

Artículos

1

**SANTO TOMÁS DE AQUINO VS. BACON.
UNA REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA SOBRE
LA ESPERANZA TEOLOGAL Y SU DEGRADACIÓN
EN CONFIANZA**

**SAINT THOMAS AQUINAS VS. BACON.
AN ANTHROPOLOGICAL REFLECTION ON THEOLOGICAL HOPE
AND ITS DEGRADATION IN CONFIDENCE**

[HTTP://DOI.ORG/10.22199/S07198175.2018.0002.00001](http://doi.org/10.22199/S07198175.2018.0002.00001)

Lucero González Suárez*

Universidad Iberoamericana, México.

noche_oscura27@yahoo.com.mx

* Licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Conacyt. Líneas de investigación: fenomenología, ontología y filosofía medieval.

RESUMEN

El presente artículo es una meditación filosófica, cuyo propósito es el cuestionamiento de los principios metafísicos y antropológicos sobre los que descansa el proyecto baconiano de abandonar la investigación de las causas eficiente y final, en favor de la explicación mecánica de los movimientos naturales. La intención es mostrar que el dominio de la técnica moderna implica la negación de la idea de naturaleza como orden teleológico –puesto de manifiesto tanto por la metafísica clásica, de la cual es heredero Santo Tomás de Aquino–, y que la negación de dicho orden provoca la degradación de la esperanza teológica en una confianza ciega en la posibilidad de extender el poder humano de forma ilimitada.

Palabras clave: Francis Bacon, Santo Tomás de Aquino, Esperanza, Modernidad, Técnica.

ABSTRACT

This paper is a philosophical meditation, whose purpose is to question the metaphysical and anthropological principles on which the Baconian project of renouncing to study efficient and final causes is based, favoring the mechanical explanation of natural movements. It intends to show that mastering modern techniques involves negating the idea of nature as a theological order –manifested by classical metaphysics, St. Thomas Aquinas being one of his most important inheritors–; and that negating this order causes the degradation of theological hope, with a blind confidence of the possibility of extending human power in an unlimited manner.

Key words: Francis Bacon, St. Thomas Aquinas, Hope, Technique, Theology.

RECIBIDO EL 28 DE JUNIO DE 2018.

ACEPTADO EL 10 DE DICIEMBRE DE 2018.

“Maldito el hombre que confía en el hombre”

(Jer 17,5)

1. Introducción

Como ha mostrado Heidegger en textos magistrales como la *Carta sobre el Humanismo* y *Construir, Habitar, Pensar*, el espíritu de la época depende directamente de la manera en la que, en cada caso, los hombres de los diversos pueblos se sitúan ante la manifestación del sentido ontológico. La época en la que nos ha tocado vivir, se distingue por el dominio del pensar técnico. Apropiarse de una técnica, interiorizarla, en el sentido de subordinarla a los propios fines, es una tarea sencilla: basta con identificar el modo en que es necesario habérselas con algún utensilio, a fin de llevar a cabo determinada tarea cuya realización, en última instancia, remite al hombre como ser genérico. No obstante, dicha interiorización poco tiene que ver con comprender la esencia de la técnica. La comprensión del tipo de racionalidad y del modo de habitar que la técnica moderna designa, que expresa la comprensión técnica del mundo, tiene por condición de posibilidad la adopción de una actitud que rebasa el ámbito de la utilidad. No es a través de la actitud técnica como cabe apropiarse de la esencia de la técnica; sino gracias a la serenidad del pensar que al manejar los utensilios mantiene su distancia para no extraviarse en ellos.

El presente ensayo tiene por propósito el cuestionamiento filosófico de los principios metafísicos y antropológicos sobre los que descansa la técnica moderna. En primera instancia, se busca mostrar que al dominio de la técnica moderna subyace la negación de la idea de naturaleza como orden teleológico. Esto es, que la pretensión de alterar la realidad circundante para humanizarla, parte del supuesto de que o bien la naturaleza no es teleológica, o el conocimiento de las causas finales es imposible. Por lo cual, la única actitud posible ante eso a lo que ya no podemos llamar con propiedad naturaleza –por cuanto dicho término alude a la esencia de aquello que nace, crece, brota y se desarrolla desde sí mismo conforme a un orden que le es inherente– es la

transformación violenta, encaminada a imprimirle la forma requerida para la satisfacción de las necesidades reales o creadas de cada uno de nosotros.

Por lo que se refiere al método, debo aclarar que estas páginas son el resultado de una aproximación hermenéutica, cuyos principios proceden de la aguda reflexión desarrollada por Leo Strauss en *Persecution and the art of writing*. El punto de partida de la interpretación de Bacon que presento es el doble reconocimiento de que: 1. En las diversas comunidades políticas, la libertad de pensar –sin la que no se puede desarrollar la filosofía– es más un discurso que una realidad; 2. Todo gran filósofo que ha pretendido introducir ideas nuevas (ya sea en lo tocante al orden natural o social) sin correr la suerte de Sócrates, ha tenido que echar mano de la ironía a fin de atacar a la tradición haciendo creer a los lectores ingenuos que es un celoso defensor de esta última.

La finalidad de estas páginas es mostrar que, al haber abolido la noción de naturaleza, la ciencia moderna, cuyo proyecto encontramos anunciado en el pensamiento de F. Bacon, ha engendrado una antropología de acuerdo con la cual el fin de la existencia no es otro que extender el poder del hombre sobre el mundo que lo circunda, a través de la técnica. Proyecto detrás del cual se encuentra la idea de que aquello que propiamente nos define esencialmente es el deseo de poder.

La razón por la cual me interesa argumentar en favor de las dos tesis antes presentadas es que de esa manera será posible entender de un mejor modo que, al eliminar la comprensión de la naturaleza como orden teleológico y prometer al hombre la extensión de su poder hasta convertirlo en amo y señor de aquella, la técnica cancela la esperanza teológica ¿Por qué es importante meditar sobre la relación entre el dominio del pensar técnico y la ausencia de esperanza del hombre moderno? Es interesante mostrar que si la esencia del hombre no radica en el afán de poder sino en el deseo del bien y si la consumación de tal esencia no se alcanza gracias a la técnica sino a la contemplación, modernidad e infelicidad van de la mano. Se trata de hacer comprensible al lector que la cancelación de las causas finales y eficientes, que origina la transformación del concepto de orden, es el origen tanto del progreso técnico como del vacío y

la tristeza que definen al hombre moderno, quien al haberse endiosado se ha hecho incapaz de esperar.

A fin de demostrar la tesis recién enunciada, en el primer apartado de esta mediación exhibiré las razones por las cuales F. Bacon sostiene que, siendo imposible e inútil acceder al conocimiento de las causas eficiente y final de la naturaleza, la tarea de la nueva ciencia es identificar las causas segundas que operan en la naturaleza, con la intención de generar técnicas encaminadas a la extensión del poder humano. Lo que se busca es señalar que el abandono de la concepción teleológica de la naturaleza en favor de la explicación mecanicista de sus operaciones obedece a una nueva concepción del conocimiento, la cual está posibilitada por un método que no apunta a la contemplación del orden natural; sino a la identificación de los principios que explican los movimientos de la naturaleza, con el propósito de someter estos últimos a la voluntad humana.

En el segundo apartado presentaré brevemente la justificación teológica que Bacon ofrece para sostener que el deseo de poder es la esencia del hombre y que el sentido de la vida humana es dominar a la naturaleza. Mi propósito es mostrar que la interpretación baconiana del mito judeo-cristiano sobre el origen de la naturaleza y del hombre no es más que un recurso retórico que el filósofo inglés adopta para sostener que es a través del avance tecnológico como lograremos recuperar la condición originaria de la que gozábamos en el paraíso, antes de la caída. Lo que equivale a contraponer la antropología bíblica con la antropología baconiana, a fin de mostrar qué es lo que Bacon, deliberadamente, deja fuera al interpretar el mito bíblico y con qué propósito lo hace.

En el tercer apartado, con base en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, explicaré brevemente qué es la esperanza teológica; cuál es su objeto y en qué sentido es una virtud infusa. Lo que me permitirá argumentar que sin la esperanza, la felicidad no es posible.

A manera de conclusión, argumentaré que el nuevo género de vida que Bacon anunció a sus contemporáneos, y que hoy es una realidad generalizada en la civilización occidental, cancela la posibilidad de la esperanza teologal y con ello despoja de sentido a la existencia. Cancelación a causa de la cual, la vida del *homo viator* se convierte en errancia y tristeza.

2. El propósito último del *Novum Organon*

Al hacer el diagnóstico sobre el estado de las ciencias de su época, Bacon señala que tanto las nuevas conquistas como el florecimiento de la industria brillan por su ausencia. Esto obedecería al hecho de que la lógica y el método vigentes, heredados de la filosofía aristotélica, no son aptos para propiciar el avance de las ciencias ni para generar aplicaciones útiles del conocimiento adquirido; pues solo sirven para perpetuar errores. Puesto que, cuando se parte de conceptos falsos, que se extraen mediante generalizaciones precipitadas y guiadas por prejuicios metafísicos, sin importar que los razonamientos en los que tales conceptos figuran sean formalmente correctos, no por ello son verdaderos. Todo lo cual explica que los pocos avances del conocimiento a los que entonces se había llegado en ese tiempo, tuvieran por causa el azar y no el ingenio humano bien encauzado. En palabras del filósofo inglés:

Even the effects already discovered are due to chance and experiment rather than to the sciences; for our present sciences are nothing more than peculiar arrangements of matters already discovered, and not methods for discovery or plans for new operations (1902, Libro I, aforismo 8)

Al preguntarse cuál es la causa del lamentable estado en que se encontraban las ciencias y las artes de su tiempo, Bacon concluye que el error obedece a que el propósito de las primeras consiste en identificar las causas eficientes y finales de los hechos. No obstante, el hombre, “minister and interpreter of nature, does and understands as much as his observations on the order of nature, either with regard to things or the mind, permit him, and neither knows nor is capable of more” (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 1). De donde

se desprende que, en tanto el hombre no es artífice de la naturaleza ni ha asignado a esta última sus fines, el conocimiento de las causas eficiente y final es imposible e inútil.

Puesto que no nos es dado conocer la finalidad última de la naturaleza, tampoco podemos probar que haya un orden natural intrínseco. Sin embargo, tanto la filosofía clásica como la cristiana –a las que Bacon opone el proyecto de una nueva ciencia– han sostenido que la realidad es en sí y por sí misma un orden bello y racional. Más aun, han identificado el propósito de todo conocimiento esencial con la comprensión de tal orden, para lo cual es imprescindible preguntarse por las causas eficientes y finales de los entes naturales.

En contra de la idea de orden natural, el principal argumento que Bacon ofrece es que el orden que atribuimos a las cosas no está sino en nuestra mente: es un ídolo de tribu. Los ídolos de tribu, que tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, provocan que este último se tome a sí mismo por medida de todas las cosas. Los seres humanos actuamos con miras a la realización de ciertos fines. Es por ello que, al proyectar nuestro ser en la naturaleza, pensamos que los hechos naturales obedecen a una finalidad intrínseca. El entendimiento “easily supposes a greater degree of order and equality in things than it really finds (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 45). Mas la realidad de dicho orden no es metafísica sino psicológica.

De acuerdo con Bacon:

all the perceptions both of the senses and the mind bear reference to man and not to the universe, and the human mind resembles those uneven mirrors which impart their own[21] properties to different objects, from which rays are emitted and distort and disfigure them (1902, Libro I, aforismo 41).

De modo que si afirmamos que la naturaleza está ordenada y que sus movimientos están regidos por causas eficientes y finales es porque al pensar la naturaleza lo hacemos en términos antropomorfos.

A lo antes dicho podría objetarse que, aun cuando la voluntad creadora de Dios sea inaccesible para la razón natural, lo que sí está en su poder es conocer las obras del Creador, a partir de las creaturas. Toda vez que “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” (Rom 1, 20) Lo que nos conduciría a sostener que, aun cuando la teodicea, en tanto que discurso racional sobre las obras divinas, no tiene acceso a Dios como Misterio; sí puede hablar de él a partir de la manera en que su voluntad creadora se ha expresado en la naturaleza. Investigación con la que Bacon estaría de acuerdo –siempre que sus palabras no tuvieran una intención irónica, como al parecer tienen– en la medida en que afirma que:

en la obra de la creación vemos una doble emanación de la virtud de Dios, refiriéndose la una más propiamente al poder, la otra a la sabiduría; expresada la una en hacer la subsistencia de la materia, y la otra en disponer la belleza de la forma (Bacon, 1988, p. 51).

No obstante lo anterior, lo que ante todo le interesa argumentar a Bacon es que el conocimiento de las causas eficientes y finales de la naturaleza es improductivo, toda vez que aun cuando esos resultados fuesen verdaderos, “*it would be of little use to advance man’s estate*” (1902, Libro I, aforismo 66) Dicho de otro modo: si lo que se quiere es sentar las bases para el surgimiento de una ciencia capaz de hacer mercedes al hombre, ¿qué sentido tiene preguntarse por Dios en tanto que causa eficiente y final de la naturaleza? Evidentemente, ese conocimiento no sirve para nada.

A partir de lo que ya se ha dicho, lo más sensato es contentarse con explicar las causas segundas. La filosofía natural debe atender a la experiencia y no a la especulación metafísica ni teológica. Su misión es explicar la manera en que operan los entes naturales; no su origen ni el propósito de su existencia.

Como H. Arendt explica:

El cambio del «qué» y «por qué» al «cómo» implica que los verdaderos objetos de conocimiento ya no pueden ser cosas o movimientos eternos, sino

que han de ser proceso, y que por lo tanto el objeto de la ciencia no es ya la naturaleza o el universo, sino la historia, el relato de la manera de cobrar existencia, de la naturaleza o de la vida o del universo (2009, p. 322).

El rechazo de las causas eficiente y final tiene por propósito favorecer un conocimiento que, dejando a un lado la investigación del ser de Dios, se imponga como tarea identificar las causas segundas que operan en la naturaleza. Idea que Bacon presente de modo indirecto al advertir que “la contemplación de las causas segundas detrae de nuestra dependencia de Dios, que es la causa primera” (Bacon, 1988, p. 22).

Frente a la sabiduría de los antiguos, la nueva ciencia no se interesa en la comprensión del orden natural ni de Dios como su causa –toda vez que, para Bacon, el orden que la filosofía atribuye a la naturaleza no es sino el efecto de una proyección psicológica–, sino en propiciar descubrimientos que extiendan el poder del hombre (1902, Libro I, aforismo 8). De lo que se trata es de aprender a observar la naturaleza para identificar sus hechos y operaciones. Es decir, de convertir a la naturaleza en realidad disponible y susceptible de ser adecuada a la satisfacción de las necesidades humanas, relacionadas con el deseo de seguridad y la búsqueda del placer. Puesto que nada impide a quien no reconoce en la naturaleza un orden divino, que por lo mismo debe permanecer inalterable, modificarla conforme a los dictados arbitrarios de la utilidad.

A la esterilidad de la búsqueda de las causas finales, Bacon opone la conveniencia de conocer las formas naturales, entendiendo por tales las leyes fijas que se hacen manifiestas en las operaciones de los entes. La identificación de la regla que explica el movimiento de los entes naturales permite al hombre no solo explicar efectos a partir de causas, sino reproducir y alterar a conveniencia las operaciones de los primeros. Tal es la meta a la que apunta el proyecto de someter a la naturaleza y triunfar de ella para imponerle los propios fines. En palabras de Bacon: “*To generate and superinduce a new nature or new natures, upon a given body, is the labor and aim of human power*” (1902, Libro II, aforismo 1). Los esfuerzos de Bacon se dirigen a abrir a la inteligencia un nuevo camino (1902, prefacio, aforismo 3), que en vez anticipar la naturaleza gene-

rando inducciones precipitadas se aboque a la interpretación de la primera. La meta del conocimiento así concebido no es alcanzar nociones generales para luego construir juicios y raciocinios partiendo de las primeras. La intención no es dar a luz teorías estériles sino frutos útiles al hombre. Con el fin de aclarar cuál es el papel de la nueva filosofía, frente a la tradición, Bacon asevera:

But if any individual desire, and is anxious not merely to adhere to, and make use of present discoveries, but to penetrate still further, and not to overcome his adversaries in disputes, but nature by labor, not in short to give elegant[10] and specious opinions, but to know to a certainty and demonstration, let him, as a true son of science (if such be his wish), join with us; that when he has left the antechambers of nature trodden by the multitude, an entrance may at last be discovered to her inner apartments (1902, prefacio, 5)

La filosofía, para Bacon, ha de limitarse a llevar a cabo inducciones legítimas que, dejando a un lado toda pretensión metafísica atiendan únicamente a los hechos primitivos de la naturaleza, a fin de descubrir sus reglas, para que la naturaleza sea sometida (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 88).

El rasgo distintivo de la nueva ciencia que Bacon propone es su carácter filantrópico. Al respecto conviene tener presente que “La filantropía se origina en la conciencia del poder propio y por consiguiente no es la mera disposición a beneficiar sino la capacidad real de hacerlo” (Marino, 2009, p. 178). El interés que impulsa las investigaciones de la nueva ciencia no es ya la comprensión del orden ni de la perfección de la naturaleza. Una vez que ha quedado clara tanto la imposibilidad como la esterilidad de indagar las causas eficientes y finales de lo que es –o al menos esto piensa Bacon– es también evidente que la visión teleológica de la naturaleza debe ser abolida en favor de la explicación mecanicista de sus operaciones. Por lo cual el filósofo inglés sostiene: “*that which in contemplative philosophy corresponds with the cause in practical science becomes the rule*” (1902, Libro I, aforismo 3). Afirmación en la que “regla” puede entenderse como proceso de construcción, por cuanto conocer algo es, en última instancia, tener la capacidad de producirlo o, mejor aún, de

mejorarlo. Lo que en ningún caso puede hacerse sin saber previamente cuál es la regla que explica su movimiento. En tal sentido “*practical and theoretical, are in fact the same, and that which is most useful in practice is most correct in theory*” (Bacon, 1902, Libro II, aforismo 4). Toda vez que verdad y utilidad se identifican, la confirmación de que hemos logrado conocer algo es el hecho de si podemos producirlo. En palabras de Bacon, “*the ignorance of the cause frustrates the effect*” (1902, Libro I, aforismo 3).

¿Cuáles son las consecuencias que se desprenden de lo dicho por Bacon, para nuestro contexto epocal? Si el filósofo inglés está en lo correcto al sostener que conocer equivale a producir, de ello se sigue que el conocimiento por excelencia es la ingeniería. Asimismo, todo heredero de Bacon que sea consecuente está obligado a sostener que la verdad sobre el ser del hombre no procede de la antropología filosófica sino del estudio del genoma humano, cuya pretensión última es intervenir en él para perfeccionarlo —por supuesto, sin que por eso implique que se tiene claro en qué consistiría dicha mejora, ni cuáles serían sus posibles efectos en la condición humana.

Para Bacon, el criterio a la luz del cual es necesario juzgar el valor e importancia de la nueva ciencia no es otro que la promesa de conducir al hombre a un progreso ininterrumpido. Y el progreso “no es otra cosa que la expansión paulatina de la filantropía a todos los seres humanos” (Marino, 2009, p. 177). El valor social de la ciencia se mide por los frutos que esta genera: la distinción entre conocimiento y especulación estéril tiene por criterio su utilidad, esto es, su capacidad para aumentar el poder humano, gracias a la generación de nuevos artefactos e inventos.

De acuerdo con Bacon, “*Knowledge and human power are synonymous*” (1902, Libro I, aforismo 3). El argumento que ofrece para persuadir a sus lectores de lo anterior es simple: “*Of all signs there is none more certain or worthy than that of the fruits produced, for the fruits and effects are the sureties and vouchers, as it were, for the truth of philosophy*” (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 73). Evidentemente, lo que el término filosofía designa en el contexto de dicha idea dista mucho de la contemplación del orden bello, por lo que habría que

preguntarse si podemos considerar como filosófica a la propuesta de Bacon y en qué sentido.

La reducción baconiana de la verdad a la utilidad es el principio de la filantropía que propone. De donde se desprende que “*the real and legitimate goal of the sciences is the endowment of human life with new inventions and riches*” (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 81). La verdad de la ciencia se juzga por su capacidad para producir frutos, lo cual significa que es toda doctrina que no contribuya a mejorar las condiciones materiales de la vida humana es vana. Por esencia, la nueva ciencia propuesta por Bacon es filantrópica. Su propósito es hacer nuevos y abundantes descubrimientos, útiles a la condición y bienestar del hombre (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 103). Aquello que el conocimiento de las reglas de la naturaleza hace posible es mejorar y aliviar la condición humana (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 73). De tal suerte, “Tecnología y filantropía tienen una relación directa: conforme crece el poder humano, se intensifica nuestra obligación filantrópica” (Marino, 2009, p. 179).

En tono irónico, Bacon sostiene: “*Inventions are also, as it were, new creations and imitations of divine works*” (1984, Libro I, aforismo 129). Al escuchar lo anterior, el lector ingenuo sacará la conclusión de la que ciencia es una actividad piadosa. No obstante, el verdadero sentido del aforismo se torna manifiesto cuando el filósofo inglés agrega:

Again, let any one but consider the immense difference between men's lives in the most polished countries of Europe, and in any wild and barbarous region of the new Indies, he will think it so great, that man may be said to be a god unto man, not only on account of mutual aid and benefits, but from their comparative states—the result of the arts, and not of the soil or climate. 19002, Libro I, aforismo129).

En última instancia, lo que Bacon da a entender es que la filantropía pretende remediar lo que Dios, en caso de existir, hizo mal. Lo que supone que la perfección del poder humano —que Bacon identifica con el propósito último de la ciencia— no es resultado de iluminación alguna; sino el fruto del esfuerzo

colectivo del entendimiento. Lo que pone de manifiesto el carácter impío del propósito que subyace a la ciencia moderna: ser como dioses: no depender de nada que no sea el propio poder, que la técnica permite extender; no rendir culto a nada fuera del ingenio humano. Por lo cual afirma que en la Antigüedad “los inventores y autores de nuevas artes, bienes y mejoras para la vida humana eran siempre incluidos entre los propios dioses” (Bacon, 1988, p. 57). Basta interpretar de modo no ingenuo lo dicho por el filósofo inglés para comprender el carácter prometeico de la ciencia nueva. Como Prometeo, el científico baconiano desea convertirse en benefactor de los hombres, aunque para ello tenga que arrebatar a los dioses parte de su poder.

Más que perseguir el avance del conocimiento, lo que Bacon intentó fue transformar la idea misma de conocimiento. Transformación en virtud de la cual se estableció que el propósito de la investigación natural era la identificación de los principios que explican los movimientos de la naturaleza, con el fin de intervenir en ellos y perfeccionarlos. Tal como lo entiendo, dicho proyecto descansa en las siguientes premisas:

- I. Nada autoriza a afirmar que la naturaleza posee un orden intrínseco. Por otro lado, en el hombre tiende a considerar como ordenado lo que no es tal. De suerte que el supuesto orden natural podría no ser más que una proyección psicológica.
- II. De haber un orden inherente a la naturaleza, este no obedecería a las necesidades ni a las expectativas de felicidad, que Bacon identifica con el placer y la utilidad.
- III. La función de la nueva ciencia es conocer la naturaleza, no para regocijarse en la contemplación del orden que le es propio; sino con el propósito de mejorarla, partiendo del reconocimiento de su imperfección. Idea que Bacon expresa diciendo que “No se triunfa de la naturaleza sino obediéndola” (1984, Libro I, aforismo 3).
- IV. La ciencia moderna es por esencia impía.

V. La ciencia moderna es filantrópica.

VI. La filantropía convierte a la religión en banalidad.

3. La comprensión técnica de la naturaleza

En *Thoughts on the Holy Scripture*, Bacon expone su muy peculiar interpretación del Génesis, con la intención de justificar teológicamente su proyecto de reforma del saber, presentado en el *Novum Organon*. Resulta interesante prestar atención al tono de la primera idea que aparece en el prefacio de esa obra, cuya característica primordial no es la admiración del poder divino, sino la decepción que el hombre experimenta cuando contempla las obras de las que es capaz, cuando utiliza método alguno para la investigación de la naturaleza. Bacon señala que después de revisar las obras de sus manos, Dios concluye que todo es bueno y se entrega a la contemplación de las mismas, para complacerse en su visión. Por el contrario, cuando el hombre considera aquello de lo que es capaz, concluye que es vanidad y no encuentra complacencia alguna en ver el estado deplorable de la ciencia y la técnica de su tiempo.

Podría pensarse que lo antes dicho es una expresión de ortodoxia religiosa; que el deseo de Bacon es enaltecer a Dios y reconocer la limitación humana. Pero lo que en realidad se da a entender es que la naturaleza humana es deseo de omnipotencia y que si bien es cierto que el modelo de investigación de la naturaleza derivado de la metafísica y la lógica clásicas no hacen más que mantener el estancamiento del conocimiento; el nuevo método y la nueva ciencia, libres de toda preocupación metafísica, señalan el camino para que el hombre alcance el objetivo de convertirse en dios, puesto que si trabajamos lo suficiente podremos, a semejanza de Dios, aspirar al descanso del sábado. Entonces, podremos decir que todo es bueno, no por sí mismo, sino gracias al ingenio humano.

Al comentar el Génesis, Bacon señala que la creación es el resultado de una doble emanación de la virtud de Dios. Por un lado, en la naturaleza se expresa el poder creador de la palabra de Dios, que hizo la materia a partir de la

nada; por otro, la belleza de las formas naturales es expresión de la sabiduría de Dios, que fue capaz de transformar el caos en orden mediante el trabajo de seis días cuyo proceso narra el Génesis, dando origen a las “leyes eternas que nosotros llamamos naturaleza” (Bacon, 2010, p. 42).

Bacon sostiene que el origen de la creación es que Dios se propuso glorificarse a sí. Para lo cual “hizo el cielo y la tierra; llevando lo uno el signo de la manufactura, lo otro de ley, decreto o resolución” (Bacon, 1988, p. 55) y creó al hombre a su imagen y semejanza. Es aquí donde comienza el planteamiento indirecto de la antropología baconiana, por cuanto, del hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios y de haber descrito el ser de Este como artífice omnipotente, Bacon sostiene que si el hombre aspira al dominio de la naturaleza es debido a que es imagen de Dios (2010, p. 40). La aproximación hermenéutica a lo antes dicho por el filósofo inglés pone de manifiesto que el propósito de Bacon es persuadir a su lector de que la enseñanza central del Génesis es que el dominio de la naturaleza es un designio divino. La ciencia y la técnica modernas son la realización plena de la voluntad divina.

Según Bacon, antes de la caída, el hombre era el soberano de la creación: ese fue el propósito que Dios le asignó al crearlo. Puesto que su poder era ilimitado, no tenía necesidad alguna de intentar aumentarlo. Y tampoco conocía el trabajo esforzado, ya que no era preciso esfuerzo alguno para asegurarse el sustento. Su único “trabajo” en el jardín del Edén era el de la contemplación, que no obedecía a la necesidad sino al deleite de “ejercitarse y experimentar” (Bacon, 2010, p. 45). Resulta evidente que al decir lo anterior, Bacon, no intentó en ningún sentido dilucidar el significado de los símbolos presentes en el mito sobre la creación del universo y del hombre. Su propósito no es otro que justificar su antropología, asignándole una base teológica. Lo que desea es justificar la idea de que aun cuando, de acuerdo con lo dicho en su ensayo *Of Love*, el hombre fue hecho para la contemplación del cielo (Bacon, 2001, p. 28), solo antes de la caída esta última era posible; mientras que, tras la expulsión del paraíso y la maldición divina, el hombre no puede disipar

sus esfuerzos en una actividad que es tan inaccesible como vana. De acuerdo con Bacon:

no fue el conocimiento puro de la naturaleza y el mundo, conocimiento a cuya luz el hombre puso nombre a las otras creaturas en el Paraíso conforme eran llevadas a su presencia, según las cualidades, lo que dio ocasión a la caída; sino que la forma de la tentación fue el conocimiento soberbio del bien y del mal, con la intención en el hombre de darse una ley a sí mismo y no depender ya de los mandamientos de Dios (1988, p. 22).

Si a Bacon le interesa aclarar que no fue la ambición de aumentar su poder lo que provocó la expulsión del paraíso sino el hecho de que el hombre quiso acceder a un conocimiento que le estaba vedado (el que versa sobre el fundamento del bien y del mal), es porque de ese modo puede afirmar que la impiedad no está del lado de la ciencia sino de la ética. Por ello, sostiene: “el hombre imaginó que los mandamientos y las prohibiciones de Dios no eran reglas sobre el bien y el mal, sino que el bien y el mal tenían sus propios principios y comienzos y codició después el conocimiento de aquello que había imaginado, con el fin de no depender más de la voluntad de Dios revelada, sino de sí mismo y de su propia luz como si fuera un dios” (Bacon, 2010, p. 46).

El pecado que provocó la caída no fue el deseo de conocer la naturaleza con la intención de aumentar su poder; sino el de conocer el fundamento del bien y del mal, para devenir autónomo: “el aspirar a un conocimiento excesivo fue la tentación y pecado original de los cuales siguió la caída del hombre” (Bacon, 1988, p. 22). Pero si el conocimiento del fundamento de la moral está prohibido es porque su condición de posibilidad es el conocimiento de Dios como principio último. De ahí que el intento de Adán de entrometerse en los secretos y misterios de Dios fuera castigado con la pérdida de la capacidad para contemplar la presencia de Dios. Situación que a su vez explica el origen de la religión puesto que solo después de haber perdido la capacidad de estar ante la presencia divina, el hombre puede añorarla y buscar algún medio para recuperarla.

Bacon sostiene que el pecado de Adán destruyó la armonía entre el hombre y la naturaleza. Tras la caída, las causas naturales se corrompieron. Que la causa material se ha degradado, lo muestra la tendencia de la materia al desorden. La degradación de la causa formal queda al descubierto por la eventual aparición de monstruos. Por último, como explica una especialista en la filosofía de Bacon, la degradación de la causa eficiente se expresa en que los movimientos naturales se han hecho lentos (Manzo, 1997, p. 280).

La intención de Bacon no es ofrecer un comentario del texto bíblico sino justificar su proyecto de reformar el conocimiento. Si Bacon sigue refiriéndose a la teoría aristotélica de las causas, no es porque piense que el tipo de investigación de la naturaleza que ellas proponen sea adecuado ni mucho menos fructífero. Lo hace cuidando que la presentación de la nueva ciencia no fuera desagradable o repugnante para el espíritu de los hombres de su época. (Bacon, 1902, prefacio, 6).

Al preguntarse por las razones que indujeron a Bacon a mantener las cuatro causas aristotélicas, Silvia Manzo afirma que:

La razón expresa por la cual aceptó el esquema de las cuatro causas, es según el propio Bacon afirma, didáctica. Consciente de que la novedad de su filosofía podía resultar a sus lectores difícil de entender, prefiere expresar lo nuevo a través de las viejas palabras ya conocidas (1997, p. 288).

A diferencia de ella, pienso que el propósito de Bacon no es pedagógico sino retórico: lo que quiere es presentar lo nuevo bajo la vestimenta de lo antiguo y ortodoxo. Lo que quiere es que el progreso que la nueva ciencia promete llegue como el reino de Dios: sin ser notado (Bacon, 1902, Libro I, 93).

Hablar de la degradación de la causa material, le permite a Bacon sostener, sin que esto implique el peligro político de ser considerado heterodoxo, que no hay orden ni perfección en lo creado. Lo que abiertamente afirma cuando habla de que el orden perfecto de la naturaleza no es más que un ídolo de tribu. La degradación de la causa formal abre la posibilidad de admitir no sólo que los procesos de generación en ocasiones fallan dando origen a seres que

no ostentan los atributos correspondientes; sino, ante todo, para afirmar que el azar denuncia la falta de perfección de lo creado: el hecho de que el caos es más originario que el orden.

En lo tocante a la lentitud de los procesos naturales, la pregunta es ¿a partir de qué criterio sostiene Bacon lo anterior? La única respuesta en la que puedo pensar es que el criterio aplicado es el deseo humano de encontrar satisfacción al deseo de placer y utilidad: los movimientos de los seres naturaleza son lentos en tanto que no responden a la urgencia de la solicitud del hombre. La Técnica otorga al hombre la capacidad de alterar las operaciones de la naturaleza. La técnica no tiene otro objetivo que permitir al hombre alterar el movimiento natural para hacer que responda a sus exigencias. Huelga decir que sólo quien no reconoce en los movimientos de la naturaleza orden alguno, encuentra atractiva la afirmación que Bacon presenta en el *Novum Organon* de que el hombre es el señor de los movimientos violentos.

Si Bacon no dice nada acerca de la causa final es que, por cuanto ella alude únicamente al designio divino, no puede estar sujeta a degradación alguna. No hay nada que pueda hacer el hombre que pueda alterar el designio de Dios, ya que de lo contrario no sería un ser absoluto. No obstante, considero que el verdadero motivo de la omisión de Bacon es que el estudio de las causas finales ha quedado fuera de la filosofía natural, toda vez que el conocimiento de los fines sobrepasa el alcance del conocimiento. Interpretación del todo consistente con la advertencia baconiana: “no presumamos alcanzar a los misterios de Dios mediante la contemplación de la naturaleza” (1988, p. 22). Puesto que:

Si alguno creyere, por la visión e inquisición de estas cosas sensibles y materiales, obtener la luz necesaria para descubrir por sí mismo la naturaleza o voluntad de Dios, entonces sí que estaría corrompido por vana filosofía: pues la contemplación de las creaturas y obras de Dios produce conocimiento respecto a las obras y creaturas mismas, pero con respecto a Dios no conocimiento perfecto, sino admiración (Bacon, 1988, p. 25).

En contra de la doctrina de la analogía propuesta por Santo Tomás de Aquino, Bacon parece sostener que más allá de si hay o no una causa eficiente y final última de cuanto existe, su conocimiento no es accesible al hombre. Puesto que aun si por las creaturas se puede adivinar de algún modo el ser y perfecciones del Creador, tal clase de conocimiento sería imperfecto, en razón de su incompletud. De modo que si alguien, exagerando la analogía entre el Creador y lo creado, se atreviera a decir que la metafísica es un preámbulo adecuado para la teología, necesariamente desembocaría en una aberración. Según Bacon, es necesario estar en guardia sobre el “extremo perjuicio que tanto la religión como la filosofía han recibido y pueden recibir del ser mezcladas, de donde por fuerza ha de salir una religión herética, y una filosofía imaginaria y fabulosa” (1988, p. 101).

¿Por qué el hombre se empeña en indagar las causas eficientes y finales de los hechos? Según Bacon, tales causas no existen: son ficciones producidas por nuestra naturaleza, cuya búsqueda deriva del dinamismo del entendimiento.

The human understanding is active and cannot halt or rest, but even, though without effect, still presses forward. Thus we cannot conceive of any end or external boundary of the world, and it seems necessarily to occur to us that there must be something beyond [...]for although the greatest generalities in nature must be positive, just as they are found, and in fact not causable, yet the human understanding, incapable of resting, seeks for something more intelligible. Thus, however, while aiming at further progress, it falls back to what is actually less advanced, namely, final causes; for they are clearly more allied to man's own nature, than the system of the universe, and from this source they have wonderfully corrupted philosophy. But he would be an unskilful and shallow philosopher who should seek for causes in the greatest generalities, [26] and not be anxious to discover them in subordinate objects (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 48).

De acuerdo con Bacon, es propio del hombre preguntarse por el propósito último de lo que es. No obstante, el filósofo juzga que:

El tratamiento de las causas finales mezcladas con las demás en las investigaciones físicas ha entorpecido la indagación severa y diligente de todas las casusas reales y físicas, y dado ocasión a los hombres de detenerse en estas causas meramente agradables y especiosas, con gran freno y perjuicio de otros descubrimientos (1988, p. 108).

A causa de la caída, el hombre posee un entendimiento que solo puede reflejar a la naturaleza distorsionándola. La inteligencia humana está sometida a los ídolos, que Bacon define como tendencias a generar opiniones desprovistas de verdad que se convierten en obstáculos del conocimiento. Es por ello que, en la *Instauratio Magna*, afirma que la naturaleza es como un laberinto: su estructura es oscura y engañosa.

Como señala un intérprete: “*Since the Fall, nature appears differently, but Bacon stresses God’s foreknowledge and foreordination, so that nature is still following a foreordained plan, and this provides the ground for an orderly conception of nature*” (Gaukroger, 2001, p. 78). Efectivamente, la interpretación literal del discurso de Bacon conduce a la confianza de que aun cuando tanto la naturaleza como la condición del hombre quedaron degradadas tras la caída, el conocimiento sigue siendo posible, puesto que la verdad práctica de la ciencia tiene por fundamento un orden metafísico que, al tener por principio a Dios, participa en algún grado de la perfección y bondad divinas. No obstante, a diferencia de Gaukroger, pienso que no hay razón para ser optimistas: una vez negado el orden metafísico, no hay manera de confiar en el avance del saber. Es más, la noción misma de saber se ha transformado por completo: ya no se trata de conocer sino de producir. El proyecto de la filosofía no es ya descubrir el orden que se expresa en los fenómenos naturales; consiste en construir modelos que permitan la explicación de los diversos movimientos, a fin de controlarlos. Aun si se piensa que para Bacon hay un orden metafísico que trascienda la voluntad humana, en la medida en que tal orden no desempeña papel alguno en la comprensión de la naturaleza, es como si no existiera.

A pesar de la decadencia del entendimiento que resultó de la caída, “nada en el mundo está vedado a la inquisición y averiguación del hombre” (Bacon,

1988, p. 23). Los fracasos de la investigación científica se explican no solo por la influencia negativa de los falsos sistemas, sino por el celo de algunos teólogos que se oponen a la búsqueda del saber porque temen perder su auto-riedad. Una vez que los hombres adopten el método que él propone para hacer avanzar las ciencias, el progreso será inminente.

Tal como Gaukroger sostiene, con relación al propósito último de su proyecto, en su obra *Valerius Terminus*, Bacon se pronuncia en estos términos: “*it is a restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power [...] which he had in his first state of creation*” (2001, p. 78). La intención de Bacon no es otra que la extensión del poder humano. Propósito que coincide con la recuperación de la perfección humana previa a la caída, mediante el avance del conocimiento.

La impiedad del proyecto baconiano queda al descubierto cuando, al referirse al progreso que la nueva ciencia promete, el filósofo admite que la muerte y la enfermedad expresan la corrupción de la naturaleza humana. Pero juzga que el hombre puede liberarse por sí mismo de la condena impuesta por Dios, tras la caída. La decadencia corporal puede ser remediada por la medicina. No hace falta que Dios intervenga para retirar la maldición. La ciencia y su aplicación técnica, hacen posible el mayor de los bienes: la filantropía. En su ensayo *Of Goodness and goodness of nature*, Bacon afirma que la bondad se identifica con el filantropía (2001, p. 34). De donde se sigue que el hombre moderno no necesita recurrir al auxilio de lo divino porque está en condiciones de salvarse a sí mismo. Claro está, siempre que el único mal sea el físico.

Bacon sostiene: “*For man, by the fall, lost at once his state of innocence, and his empire over creation, both of which can be partially recovered even in this life, the first by religion and faith, the second by the arts and sciences*” (1902, Libro II, aforismo 52). Dejando a un lado la pregunta por el poder regenerador de la religión –que por sí mismo es materia de otra reflexión– considero apropiado sostener que la intención de Bacon no es:

Una reintegración idéntica del paraíso perdido, ni la afirmación de que los hombres son inocentes y no deben pagar por el pecado cometido, ni la espera milenarista de la reparación externa, sino la introducción de la posibilidad de que sea la ciencia, como empresa colectiva (y no como patrimonio de la “luz interior” individual, como quería el protestantismo), la que reinstaure la posibilidad de una vida mejor, de un “beneficio”, como él lo llama, “para toda la humanidad”. Esa ciencia no promete felicidad sino *beneficio*, no permite restituir la inmortalidad que supuestamente tenía Adán antes de la transgresión, sino que apuesta a incrementar la *longevidad*, no podrá reponer la adecuación entre los nombres y las cosas, sino que reprimirá las posibilidades controversiales y autorreferentes de lenguaje (Abdo, 2011, p. 31)

La ciencia permitiría al hombre recobrar la perfección de la inteligencia humana. El conocimiento de la naturaleza encaminado a su dominación permite superar la degradación de las causas. Para Bacon, “*our only hope is in the regeneration of the sciences*” (1902, Libro I, aforismo 97).

¿Qué esperanzas puede ofrecer la nueva ciencia? Una esperanza con sólido fundamento, ya que para infundir a los hombres firme esperanza, el medio más poderoso es conducirlos a la presencia de los hechos” (Bacon, 1902, Libro I, aforismo 92). La pregunta es: ¿cabe llamar a la confianza en el propio poder esperanza? Y de ser ese el caso, ¿esa confianza basta para sostenerse en la existencia?

4. La esperanza teologal: virtud inaccesible al hombre moderno

Según la antropología escolástica, el alma racional posee tres potencias (entendimiento, voluntad y memoria), cada una de las cuales debe participar a su manera de la presencia sobrenatural de Dios, a fin de unirse a ella. Dicha participación da origen a las virtudes teologales (fe, caridad o amor-*ágape* y esperanza), cuya proporción con el ser de Dios sólo se explica por su carácter infuso, es decir, por el hecho de que sus hábitos no son el resultado del esfuerzo del hombre por perfeccionarse a sí mismo; sino que son infundidos por Dios

en el alma y poseen un origen sobrenatural. Santo Tomás de Aquino, sostiene que a cada una de las potencias del hombre corresponde la infusión de una virtud teologal. La perfección del entendimiento, es la fe; la de la voluntad es la caridad; la de la memoria, es la esperanza. Analicemos brevemente los rasgos esenciales y las operaciones de las virtudes teologales infusas.

La fe es el hábito sobrenatural, infuso por Dios, que habilita al hombre para conocer la esencia divina en contemplación, Dado que no es el propósito de este artículo señalar los rasgos distintivos de la contemplación filosófica respecto de la contemplación cristiana, me limitaré a mencionar algo que considero fundamental. A saber que, desde la Antigüedad, filósofos como Platón han sostenido que la vida contemplativa (*bios theoretikós*) constituye la plenitud de la existencia. Asimismo, en total acuerdo con su maestro, Aristóteles afirma:

Lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz (*Ética Nicomáquea*, Libro X, capítulo 7, 1178 a 5-9).

Lo cual significa que la felicidad no puede consistir sino en la contemplación, toda vez que ésta constituye la máxima operación de la facultad más elevada del hombre.

Santo Tomás de Aquino está de acuerdo con Aristóteles en que la contemplación es el fin de la vida humana. Sin embargo, en tanto que filósofo y teólogo cristiano, por la Revelación, comprende que el conocimiento más elevado no puede tener por objeto más que a la realidad suprema: Dios. Ahora bien, por cuanto “el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4,7), porque “Dios es amor” (1 Jn 4,8), en el caso del conocimiento contemplativo de la esencia divina, “conocer es ser”. Dicho de otro modo, contemplar no significa convertirse en espectador de una verdad con la que nada tiene que ver la propia existencia; significa acceder a una realidad cuya visión interpela y transforma al que goza de ella.

Para Santo Tomás de Aquino, el fin último de la vida humana consiste en la contemplación amorosa de Dios, respecto de la cual sostiene que “El fin y la última perfección del alma humana consiste en trascender por el conocimiento y el amor todo el orden creado para llegar a su primer principio, que es Dios” (Suma contra los gentiles III, 49). ¿Cuál es el fundamento antropológico de la contemplación cristiana? De acuerdo con la Revelación, el hombre es imagen de Dios. Es por ello que, al investigarse a sí mismo y descubrir en su ser la huella de su hacedor, se siente llamado al conocimiento de Éste. Del conocimiento natural de Dios se encargan tanto la teodicea como la teología. El propósito de la primera es preguntarse por la existencia y atributos de Dios; por el tipo de conocimiento que se puede alcanzar de Dios; por las condiciones de posibilidad de dicho conocimiento y por el modo en que dicho conocimiento, de ser posible, tendría que ser comunicado.

Por su parte, en tanto que discurso secundario sobre lo divino, que busca acceder a la interpretación de su significado simbólico, el propósito de la teología es dar cuenta del modo en que Dios se ha manifestado a ciertos hombres y pueblos.

La teología puede ser definida como la ciencia de Dios. Es, por tanto, el estudio, por parte del hombre, de todo lo que se refiere a Dios y puede serle conocido. Siendo Dios el ser supremo, Creador y Señor de todas las cosas, la teología abarca cuanto existe y puede existir [...] Cuando nos ceñimos solamente al análisis de los datos revelados hablamos de teología positiva [...] se trata de limitarse a lo experimentablemente contenido en las fuentes de la revelación [...] La teología bíblica se referirá a los datos contenidos en la Biblia (Reguant, 1962, pp. 15-18)

Conocer a Dios a partir de la sola razón (teodicea) e interpretar la experiencia de los testigos de la fe (teología) no equivale a conocer el amor que Dios es por experiencia. El conocimiento que, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, constituye el fin sobrenatural del hombre es la contemplación o teología mística, por lo cual sostiene que “lo máximo y más perfecto de nuestro co-

nocimiento en esta vida (...), unirnos a Dios como a un desconocido” (*Suma contra los gentiles* III, 49)¹.

De acuerdo con el mito del Génesis, al crear la naturaleza, Dios dejó en ella un rastro de su ser, por lo cual dice Santo Tomás de Aquino que “Dios está en las cosas como el que las contiene” (*Suma de Teología* I, 8, 1, ad 2), en el sentido de que:

Cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según su modo propio de ser. [...] El ser es lo más propio de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad [...]. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente. [...] Nada hay que no tenga en sí a Dios (*Suma Teológica* I, 8, 1 y ad. 3).

Dicho rastro constituye el fundamento metafísico de la bondad de los entes finitos. La perfección de los seres naturales ya está dada: con el simple hecho de alcanzar la plenitud de su desarrollo, cada fragmento de la naturaleza

¹ Luego de haberme preguntado por la esencia del fenómeno religioso durante más de diez años, he concluido que la religión es un modo de vida, adoptado de manera libre y consciente, que surge a consecuencia del contacto fugaz alguna manifestación de lo divino. El cual se expresa en una actitud o en una disposición permanente ante lo cotidiano, cuyas cualidades psicológicas son: el reconocimiento de la trascendencia de lo divino; el de la dependencia ontológica del hombre respecto de divino y aquello que Rudolf Otto llama el “sentimiento de criatura”. Dicho modo de vida, supone una cosmovisión, cuyo sustento es el mito, entendido como discurso fundacional sobre los orígenes, que aporta al hombre un horizonte de sentido, que justifica su existencia histórica. Es decir, un modelo de humanidad y una guía para la acción moral. La intencionalidad propia de la religión consiste en la experiencia de Dios de y los dioses (término de la actitud religiosa), que puede asumir la forma de unión o fusión, para conducir a la salvación o la liberación, respectivamente. Dada la imposibilidad de que el hombre se una o se funda de manera espontánea a la presencia de lo divino, la religión es también un sistema de mediaciones establecidas histórica y culturalmente (objetos, discursos, acciones rituales) a través de las cuales se manifiesta dicha presencia, cuya irrupción transforma el espacio homogéneo en lugar sagrado. Respecto de la religión, “la mística ha de concebirse como una experiencia radical de unión/fusión con/en lo divino. Allende la experiencia religiosa no cabe hablar de mística en sentido estricto sino, en todo caso, de experiencia ontológica o de experiencia de lo absoluto. La principal distinción entre ambos tipos de experiencia consiste en que mientras la experiencia místico-religiosa es salvífica; la experiencia ontológica constituye una vislumbre del sentido originario del ser” (González, 2015, p. 260)

expresa a su modo la bondad de Dios. A la luz de la experiencia cristiana, la perfección relativa de la naturaleza expresa un orden bueno y bello cuyo principio es la perfección divina. Tal es el sentido metafísico de la afirmación con la que cierra el día sexto “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1, 31).

Conforme a la revelación bíblica, al igual que los seres naturales, el hombre fue creado a imagen de Dios. Según el mito del *Génesis*, cuando ya había creado los cielos y la Tierra, dijo Dios “Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...] Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó” (Gn 1, 26; 27). Que el hombre haya sido creado como semejanza de Dios, significa que además de formar parte del orden bello, está llamado a contemplarlo.

Para Santo Tomás de Aquino, la perfección del hombre no radica en el simple acto de ser; sino en la libre unión de semejanza con Dios (*Suma Teológica I*, I-II q 3 a 2 ad 4; I-II q 3 a 2 ad 4). Ser semejante a Dios supone participar de las actividades que lo definen: conocerse y amarse a sí mismo en cada una de las Personas de la Trinidad.

Asemejarse a Dios es contemplar su esencia. A causa de su finitud, la única manera en la que el hombre puede conocer a Dios, es a través de la contemplación infusa. Ahora bien, puesto que el misterio de Dios se ha revelado en Cristo Crucificado como caridad o amor-ágape, de ello se sigue que el fin sobrenatural de la vida humana es la contemplación del amor originario, espontáneo, preeminente, inmerecido, ilimitado y universal con el que Cristo amó al hombre en la cruz.

La contemplación no es clara y esencial visión de Dios; es un don infuso que permite al hombre acceder al conocimiento sobrenatural de la esencia divina, de modo velado. Por lo cual, Santo Tomás de Aquino señala que:

Ahora nos corresponde la contemplación de la verdad de un modo imperfecto como por un espejo y por imágenes; de donde por ella se nos hace

presente una cierta incoación de la felicidad que ahora comienza y que en el futuro se continuará (*Suma Teológica I, II-II, q. 180, a. 4, in c*).

El conocimiento contemplativo de Dios no solo le permite al hombre acceder al encuentro transformador con la presencia divina. Por cuanto Dios es causa eficiente y final de la creación, la contemplación de la esencia divina hace posible que, además de conocer a Dios por las criaturas, el hombre pueda conocer a las criaturas en Dios. Lo que equivale a conocer en su origen el orden bello y bueno de la creación. En suma, la contemplación le otorga al hombre un conocimiento sobrenatural del orden metafísico que la luz natural de la razón únicamente puede suponer.

Por otro lado, toda vez que el hombre fue creado a imagen de Dios, al contemplar la esencia divina conoce de un mejor modo su propia condición de Dios. De modo que entre más conoce de Dios, más sabe acerca de sí mismo. Lo cual pone de manifiesto que si el hombre tiene su origen en el designio creador de Dios, antropología filosófica y teología son conocimientos íntimamente relacionados.

La operación sobrenatural del entendimiento, que le permite a este último acoger la noticia de la contemplación infusa del ser de Dios, del orden natural de lo creado y de la condición humana, lleva aparejada la operación de la voluntad, que consiste en amar a Dios. Quien contempla no es el entendimiento, sino el hombre como ser inteligente. Los efectos de la contemplación de la esencia divina no se reducen al entendimiento; afectan al hombre como ser integral. En tal sentido, la operación sobrenatural del entendimiento en la cual consiste la contemplación no puede darse sin redundar en la operación que corresponde a la voluntad. La infusión de la sabiduría divina en el entendimiento inflama la voluntad con el amor *de* Dios y el amor *a* Dios. Puesto que por ser Dios el bien supremo, sería absurdo que la voluntad no lo amara en el mismo momento en el que accede al conocimiento sobrenatural de su esencia amorosa. Como ya se ha explicado, en la mística, “conocer es ser”. En palabras de un destacado teólogo:

El Dios del cristiano es el Dios que es amor y precisamente cuando es amor, tres en uno, es el Amante, el Amado, el Amor en la unidad y la libertad del amor eterno. Conocer a este Dios es sobretodo tener la experiencia de ser amado por Él, alcanzados y transformados por aquel amor que nos hace capaces de amar (Melero, 2000, p. 88).

Toda vez que la experiencia de Dios tiene por sujetos tanto al entendimiento como a la voluntad –y, como más tarde veremos, a la memoria–, a los diversos grados de conocimiento corresponden distintos grados de amor. Los sentidos solo pueden suscitar un amor imperfecto, provocado por la belleza y el orden de lo que es. El conocimiento natural de la creación, al que conduce la teología, permite al hombre entender que la bondad de la creación es efecto de la Bondad infinita del Creador. Finalmente, el conocimiento contemplativo de Dios permite al hombre conocer *en* el amor que Dios *es* tanto el orden y perfección de lo creado como el fin último de la existencia: la deificación.

La felicidad del hombre radica en la contemplación de Dios, porque saberse amado de modo originario, irrestricto e incondicionado, dota de sentido su existencia y su acción moral. Por lo cual, el criterio para juzgar si alguien ha conocido el amor de Dios es su capacidad para hacer fructificar el don: para amar a sus semejantes como Dios lo ha amado. En tal sentido, “sólo Dios es la Verdad por esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz” (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, I-II, q. 3, a. 7, in).

Amor y conocimiento son dos dimensiones de una misma experiencia salvífica y transformadora de Dios, en tanto que Bien Absoluto. Si la voluntad se desliga del conocimiento, “el amor no procedería de la bondad de las cosas, no se amaría algo porque sea en sí mismo bueno, sino que simplemente se lo podría reconocer como conveniente. Evidentemente tal concepción amenaza con reducir el amor a un simple egoísmo, pues sería la voluntad quien dictaminaría la bondad de las cosas, es decir, no se amaría una cosa porque es buena, sino que sería buena porque se la ama” (Pieper, 2010, p. 79). Contemplar a Dios es conocer sobrenaturalmente su bondad infinita, de la cual es efecto la

bondad de lo creado. Si la contemplación es el fin sobrenatural de la existencia es porque sin ella no es posible asemejarse a Dios.

Si la experiencia contemplativa de Dios dota de sentido la vida del hombre, es porque transforma su andar errante en camino de salvación. Lo cual implica que le permite hacer frente al sufrimiento procedente de su finitud, de su condición encarnada, y de su imperfección moral.

Hemos hablado ya de la fe y de la caridad, ¿qué cabe decir acerca de la esperanza? Dado que lo mejor repartido en el mundo es el sufrimiento, ¿cómo puede el hombre hacer frente a la tentación de desesperar? La respuesta de la antropología cristiana es que la virtud del *homo viator* es la esperanza. Quien ya ha contemplado la esencia amorosa de Dios, sabe que la creación es buena. Tal es el fundamento metafísico-existencial de la esperanza teológica, entendida como confianza en el Bien Perfecto.

La esperanza es una virtud teológica que Dios infunde en la memoria, a la que cabe describir como “una imperturbable dirección hacia la plenitud de ser, es decir, hacia el bien” (Pieper, 2010, p. 366). Quien ha recibido el don de la esperanza, trae la memoria embargada por el recuerdo del conocimiento amoroso de la bondad divina, de la cual es efecto la bondad de lo creado.

La esperanza es un don que permite al hombre hacer frente al sufrimiento sin verse arrastrado por la tentación de desesperar. Por la esperanza, el hombre confía en que, sin importar el tipo de sufrimiento que amenace con despojar su vida de sentido, Dios es bueno y tanto la naturaleza como él mismo participan de su bondad. La esperanza es “la espera tensa y confiada en la eterna bienaventuranza de la participación completa e intuitiva en la vida trinitaria de Dios; la esperanza espera la vida eterna, que es Dios mismo, de la propia mano de Dios” (Pieper, 2010, p. 369).

5. Conclusiones

Uno de los principios básicos de la antropología cristiana es que tanto la naturaleza como el hombre son buenos, porque participan de la bondad de Dios. Para el conocimiento de dicha bondad, se abren ante el hombre dos caminos. A través de la investigación metafísica, la razón puede llegar por sí sola al conocimiento de que el movimiento natural es teleológico, e incluso puede arribar a la hipótesis de que el orden bueno presupone la existencia de un ordenador que posea en sí mismo de modo eminente aquellos atributos de las criaturas que implican perfección sin límite. En tal caso, cabría la posibilidad de conocer a Dios como causa de los entes finitos. Asimismo, gracias a la contemplación de la esencia divina, el hombre puede acceder al conocimiento existencial de la bondad y perfección relativa de lo finito en Dios.

Como he intentado mostrar en el segundo apartado, la interpretación del Génesis que hace Bacon no obedece a un interés exegético sino retórico. Lo que él se propone al ofrecer su muy particular interpretación del Génesis no es hacer teología, sino justificar la idea de que el orden natural del que habla la metafísica clásica es simplemente un ídolo de tribu. El punto es que si, al considerar las obras de la naturaleza no hay manera de afirmar que son buenas —porque tanto la metafísica como la contemplación han sido calificadas de inútiles y nocivas para el progreso de las ciencias—, la esperanza teologal, que nace del conocimiento de que la creación es buena, no tiene cabida.

No es posible ser cristiano y moderno al mismo tiempo. Por experiencia, el cristiano se sabe dependiente de un ser absoluto que, de acuerdo con los testimonios recogidos en los *Evangelios Sinópticos* y en el *Evangelio según san Juan*, lo creó por amor y para amar. Su proyecto existencial no puede ser otro que hacer la voluntad del Padre. Por su parte, la Modernidad es una época de la historia de Occidente que se define por el deseo de autoafirmación. Por lo que negar la teleología obliga al hombre a renunciar a la esperanza teologal —accesible solo a aquellos que gozan de la contemplación— para ocuparse en hacer frente al sufrimiento mediante los propios medios. El hombre moderno

solo tiene acceso a una expresión degradada de la esperanza, que como tal ha perdido su esencia: la confianza ilimitada la técnica.

La aspiración de Bacon es generar, a través de la técnica, un mundo más perfecto. Por tanto:

From this perspective, the punishment of mankind on account of the very first disobedience by Adam and Eve can be seen in a different light from that of theological interpretations. In Bacon's view, this disobedience and its consequences can be remedied in two ways: (1) by religion and moral imperatives, and (2) by advancement in the arts and sciences: 'the purpose in advancing arts and sciences is the glory of God and the relief of man's estate (Wormald, 1993, p. 82).

La filantropía de la ciencia hace innecesaria la esperanza teológica. No es de Dios de quien el hombre debe esperar el mejoramiento de sus condiciones de vida, sino de su capacidad para extender indefinidamente los límites de su poder y liberarse del sufrimiento. El hombre moderno ya no espera en Dios; únicamente confía en sí mismo.

La técnica se presenta como la promesa de hacer mercedes al hombre. Según Bacon, "los inventos son como nuevas creaciones e imitaciones de las obras divinas" (1984, Libro I, 221). La ciencia del hombre es la medida de su potencia. La ilusión que ofrece el sabio baconiano es que el poder es la respuesta a la necesidad de sentido del hombre.

El dominio de la técnica como modo de comprender y de habitar el mundo, conduce a una filantropía sin idea de bien. Dado que no hay algo a lo que quepa llamar orden, tampoco hay fines naturales ni necesidad de investigarlos. Y al no ser posible sostener que a cada ser corresponde una clase de bien, el único bien que puede afirmarse es el que se identifica con la utilidad y el placer.

Mientras que la antropología cristiana afirma que el sentido de la vida es la contemplación de Dios y habla de la esperanza como la virtud del *homo viator*; la nueva ciencia afirma que el sentido de la vida es el acrecentamiento

del poder. El papel de las plegarias lo toman ahora los nuevos inventos; el de Dios, el hombre.

Aun cuando la técnica permite disminuir el alcance del sufrimiento que proviene de la naturaleza, ¿es posible decir que con ello ha otorgado al hombre un sentido? La técnica puede prometernos una larga y cómoda vida, llena de salud y pequeños placeres, pero no puede otorgarnos la felicidad. Dada la inevitabilidad del sufrimiento, sin esperanza no es posible la felicidad. Mas la utopía tecnológica baconiana cancela la posibilidad de la esperanza teológica y con ello despoja de sentido a la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdo, C. (2011). Objetividad y civilidad en Francis Bacon. La legitimación religiosa de la ciencia. En M. De Gainza *et. al.*, *Ciencia Imperial. Verdad y teología en Sir Francis Bacon. Escritos Críticos sobre la Temprana Modernidad Occidental* (pp. 18-33). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Arendt, H. (2009) *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (1988) *El avance del conocimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bacon, F. (1902) *Novum Organon or True Suggestions for the interpretation of nature*. New York: P. F. Collier & Son.
- Bacon, F. (2010) *Thoughts on the Holy Scripture*". New York: American Tract Society Kesinger Publishing.
- Bacon, F. (2001) *Essays, civil and moral*. Vol III. Part 1. New York: The Harvard Classics. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001. Recuperado de www.bartleby.com/3/1/

- Gaukroger, S. (2001). *Francis Bacon and the transformation of Early-Modern*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- González, L. (2015). Amor y negación en San Juan de la Cruz: el sentido cristocéntrico de la negación de los apetitos, en el primer libro de la *Subida del Monte Carmelo*. *Revista Española de Teología*, No. 75, pp. 259-289.
- Manzo, S. (1997). Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza. *Cronos*, No. 7, pp. 277-346.
- Marino, A. (2009). *Sapiencia poética y aporías filosóficas*. México: UNAM.
- Melero, J. M. (2000). A vueltas con la teodicea. *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, No. 15, pp. 79-91.
- Pieper, J. (2010). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Reguant, S. (1962). *Introducción a la teología*. Barcelona: Herder.
- Santo Tomás de Aquino. (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás de Aquino. (2014). *Suma Teológica I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wormald, B.H.G. (1993). *Francis Bacon: History, Politics and Science: 1561-1626*. Cambridge: Cambridge University Press.



