Los supuestos teológicos del orden natural en Francis Bacon

Silvia Manzo[†]

Resumen

Siguiendo la iniciativa del reciente debate sobre la incidencia del voluntarismo y los orígenes de la ciencia moderna temprana (Harrison 2002, 2009, Henry 2009) esta ponencia explorará los supuestos teológicos fundamentales de la filosofía natural de Bacon en lo tocante a su descripción del orden natural (creación, milagros, leyes de la naturaleza y hechos preternaturales), a fin de determinar si es posible o no atribuirle una postura voluntarista o intelectualista. Para ello, tomaremos en cuenta particularmente su pensamiento sobre los atributos de Dios (en particular, voluntad e intelecto) y sobre la existencia de la contingencia y la necesidad en la naturaleza.

1. Introducción

Numerosos historiadores de la ciencia y de la filosofía moderna han coincidido en señalar que las corrientes teológicas conocidas como voluntarismo e intelectualismo, surgidas en la Edad Media, tuvieron notables consecuencias en las concepciones modernas de la naturaleza y de la ciencia. Pierre Gassendi, Robert Boyle e Isaac Newton han sido considerados como exponentes del voluntarismo, mientras que entre los intelectualistas se ha incluido a Henry More, Gottfried W. Leibniz y René Descartes, aunque, debemos señalar que este último caso es objeto de controversias. Peter Harrison (2002) ha reconstruido en los siguientes términos lo que ha denominado "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental": para preservar la libertad de Dios es necesario que ninguno de sus actos creativos sea obligatorio, de ahí se sigue que el mundo natural es contingente, de lo cual se concluye que la naturaleza debe ser investigada empíricamente. A partir de los estudios pioneros de Michael Foster (1934) y Francis Oakley (1961), esta tesis fue ganando adherentes y terminó siendo muy aceptada por la historiografía de la ciencia. Sin embargo, recientemente ha sido objeto de críticas y de debate.[1] En este marco, nos proponemos analizar brevemente el caso específico de Francis Bacon para someter a prueba la validez de la tesis. Siendo Bacon tal vez el principal ideólogo de la ciencia experimental moderna, según esta tesis sería esperable que en su filosofía natural se encontraran elementos de una teología voluntarista. El siguiente análisis pondrá en evidencia que esa relación no se cumple tal como sería esperable que ocurriera.

2. Los atributos y el poder de Dios

Una diferencia central entre el voluntarismo y el intelectualismo reside en cómo estas corrientes conciben la relación de los atributos divinos entre sí. En términos generales, según los voluntaristas medievales y tardo-escolásticos, la voluntad prima sobre el intelecto divino. Para los

[†] Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Para contactar al autor, por favor, escribir a: manzosa@yahoo.com.ar.

[1] Por razones de extensión, para conocer los autores que adhirieron a esta tesis y los términos del reciente debate remitimos a Harrison (2002, 2009), Henry (2009).

intelectualitas, en cambio, la relación se da a la inversa (Osler 1994, pp. 17-19). Un texto significativo para indagar esta cuestión en la obra baconiana es *Meditationes sacrae* (1597). Allí, el autor hace una apología de la verdadera religión en contra de dos clases de herejías: la superstición y el ateísmo. Toma para ello como punto de partida un pasaje del Evangelio de Mateo (XXII, 29) que dice: "yerran, desconociendo tanto las Escrituras como el poder de Dios".[2] La glosa de Bacon de este pasaje se inspira en la teología calvinista (que la tradición historiográfica vincula con el voluntarismo).[3] Su lectura se centra en cómo se debe comprender correctamente la relación entre la voluntad y el poder de Dios. Para Bacon las herejías surgen de dos tipos de errores: o bien de ignorar la voluntad de Dios, que se revela especialmente en las Escrituras; o bien de contemplar superficialmente su poder, que se revela especialmente en la creación. La religión verdadera se encuentra en un punto medio que, por un lado, afirma la omnipotencia divina, sin mancillar la voluntad de Dios, y por otro, afirma la bondad de la voluntad divina, sin disminuir su poder. En esta lectura la voluntad está asociada con la bondad, mientras que el poder está asociado con la libertad. El hecho de que Dios sea completamente poderoso como para hacer lo que quiera no debe confundirse con la posibilidad de que su voluntad sea mala. La voluntad buena no debe limitar la libertad de la omnipotencia, al tiempo que la absoluta libertad de la omnipotencia no debe implicar una voluntad mala. Bacon propone que existe un equilibrio entre ambos.

Según Bacon, el ateísmo y las distintas clases de supersticiones se equivocan en lo que dicen tanto sobre la voluntad como sobre el poder de Dios. El ateísmo se revela contra el poder de Dios y surge de no creer en su palabra revelada en la Biblia, lo cual es a su vez consecuencia de no creer en la omnipotencia divina. Con respecto a la superstición, Bacon distingue tres grados. Todos ellos tienen en común la característica de que si bien liberan a Dios de toda malicia, a la vez reducen su poder. El grado más bajo de superstición lo constituye una herejía que reconoce dos principios igualmente poderosos y opuestos: el bien y el mal. El grado siguiente es el que constituye a Dios como un principio positivo y activo, al que se contrapone un principio negativo y privativo, propio de la naturaleza y de la materia, que tiende a la confusión y a la aniquilación. Quienes sostienen esta herejía desconocen que sólo a Dios le pertenece la omnipotencia tanto de hacer que algo se convierta en nada, como de producir algo de la nada.

El tercer grado de superstición está representado por quienes limitan ese principio negativo a las acciones pecadoras de los hombres, a las que consideran como completamente dependientes de la voluntad y la libertad humanas, sin tener ninguna conexión causal con Dios. Estos sostienen que el saber de Dios es más amplio que su poder, aunque –para ser más estrictos– dado que el poder y el saber en Dios son idénticos, sostienen que la parte de su poder que sabe es más extensa que la parte de su poder que actúa (Matthews 2008, p. 34). A partir de ello, esta herejía concluye que hay cosas que Dios sabe por anticipado pero "ociosamente", ya que "no las predestina ni las ordena por anticipado". Para Bacon esto es un error, ya que todo lo que no depende de Dios como su autor y principio, a través de distintos grados subordinados, ocupará el lugar de Dios y será un nuevo principio. En verdad, Dios no es el autor del mal, no porque no sea autor, sino porque aquello de lo que es autor no es el mal. Por otro lado, Bacon cree que esta herejía implica limitar la necesidad que se sigue de Dios e introducir el azar en el mundo. Por ello, la encuentra comparable con el atomismo de Epicuro. Según Bacon, al postular la existencia del errático movimiento de declinación atómica, Epicuro introdujo el azar (o la fortuna) y eliminó la fatalidad del atomismo democritano (Bacon MS VII, p. 241). Si el saber y el poder en Dios son coincidentes, necesariamente Dios hace lo que sabe. En este texto, Bacon coincide con Calvino, para quien nada

[2] Todas las referencias a la obra de Bacon remiten a Bacon (1858-1874). Se utilizarán las siguientes abreviaturas para hacer referencia a las obras particulares (seguidas de número de volumen y páginas): ADV (*Advancement of Learning*), CF (*A confession of faith*), DAU (*De agumentis scientiarum*); DGI (*Descriptio globi intellectualis*), DSV (*De sapientia veterum*), MS (*Meditationes sacrae*), NO (*Novum organum*), PO (*De principiis atque originibus*). Las traducciones al español son mías. Bacon, MS VI, pp. 241-242.

[3] Matthews (2008), pp. 32-33, se opone en este punto a la lectura de Milner (1997), pp. 247-248. Sobre Calvino y el voluntarismo véase Harrison (2002).

hay en la creación que no esté previsto de antemano y con necesidad por Dios. No hay lugar alguno para el azar, todo está gobernado por Dios.[4]

En *The Advancement of Learning* (1605) Bacon retoma el mismo pasaje del Evangelio de Mateo aparecido en *Meditationes sacrae*. En consonancia con lo que había hecho en ese texto, sostiene que Dios se revela al hombre por dos vías distintas que constituyen diferentes libros: el libro de la naturaleza –en el cual Dios manifiesta su poder y gloria– y el libro de las escrituras sagradas –en el cual revela su voluntad–.[5] El libro de la naturaleza es una clave para entender las Escrituras, no sólo porque abre el entendimiento humano para comprenderlas a través de nociones generales de la razón y reglas del discurso, sino principalmente porque lo abre a la creencia, por llevar al hombre a meditar sobre la omnipotencia de Dios expresada en sus obras (Bacon ADV III, p. 30). Por otro lado, Bacon nos dice que en la obra de la creación del mundo se advierte una "doble emanación" de la virtud de Dios: una se refiere más a su poder y la otra más a su sabiduría. Como primera tarea creadora, Dios manifestó su poder al crear de la nada en un instante la materia confusa o Caos. Luego, reveló su sabiduría al transformar el Caos en orden, imponiendo las formas a la materia confusa. Esta creación no fue instantánea y actual –como la creación de la materia– sino sucesiva, a lo largo de los seis días que relata el *Génesis* (Bacon ADV III, pp. 295-6; cf. PO III, p. 111).

3. Necesidad y contingencia del orden natural

La historiografía tradicional ha subrayado que una diferencia fundamental entre el voluntarismo y el intelectualismo reside en sus diversas concepciones de los poderes de Dios: poder absoluto y poder ordenado (*potentia dei absoluta et potentia dei ordinata*).[6] Las consecuencias de esta diferencia conceptual llevarían a sostener distintas caracterizaciones del orden natural: para los voluntaristas sería un orden contingente (es decir, el curso ordinario de la naturaleza podría modificarse totalmente, si Dios lo quisiera), mientras que para los intelectualistas el orden del mundo no puede cambiar porque tiene un carácter necesario. A este respecto la perspectiva de Bacon es más bien compleja y no parece encuadrarse en ninguna de estas posiciones antagónicas.

En *A Confession of Faith* (1602), basándose en las Sagradas Escrituras, Bacon señala que sólo en el momento de la creación y en los milagros Dios ejerce su poder de manera inmediata. Impone leyes a la naturaleza de modo directo en la creación y las quiebra ocasionalmente en los milagros, que no son parte de las leyes de la primera creación hexameral, sino "creaciones" ulteriores (Bacon CF VII, p. 221; cf. MS VII, p. 233). A diferencia de las leyes creadas en el comienzo del mundo que constituyen la regularidad del curso ordinario de la naturaleza, los milagros constituyen hechos únicos, individuales e irrepetibles (Bacon CF VII, p. 221; cf. ADV III, p. 12). Las leyes naturales comenzaron a entrar en vigencia cuando Dios terminó la creación hexameral. Sin embargo, fueron modificadas como consecuencia del pecado adánico. Después de esa "revocación" permanecen y gobiernan la naturaleza "inviolablemente hasta el fin del mundo". De tal manera, a través de su providencia, Dios sigue realizando su voluntad en la naturaleza, pero no de manera directa, sino a través de las causas segundas (Bacon CF VII, p. 221; cf. MS VII, pp. 233-234).

Como hemos visto, Bacon rechaza el azar o la fortuna en la naturaleza. Nos dice que todas las cosas individuales están dominadas por la fatalidad y que tienen un destino necesario. Desde esta perspectiva, en el orden de la naturaleza no existe nada tan exiguo que no tenga una causa, ni nada tan grande que no dependa de otro ser de acuerdo con una ley fija (*certa lege*). Bacon extrema la

[4] Sin embargo, según Matthews (2008) pp. 36 ss., Bacon no coincide plenamente con Calvino a este respecto.

[5] Cf. Bacon DAU I 830: "Está escrito *Los cielos expresan la gloria de Dios,* pero nunca se encuentra escrito *Las cielos expresan la voluntad de Dios.*"

[6] Harrison (2002) hace una revisión de los términos en que la historiografía tradicionalmente ha interpretado los tipos de potencia divinas en el voluntarismo y el intelectualismo.

aplicación de la fatalidad de los individuos regidos por una cadena causal, al punto de identificarla con la naturaleza misma: "es la naturaleza de las cosas la que reduce estos individuos a tales condiciones, en la medida en que la cadena de la naturaleza y el hilo de las Parcas (en lo que concierne a los individuos) son la misma cosa." (Bacon DAU I, p. 524; cf. DSV VI, p. 637). Justamente en el contexto de esta interpretación alegórica de las Parcas, entendidas como los destinos de las cosas, Bacon vuelve a criticar la filosofía de Epicuro. En definitiva, lo que Bacon rechaza del epicureísmo es la ausencia de una rigurosa cadena causal en la naturaleza, que sea reflejo de la presciencia divina (Bacon CF VII, p. 220-221; cf. DAU I, p. 524).

En sus exégesis alegóricas del mito de Cupido, que representa la fuerza de la materia atómica, Bacon articula la providencia divina con la necesidad ciega de la materia prima atómica. A diferencia de Venus, madre de Cupido, que simboliza la disposición general y fatal hacia la procreación y la unión, Cupido representa una antojadiza simpatía dirigida hacia un individuo en particular. Se dice que el apetito de Cupido es ciego porque tiene "un mínimo de providencia, dirige su movimiento y sus pasos según aquello que siente afín, tanteando como los ciegos". Pero precisamente esta ceguera y falta de providencia atómica hace más admirable la providencia divina. En efecto, dice Bacon, es maravilloso que Dios se valga de una entidad ciega para llevar el orden y la belleza al cosmos de acuerdo con "una ley determinada y fatal" (Bacon DSV VI, p. 656). La investigación científica, dice Bacon, sirve como antídoto para el ateísmo, precisamente porque pone de manifiesto la dependencia causal de la naturaleza con respecto a Dios (Bacon ADV III, pp. 267-268).

Sin embargo, Bacon también admite que la materia, después de la caída adánica, mantiene se apetito tendiente a retornar al estado de Caos, que existía antes del orden natural establecido por las leyes de la naturaleza. Por eso se produce una tensión entre el predominio de la concordia y orden (impuesto por las formas o leyes de la materia) y la tendencia a la disolución del orden que está presente en la materia. La existencia de tensiones entre fuerzas opuestas en la naturaleza se refleja en la mitológica lucha de Pan con Cupido. La dinámica de esta lucha simboliza los ambages de la materia degradada. En ese episodio Cupido vence y representa el principio de concordia entre las cosas, mientras que Pan es derrotado y denota el apetito de la materia por disolver el mundo y retornar al Caos (Bacon DSV VI, pp. 639-640). De ahí que Bacon distingue claramente dos grandes momentos en la historia de la naturaleza –el prelapsario y el postlapsario– cuyo límite temporal es determinado por aquél suceso central en la historia del hombre, el pecado de Adán. De acuerdo a Bacon, la teológica nueva naturaleza caída o la mitológica hija de Hibris y de Zeus, actúa mediante ambages (véase Bacon DSV VI, pp. 649-650).

Es por ello, que la naturaleza por sí misma se desvía a veces de su curso ordinario y produce hechos "preternaturales", que son "errores" de la naturaleza. Estas excepciones, que deben ser recogidas en una rama especial de la historia natural, denominada "historia preternatural", se producen por azar (Bacon NO I, pp. 282-283). Su carácter distintivo es que en ellos la naturaleza "es forzada y apartada totalmente de su estado por las anomalías y arrogancias de una materia contumaz y rebelde y por la violencia de los impedimentos" (Bacon DGI III, p. 729). Este lugar que tiene el azar en la filosofía de Bacon genera una tensión con su postulación de la inviolabilidad de las leyes de la naturaleza y con la necesidad o fatalidad –de corte estoico– que se impone a todos los individuos expresada a través de la imagen mitológica de las Parcas. De tal manera, el poder de Dios se ve limitado por obra de la propia creación de Dios (en particular por la materia) que tiene una especie de autonomía que se revela en contra del orden divino. La manera en que Bacon se refiere a este desorden temporario parecería implicar que lo preternatural escapa a los designios divinos, dado que no dependería de la providencia de Dios. Todo ello manifiesta una tensión dentro de su teoría de la naturaleza y de su concepción sobre los alcances del poder de Dios.

4. Conclusión

Sabido es que en la historia intelectual la coincidencia terminológica tiene sólo un peso relativo para determinar si existen coincidencias conceptuales. En el caso que nos ocupa, la terminología de Bacon coincide sólo parcialmente con la terminología del voluntarismo. El marco referencial de las reflexiones teológicas de Bacon es la teología calvinista, aun cuando, según Matthews (2008), en muchos puntos discrepa con ella. Si, como sostiene Harrison (2002), en Calvino no se encuentran ni el voluntarismo ni la distinción de potencias divinas en el sentido operacional tal como fueron interpretados tradicionalmente por la historiografía, acaso sea esa una de las razones por las que tampoco los encontramos en Bacon.

Ciertamente, Bacon habla del poder, del saber, de la bondad y de la voluntad de Dios. Sostiene que el poder divino vincula la voluntad con la providencia y subraya la necesidad inexorable de los hechos naturales, al parecer incluyendo también a los milagros. La ocurrencia tanto de las leyes como de los milagros serían ya parte del plan previsto por la presciencia divina. Por otro lado, también conserva la agencia causal de las causas segundas en el curso ordinario de la naturaleza, mediante la cual Dios da cumplimiento a su voluntad providente. Queda claro que Dios actúa de forma distinta en cada caso: inmediatamente en los milagros y en la creación; mediatamente en el curso ordinario de la naturaleza. Aquí quizá se podría señalar que Bacon estaría distinguiendo la *potentia absoluta* y *la potentia ordinata* en un sentido caracterísitco del voluntarismo tal como se lo entendió tradicionalmente: el poder de Dios es absoluto cuando crea y ordenado cuando mantiene el orden natural a través de las causas segundas. El orden no se le impone como necesario a Dios cuando crea con su poder absoluto. Dios decide mantenerlo, conservando, a través de su potencia ordenada, las leyes que eligió con total libertad. En este punto podría existir su mayor acercamiento conceptual al voluntarismo.

Sin embargo, las posibles coincidencias con el voluntarismo terminan allí. Dado que, además, Bacon admite una capacidad disruptiva ejecutada por una materia rebelde. En este caso, el azar por el que se mueve la naturaleza preternatural, parecería no ser controlado por la voluntad divina, de manera que limitaría la potencia ordenada de Dios. Una idea tal no forma parte de la batería conceptual de la teología voluntarista tal como fue recuperada en la Modernidad.

Con respecto a la relación de los atributos divinos entre sí, Bacon se esfuerza por mostrar una suerte de paridad entre poder y voluntad en Dios. Por otro lado, saber y poder en Dios son la misma cosa: no hay un posible conflicto entre ellos. De manera que Bacon no plantea una contraposición de la voluntad con el intelecto divino tal que alegue la supremacía de alguno de ellos. Bacon simplemente nos dice que todo depende de la voluntad de Dios. Algunos piensan que en ese tipo de afirmaciones hay un compromiso con el voluntarismo. Pero creo que Harrison (2002) está en lo cierto cuando sostiene que la tesis según la cual todo lo que existe depende, en última instancia, de la voluntad de Dios es una posición teológica compartida que no es exclusiva del voluntarismo.

En suma, parece evidente que la posición de Bacon no se puede encasillar en el voluntarismo, ni tampoco en el intelectualismo de su tiempo. De esta constatación se pueden sacar distintas conclusiones historiográficas más generales. Por un lado, puede interpretarse simplemente que al no encuadrarse en ninguna de las dos tradiciones Bacon fue un autor excepcional en su época. Por otro lado, se puede concluir que, por situarse en el primer tramo del siglo XVII y encontrarse aun conectado con el pensamiento renacentista, su posición representa una etapa de transición hacia posiciones que sólo más tarde se cristalizaron en otros filósofos naturales. Finalmente, habida cuenta de la revisión crítica que propone Harrison, también podemos concluir que el caso de Bacon es un indicio más de que la distinción entre voluntarismo e intelectualismo se aplica a sólo algunos autores del siglo XVII y que, por más importantes que estos autores hayan sido, no fue tan dominante ni decisiva como la historiografía ha sostenido. En tal sentido, Bacon no sería una excepción sino parte de la regla. Por el momento, me inclino más bien por esta última lectura.

Bibliografía

Bacon, F. (1858-1874), *The Works of Francis Bacon*, reproducción facsimilar de la edición Longman & Co. [*et al*.], en 14 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann (Günther Holzboog), 1962-1963.

Foster, M. B. (1934), "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", *Mind* 43: 446-468.

Harrison, P. (2002), "Voluntarism and Early Modern Science", *History of Science* 40: 63-89.

Henry, J. (2009), "Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison", *History of Science* 47: 79-113.

Harrison, P. (2009), "Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry", *History of Science* 47: 223-231.

Matthews, S. (2008), *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, Aldershot: Ashgate.

Milner, B. (1997), "Francis Bacon: The Theological Foundations of Valerius Terminus", *Journal of the History of Ideas* 58: 245-264.

Oakley, F. (1961), "Christian Theology and Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature", *Church History* 30: 433-457.

Osler, M. (1994), *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the created World*, Nueva York: Cambridge University Press.