

# Voluntarismo tardomedieval y espíritu revolucionario en la modernidad

## Late Medieval Voluntarism and Revolutionary Spirit in Modernity

Ignacio Miralbell Guerín  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Nicolás Matías Fuentes Valdebenito  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

**Enviado:** 10/10/2024

**Evaluado:** 10/10/2024

**Aceptado:** 03/01/2025

**Editora:** David Solís Nova

**Como citar:** Miralbell, I. y Fuentes, N. (2025). Voluntarismo tardomedieval y espíritu revolucionario en la modernidad. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 51 - 67. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.2696>

### Resumen

El objetivo general del presente artículo es analizar las repercusiones de los voluntarismos tardomedievales en los inicios de la modernidad, examinando su influencia tanto en la filosofía política como en la cultura moderna en general, con un enfoque particular en el espíritu revolucionario característico de esta época histórica. Se abordarán los antecedentes relevantes, como la crisis de la escolástica medieval y las Reformas Protestantes, que se derivan de esta crisis, con el propósito de comprender la interrelación entre el voluntarismo tardomedieval y los desarrollos posteriores en la filosofía la política, y la cultura durante la modernidad.

**Palabras clave:** *voluntarismo, filosofía política, modernidad, revolución.*

### Abstract

The general objective of this article is to analyze the repercussions of late medieval voluntarism in the beginnings of modernity, examining its influence on both political philosophy and modern culture in general, with a particular focus on the revolutionary spirit, characteristic of this historical era. The relevant antecedents will be addressed, such as the crisis of medieval scholasticism and the Protestant Reformations, that derive from this crisis, with the purpose of understanding the interrelation between late medieval voluntarism and subsequent developments in philosophy, politics, and culture during the modernity.

**Keywords:** *voluntarism, political philosophy, modernity, revolution.*

## 1. Introducción

Es relevante en nuestros tiempos posmodernos o tardomodernos precisar los múltiples factores complejos que contribuyeron a los orígenes de la Modernidad. Esta identificación es significativa debido a la crisis actual que atraviesa la Modernidad. En este contexto, surge la interrogante sobre qué conformó y definió las ideas centrales, a veces sutiles, de la Filosofía Moderna. Además, es fundamental explorar cómo podemos trascender o superar estas influencias.

El período de gestación de la modernidad es bastante amplio, abarcando aproximadamente dos siglos. Comprende el último siglo de la Edad Media, caracterizado por la decadencia y la crisis de la escolástica (siglo XIV), así como el siglo XV y XVI, durante los cuales surgieron el Renacimiento, el Humanismo y las Reformas Protestantes, que de algún modo marcaron el camino hacia la Modernidad. Se considera que ya estamos en la Modernidad en el siglo XVI (Marías, 1976, p. 201).

El objetivo general que vamos a indagar en el presente estudio es analizar las repercusiones de los voluntarismos tardomedievales en los inicios de la modernidad, examinando su influencia tanto en la filosofía política como en la cultura moderna en general, con un enfoque particular en el espíritu revolucionario característico de esta época histórica. Se abordarán los antecedentes relevantes, como la crisis de la escolástica medieval y las Reformas Protestantes, que se derivan de estos voluntarismos, con el propósito de comprender la interrelación entre el voluntarismo tardomedieval y los desarrollos posteriores en la filosofía, la política y la cultura durante la modernidad.

Nuestra pregunta de investigación es ¿cómo influyeron los voluntarismos tardomedievales en los orígenes de la modernidad, específicamente en la filosofía política y el espíritu revolucionario característico de la época? Como respuesta inicial a modo de hipótesis sostenemos que los voluntarismos tardomedievales desempeñaron un papel significativo en el surgimiento de la modernidad, ya que la crisis de la escolástica medieval y las Reformas Protestantes, que surgieron como consecuencia, proporcionaron los cimientos para la transformación filosófica, política y cultural de la sociedad. Específicamente, postulamos que el énfasis en la voluntad divina como soberanía omnipotente y absoluta sobre la naturaleza y sobre el destino humano, generó nuevas actitudes, nuevas formas de comunidad eclesial, nuevas formas de manejo del poder político secular, de ciencia, arte y también de acción económica, que contribuyeron al desarrollo del espíritu revolucionario que caracterizó a la modernidad.

## 2. La crisis de la Escolástica medieval

La Escolástica medieval enfrentó una crisis profunda, cuyas raíces se remontan a una polémica entre el agustinismo franciscano y el aristotelismo, ya en su versión averroísta o en la versión tomista, durante las últimas décadas del siglo XIII. Este conflicto alcanzó un punto crítico con las condenas de una serie de tesis averroístas en 1270 y 1277, muchas de las cuales incluían no

pocas ideas aristotélicas, y algunas que había enseñado también Tomás de Aquino. Como consecuencia, el tomismo, que estaba intrínsecamente ligado al aristotelismo, quedó algo desacreditado, lo cual explica la influencia limitada que tuvo en los siglos inmediatamente posteriores —XIV y XV—, a pesar del brillo considerable de su gran síntesis filosófico-teológica.

En las últimas décadas del siglo XIII y las primeras del XIV, Tomás de Aquino fue objeto de cuestionamiento. En este contexto, surgieron Duns Escoto y Ockham, quienes pertenecían a la orden franciscana y, por lo tanto, estaban dentro del ámbito del agustinismo tradicional. Estos pensadores no solo revitalizaron el agustinismo tradicional, sino que también introdujeron ideas innovadoras que prefiguraron y contribuyeron al desarrollo de la Filosofía Moderna. Sus contribuciones fueron a la vez un epígono tardío de la escolástica —la filosofía tardo-medieval— y un anuncio prematuro de no pocos rasgos del pensamiento y la cultura moderna (Vargas, 2017).

En el siglo XIV, estas nuevas síntesis filosófico-teológicas voluntaristas —como veremos— desatan una crisis metafísica, teológica, antropológica y ética, marcando un período de decadencia no solo intelectual, sino también ética y moral. Esta crisis se vio expresada luego en diversas manifestaciones, como conflictos eclesásticos, políticos y morales, así como guerras de religión, abusos inquisitoriales, decadencia moral de la curia y de las cortes, crisis de la formación del clero y de la vida religiosa, todo lo cual son fenómenos que sientan las bases de la transición a la modernidad (véase *Historia de la Iglesia*, 1974, tomos XIV y XV).

Esta crisis y su relación con el voluntarismo tardomedieval es puesta de relieve por L. Polo (1993) cuando sostiene que “algo tuvo que acontecer para que el pesimismo pasara a ser la tónica predominante, tantas veces disimulada, pero innegable. ¿Cuál es el acontecimiento inaugural del pesimismo? (...) El acontecimiento está en el siglo XIV, en dos poderosos personajes: Duns Escoto y Guillermo de Ockham” (p. 60). Y más adelante refiriéndose al voluntarismo escotista señala “Una preocupación obsesiva afecta a la totalidad del pensamiento (escotista). El desmesurado reflejo de alarma frente a Aristóteles lleva al atrincheramiento. Han querido quedarse con la fe sacrificando la actividad de la razón. Es un error craso; el paso siguiente es el fideísmo y el arbitrio de Ockham” (Polo, 1993, p. 57).

### 3. La relación entre la crisis de la Escolástica y las Reformas Protestantes

Wyclif, un teólogo-filósofo inglés revolucionario del siglo XIV influenciado por Ockham, desempeñó un papel crucial en este proceso de lo tardomedieval a lo moderno. También es relevante mencionar a Huss, otro teólogo-filósofo revolucionario de Praga en el siglo XV, quien seguía los pasos de Wyclif. Ambos, al igual que Ockham, desafiaron la autoridad de la jerarquía eclesástica y abogaron por una renovación y cambio radical en la Iglesia Católica, dejando tras de sí un anhelo de *reforma* estructural de la Iglesia católica, que continuó por siglos, y que ya tenía un germen de revolución interna desde estos iniciadores.

Estos planteamientos desencadenaron numerosos conflictos teológico-políticos que culminaron con la aparición de figuras como Lutero y Calvino, quienes establecieron iglesias separadas, marcando así un punto de ruptura en el seno de la cristiandad. Esta ruptura fue la consecuencia de procesos que se gestaron previamente, durante siglos (*Historia de la Iglesia*, 1974, tomos XVI-XVIII). Junto a esto, en el siglo XV surgieron manifestaciones culturales, filosóficas y artísticas de gran fuerza y belleza, como el Renacimiento y el Humanismo, bien conocidos y descritos por los historiadores de la filosofía y la cultura europea (Marías, 1976, p. 181 y ss.; Reale y Antiseri, 2004, p. 26 y ss).

La escolástica tardía llegó a una crisis antropológica, es decir, en relación con la concepción del ser humano, lo cual se manifestó posteriormente, por ejemplo, en el pesimismo antropológico y ético de Lutero y Calvino, en quienes se observa una antropología pesimista que surge como consecuencia del voluntarismo divino. Así, por ejemplo, Calvino (1999) sostiene que:

por el sentimiento de nuestra ignorancia, vanidad, pobreza, enfermedad y, finalmente, perversidad y corrupción propia (*iniustitiae, foeditatis, stultitiae, impuritatis nostrae*), reconocemos que en ninguna otra parte, sino en Dios, hay verdadera sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos los bienes y pureza de justicia; por lo cual, ciertamente nos vemos impulsados por nuestra miseria a considerar los tesoros que hay en Dios. (parágrafo 3)

Y sobre este pesimismo antropológico de Calvino, que es heredero del de Lutero, Solís, comenta:

(Para Calvino) todo fruto que no provenga de Dios no es un buen fruto. Resuena esta afirmación con aires piadosos, pero en definitiva es una confirmación de la extrema miseria del hombre que no es más que podredumbre y hediondez (*putredo ac virmis*). Para Calvino, cualquier engrandecimiento de la naturaleza es herética, ya que indirectamente empuja a la gloria de Dios. (2020, p. 178)

Y es que el énfasis exacerbado que Duns Escoto y Ockham otorgan al poder, la libertad y la autodeterminación omnipotente y contingente de Dios, deja al ser humano bastante limitado y desamparado frente a dicho Poder Absoluto.

Como sugiere Ozment (1978):

Para Escoto y Ockham la salvación dependía de la voluntad eterna de Dios, de la fidelidad a sus promesas y de la confianza en la Palabra divina, y no de las condiciones inherentes a la Iglesia, los sacramentos, o al alma del creyente... En la tradición ocamista el problema no es el temor a que Dios no exista (tradición neoplatónica y la tomista), sino a que Él (el Dios judeo-cristiano, que sólo es objeto de fe) no mantenga su Palabra (promesas). La credibilidad y la dependencia de Dios, y no su existencia, se vuelve ahora el problema religioso. Y éste es el problema al que siempre vuelve el joven Lutero. (pp. 270-271)

Este enfoque termina considerando al ser humano como un individuo profundamente pecador y desamparado, arrojado a la existencia, incapaz de salvarse por sí mismo. Y este pesimismo antropológico, derivado del voluntarismo tardomedieval conduce a Calvino a sostener la tesis

teológica de la predestinación, según la cual Dios ha predestinado y elegido a algunos para la salvación eterna y a otros para la condenación eterna desde toda la eternidad, y el ser humano no tendría mayor capacidad de intervenir en tal determinación divina. En efecto, sostiene Calvino (1999):

Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para la condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a la vida o a la muerte. (parágrafo 729)

Es importante reconocer lo terrible que resulta creer en esto, tal como lo creían los calvinistas de aquellos tiempos. Se trata de una creencia trágica, no en el sentido de la tragedia griega, sino en un sentido más radical de una teología cristiana trágica. En toda esta etapa, se observa un gran pesimismo antropológico derivado de una visión voluntarista de Dios, donde se pasa por alto el amor paternal y la caridad como atributos de la naturaleza divina. En el voluntarismo tardomedieval, se hace un énfasis excesivo en el poder absoluto y la omnipotencia de Dios, lo que lleva a olvidar que ese poder también implica sabiduría e inteligencia, como bien sabían los griegos, y que ese poder divino también es amor, una enseñanza central del cristianismo hasta ese momento.

Rodríguez-Zyska (2022) considera que junto con el fideísmo:

La segunda consecuencia del voluntarismo ockhamista es el escepticismo. Este no es más que el dominio de la voluntad sobre la razón ya que proviene de la desconfianza o duda manifiesta a la verdad y razón por la incapacidad del ser humano de conocerla (...) la consecuencia más directa desprendida de esta explicación es la posterior reforma protestante iniciada por el agustino Martín Lutero. Este fraile alemán se caracteriza por un desprecio hacia la razón (Aristóteles y la escolástica) y hacia la filosofía en general (...). Cuando el agustino estudia en Erfurt, las cátedras universitarias estaban embebidas del nominalismo y voluntarismo ockhamista (la llamada via moderna). El mismo Lutero reconoce, en varias ocasiones, a Ockham como su maestro. "Ockham, mi maestro, fue el mayor de los dialécticos" (*Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum*), dice una vez. "Pertenezco, en efecto, al partido occamista" (*Sum enim occamicæ factionis*). (pp. 8-9)

En la teología filosófica o filosofía teológica tardomedieval, como la del escotismo y el nominalismo, se enfatiza el puro poder divino, lo que conlleva una visión negativa del hombre, quien aparece como un ser pequeño, contingente, débil, totalmente subordinado y dependiente de ese gran Poder (Rodríguez-Zyska, 2022). Es crucial comprender que este Poder, al mismo tiempo, es sabiduría y amor. Este es el punto clave. Se trata de una crisis profunda en la teología cristiana porque llevó a un concepto de Poder Absoluto de Dios (la *Potentia Absoluta Dei*) que resultaba en la práctica poco compatible con el principio de que Dios es Amor (*Deus Charitas est*), tan esencial en el cristianismo.

#### 4. Voluntarismo tardomedieval y reformas. El espíritu revolucionario en la Iglesia

Hannah Arendt sostiene que una revolución es un proceso mediante el cual, partiendo de

un orden establecido, se modifican una serie de elementos dentro de dicho orden de tal manera que el conjunto experimenta un cambio total, generando así un nuevo orden, un *novus ordo saeculorum*. Las revoluciones modernas tienen —según Arendt (2006, p. 25 y ss.)— las características de ser una innovación histórica radical y de estar al servicio de la afirmación de la libertad y la liberación. Arendt afirma que el fenómeno y el concepto de revolución es específicamente moderno. Aunque hubo revueltas populares y derrocamientos en épocas anteriores, y la filosofía política antigua tuvo en cuenta este fenómeno de levantamientos populares contra el régimen político, no se trataba de *revoluciones* en el sentido estricto y moderno del término.

Para Arendt, las primeras revoluciones en lo político fueron la inglesa, norteamericana y francesa, pero el concepto y la expresión de Revolución ya se habría venido fraguando, inspirado en la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium* (Sobre las revoluciones de las esferas celestes), en la cual postuló que el Sol estaba en el centro del sistema solar en lugar de la Tierra, como se había creído desde el modelo aristotélico-ptolemaico durante siglos (Arendt, 2006). Desde luego la *revolución copernicana* de Kant en el plano de la teoría del conocimiento se inspiró explícitamente en esto.

Pero Hannah Arendt (2006) no cree que los movimientos religiosos de los siglos XIV y XV y las reformas protestantes tengan ese carácter revolucionario todavía, por lo que afirma:

Es la secularización en sí misma y no el contenido de la doctrina cristiana lo que constituye el origen de la revolución. La primera etapa de esta secularización no fue la Reforma sino el desarrollo del absolutismo; en efecto, la “revolución” que, según Lutero, sacude el mundo cuando la palabra de Dios es liberada de la autoridad tradicional de la Iglesia es constante y se aplica a cualquier forma de gobierno secular, no establece un nuevo orden secular, sino que sacude de modo constante y permanente los fundamentos de cualquier institución secular. (p. 32)

No estamos de acuerdo con este planteamiento de Arendt, pues nos parece que el espíritu revolucionario con su doble carácter de generar actos de innovación histórica rupturistas y radicales y su defensa de la libertad en un sentido absoluto, ya están presentes de manera clara, durante los siglos XIV, XV y XVI, al menos en el plano filosófico-teológico y en el político eclesiástico, aunque —ciertamente— no se trate de revoluciones políticas en sentido estricto.

Si bien concordamos con Arendt en que ni la doctrina cristiana como tal en general, ni el agustinismo en particular incluye gérmenes de espíritu revolucionario, consideramos que la versión voluntarista de la doctrina cristiana, generada por Duns Escoto y Ockham y seguida luego por autores como Wyclif y Huss hasta los reformadores, sí que tenía ya esos gérmenes de espíritu revolucionario, que se manifestó en el ámbito filosófico-teológico primero, y luego en el político-eclesiástico, como antesalas de las revoluciones políticas posteriores. Estos movimientos premodernos ya imbuidos de cierto espíritu revolucionario rupturista y libertario fueron:

(1) La revolución especulativo-formal de Duns Escoto (2007), que implicó una serie de cambios y correcciones a la filosofía de Aristóteles, dando origen a un sistema filosófico-teológico



enteramente nuevo, aunque sutilmente disimulado en las formas escolásticas (Goémé, 1982). Dicho nuevo sistema filosófico-teológico tiene como tesis central el énfasis en la libertad de la voluntad y su afirmación como poder absoluto de autodeterminación que está por encima de la naturaleza — de toda inclinación o proceso natural— y también del entendimiento. Este concepto de libertad se afirma tanto en Dios como en el ser humano.

(2) La revolución lógico-semántica del nominalismo de Guillermo de Ockham, llevada a cabo a través de su lógica y su filosofía del lenguaje, especialmente a través de su nueva teoría de la suposición de los términos (Miralbell, 1988). Ockham lleva a su radicalidad el concepto escotista de libertad de la voluntad como poder de autodeterminación contingente y no condicionado por lo natural ni por el entendimiento (la razón), concepto que aplica a Dios y también a la libertad humana, con especial énfasis en la libertad de conciencia de los laicos en la Iglesia.

(3) Las revoluciones político-eclesiásticas emprendidas por Wycklif en Inglaterra y por Huss en Checoslovaquia, que constituyeron verdaderos movimientos religioso-revolucionarios. En ambos casos, partiendo de planteamientos doctrinales voluntaristas, provocaron agitaciones políticas que albergaban ya ciertas pretensiones revolucionarias. Estos autores provocaron divisiones y tensiones tanto en el ámbito filosófico-teológico como en el político, que serían profundizadas posteriormente por Lutero, Calvino, Zwinglio y los grandes reformadores del siglo XVI y XVII, los cuales además de haber sido formados en la filosofía y teología voluntarista tardo-escolástica, mostraron un espíritu de innovación religiosa y de afirmación de la libertad de conciencia, que por su manera de desafiar y cuestionar la autoridad eclesiástica, exhibieron también ya un claro espíritu revolucionario.

Por otro lado, el voluntarismo condujo a una crisis ética muy profunda, ya que si todos los preceptos morales son simplemente lo que Dios ordena y esto puede ser cualquier cosa, entonces nos enfrentamos a una crisis antropológica en la que el ser humano solo debe obedecer ciegamente, sin importar qué se ordene. Esto conduce a una alienación de la conciencia ética natural de los seres humanos, y derivó en un sometimiento voluntarista a la autoridad eclesiástica o de la autoridad religioso-espiritual de las iglesias protestantes, como única voz autorizada de los designios divinos contingentes en cada comunidad.

## 5. El concepto de voluntad divina y sus implicancias en la filosofía política moderna

El concepto de la voluntad divina que dicta lo que le place, propio de Duns Escoto y sobre todo de Guillermo de Ockham, llega a ser un concepto irracional. Esto se evidencia claramente en los textos de moral de Ockham, donde reitera que Dios no está sujeto a ninguna obligación y que las cosas son buenas o malas simplemente porque él lo quiere o no lo quiere, de manera totalmente contingente (Domínguez Ruíz y Sellés, 2006). Es el concepto de voluntad entendida estrictamente como un poder, un omnipoder, que está más allá del bien y del mal, que elige contingentemente todo lo que elige, sin razón, ni ley, ni nada que fundamente tal elección.

De esta manera, afirma que Dios podría condenar a un santo o salvar a un criminal pecador, y que podría hacer cualquier cosa. Por ejemplo, Dios podría crear una sustancia sin accidentes o unos accidentes sin sustancia. El único límite para la voluntad divina es la imposibilidad de realizar lo contradictorio en sí mismo, como un círculo cuadrado o un hierro de madera, porque ello no puede ser hecho.

Aunque Dios no puede hacer tales cosas porque son intrínsecamente contradictorias, puede hacer cualquier cosa que no implique una contradicción en sí misma. Podría pensarse que este límite de la no-contradicción impone una lógica a la voluntad divina, pero en realidad en estos autores tardo-medievales este principio aún tiene un carácter ontológico de que no se puede hacer lo que no puede ser hecho, pero en todo lo demás la voluntad divina no atiende en sus decisiones a ningún principio ni razón, tampoco a una razón lógica que dictara el principio de no contradicción.

Este concepto de libertad divina omnipotente y contingente resulta irracional, un poder absoluto totalmente arbitrario. No es una voluntad en el sentido clásico, que siempre se consideró una facultad que sigue al entendimiento, sino más bien una voluntad que afirma su *yo hago lo que me da la gana* precisamente porque no sigue al entendimiento. Según Duns Escoto y Ockham, aunque el intelecto me indique que lo mejor es A, mi voluntad puede elegir B, y en eso consiste la libertad. Para ellos, si mi voluntad se limita a hacer únicamente lo que mi entendimiento presenta como bueno, correcto y acertado en cada circunstancia, entonces no sería libre. Alberto I. Vargas (2017) expresa lo siguiente al respecto:

Lo que sucede en Escoto es que la voluntad se ha impuesto sobre el pensar, que se ve reducido a un status pasivo; se ha interpretado que la verdad de la fe, es, en lo esencial, una verdad práctica, cuyo gerente directo es la voluntad, mientras que la verdad filosófica es un asunto del entendimiento. El miedo a que la fuerza de la verdad filosófica hiciera superflua la fe hace que Escoto reduzca el alcance de la primera a favor de la segunda. (p. 106)

Y más adelante señala:

Si en el hombre —según Escoto— por “virtud” de la libertad la voluntad está abierta a los opuestos arbitrariamente, en Dios esta “virtud” está presente de modo perfecto. De este modo, la limitación de la libertad humana ha sido extrapolada catastróficamente en Dios. La libertad como espontaneidad y autodeterminación en el hombre deberá ser “más perfectamente” en Dios, y es asimismo manifiesta, en la postura de Escoto, una voluntad humana impuesta sobre la inteligencia por la confusión entre contingencia y libertad. (p. 110)

Desembocamos así en un concepto de libertad que en última instancia resulta irracional, ya que se afirma en su poder de autodeterminación precisamente en la medida en que no está obligada por el entendimiento ni por inclinaciones naturales de ninguna clase (Duns Escoto, 1851, liber IX, quaestio XV). Los autores voluntaristas aplicaron este concepto principalmente a Dios, pero luego, con la crisis de la Edad Media y en la modernidad, este concepto de voluntad se aplicó al ámbito antropológico: en filosofía política, lo hicieron Maquiavelo, Bodino (Tierno Galván, 1951) y



Hobbes (Lukac de Stier, 1999) , en el ámbito metafísico —la autopoición del pensar como primer principio de la metafísica— lo hizo Descartes (Polo, 1996), en el plano moral lo hizo Kant con su moral autónoma (Inciarte, 1987; Fuentes, 2023).

Especial relevancia para explicar el origen de los totalitarismos tienen, en primer lugar, Maquiavelo, quien con su concepción no solo amoral sino antimoral del poder político, refleja la crisis moral de su tiempo producida por el voluntarismo teológico. Sin embargo, más tarde será Bodino, autor de influencia escotista, quien aplique este concepto de Poder y Voluntad absoluta al Estado mediante el concepto de soberanía (Miralbell, 2017). Además, Hobbes, autor de clara influencia nominalista, adoptará ese mismo concepto absoluto de soberanía para concebir su Leviatán, el poder soberano del Estado al que todos entregan su libertad para obtener seguridad.

Por su parte, el absolutismo monárquico propio de los siglos XV y XVI de alguna manera representa una expresión del voluntarismo en política. En este sistema, el poder político queda concentrado en manos de un individuo que controla todo el poder sobre el pueblo, y lo que él dictamina se convierte en la voluntad del soberano, que a su vez se convierte en ley, la cual todos los súbditos deben obedecer. Este esquema de mando-obediencia tan riguroso caracterizó al absolutismo monárquico y, según nuestra tesis, no puede entenderse sino como una expresión de una época anterior en la que las ideas filosóficas y teológicas durante los siglos XIV y XV estaban impregnadas de conceptos voluntaristas. De hecho, Bodino, quien es el pensador político detrás de la soberanía absoluta del Estado moderno y concibe al ciudadano como un súbdito del soberano que se somete a ese Poder Absoluto, estuvo claramente influenciado por el pensamiento de Escoto en su formación intelectual (Tierno Galván, 1951). El concepto de soberanía es un traslado del concepto voluntarista de la Potencia Absoluta de Dios al ámbito político del Estado, tal como lo desarrolló Bodino y luego fue adoptado por Hobbes en su obra Leviatán. Todo ello está en consonancia con la tesis de Schmitt (1998) según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (p. 54).

La crisis metafísica, ética y religiosa de los siglos XIV al XVI, provocada por estas filosofías voluntaristas, fue muy seria, y sin comprender sus conceptos fundamentales y sus raíces tardomedievales, no se puede explicar adecuadamente la génesis de la modernidad, porque es uno de los antecedentes relevantes de su gestación. Este período tardo-medieval o premoderno sentó las bases de la modernidad. Aunque muchos han investigado este tema y se han acercado a él, aún queda por desentrañar completamente este proceso histórico-filosófico.

Si partimos de una metafísica tardo-escolástica que contrapuso la libertad a la naturaleza, y generó este concepto absoluto de libertad y poder divino, y tenemos en cuenta que luego estos conceptos se aplicaron en ámbitos filosóficos y antropológicos, el resultado es que el ser humano moderno percibe la libertad como la capacidad de crear cosas nuevas que no son naturales, innovando frente a la supuesta naturaleza mecánica, determinista y repetitiva. Si el ser humano se define a sí mismo como alguien que por su voluntad de autodeterminación puede ir más allá del

determinismo de la naturaleza, diferenciándose así de la naturaleza al ser capaz de hacer algo diferente, totalmente nuevo, entonces, se concluye que los seres humanos somos verdaderamente humanos y mejoramos cuando creamos más ciencia y tecnología, más arte y más industria, más urbanismo y más intervención cultural y económica en la naturaleza. Seremos más humanos y mejores en la medida en que progrese continuamente en esa producción innovadora. Este es el ideal político del progreso indefinido y la aspiración económica al crecimiento continuo. De esta manera pasamos de la revolución teológico-espiritual no ya sólo a la política, sino a la económica de la era industrial. La revolución industrial es la prolongación del espíritu voluntarista revolucionario al terreno de los procesos de producción económica.

El ser humano moderno tiende a considerarse separado de la naturaleza, visualizándose como sujetos racionales y libres que usan los recursos naturales para su trabajo y producción (Ruano de la Fuente, 1996). En este sentido, utilizamos la naturaleza para nuestras propias construcciones, pero nos vemos a nosotros mismos como distintos de ella. Aquí radica un punto olvidado por el hombre moderno: nuestra pertenencia a la naturaleza, el hecho de que somos también seres naturales, una especie más en el ecosistema, que debe mantener un equilibrio. Sin embargo, el ser humano moderno se identifica exclusivamente con la libertad racional, entendida como autodeterminación y elección libre que no se rige por inclinaciones naturales (Kant, 2000).

## 6. Del voluntarismo teológico al Estado moderno

Y este voluntarismo ha predominado en la sociedad moderna incluso hasta nuestros días, no solo en la racionalización dominadora de la acción en la economía capitalista, sino también en la burocratización del Estado moderno, como demostró fehacientemente Max Weber (2011). El Estado moderno surge de este contexto. Sostenemos la tesis de que el Estado Moderno es el resultado de la transposición de este voluntarismo teológico al ámbito estatal. El Estado es omnipotente; tiene el monopolio de la fuerza coercitiva (Ruano de la Fuente, 1996).

La formación de los Estados modernos comprende una primera etapa de monarquías absolutas. La monarquía absoluta es un fenómeno moderno, no medieval. En la época medieval, las monarquías eran de carácter feudal. Existían los señores feudales, y uno de ellos presidía la cámara, aunque no tenía un poder absoluto, sino que era considerado un *primus inter pares*, es decir, el primero entre iguales. Además, no tenía el monopolio del uso de las armas, ya que cada señor feudal tenía derecho a mantener sus propias milicias y guardias. En contraste, en la Edad Moderna emergieron las monarquías absolutas, en las que el monarca declaraba su autoridad absoluta con frases como *L'état, c'est moi* (El Estado soy yo), como lo expresó el rey de Francia, Luis XIV. Lo que sostenemos es que esto representa una transposición en el ámbito político del voluntarismo tardo-medieval.

A partir del estado moderno, las fuerzas militares y policiales, así como la violencia legítima, se monopolizan, tal como lo señala Max Weber, por el Estado. Solo el Estado puede ejercer la

violencia, lo que lo convierte en una entidad tremendamente poderosa y dominante frente a los individuos, que quedan desamparados ante él. Incluso se considera que ser ciudadano es ser un súbdito del soberano. La soberanía se concentra en el poder del Estado, y el individuo es ciudadano en la medida en que es súbdito (Bodino, que era escotista, señalará esto en sus *Seis libros sobre la República*). El ciudadano está ahí para cumplir las leyes y servir al soberano. Esta es una visión bastante dura y alienante del poder divino, del ser humano y del Estado, pero que se va conformando a partir del siglo XV.

Al mismo tiempo, la filosofía política moderna impulsó un giro revolucionario. A partir del siglo XVII, la Ilustración, las revoluciones (principalmente la inglesa, la norteamericana y la francesa) y el liberalismo transformaron las monarquías o repúblicas en sistemas parlamentarios, mediante su lucha contra el Antiguo Régimen y la idea de establecer un nuevo orden. De esta manera, surgió la división de poderes propuesta por Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, y la representación popular a través del parlamento como único depositario de la soberanía popular, la cual delegaba limitadamente esa soberanía al ejecutivo, al rey y al gobierno.

Después de la Revolución Gloriosa de 1688, se estableció en Inglaterra una monarquía parlamentaria en la que el rey quedaba subordinado al parlamento, a diferencia del sistema de monarquía absoluta. Los filósofos ilustrados contribuyeron significativamente a frenar el absolutismo estatal y también desarrollaron el concepto de tolerancia religiosa. Es decir, se estableció que las personas tenían libertad de conciencia religiosa, permitiéndoles profesar distintas creencias dentro del ámbito estatal.

Con respecto al caso inglés, hay algo interesante que vale la pena mencionar en relación con el tema que estamos tratando: aunque la ruptura oficial con Roma se produjo durante el régimen de Enrique VIII, años antes Wyclif —que, como ya hemos señalado, fue un teólogo revolucionario de inspiración ockhamista— fue el teólogo de la corte inglesa. Entre sus muchas causas revolucionarias contra la Iglesia Católica, se encontraba su consejo al rey de Inglaterra de no pagar los impuestos históricamente exigidos por la Iglesia romana, considerando que eran un pago indebido al que el papado no tenía derecho. Por lo tanto, en cierto modo, Wyclif había propugnado la ruptura de Inglaterra con la Iglesia Católica. Lo mismo sucedió en Checoslovaquia con Huss, que generó una ruptura del Estado checoslovaco con Roma, como ya hemos mencionado. De esta manera, se fueron produciendo rupturas revolucionarias en el plano político-eclesiástico.

## 7. La libertad de acción: de Duns Escoto a la modernidad según Hannah Arendt

Hannah Arendt en su último escrito titulado *La vida del espíritu* (1984) —que se publicó póstumamente— reconoce que en Duns Escoto hay un giro considerable en el concepto de libertad que sienta las bases de la modernidad. Si bien deja claro que el primer filósofo de la voluntad fue San Agustín (p. 343 y ss), sin embargo, exalta la genialidad de Duns Escoto por haber concebido esta facultad más allá del mero libre arbitrio entre posibilidades dadas, y entenderla como una

facultad esencialmente libre y contingente de realizar algo completamente nuevo. Según afirma:

Permítasenos que intentemos obtener una concisa perspectiva del punto de inflexión siguiente en importancia en nuestra historia intelectual: el surgimiento de la Edad Moderna. Con ella estamos legitimados para suponer que existía un interés mucho mayor por un órgano mental del futuro que el que proporcionaba el período medieval; la razón puede estar en que el nuevo y primordial concepto de la Edad Moderna, la noción de Progreso como la fuerza dominante de la historia humana, facilitaba un interés por el futuro que no tenía precedentes. (Arendt, 1984, p. 270)

Arendt hace una crítica a los pensadores modernos que negaron este concepto de libertad de acción como una mera ilusión subjetiva (Hobbes, Spinoza, Hegel, Schopenhauer) o que la cuestionaron como paradójica (Kant) o que la terminaron rechazando en su última fase (el Nietzsche del *eterno retorno* y el Heidegger del *querer no querer*, la serenidad y la *seinsgelassenheit*). Para Arendt esas no son sino manifestaciones del recelo de los filósofos, los intelectuales, los sujetos *pensantes* frente al *yo volente*, frente al protagonismo moderno de la acción libre y contingente, es decir, de la *vida activa*, de la política como *praxis* y como *gesta*, o bien de la producción innovadora, ya sea artística o industrial.

Y es curioso, pues, si por una parte exalta a Duns Escoto como ‘aquel solitario defensor de la primacía de la Voluntad sobre el Intellecto —e incluso más— del factor contingencia en todo lo que existe’ y añade si hay una cosa llamada filosofía cristiana, entonces Duns Escoto debería ser reconocido no sólo como ‘el pensador más importante de la Edad Media Cristiana’ (*Wildebant*) sino quizás como el único que no buscó un compromiso entre la fe cristiana y la filosofía griega, y como aquel que osó, sin embargo, alzar una insignia de verdad cristiana al decir que Dios actúa contingentemente. “Aquellos que niegan que algo sea contingente —afirma Escoto— deberían recibir tormento hasta que concediesen que cabe la posibilidad de que no sean atormentados” (Arendt, 1984, p. 284).

Por otro lado, paradójicamente, señala que:

Resulta obvio que la progresiva secularización, o habría que decir con mayor propiedad la progresiva descristianización que vive el mundo moderno, unido, como si dijéramos, a su énfasis en el futuro completamente novedoso, su énfasis en el progreso y, por tanto, en cosas que no son ni necesarias ni sempiternas; ese proceso, pues, tendría la característica de exponer a los hombres de pensamiento a la contingencia de todas las cosas humanas con un radicalismo y de una forma tan despiadada como nunca jamás. (Arendt, 1984, p. 280)

Nos parece necesario señalar la inconsistencia de Arendt al sostener que algo tan máximamente cristiano como el voluntarismo contingentista de Duns Escoto condujera a un proceso de descristianización, y también a someter a los hombres de pensamiento al contingentismo de una forma tan radical y despiadada. Además, nos preguntamos cómo Hannah Arendt no vio la violencia irónica de la argumentación de Duns Escoto —deberían recibir tormento—, y la poca consonancia de un tal *argumento* cercano a la violencia, con los principios éticos de la caridad cristiana. Es más, nos preguntamos cómo no vio que este énfasis en la contingencia, en el futuro,

en la acción humana, expone no sólo a los hombres de pensamiento, sino también a todos aquellos que ya fuera por la lógica de la política o por la lógica del trabajo en la industria se ven sojuzgados, atormentados y violentados por este activismo y productivismo radical y despiadado.

La idealización de la praxis política como acción humana plenamente libre que genera algo completamente nuevo, le impidió a Hannah Arendt (1994) advertir que este voluntarismo contingentista, con su derivación en la soberanía del poder del Estado, y en las revoluciones, fue una de las bases intelectuales y culturales de los totalitarismos modernos, que la propia autora sufrió en carne propia como mujer judía, y cuyos orígenes trató de buscar y comprender (Fuentes & Hidalgo, 2024). Llegó muy cerca en sus notables investigaciones, pero su entusiasmo por el voluntarismo de Duns Escoto y por la exaltación de la vida activa en la modernidad le impidió ver una de las más notorias causas históricas de dichos totalitarismos: el voluntarismo contingentista tardomedieval, y la intrínseca violencia de la acción sin sentido ni lógica ni reflexión, que conlleva su idea absolutista del poder de la voluntad. Y como la misma Hannah Arendt (1994) sostuvo, allí donde termina el diálogo, el debate público, el discurso y la argumentación como base de la acción, comienza la violencia, el poder por el poder, la facticidad sin sentido.

Por eso llama la atención que esta autora estuviera tan de acuerdo con esta nueva prioridad y énfasis en la *vita activa* (la praxis) y la libertad que acontece desde el voluntarismo escotista en la modernidad y la entendiera como una nueva valorización de la voluntad como órgano de la acción, de la invención y de la construcción de futuro, como la capacidad de hacer e instaurar algo completamente *nuevo*, es decir, no algo que viene dado por las condiciones anteriores, sino algo que el *yo volente* decide crear sin que nada le predetermine a crear eso (Arendt, 1984, p. 282).

Esto es un precedente muy claro del *pathos* de novedad en la filosofía y en la cultura moderna, es decir, de originalidad, de instaurar ordenes nuevos echando a bajo los antiguos, de usar la naturaleza para crear valor agregado, innovación tecnológica, de generar discontinuidades históricas o revoluciones mediante la innovación de nuevos momentos culturales que rompen con lo antiguo.

Uno de los aspectos destacados tanto por Hannah Arendt (2006) como por Peter Sloterdijk (2015) con respecto al concepto moderno de revolución y sus realizaciones violentas es la idea de autopoiesis innovadora, la noción de que la revolución representa un acto de ruptura con lo anterior para generar algo completamente nuevo y diferente. Pues bien, concluimos que este espíritu revolucionario es la realización histórica, en todas las áreas, de la idea voluntarista de libertad. Hemos argumentado por qué consideramos que el voluntarismo tardomedieval incide claramente en la concepción moderna de la libertad como autopoiesis que instaura un nuevo orden, cambiando los órdenes dados, ya existentes

## 8. Conclusión

El concepto escotista y ockhamista de libertad implica que el acto de la voluntad, para ser verdaderamente libre, debe rechazar todo orden natural, cualquier inclinación natural y cualquier razón lógica que pueda condicionarlo previamente. El problema radica en que, para lograr esa libertad siempre utópica, absolutizada y malentendida de alguna manera, terminamos por rechazar, negar y destruir órdenes naturales, inclinaciones y disposiciones naturales, así como principios lógicos y ontológicos básicos, lo que conduce a una pérdida de comprensión y a una confusión asociada.

En Duns Escoto, el énfasis estaba claramente puesto en la libertad de la voluntad divina, aunque el concepto también era aplicable al caso de la voluntad humana y de cualquier otro ser creado dotado de la misma. En el caso de Ockham también es un concepto principalmente teológico, pero él ya comenzó a aplicarlo a los individuos humanos singulares, desde su individualismo singularista, el cual criticaba todo concepto universal. De esta manera, defendió la libertad individual de los laicos frente a los poderes eclesiásticos y también la libertad individual de los ciudadanos frente a las autoridades, dominios y principados. Sin embargo, el concepto de libertad sigue siendo tan voluntarista como el de Duns Escoto, y en eso, Ockham no cambia de paradigma.

Este concepto de poder y libertad soberana, que primero tiene una referencia teológica, pero que luego se aplica paulatinamente en el campo antropológico, va a tener dos consecuencias relevantes:

1. Tiene una influencia clara en el pensamiento político moderno que a través de Maquiavelo, Bodino y Hobbes, instaura la soberanía del poder del Estado como centro y eje de la vida política, al cual el pueblo y los súbditos deben estar sujetos.

2. Al concebir la libertad como contrapuesta a la naturaleza y por encima de ella, genera el espíritu revolucionario propio de la cultura moderna en casi todos los ámbitos, entendido como el espíritu que busca expresar la libertad humana mediante la innovación que rompe con los órdenes anteriores o dados, mediante el poder de crear e instaurar siempre órdenes, concepciones y estructuras nuevas, no naturales, no condicionadas por lo anterior, por lo dado, por lo natural o tradicional, enteramente originales.

Para finalizar, y para no quedarnos en la mera descripción histórico-filosófica, queremos plantear algunos cuestionamientos críticos. Principalmente nos parece oportuno plantear: ¿es este afán rupturista, esta búsqueda constante de novedad e innovación, algo conveniente y beneficioso para los seres humanos y para el ecosistema en general? Porque este concepto de acto libre, de acto innovador, de acto que pone *ex novo* valor agregado a la naturaleza inerte, a la naturaleza puramente mecánica, este acto voluntarista de autopoiesis antropocéntrica implica negar lo dado, destruir el orden previo, ya sea en términos de lo naturalmente dado, o ya en términos de lo culturalmente dado por tradición. Esta actitud es riesgosa porque hace posible no sólo eliminar tradiciones y



costumbres que, con frecuencia, están avaladas por el sentido común y el discernimiento, sino, sobre todo, por arriesgar una evidente desconsideración hacia el orden y la armonía de la naturaleza, que a todas luces posee una belleza e inteligencia sublimes. Negamos y destruimos mucho más de lo que ganamos con nuestras supuestas innovaciones revolucionarias.

Estas operaciones transformadoras, aunque un tanto subversivas, son radicales en su esencia. ¿Es conveniente emprenderlas, o es mejor comenzar por aceptar todo lo armonioso y válido del orden dado (al menos en la naturaleza y en la cultura humana que esté bien construida), antes de intentar transformarlo para crear un nuevo orden? Aceptar todo lo que hay de bueno y valioso en el orden dado, y rectificar todo lo que hay de perjudicial por la vía de las reformas y cambios necesarios, parece ser más prudente e inteligente. De esta manera, la evolución ocurre de manera más natural y armoniosa, sin la violencia disruptiva que conllevan las revoluciones voluntaristas modernas.

Obviamente la alternativa al espíritu voluntarista y revolucionario moderno no es volver a las cuatro patas, o a las cavernas, o renunciar a la libertad y a la creatividad cultural del ser humano, sino generar órdenes libres, pero siempre en armonía con lo natural —con el Tao— (Lao Tse, 1990). Es decir, comprender que no debemos enfrentarnos a lo natural, ni tampoco a lo tradicional —cuando éste tiene elementos sabios y armoniosos— para afirmar nuestra natural libertad creativa, sino que más bien ésta es una renovación e innovación continua en armonía y en continuidad con lo dado, en un movimiento de variación en la continuidad, de diferenciación en la semejanza. La libertad creativa, al ser tan natural en nosotros como todo lo demás en el Cosmos, no tiene por qué generar ninguna disarmonía con las leyes de la naturaleza y el ecosistema, ni tampoco producir innovaciones o rupturas culturales o sociales que lleguen a ser traumáticas para la convivencia humana. La cultura humana en todos sus aspectos, la acción libre del ser humano, puede y debe —a nuestro entender— estar en armonía y ser una continuación enriquecedora del orden natural de las cosas y con los órdenes culturales heredados, cuando estos son sabios, inteligentes y provechosos.

## 9. Referencias

- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*. Planeta-Agostini.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Calvino, J. (1999). *Institución de la religión cristiana*. Ferile.
- Domínguez Ruíz, F., & Sellés, J. F. (2006). Nominalismo, voluntarismo y contingentismo: La crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham. *Studia Poliana*, 9, 155–190.
- Duns Escoto, J. (1851). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. En *Opera omnia* (Vol. VV, pp. 606 y ss.). Vivés.

- Duns Escoto, J. (2007). *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15* (C. González Ayesta, Ed.). *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 199. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Fuentes, N. (2023). Aproximación a la ética kantiana: ¿Un eco de la teología protestante? *Inmanere*, 2, 143–149. <https://doi.org/10.21703/2735-797X.2023.2367>
- Fuentes, N., & Hidalgo, L. (2024). La deontología en la filosofía moral kantiana: El caso de Adolf Eichmann en la Solución Final. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 11. <https://doi.org/10.69967/07194773.v11i.499>
- Goémé, C. (1982). *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*. Fac Éditions/France-Culture.
- Gutiérrez del Álamo, E. (2016). *Affectiones, libertas y voluntas en Juan Duns Escoto* [Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria]. Repositorio Universidad Francisco de Vitoria. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=UNkq4NU%2Fzqc%3D>
- Inciarte, F. (1987). Natura ad unum—ratio ad opposita: Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus. En V. V. A. A. (Ed.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Alianza.
- León Florido, F. (2018). *1277: La condena de la filosofía. Edición del Syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*. Guillermo Escolar.
- Lukac de Stier, M. L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Ediciones de la Universidad Católica de Argentina.
- Marías, J. (1976). *Historia de la filosofía*. Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Miralbell, I. (1988). La revolución semántica de Guillermo de Ockham. *Anuario Filosófico*, 21(1).
- Miralbell, I. (2017). La herencia escotista en la filosofía política moderna. *Ideas y Valores*, 66(163), 105–124. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.43347>
- Ozment, S. (1978). Eckhart and Luther: German mysticism and Protestantism. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 42(2), 259–280. <https://doi.org/10.1353/tho.1978.0028>
- Polo, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*. Rialp.
- Polo, L. (1996). *Evidencia y realidad en Descartes*. Eunsä.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2005). *Historia del pensamiento filosófico y científico (Tomo II)*. Herder.
- Rodríguez Zyska, M. A. (2022). Las consecuencias políticas del voluntarismo en Guillermo de Ockham: ¿La vía thomae como una alternativa? *Colección*, 33(2). <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16179>
- Ruano de la Fuente, Y. (1996). *Racionalidad y conciencia trágica: La modernidad según Max Weber*.

Trotta.

Schmitt, C. (1998). *Teología política: Cuatro ensayos sobre soberanía*. Struhart & Cía.

Sloterdijk, F. (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna: Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Siruela.

Solís, D. (2020). La iconoclasia de Juan Calvino en la *Institutio Christianae Religionis*. En A. Bravo (Ed.), *Reforma, Iglesia y sociedad: Una relectura de la tradición protestante* (pp. 175–208). Ediciones UCSC.

Tierno Galván, E. (1951). Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin. *Anales de la Universidad de Murcia*, 9, 87–112.

Tse, L. (1990). *Tao Te King: Libro del Tao y de su virtud* (G. Soubllette, Trad.). Cuatro Vientos.

Vargas, A. I. (2018). El pesimismo teo-antropológico de Escoto y Ockham y los orígenes remotos de la *Kulturkrisis*. *Metafísica y Persona*, (17).  
<https://doi.org/10.24310/Metyper.9.v0i17.3730>

Fliche, A., & Martín, V. (Eds.). (1974). *Historia de la Iglesia*. Edicep.