el Estagirita el movimiento y la acción humana no procede exclusivamente exclusivamente del intelecto, sino que subraya la necesaria concurrencia del deseo (*órexis*), de manera que la acción resulta de la articulación entre conocimiento y apetición.[5]

2.1. La voluntad como appetitus rationalis. La antropología de Tomás de Aquino parte de la unidad sustancial de la persona humana: "El alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo".[6] Inteligencia y voluntad no son sustancias separadas, sino facultades del alma racional que cooperan en toda acción humana.

La voluntad es definida por el Aquinate como *appetitus rationalis*, es decir, apetito racional.[7] A diferencia de los apetitos sensibles, la voluntad tiende hacia el bien universal conocido por el entendimiento, por lo que se caracteriza por su relación con el intelecto:

---

[3] Véase JOSÉ ÁNGEL LOMBO, *La Persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2000, pp. 25-26.

[4] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, II, 1, 412a–413a.

[5] Véase ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433a9-433b30.

[6] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, 5 vols., edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, BAC, Madrid, 1988-1994, I, q. 75, a.1.

[7] Gilson ha resaltado cómo Escoto se aleja conscientemente de esta definición tomista: "Se define comúnmente a esta [la voluntad] como un *appetitus rationalis*, y Duns Escoto mismo no se opone a ello, pero solo admite esta definición con una importante reserva que tiene que ver con la naturaleza de la voluntad. Utilizando una palabra de san Agustín que él objeta a Tomás de Aquino, Duns Escoto plantea en principio que voluntad y libertad se confunden: o la voluntad es libre o no es. En otras palabras, se puede decir de la voluntad que es *libera per essentiam*. Si esto es así, es decir si es de la esencia misma de la voluntad el ser libre, se le debe definir en primer lugar por la libertad más que por el *appetitus*", ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 2007, pp. 572-573.

"La voluntad, en cuanto que quiere naturalmente una cosa, dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, ordenada al conocimiento de los contrarios. Y en este sentido es una potencia más intelectual que racional".[8]

Por ello, en la estructura del acto humano el intelecto desempeña una función indispensable y en cierto sentido primordial. El sujeto solo puede querer aquello que aparece bajo razón de bien: "Todas las realidades apetecen el bien, no solo las que tienen conocimiento, sino también las que están privadas de conocimiento".[9] El entendimiento presenta el objeto y la voluntad lo desea; sin embargo, esto no significa que Tomás reduzca la voluntad a una facultad puramente pasiva. La voluntad posee una auténtica actividad propia y participa esencialmente en la autodeterminación del sujeto.

2.2. La libertad en Santo Tomás. Para Tomás de Aquino, la libertad surge precisamente de la racionalidad humana: "Solo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, ya que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar como bueno esto o aquello. Por lo tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío".[10] Debido a que el intelecto puede considerar diversos aspectos de un mismo objeto y deliberar entre distintos bienes particulares, la voluntad no queda determinada de manera necesaria hacia una única opción.[11]

El hombre no está encerrado en la necesidad instintiva propia de los animales o de los seres naturales inferiores. Gracias a la razón práctica puede juzgar —deliberación— diferentes posibilidades de acción y elegir entre ellas. La libertad se fundamenta, por tanto, en la apertura universal del intelecto al ser y en la capacidad de la voluntad para tender hacia bienes diversos.

No obstante, Tomás sostiene que existe una inclinación natural y necesaria hacia el bien en general y hacia la felicidad. La voluntad no puede dejar de querer la beatitud como fin último: "Solo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la bienaventuranza".[12]

Aquí aparece uno de los principales puntos de tensión con el escotismo: mientras Escoto insiste en la indiferencia radical de la voluntad y en su definición esencial como libertad, Tomás mantiene una estructura teleológica más fuerte, en la que la voluntad permanece ordenada naturalmente al bien sin estar determinada a él. En este sentido, el indeterminismo escotista, como veremos más adelante, elimina el objeto propio que naturalmente corresponde al movimiento intencional, lo que implica que el acto moral puede verse separado de su término: el bien.[13]

2.3. El primado relativo del intelecto. Tradicionalmente se ha interpretado el pensamiento tomista como una forma de intelectualismo moderado. En efecto, Tomás,

[8] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología,* I, q. 82, a.2., ad.2.
[9] TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad. II*, trad. de Ana Mª González, José Ignacio Murillo *et al.*, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 1058 (*De veritate*, q.22, a.4.)
[10] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 59, a.3.
[11] Véase TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 82, a. 2.
[12] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología,* I-II, q. 10, a. 2.
[13] Véase FRANCISCO LEÓN FLORIDO Y VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO, *Introducción a la metafísica medieval,* Guillermo Escolar, Madrid, 2025, p. 139.

frente a la escuela franciscana, afirma frecuentemente la superioridad del intelecto respecto de la voluntad.[14]

El interés del Aquinate se centra, en este contexto, en esclarecer la relación causal entre el intelecto y la voluntad. La prioridad que atribuye al intelecto se fundamenta principalmente en que la voluntad depende, en el orden de la especificación, del bien previamente conocido y presentado por el entendimiento como objeto de su querer.[15] El intelecto especifica el acto voluntario al presentar el objeto bajo razón de bien:

> El objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto.[16]

Sin embargo, la cuestión es más compleja de lo que suele suponerse. El propio Tomás reconoce ciertos aspectos en los que la voluntad posee una primacía operativa. En diversos textos sostiene que el sujeto entiende porque quiere entender y utiliza sus facultades porque quiere utilizarlas. La voluntad ejerce así una función motora respecto de las demás potencias del alma:

> Si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover. De todo ello se desprende la razón de por qué estas dos potencias se incluyen mutuamente en su actividad: a saber: porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca.[17]

Además, Tomás afirma que el amor de Dios es superior al conocimiento de las realidades inferiores. Esto muestra que la relación entre inteligencia y voluntad no puede reducirse a una oposición simple. Por ello, la interpretación del Aquinate ha dado lugar a debates importantes y a diversas interpretaciones dentro de la tradición tomista. De entre todas ellas, vamos a destacar la que nos parece la más sugerente para el tema que presentamos.

3. La estructura de la voluntad en Duns Escoto.

3.1. La voluntad como potencia racional superior. Uno de los aspectos más originales del pensamiento del fraile escocés Juan Duns Escoto consiste en la profunda revalorización teológica y filosófica de la voluntad. Frente a aquellas posiciones que subordinaban completamente el querer al conocimiento intelectual, el Doctor Sutil defendió la irreductibilidad formal de la facultad volitiva.

---

[14] Véase Juan Cruz Cruz, *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona, 2015, pp. 71-75.
[15] Francisco León Florido, *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2015, p. 203.
[16] Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, q. 9, a. 1.
[17] Tomás de Aquino, *Suma de teología,* I, q. 82, a. 4, ad. 1.

Escoto no niega la importancia del intelecto. La voluntad necesita del conocimiento para querer; nadie puede querer aquello que desconoce. Sin embargo, el hecho de que el intelecto presente un objeto como bueno no implica que la voluntad quede necesariamente determinada por dicho bien; precisamente aquí se sitúa el núcleo de la diferencia con el intelectualismo.[18]

Para Escoto, la voluntad es una potencia racional activa[19] que posee dominio sobre sus propios actos. Su característica esencial consiste en la capacidad de autodeterminación y, en este sentido, se opone a la naturaleza entendida como el reino de la necesidad, la permanencia y la estabilidad que imponen una determinada forma de obrar:[20]

> Solo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llamar comúnmente '*naturaleza*', el segundo se llama '*voluntad*'.[21]

La voluntad no es simplemente un apetito pasivo movido por el bien conocido, sino una facultad capaz de decidir entre contrarios y alternativas reales: "La voluntad se expresa en el querer y en el actuar libremente. Es decir, supone la ruptura con el determinismo naturalístico para entrar en el campo indefinido e ilimitado de la espontaneidad y de la creatividad".[22] De hecho, Escoto se aleja conscientemente de la interpretación canónica de Aristóteles para afirmar que:

> 41. Por el contrario, si por "racional" se entiende "con razón", entonces la voluntad es propiamente racional. Ella está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de sus actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguna; y si no fuera determinada no podría [producir] nada exterior.[23]

Esta concepción responde a una preocupación central del pensamiento escotista: salvaguardar la auténtica contingencia de la libertad humana. Si la voluntad estuviera necesariamente determinada por el juicio del intelecto, el acto libre quedaría reducido a una consecuencia inevitable del conocimiento racional. La libertad sería entonces solo aparente porque el intelecto se adecúa a las cosas que son por naturaleza: "El intelecto —que para Aristóteles era la potencia racional por excelencia— entra dentro del *modus*

---

[18] Véase: JOSÉ ANTONIO MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filósofico-teológico,* BAC, Madrid, 2007, pp. 182-184.

[19] Para entender la reformulación escotista de la doctrina aristotélica de las potencias racionales e irracionales véase LUCAS BUCH, 'La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (2002/2), https://dx.doi.org/10.5209/ashf.72899.

[20] Véase ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, trad. de Pablo E. Corona, EUNSA, Pamplona, 2007, p. 567.

[21] JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, trad. de Cruz González Ayesta, EUNSA, Pamplona, 2007, p. 45 (*In Metaph* IX, q.15, n. 22).

[22] MERINO, *Juan Duns Escoto,* p. 81.

[23] DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad,* p. 55 (*In Metaph.* IX, q.15, n. 41).

eliciendi de la naturaleza, en cuanto está determinado por aquello que conoce. En efecto, el intelecto depende del objeto en el ejercicio de su actividad cognoscitiva porque no puede negarse a conocerlo".[24]

Por ello, Escoto sostiene que la voluntad conserva siempre la posibilidad de querer o no querer, incluso ante un bien claramente conocido. La voluntad puede aceptar, rechazar o suspender su acto respecto del objeto presentado por el entendimiento. Esta indiferencia activa constituye la raíz de la libertad.

En este punto aparece una de las tesis más importantes del escotismo: la superioridad formal de la voluntad respecto del intelecto en el orden práctico. El entendimiento propone el objeto; la voluntad decide. El intelecto informa, pero no determina absolutamente la acción libre:

> El acto de la voluntad está más en el poder de la voluntad que cualquier otro acto; segunda, aquel acto está en el poder de la voluntad no solo mediatamente, sino inmediatamente. De la primera, además, así: el acto del entendimiento acerca del fin está en el poder de la voluntad; luego también el acto de la voluntad. De la segunda, además, del modo siguiente: luego si el acto de la voluntad está en el poder de la voluntad mediante el acto de alguna potencia, mucho más está en el poder de la voluntad inmediatamente; pero en el poder de la voluntad está querer o no querer el fin mediante el acto del entendimiento; luego esto está en el poder de la voluntad inmediatamente.[25]

Esta prioridad no implica irracionalidad; la voluntad continúa siendo una potencia racional porque actúa en relación con bienes conocidos intelectualmente. Sin embargo, su racionalidad no elimina su capacidad de autodeterminación. Precisamente porque es espiritual, la voluntad trasciende la necesidad propia de las inclinaciones naturales.

3.2. Las dos affectiones *de la voluntad*. Uno de los aportes más originales de Escoto es su teoría de las dos inclinaciones fundamentales de la voluntad, conocidas como *affectiones*. Esta doctrina representa uno de los intentos más profundos de explicar filosóficamente la complejidad de la libertad humana fundamentada en una sólida metafísica:

> Para Duns Escoto la justicia asume una valencia ontológica: se configura como una inclinación de la *voluntas* (*affectio*), que se inserta en el orden ontológico y en la dinámica de la libre elección. En un pasaje en el que cita a Anselmo, Escoto considera la justicia como "*innata, quae est ipsa libertad*". Se trata de una inclinación originaria hacia lo justo, que en la voluntad se expresa como *affectio iusti* y resulta ser la misma libertad, diferencia específica de la propia voluntad. La *affectio iustitiae* se encuentra en relación dialéctica con la otra afección, aquella dirigida al *commodum* —es decir, al propio perfeccionamiento, que se identifica con la propia felicidad y satisfacción— hacia la cual tiende la voluntad, como por lo demás todo ente.[26]

La primera inclinación es la *affectio commodi*: se trata de la tendencia natural hacia lo conveniente, útil o placentero para el sujeto. Mediante esta inclinación el hombre busca su propia perfección y felicidad. La *affectio commodi* corresponde, por tanto, al deseo natural de conservación y plenitud.

---

[24] SERAFINI, *La libertà innata*, p. 91.
[25] JUAN DUNS ESCOTO, 'Comentario sobre la fruición', *Filosofía y teología. Dios y el hombre*, trad. de B. Aperribay, B. de Madariaga, I. de Guerra y F. Alluntis, BAC, Madrid, 2011, p. 176.
[26] SERAFINI, *La libertà innata,* p. 78.

Si la voluntad estuviera determinada exclusivamente por esta inclinación, el comportamiento humano quedaría encerrado en una lógica de necesidad natural. El sujeto tendería inevitablemente hacia aquello que considera beneficioso para sí mismo y solo encontraría gozo —fruición— en sí. En el fondo de esta comprensión está el amor de concupiscencia agustiniano: "comúnmente fruye de sí mismo, porque el objeto de su acto lo ama con amor de concupiscencia. En efecto, a todo amor de concupiscencia precede el amor de amistad y, por consiguiente, ama con amor de amistad a él mismo".[27]

No obstante, Escoto introduce una segunda inclinación irreductible a la primera: la *affectio iustitiae*. Esta consiste en la capacidad de querer el bien por sí mismo, independientemente de la utilidad o conveniencia subjetiva. Gracias a esta segunda inclinación la voluntad puede trascender el mero deseo de felicidad individual y abrirse a una dimensión propiamente moral. El sujeto no actúa únicamente movido por el interés propio, sino también por el reconocimiento objetivo del bien y de la justicia.

Esta cuestión adquiere claridad en un texto escotista en el que se trata una problemática específicamente teológica —¿mereció Cristo en el primer instante de su concepción?—, para la que el teólogo escocés tiene que aclarar el significado del mérito en general que define: "'Mérito' es algo que es o puede ser aceptado en alguien, para quien el aceptante tiene algo que se le debe por su mérito o bien a otro por el que mereció".[28] Lo más relevante de este texto es que el mérito no pertenece al orden de la naturaleza necesaria, sino al orden contingente de la libertad. La persona puede elegir o no hacer un acto meritorio por Dios, y es aquí donde encuentra su perfección:

> Digo que la raíz de todo mérito, en sentido propio, consiste en el amor de justicia de la voluntad, no en el amor de conveniencia, ni en la afección de justicia en cuanto ordena el amor de conveniencia. Esto es claro, pues el primer objeto por el cual alguien merece es Dios mismo, en cuanto que, con afecto de justicia, quiere para Dios lo bueno (...). El mérito no consiste, en primer término, en deseo de justicia en cuanto modera y ordena el deseo de lo conveniente al propio bien. Sino que, como el merecimiento primero de los ángeles fue movimiento desordenado y deseo de felicidad en referencia a Dios y para el bien propio, así el mérito es movimiento ordenado hacia Dios, queriendo para él lo bueno y queriendo, en las debidas circunstancias, unirse a él en sí y en otros.[29]

La doctrina de las dos *affectiones* permite explicar la posibilidad del sacrificio, del deber moral e incluso del amor desinteresado, pero también del pecado y el egoísmo. La libertad humana no queda reducida a un devenir utilitario ni a una búsqueda egoísta de placer, sino que en el fondo es un núcleo radical de decisión posibilitado por la voluntad, que es una potencia dinámica e indeterminada: elegir entre la satisfacción autorreferencial y el amor recto hacia Dios.

Al mismo tiempo, esta teoría evita comprender la voluntad como una simple inclinación natural. En la *affectio iustitiae* aparece la verdadera dignidad espiritual de la persona, capaz de autodeterminarse más allá de los condicionamientos naturales en relación con su Creador.

Por ello, numerosos intérpretes han considerado esta doctrina como uno de los antecedentes más importantes de la comprensión moderna de la subjetividad moral.

---

[27] DUNS ESCOTO, 'Comentario sobre la fruición', p. 197.
[28] JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, trad. de A. Villalmonte, BAC, Madrid, 2008, p. 292 (*Ord.* III, d.18).
[29] DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María,* pp. 292-293.

3.3. Libertad, contingencia y amor. La concepción escotista de la voluntad se encuentra estrechamente vinculada con su metafísica de la contingencia. Para Escoto, la libertad solamente es real si el acto voluntario puede ser efectivamente distinto de lo que es.

El acto libre no puede explicarse como el resultado necesario de causas anteriores; incluso en el mismo instante en que la voluntad elige una opción determinada, conserva el poder de elegir lo contrario.

Esta doctrina de la contingencia sincrónica constituye uno de los aspectos más innovadores del pensamiento escotista. La libertad no se define simplemente como ausencia de coacción externa, sino como auténtica capacidad de autodeterminación interna. La voluntad posee dominio sobre su acto precisamente porque no está determinada de manera necesaria por ninguna causa finita. Ni el intelecto ni el objeto conocido eliminan esta capacidad radical de elección.

De este modo, Escoto pretende salvaguardar la responsabilidad moral y la singularidad irrepetible de la persona. El sujeto libre no es un mero punto de paso de causas naturales, sino un verdadero principio novedoso de acción.

Esta prioridad escotista de la voluntad libre adquiere su sentido más profundo en relación con el amor: "Esta prioridad causal de la voluntad con respecto de las demás facultades, proviene de atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original".[30] Para Escoto, el amor constituye el acto más perfecto de la vida espiritual, tema que asume en buena parte de Agustín de Hipona: "el motor de la voluntad es el amor: solo la ley del amor es la ley de libertad. Agustín compara el amor con el peso (*pondus*) que conduce el alma al lugar que le es más propio [...]. La importancia que la voluntad asume en la experiencia y en la reflexión agustinianas explica por qué el obispo de Hipona constituye para Duns Escoto un interlocutor privilegiado".[31]

Mientras que el conocimiento implica cierta recepción del objeto en el sujeto, el amor supone una salida libre de sí mismo hacia el otro: "en las cosas espirituales al peso del cuerpo corresponde la voluntad, porque "como por el peso el cuerpo, así el ánimo es llevado por el amor dondequiera que es llevado", según San Agustín en *La ciudad de Dios* V, 28".[32] La voluntad alcanza así una perfección superior porque el querer libre expresa más plenamente la dignidad personal.

Esta concepción posee además una importante dimensión teológica[33] que tiene una fuerte consecuencia relacionada con la teodicea. Dios mismo es comprendido por Escoto desde la libertad absoluta de su voluntad. La creación no procede de una necesidad metafísica, sino de una decisión libre de amor que es precisamente lo que posibilita la contingencia y que la libertad humana sea contingente:

---

[30] MERINO, *Juan Duns Escoto,* p. 182.

[31] SERAFINI, *La libertà innata,* p, 65. La influencia directa del pensamiento agustiniano resulta incontestable, especialmente en lo que respecta al núcleo de su doctrina del amor, tal como se expone en *La ciudad de Dios*: "En efecto, de aquel cuyo propósito es amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo no según el hombre, sino según Dios, se dice ciertamente que tiene buena voluntad por dicho amor, que en las escrituras santas se denomina más habitualmente caridad, pero según estos mismos textos sagrados también se llama amor [...]. Así pues, la recta voluntad es el amor bueno y la voluntad perversa el amor malo", SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, II*,* VIII-XV, trad. de Rosa Marina Sáez, Gredos, Madrid, 2023, XIV, 7.

[32] DUNS ESCOTO, 'Comentario sobre la fruición', p. 197.

[33] Véase BUCH, 'La afirmación...', pp. 322-326.

> Cuarta prueba: El mal existe en los seres. Luego el primer eficiente causa contingentemente y, por lo tanto, queriendo. Prueba de consecuencia: Lo que actúa por necesidad de naturaleza, actúa según todo su poder, y, por lo tanto, produce toda la perfección que es capaz de producir. Luego si el primer eficiente y, según se dedujo, todo otro agente, obrara necesariamente, se seguiría que todo el orden de causas causaría en este universo todo lo que pudiera. Y este universo no carecería de ninguna perfección.[34]

Por tanto, la antropología escotista no puede separarse de esta visión profundamente personalista de la realidad. La libertad no es simplemente una propiedad psicológica, sino la expresión más alta del ser espiritual que se realiza en el acto perfecto de la voluntad "que es el amor, únicamente en el cual consiste esencialmente la perfección de la persona creada, aunque se exija la contemplación como condición de esta perfecta unidad con Dios".[35]

4. La reinterpretación fabriana de la libertad tomista.

4.1. La crítica de Fabro al intelectualismo. El filósofo y profesor italiano Cornelio Fabro (1911-1995) desarrolló a lo largo de todo su itinerario intelectual una de las interpretaciones más originales del tomismo contemporáneo. Frente a ciertas lecturas excesivamente racionalistas del pensamiento de Tomás de Aquino, el filósofo friulano subrayó la dimensión existencial y dinámica de la libertad como reacción al racionalismo moderno que, a su juicio, había oscurecido no solo las intuiciones más sólidas de la metafísica tomista, sino el saber metafísico en su conjunto.[36]

Según el filósofo italiano, gran parte de la tradición del pensamiento occidental, y de manera especial la escolástica, había reducido la libertad a un problema teórico, psicológico o lógico, olvidando su profundidad metafísica, que solo puede ser descubierta a partir de la experiencia singular y existencial de la libertad.

Fabro insiste en que la libertad no es simplemente la capacidad de elegir entre objetos diversos, sino la expresión más profunda del yo personal. La libertad constituye la emergencia existencial del sujeto como persona hasta el punto de entenderla como una "creatividad participada".[37] Él llegó a esta comprensión de la libertad animado tanto por el Aquinate como por la filosofía moderna y, en particular, por el existencialismo kierkegaardiano.

En este sentido, la voluntad ocupa un lugar central. Aunque el intelecto sea necesario para conocer el bien, es la voluntad la que decide efectivamente la orientación concreta de la existencia.

4.2. Los niveles de la libertad. Fabro distingue diversos niveles en la estructura de la libertad comprendida como la esencia más propia del ser personal que define como "acto puro de emergencia del Yo en la estructura existencial del sujeto como persona".[38]

En primer lugar, aparece una libertad óntica o aplicada, entendida como la capacidad del sujeto de hacer una cosa u otra, es decir, existir en la ausencia de

---

[34] Duns Escoto, 'Tratado acerca del primer principio', en *Filosofía y teología*, p. 363.
[35] Francisco Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval,* Herder, Barcelona, 1992, p. 274.
[36] Véase Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo*, EDIVI, Segni, 2009, pp. 25-27.
[37] Véase Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Segni, 2004, pp. 9-10.
[38] Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, p. 9.

impedimentos externos para actuar. En segundo lugar, se encuentra la libertad ontológica o psicológica, vinculada con la sensibilidad, el intelecto y la razón como condiciones de posibilidad de la elección. Finalmente, Fabro sostiene la existencia de una libertad metafísica o radical; este nivel constituye el núcleo más profundo de la subjetividad y se identifica con la capacidad de autodeterminación personal.[39] La libertad es comprendida aquí como capacidad de querer-querer, esto es, como poder originario del yo sobre sí mismo.

En efecto, el tono de la aproximación fabriana no permite reconocer ninguna dependencia directa de Escoto. Sin embargo, es fácil notar una importante convergencia con el Doctor Sutil en la prioridad de la voluntad como capacidad de autodeterminación del sujeto, máxime cuando se lee un texto como el siguiente en el que aparece con claridad la radical intimidad del ser libre con la contingencia: "la libertad es esa pertenencia del hombre mismo al ser, mediante la cual el ser que podría no ser 'es', o por el contrario, el ser que podría ser 'no es'... Por tanto, el problema de la libertad se relaciona con la 'creación'".[40]

4.3. La prioridad dinámica de la voluntad. Uno de los aspectos más polémicos de la interpretación fabriana del Aquinate consiste en la prioridad dinámica que atribuye a la voluntad. Apoyándose especialmente en algunos textos tardíos de Tomás de Aquino, Fabro sostiene que la voluntad posee una cierta primacía existencial respecto del intelecto.

El texto fundamental para esta interpretación procede de las *Cuestiones disputadas sobre el mal* que, aunque se acerca mucho al texto de la *Suma Teológica* citado más arriba, a juicio de Fabro, incluye un matiz importante porque en él se afirmará explícitamente *intelligo quia volo*:

> Si consideramos al movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, el principio del movimiento pertenece a la voluntad. Ya que siempre aquella potencia a la que corresponde el fin principal, mueve a su acto a la potencia a la que corresponde lo que es para el fin, como el militar mueve a actuar al fabricante de frenos de caballos, y de este modo la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante uso de todas las potencias y hábitos porque quiero.[41]

Fabro interpreta esta afirmación en el sentido de que la voluntad ejerce una función originaria en la constitución existencial del sujeto.[42] La inteligencia sigue siendo indispensable para conocer el bien; sin embargo, la decisión última sobre la orientación de la existencia pertenece a la voluntad que se manifiesta como directora de todas las demás potencias humanas. Aunque muchos textos tomistas le permitieron defender esta

[39] Véase CORNELIO FABRO, *Essere è libertà. Corso inedito, manuscrito*, Università degli Studi di Perugia, 1968, pp. 21-23.
[40] FABRO, *Essere è libertà,* p. 21.
[41] TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, trad. de E. Téllez, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 323 (*De malo*, q.6, a. único).
[42] Esta lectura no es la que comúnmente se ofrece en el seno de la escuela tomista —de la que Fabro nunca se reconoció como un representante—. Una comprensión de la relación entre intelecto y voluntad más canónica del tomismo la encontramos, por ejemplo, en REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, trad. de E. S. Melo, Pro Civitate Dei, Buenos Aires, 2023, pp. 229-238. Desde esta concepción, diversos tomistas han señalado que la lectura fabriana tiende a modernizar ciertos aspectos del tomismo más allá de la literalidad textual del Aquinate.

postura[43] —que no se alejaría mucho de la comprensión escotista de la potencia racional—, Fabro fue consciente de los límites objetivos del planteamiento tomista sobre la pretendida primacía de la libertad:

> Se tiene la impresión de que el análisis tomista del acto humano, tan profundo desde el punto de vista metafísico y rico en detalles psicológicos, casi pasa por alto el planteamiento decisivo del momento existencial que consiste, precisamente, en la elección o determinación personal que cada uno tiene y debe concretar el fin de la propia vocación. Y la razón es obvia: todos aspiran a la felicidad en general de la misma manera, y en esto es indistinguible uno del otro. Cada hombre hace entonces su propio juicio sobre la felicidad que prefiere y hace su elección en consecuencia: esta es la elección existencial que cualifica moralmente al sujeto.[44]

En este punto, sí aparece una cercanía parcial con algunas intuiciones escotistas. Tanto Escoto como Fabro buscan evitar una comprensión determinista de la libertad y subrayan la capacidad de autodeterminación del sujeto. En realidad, Fabro asumió esta perspectiva de su constante confrontación con la filosofía moderna, de la que extraerá muchas intuiciones que le permitirán renovar ciertas interpretaciones del Aquinate.

No obstante, Fabro nunca abandona completamente el horizonte metafísico tomista. La voluntad no es una potencia arbitraria desvinculada del ser y de la verdad, sino que se encuentra enraizada —no determinada— en la dimensión racional. En el dinamismo operante de la persona en el ámbito gnoseológico la primacía es del intelecto, pero desde el punto de vista fundamental, que él llamará "ontológico-existencial", la prioridad la tiene la voluntad.

4.4. La elección existencial. La aportación más original de Fabro consiste probablemente en su teoría de la elección existencial. Inspirándose parcialmente en Kierkegaard,[45] el friulano sostiene que el hombre no elige en su itinerario existencial únicamente entre objetos particulares, sino que es capaz de decidir sobre la orientación fundamental de su propia existencia. El sujeto singular decide entre una vida cerrada sobre sí misma y una apertura trascendente hacia el Absoluto, tema que recuerda vivamente a la teoría de las *affectiones* de Escoto.

Esta elección configura ontológica y moralmente a la persona. La libertad no se reduce a actos aislados, sino que compromete la totalidad del yo: "Para que comience la realización efectiva de la libertad, no es posible contentarse con la vaga *apprehensio boni in communi* ni con la *inclinatio in bonum universale*, sino que es necesario comprometer la propia elección mediante la referencia de la propia vida a Dios creador del mundo y a Cristo salvador del hombre".[46]

---

[43] Un texto de Tomás especialmente significativo es el siguiente: "Es libre quien se pertenece a sí mismo, quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente". Hasta aquí uno podría leer al Aquinate incluso en clave escotista, pero hay que seguir leyendo: "Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son las que obran deliberadamente, porque en el que mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el entendimiento, la imaginación o lo sentidos, a los cuales pertenece deliberar", TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I. Libros 1º y 2º. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas, ed. bilingüe de L. Robles y A. Robles, BAC, Madrid, 2008, pp. 445-446. (*CG*. II, c. 48).

[44] FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. 41.

[45] Véase GIANCARLO BURGHI, 'Conversazione con Cornelio Fabro', *Aquinas* 3 (1996), pp. 459-474.

[46] FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. 75.

Por ello, la libertad humana posee una dimensión metafísica y teológica que permite ser principio creativo de actos novedosos sin ataduras de ningún tipo. No obstante, la persona solamente alcanza su plena realización libre en relación con Dios, fundamento último del ser y de la libertad, argumento que comparten tanto el Doctor Angélico como el Doctor Sutil.

5. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE ESCOTO Y TOMÁS A LA LUZ DE FABRO. La reinterpretación fabriana del tomismo permite descubrir ciertas convergencias parciales entre Tomás de Aquino y Duns Escoto que ya hemos ido entreviendo a lo largo de la exposición.

En primer lugar, ambos autores reconocen la irreductibilidad de la voluntad y la importancia de la autodeterminación personal. Tanto el Aquinate como el Doctor Sutil consideran que las potencias humanas, tanto la inteligencia como la voluntad, tienen su verdadero principio en la misma esencia humana.[47]

En segundo lugar, los dos rechazan cualquier forma de determinismo naturalista. La libertad humana no puede explicarse únicamente mediante causas físicas o psicológicas ni como un ocasionalismo teológico.

Asimismo, tanto Escoto como Tomás en la interpretación fabriana permiten desarrollar la dimensión existencial de la libertad. El sujeto no solo elige acciones particulares, sino que configura mediante sus decisiones la orientación profunda de su vida.

Sin embargo, las diferencias continúan siendo fundamentales. Tomás mantiene una fuerte estructura teleológica del dinamismo del obrar humano.[48] La voluntad permanece naturalmente ordenada al bien y depende formalmente del intelecto para especificar su objeto, pero no para desearlo. Escoto, en cambio, insiste más radicalmente en la indiferencia activa de la voluntad y en su capacidad de autodeterminación respecto de cualquier objeto finito, lo que implica que el Sutil no solo considera separadamente inteligencia y voluntad, sino que en el ámbito de la acción considera a la voluntad como la única potencia racional que llega a oponer al intelecto. Ni el Doctor Angélico ni Fabro aceptan esta cuestión, que se manifiesta como el punto de ruptura entre las dos tradiciones. De todos modos, hay que decir que la doctrina escotista no afirma una arbitrariedad caótica de la voluntad, sino que defiende la inclinación ontológica hacia lo justo y el amor a Dios.

La comprensión escotista de las dos *affectiones* introduce una comprensión de la libertad que otorga mayor autonomía a la voluntad frente al deseo natural de felicidad. Esta visión encuentra una cierta resonancia en la propuesta fabriana del fin existencial que viene a completar la propuesta del *appetitio bonum* del Aquinate, lo que permite reconocer una convergencia temática entre ambas tradiciones, tomista y escotista. Aun así, es importante subrayar que la fuente del filósofo italiano no es Escoto, sino Søren Kierkegaard,[49] tema que posibilita un interesante diálogo entre el existencialismo cristiano del siglo XIX y la filosofía escotista.

---

[47] Véase GILSON, *Juan Duns Escoto*, p. 503.
[48] Véase TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 5, a.1.
[49] SØREN KIERKEGAARD, *Diario (1834-1849),* trad. de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1962. De entre todos los textos kierkegaardianos, Fabro hará constante referencia a VII A 181, en el que el filósofo danés afirma: "solo la omnipotencia puede hacer libre al hombre".

Por ello, no puede afirmarse simplemente que Fabro "escotice" a Tomás. Más bien, su lectura existencial del Aquinate atenúa la oposición tradicional entre intelectualismo y voluntarismo, mostrando que el tomismo posee recursos internos para pensar una libertad personal sólida y en condiciones de dialogar con la filosofía moderna y contemporánea.[50]

6. CONCLUSIÓN. La cuestión de la relación entre inteligencia, voluntad y libertad constituye uno de los núcleos fundamentales de la filosofía medieval y continúa siendo decisiva para la reflexión contemporánea sobre la subjetividad humana.

Duns Escoto elaboró una comprensión profundamente original de la voluntad como potencia racional libre y autodeterminante. Su doctrina de las dos *affectiones* permitió explicar la capacidad del sujeto para trascender el mero interés egoísta y abrirse al bien en sí mismo.

Tomás de Aquino, por su parte, desarrolló una antropología más teleológica, en la que la voluntad permanece ordenada naturalmente al bien conocido por el intelecto. Sin embargo, hemos ilustrado que su pensamiento no puede reducirse a un intelectualismo rígido.

La interpretación de Cornelio Fabro permite redescubrir la profundidad existencial del tomismo y subrayar la centralidad dinámica de la voluntad en la constitución del yo personal. No obstante, y a pesar de la enorme influencia del existencialismo, Fabro no caerá en el exceso voluntarista que desliga la voluntad del intelecto —como ocurrirá en ciertas formas de voluntarismo posteriores a Escoto—, sino que, a lo sumo, defenderá la prioridad de la primera sobre el segundo. Reservas que se debieron a su fidelidad a la tradición aristotélico-tomista y a su rechazo de parte de la filosofía moderna y contemporánea que, a su juicio, identifica erróneamente pensamiento con voluntad. Desde Lutero y Descartes hasta Jean Paul Sartre pasando por Immanuel Kant[51] y los idealistas alemanes asistimos, defendió el filósofo italiano, a un malentendido histórico en el que inteligencia se diluye en un voluntarismo estéril.[52]

Gracias a su reinterpretación se hace posible establecer un diálogo parcial entre Tomás y Escoto y recuperar esta distinción fundamental. A pesar de que las diferencias metafísicas entre ambos permanezcan irreductibles, la lectura fabriana muestra que el tomismo puede dialogar fecundamente con ciertas intuiciones fundamentales del escotismo acerca de la libertad y la subjetividad y que la acusación de que el Aquinate someta la voluntad a un devenir necesario es insostenible.

---

[50] Véase CORNELIO FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, EDIVI, Segni, 2024.

[51] La tercera antinomia de la razón pura constituye uno de los momentos decisivos del giro voluntarista de la libertad kantiana. Frente al determinismo naturalista que gobierna el orden fenoménico —el único que según Kant podemos conocer—, el filósofo de Könisberg sustrae la voluntad a la necesidad de la causalidad natural y abre un ámbito inteligible en el que el sujeto puede pensarse como principio originario del propio obrar. En este sentido, y salvando la distancia que separa ambos horizontes filosóficos, puede reconocerse una cierta radicalización moderna de la primacía de la voluntad que había adquirido especial relieve con Escoto quien, como hemos expuesto, comprendió la libertad como la capacidad de autodeterminación del sujeto. En Kant, esta autonomía alcanza una nueva dimensión, pues la libertad remite al sujeto inteligible como principio espontáneo de una causalidad irreductible al orden de las causas naturales. Véase: IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2013, A444/B472 y ss.

[52] Véase: FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA, *Crítica y legitimidad de la Modernidad en el pensamiento filosófico de Cornelio Fabro*, Sicomoro, Madrid, 2026.

En definitiva, el debate medieval entre inteligencia y voluntad continúa iluminando una cuestión permanente de la existencia humana: cómo comprender la libertad personal sin reducirla ni al determinismo racional ni a la arbitrariedad irracional. Encontrar el equilibrio entre ambas posturas es la tarea siempre antigua y siempre nueva a la que el filósofo se siente convocado.