

ESCEPTICISMO Y TEOLOGÍA NATURAL EN COMENIUS Y
DESCARTES. UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA¹

Skepticism and Natural Theology in Comenius and Descartes.
A Comparative Perspective

Andrés L. Jaume

Universidad de las Islas Baleares, Palma, España.

ORCID: 0000-0002-2723-1410

E-mail: andres.jaume@uib.es

Resumen

El presente artículo aborda el problema del escepticismo en Comenius y Descartes en sus relaciones con la teología natural. Ambos autores emplean la teología natural como modo de deshacerse de la amenaza escéptica. Si bien, el uso que hacen de la misma es muy distinto, llegándose a plantear dos concepciones de la filosofía muy diferentes. Comenius supedita la filosofía al mensaje revelado, mientras que Descartes independiza la filosofía respecto de la teología revelada. Pese a las coincidencias en la necesidad de reformar el saber, hacer frente a la amenaza escéptica y emplear la teología natural en su lucha, son dos propuestas filosóficas coetaneas claramente diferentes.

Palabras clave: *Comenius; Conocimiento; Descartes; Escepticismo; Teología natural.*

¹ Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2022-142120NB-I00 financiado por MCIN/AEI/ 10.13039/501100011033 y por el “Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), Una manera de hacer Europa”.

¿Cómo citar?: Jaume, A. L. (2024). Escepticismo y teología natural en Comenius y Descartes. Una perspectiva comparativa. *Praxis Filosófica*, (60), e21014637. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.14637>

Recibido: 20 de enero de 2024. Aprobado: 16 de agosto de 2024.

SKEPTICISM AND NATURAL THEOLOGY IN COMENIUS AND DESCARTES. A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Andrés L. Jaume²

Abstract

This article addresses the issue of skepticism in Comenius and Descartes in relation to natural theology. Both authors use natural theology as a way to counteract the skeptical threat. However, their use of it is very different, leading to two distinct conceptions of philosophy. Comenius subordinates philosophy to faith, whereas Descartes separates philosophy from revealed theology. Despite their commonalities in the need for knowledge reform, confronting the skeptical threat, and using natural theology in their struggle, these are clearly two contemporaneous philosophical proposals with significant differences.

Keywords: *Comenius; Knowledge; Descartes; Skepticism; Natural theology.*

² Andrés L. Jaume es profesor titular de universidad en la Universidad de las Islas Baleares. Doctor por las universidades de Salamanca (Filosofía, 2009) y Barcelona (Pedagogía, 2022). Se ha dedicado a la enseñanza universitaria de la filosofía. Sus principales líneas de investigación son la teoría del conocimiento, la metafísica y el pensamiento del teólogo, filósofo y pedagogo checo J. A. Comenius. Es miembro del Grupo de investigación Epojé de la Universidad de las Islas Baleares.

ESCEPTICISMO Y TEOLOGÍA NATURAL EN COMENIUS Y DESCARTES. UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA

Andrés L. Jaume

Universidad de las Islas Baleares, Palma, España.

I. Introducción

Tanto Comenius como Descartes coinciden en hacer un uso de la teología natural para refutar el escepticismo. En ambos casos Dios es un garante epistémico. Sin embargo, pese a haber elementos comunes en sus respectivas maneras de demostrar la existencia de Dios y hacer frente al escepticismo, las diferencias no son pocas y, a la postre, desembocan en dos maneras diferentes de entender la filosofía en la Modernidad.

En el presente artículo se examina principalmente el uso que hace Comenius de la teología natural para refutar el escepticismo y, secundariamente, se compara con Descartes. En la primera sección, abordo la cuestión sobre las vinculaciones entre el escepticismo como problema epistemológico y la teología natural como una parte substantiva de la metafísica occidental. Mi argumentación es que si Dios se presenta como última realidad y el conocimiento se pregunta por la verdad, entonces éste está garantizado siempre que haya un acceso racional a Dios. De forma que, si es posible el conocimiento de Dios, es posible preguntarse por el ser de las cosas y hallar una respuesta satisfactoria. Ésta es, en buena medida, una ambición racionalista que se satisface de alguna manera en toda refutación del escepticismo que haga uso de la teología racional. En la segunda parte se presenta la crisis escéptica como un rasgo del pensamiento moderno maduro. En esta sección se presentan algunos de los rasgos que comparte Comenius con Descartes en tanto que ambos se enfrentan a la crisis escéptica. La tercera

parte abunda sobre las coincidencias y diferencias entre ambos autores en lo tocante a la refutación del escepticismo por medio de la teología natural.

II. Escepticismo, metafísica y teología natural

«Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás», con estas palabras en clara referencia a Moore comienza Wittgenstein (2006, p.2) la serie de anotaciones que constituirán su última obra *Sobre la certeza*. Moore había intentado dar una respuesta al escándalo de la filosofía señalado en nota al pie de página en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Moore, católico, creyó probar la existencia del mundo externo sin la ayuda de Dios, simplemente con sus dos manos «Pero ¿he probado realmente la existencia de dos manos humanas? Quiero insistir en que sí, en que la prueba que he dado es totalmente rigurosa y en que quizás sea imposible dar una demostración mejor o más rigurosa de cualquier otra cosa» (Moore, 1983, p.156) nos dice en *Proof of external world*.

4

Es fácil ver la relación que guarda el intento de demostración de la existencia del mundo exterior con el trasunto que aquí pretendo abordar. Uno de los padres de la filosofía analítica con una clara herencia idealista renegada se ocupa nada menos que de (1) el escándalo que el idealismo trascendental no ha podido acallar y (2) que es una clara herencia, a su vez, del idealismo problemático de Descartes (KrV B274). Necesariamente tenemos que volver atrás para entender mejor de qué estamos hablando.

El intento de Descartes es una investigación metafísica que se propone estudiar a fondo los problemas de Dios y el alma humana, es decir, dos problemas metafísicos de primera magnitud. El alma como substancia espiritual se diferencia de la *res extensa* o substancia extensa y, presupone, por ende, el concepto de substancia, el mismo con el que Aristóteles resuelve el problema del ser, pues, en el libro E (VII) de la *Metafísica*, sostiene que «Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *lo que es*, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?» (1028b). Pero el concepto de substancia remite también a Dios. El mismo Aristóteles sostiene que la metafísica no es menos teología en diversos *loci* como el libro I, donde nos dice que la metafísica es la más divina de las ciencias (983 a) o que Dios es causa y principio. Igualmente, al tratar del primer motor en el libro XII, cap. 6 lo identifica con Dios. Dios aparece desde el inicio como objeto de reflexión filosófica, final de la metafísica entendida como ontología y principio de la reflexión que, desde Sibiuda, se ha dado en llamar Teología natural.

Comenius, filósofos, teólogo y pedagogo pero, ante todo, reformador, se ve, por su parte, en la obligación de acometer una reforma de todos los asuntos humanos, lo que pretende es redimir al hombre, salvar su circunstancia en ésta y la otra vida. Los asuntos humanos no son, para el moravo, otra cosa que la filosofía, la religión y la política y los tres apuntan a un fundamento, Dios, lo absoluto.

En ambos autores la idea de Dios es fundamental, no lo son menos las relaciones entre la fe y la razón, entre saber y creer. La teología natural ha tenido una importancia en la moderna teoría del conocimiento desde el momento en que la posibilidad de tener un conocimiento de la existencia de Dios se ha empleado como fundamento de la filosofía. Este es el caso tanto de Descartes como de Comenius, si bien, en cada uno de ellos, aparece conforme a un orden de las razones diferente.

Una filosofía debidamente fundamentada es una filosofía capaz de hacer frente al desafío escéptico. Si el escéptico pone en cuestión la posibilidad de tener conocimiento, entonces la respuesta del filósofo puede ser el siguiente: (1) Tengo pruebas suficientes para sostener que soy capaz de tener un conocimiento de la existencia de Dios y (2) Si sé que Dios existe, entonces, también soy capaz de tener conocimiento de otras realidades más próximas.

Es obvio que la anterior respuesta no puede ser satisfactoria. En primer lugar, podría darse el caso de que conociera la existencia de Dios y no conociera la existencia del mundo externo, de otra manera, pese a que para Descartes sea inconcebible, podría ser el caso de que Dios me privara de todo otro conocimiento salvo del conocimiento de Él mismo. En segundo lugar, si no tuviera conocimiento cierto del mundo externo, entonces el conocimiento de Dios por la prueba de los efectos sería absolutamente imposible, pues ¿cómo remontarse al creador a partir de la creación si resulta que mi acceso epistémico al mundo externo es una ilusión?

Detrás del énfasis puesto en la teología natural no hay más que la vieja aspiración a tener un acceso a la realidad toda, es decir, a la plena patencia de lo real que se resume en la idea de Dios como entidad en sentido pleno. El filósofo parece sostener que, con la fuerza de la razón, si es capaz de conocer la existencia de Dios, lo más real, entonces es capaz de conocer cualquier otra cosa. Si así se quiere ver, es como la prueba de Moore que Wittgenstein (2006, p.2) parafrasea al principio de *Sobre la certeza* que encabeza esta sección: si sabes que Dios existe, entonces te concederé todo lo demás.

Las metafísicas del s. XVII tienden a un dogmatismo basado, las más de las veces, en la soberbia de la razón que se centra en querer buscar lo que funda toda experiencia y que, después de Kant —con la salvedad de Hegel— a duras penas perdura más que como una ilusión. Pero esa extraña

ilusión es la que ha dado sustento a la especulación filosófica durante casi dos milenios y que se ha propuesto como objeto de la filosofía, la misma que Kant relaciona con la religión en la *Historia de la razón pura* (KrV A853/B881) y Hegel desarrolla en la *Enciclopedia*.

III. El escepticismo y la crisis moderna: sus repercusiones en Comenius y Descartes

El escepticismo, es decir, el cuestionamiento de la posibilidad del conocimiento y, por ende, de la metafísica que se presenta como dogmatismo, plantea una serie de problemas. En algunos momentos de la historia ha sido una corriente contraria a la metafísica y a la teología natural, en otros, su reverso ha sido el fideísmo. Es éste un punto que importa aclarar. El escepticismo lo mismo genera una actitud crítica —escepticismo metodológico— que arruina la razón —escepticismo dogmático—. Como una medicina, puede convertirse igualmente en veneno y, del mismo modo que purga la razón humana de fantasías infundadas, amenaza con dejarla inane y al borde del colapso. El escepticismo, tomado en su sentido más radical, puede abrir la puerta a una solución negativa ante el problema de las fuentes de la certeza, es el fideísmo. Así, si la justificación de nuestras creencias es tarea imposible tal como evidencia el trilema de Agrippa, entonces parece que lo único que nos queda es un acto de fe que funde y permita asegurar nuestro conocimiento ulterior. Si nada es cognoscible será, entonces, mejor abandonarse a la fe como una gracia³ y confiar que, frente a la incapacidad de la mente humana para el conocimiento, la fe en la autoridad inefable de Dios es lo único que podía garantizar con fundamento nuestro saber. Es ésta una salida irracional, una salida que conlleva la bancarrota de la razón y que olvida radicalmente la distinción entre fe y conocimiento. En el conflicto entre fe y saber se encarna conceptualmente la tensión entre Jerusalén y Atenas (Strauss, 2020, p. 19 y ss.) La visión religiosa pide creer, la visión filosófica no se conforma con la fe, sino que exige el saber. Esta tensión está muy presente en Comenius y Descartes y, puede decirse, es parte de la tensión que la Modernidad trata de resolver.

Sea como fuere, el escepticismo es una forma de vida como otra cualquiera. En la antigüedad es una opción más junto con el epicureísmo,

³ Hay que advertir que Comenius no tiene una concepción negativa de la razón, junto con los sentidos y la fe revelada constituyen las fuentes de todo conocimiento. La razón, para Comenius, y a diferencia de la concepción pesimista que encontramos en Lutero, es un don de Dios. La fe sin la razón deviene intolerancia y barbarie, según nos dice el propio Comenius en el §6 de la *Synopsis Physicae*. Como puede verse es una alternativa al racionalismo cartesiano y, por otra parte, a cualquier forma de fideísmo extrema.

el cinismo y, sobre todo, con el estoicismo. Cuando Occidente adopta el cristianismo como religión estatal y, sobre todo, cuando Justiniano en 529 prohíbe a los «impíos paganos» en su *Código* todo cargo público — obviamente la dirección de instituciones educativas y la enseñanza— ya no puede haber otras formas de vida que la cristiana y la filosofía acaba siendo no ya una forma de vida sino una actividad meramente intelectual.

Es desde esta perspectiva desde la que hay que entender los usos del escepticismo que vamos a encontrar en la Modernidad, porque ésta, ante todo, va a tener una especial pugna con el mismo en la que va a haber una serie de cesiones, renunciaciones y reconquistas constantes a partir de la primera mitad del s. XVII, quizás uno de los momentos más importantes de la historia humana después de la era axial a la que refiere Jaspers (2017).

El siglo anterior a Descartes y Comenius es el siglo de la reforma protestante, también es un siglo que trata de restaurar filosofías anteriores antiguas como el platonismo (Gemisto y Ficino), el aristotelismo, el estoicismo, o el epicureísmo o medievales, no en balde asistimos a una restauración de la escolástica. Pero también es un siglo que intenta crear nuevas filosofías de la naturaleza como Telesio o Bruno o sobre la política, como harán Maquiavelo y Grocio. Tampoco hay que olvidar que es el siglo de las utopías, con la importancia que van a tener en el s. XVII donde la utopía se debe realizar a través del conocimiento.

El escepticismo es una corriente más en este siglo, pero una corriente que importa mucho en el s. XVII pues aparece su reverso. Si en el s. XVI el escepticismo supone la posibilidad de una crítica a la pedantería y el preciosismo renacentista, en el siguiente será la misma posibilidad de una reforma educativa, si el escepticismo del XVI conlleva un espacio de librepensamiento y, por ende, una purga del entendimiento, en el XVII ha producido ya una astenia espiritual que es preciso atajar con una seguridad de la que se carece. Ésta es la situación que heredan tanto Descartes como Comenius.

Hablamos de crisis moderna en diversos sentidos. Ortega y Gasset (2012, p. 62), en su libro *En torno a Galileo*, ve en Galileo y Descartes la entrada definitiva del ser humano en el mundo moderno. Se sale del mundo medieval y se entra en el mundo moderno, pero este cambio no es como de la noche a la mañana, sino que implica un periodo de transición que situamos a finales del s. XIV y finalizamos filosóficamente en casi la primera mitad del s. XVII. Ahora bien, hay que advertir que éste es no menos convulso en Europa. Casi podría decirse que se resuelve primero en el terreno de las ideas y después en el de los hechos. En efecto, la Guerra de los Treinta años comienza en Praga, con la defenestración, asunto que sacudió todas

las cancillerías europeas cuando los protestantes de Bohemia se revelan contra Fernando de Habsburgo, y finaliza en 1648 con la Paz de Westfalia.

Tanto para Descartes como para Comenius, coetáneos y contemporáneos, tiene consecuencias. Para Comenius supone el inicio de un constante exilio que lo lleva a recorrer Europa hasta asentarse definitivamente en 1657 en Amsterdam bajo la protección de Luis de Geer. Descartes también sale de Francia, en 1629, en dirección a Holanda para dedicarse a trabajar en paz.

Ambos autores tienen conciencia de la crisis espiritual y ambos habitan un mundo convulso y sacudido por la Guerra de los Treinta años. Toulmin relata magistralmente el estado espiritual, la conciencia de época que pudiera embargar a ambos «si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza» (Toulmin, 2001, p. 91). Ambos autores van a proponer una reforma apoyada en el conocimiento que les permita una seguridad, esto es, una seguridad vital, un saber a qué atenerse. Veamos a continuación cómo resuelven la cuestión primordial de la vida humana, esto es, la cuestión de cómo orientarse en ella o, lo que es lo mismo, el saber a qué atenerse. Sólo desde este presupuesto es posible entender por qué ambos recurren a la teología natural y qué papel desempeña en la cuestión del conocimiento.

8

IV. Comenius y Descartes: dos proyectos coetáneos y contemporáneos

El escepticismo aparece en ambos autores como una amenaza que exige ser neutralizada y que se vincula con la posibilidad del ateísmo, opción que ninguno de los dos va a asumir de ninguna de las maneras; el ateísmo no entra en el horizonte vital de ambos autores. Ambos autores son conscientes de un período de crisis y de la necesidad de fundamentar el conocimiento y ambos apelan a la teología natural, es más, como sostendré, en el fondo de sus argumentaciones late la misma perícopa evangélica, la epístola de Pablo a los Romanos. Pero ninguno de los dos es escéptico ni contempla la posibilidad del escepticismo en tanto que forma de vida al margen de la verdad. Si el escepticismo tuvo valor en el siglo anterior fue por lo que tenía de purga mental, pero el ser humano no puede permanecer siempre en semejante régimen a riesgo de quedar desfondado. Por eso urge criticar el saber, pero no suspender el juicio, sino afirmarlo fundamentadamente.

En líneas generales puede decirse que en la crítica del estado del saber de su tiempo hay, por lo menos, dos puntos en los que ambos autores coinciden: (1) la crítica a las instituciones educativas y (2) la exigencia de la reforma metodológica. En estos dos puntos se condensan los esfuerzos comunes y en torno a los mismos podemos articular las distintas ideas filosóficas que ambos desarrollan. Podría añadirse que el trasfondo en el que se desarrollan

ambos puntos es el intento de superar la crisis escéptica. De otra manera, ninguno de los dos va a admitir que el escepticismo sea un modo válido de radicarse en la vida.

IV. I. La crítica a la educación recibida

Descartes tiene conciencia de una situación epistémicamente ruinosa a la que en absoluto ha contribuido la educación de su tiempo. En efecto, el *Discurso del método* —texto en buena medida autobiográfico— refiere este punto en diversas ocasiones. Así, en la primera parte, hace un recorrido por la educación recibida de la que afirma que «tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras» (A.T. VI, 9) para resolver a continuación «no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo», de forma que se dedicó a viajar. La impresión que uno tiene cuando lee esta primera parte es que la educación recibida no es satisfactoria.

Educación y conocimiento van de la mano, pero también educación y fe. Puede educarse para creer —educación catequética o dogmática— y puede educarse para saber —educación socrática—. Sólo el saber implica un acto de autonomía que pone en funcionamiento nuestras mejores capacidades cognitivas. En cierto modo ninguna educación es satisfactoria si lo que uno pretende es acceder directamente a un conjunto de verdades ya dadas ante las que quepa simplemente asentir. Es la diferencia que aparece al final del diálogo *Menón* (97a-b) a propósito de saber cuál es el camino a Larisa y tener una creencia verdadera sobre el mismo camino. Nuevamente, no es lo mismo creer que saber, el conocimiento marca la diferencia. Quien asume como válidas las enseñanzas recibidas sin someterlas a crítica alguna realiza un acto de fe, mientras que quien las pone en cuestión está en disposición de saber algo, pues el conocimiento implica un esfuerzo activo por buscar la verdad y no una mera asimilación pasiva de lo ya dado.

Descartes, como Sócrates en el *Menón*, concede un valor al conocimiento frente a la creencia verdadera. La diferencia principal es que quien cree verdaderamente no está en condiciones de sostener las razones por las que cree lo que cree y, en consecuencia, es inmune a la corrección de un posible error, mientras que quien sabe, sabe que sabe, es decir, puede corregir un posible error porque tiene un criterio. De otra manera, tiene una autonomía epistémica y eso es justo lo que Descartes exige como requisito para tener seguridad, es decir, para alcanzar la certeza como seguridad de que lo que se ha alcanzado es la verdad y no un sucedáneo de la misma. Descartes no está conforme con la enseñanza recibida en tanto que ésta supone un acto

de fe y no fomenta la crítica. Despojarse de las opiniones recibidas es el primer paso para constituir un saber que sea autónomo.

El objetivo de Descartes es claramente individualista —y en eso radica su concepción de la autonomía epistémica—. Como Montaigne y Sánchez lo que pretende es formar su propio juicio, al menos eso nos dice en el *Discurso del método* «Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo» (A.T. VII, 15). Para ello no queda otra opción que hacer un cierto uso del escepticismo, ponerlo todo —en la medida en que eso sea posible— entre paréntesis, hacer lo que proponía Sexto Empírico para alcanzar la ataraxia, hacer epojé escéptica, esto es, deshacerse de todas las opiniones recibidas, tarea que no aconseja imitar, si es que no está afirmando justamente todo lo contrario al publicar el *Discurso*, que podemos verlo como una invitación a derrocar el principio de autoridad que supone la escuela y la Iglesia e investigar por uno mismo con la sola fuerza de la razón. De otra manera, es el proyecto de la investigación autónoma y, en consecuencia, el proyecto de abandonar la creencia —sea o no verdadera— a favor del conocimiento que sólo es posible a través del trabajo del espíritu, a través de una ascesis que pretende la verdad.

10

Veamos cómo plantea Comenius el mismo problema, máxime cuando es conocido como el padre de la pedagogía moderna. Comenius es igualmente consciente del estado del saber de su época. Al inicio del *Prodromus*, además de justificar la necesidad del saber, Comenius expone las causas por las que es difícil obtenerlo. La fragmentación de los saberes, la ausencia de un método y la caída en el preciosismo retórico son dificultades (Comenius, 2015, p.40, § 25) que permite atenerse a la manifestación de lo real como real. Otra cosa es que Comenius se pliegue realmente a requisitos tan estrictos de forma que prescinda de todo elemento ajeno al conocimiento sensible. No es el caso, Comenius ve en la realidad sensible la manifestación de la acción divina, por eso puede hacer teología natural. La crítica a la institución educativa se circunscribe a su proceder alejado de toda manifestación de lo real. El realismo pedagógico va de la mano con el sensualismo que propugna, pero no hay que olvidar que ese sensualismo todavía es partícipe de una visión encantada de la naturaleza. Veamos cómo lo expresa en el *Prodromus* o *Preludio a la Pansofía*:

Que las doctrinas no preparen suficientemente para actuar en la vida es culpa de aquella antigua costumbre o más bien enfermedad de las escuelas por las que durante los años de la adolescencia los talentos son fatigados con fruslerías gramaticales, retóricas y lógicas, mientras una enseñanza de

las cosas reales que debe iluminar las mentes y llevarlas a realizar cosas se reserva a las academias probablemente pensando que cuando el juicio sea más maduro, se podrá avanzar mejor a la altura de las cosas. Pero suele ocurrir que con el fervor de los primeros años en merma, cada uno olvida la necesidad de una preparación general y corre hacia su propia tendencia. (Comenius, 2015, pp. 44-45, § 32)

La enseñanza se pierde en los propios vericuetos del saber institucionalizado por no apuntar a las cosas mismas. El realismo pedagógico —atender a las cosas, no a las opiniones— es el punto de partida de Comenius para que una enseñanza sea eficaz. En este aspecto coincide en alguna medida con Descartes. Para Comenius el juicio se forma atendiendo a las cosas, por autopsia, esto es, porque la mente resulta informada de lo que es por contacto sensible con la cosa y por la capacidad del entendimiento de corregir la propia experiencia. Donde Descartes sitúa la razón, Comenius antepone la sensibilidad, pues es ésta la que nos hace patente un algo como ese algo. El papel del entendimiento es crucial en Comenius, lo que lo aleja de un sensualismo simple o ingenuo. El conocimiento se da en el intelecto despertado por los sentidos y consiste en saber el porqué, el origen y el cómo del objeto cognoscible⁴. Es este un aspecto importante para diferenciar a Comenius de Descartes. Comenius no desdeña la luz intelectual pero incide en el mundo entendido como creación. De hecho, la teología natural de Comenius se apoya directamente en la prueba de los efectos. Dios está presente en su creación que remite indudablemente a Él. Es un sensualismo fundamentado en un realismo pedagógico y metafísico que, a la postre, sólo puede ser dogmático.

Es obvio que el estado del saber de su tiempo puede conllevar a la adopción de un cierto escepticismo. Así fue para Montaigne (i.e. *Del magisterio* o *De la educación de los hijos*) y, sobre todo, para Francisco Sánchez, en quien el escepticismo, lejos de suponer la suspensión del juicio, actúa como un purgante intelectual que debiera abrir el camino de las ciencias experimentales. Sin embargo, el proyecto de Sánchez no se compromete tanto con un escepticismo dogmático como metodológico y así parece ser como lo entendió Comenius al leer su obra.

Para Comenius ni es admisible la mera opinión ni mucho menos la suspensión del juicio. Comenius señalará a este respecto en el mismo *Prodromus* la imposibilidad de seguir el tópico ciceroniano *nihil scire posse* (Comenius, 2015, p. 34, § 11) y Descartes nos referirá «las más extravagantes suposiciones de los escépticos» (A.T. VI, 33) y volverá a

⁴ Considérense el § 55 del cap. X de la *Novissima methodus linguarum*.

tacharlas de hiperbólicas al final de las *Meditaciones metafísicas* (A.T. VII, 89). En los *Praecognita pansophica*, añadirá que los escépticos viendo, no ven. El escepticismo, en suma, es una hipérbole propia de locos que llegan a dudar de la existencia del mundo y, a la postre, uno puede preguntarse acerca de qué hablan. Si el hablar no versa sobre algo, entonces ¿qué sentido tiene? Sucede lo mismo con el principio de no contradicción, como recuerda Aristóteles en el capítulo cuarto del libro IV de la *Metafísica*; quien no mantiene el principio de no contradicción debe permanecer en silencio, pues nada puede acertar; «resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice» (1008a 30). El escepticismo es hiperbólico, supone salirse de la experiencia cotidiana que asume que el mundo exterior existe, que el lenguaje tiene un significado y que, en fin, la verdad es accesible al ser humano. Si esto es así, ¿por qué, entonces, plantear su mera posibilidad? Tal vez porque el escepticismo sea connatural al propio conocer en tanto que para conocer hay que poner en duda lo que se cree y, puestos a dudar, uno corre el riesgo de no encontrar el punto en el que detenerse. De la actitud crítica a las exacerbaciones de la misma hay una corta distancia.

El escepticismo tiene, para el autor moravo, además una dimensión existencial, pues evidencia el alejamiento de Dios⁵. En este sentido Comenius se pone antes del lado de Jerusalén que de Atenas. Frente a la prohibición de comer del árbol del bien y del mal, se abstiene. Dios pide obediencia, esto es, prohíbe el conocer autónomamente qué es bueno y qué malo; estar creado a imagen y semejanza de Dios no es lo mismo que ser Dios ni conocer como Dios conoce. De ahí que para Comenius sea posible un uso de la razón siempre que ésta esté subordinada a la fe, es decir, a la entrega incondicional a Dios de quien se sabe, ante todo, criatura finita y limitada; antes creer que conocer autónomamente.

IV.II. La exigencia de un nuevo método

Un método es un *camino hacia* (*metá odós*) y la dirección —al menos desde Aristóteles— es hacia la verdad. Un método implica un conjunto de reglas que permitan ese avance hacia la verdad y no den en un lugar ilusorio que no sea aquella. El método siempre se propone como un proceder racional, esto es, la razón articula cuantos procedimientos racionales estén a nuestra

⁵ Para este respecto vid. *Centrum securitatis*, escrito consolatorio de Comenius previo a la etapa pansófica. En efecto, en la citada obra señala que el dudar de todo surge de alejarse el hombre de su *centrum*, esto es, de Dios. El escepticismo sería una radicalización del *homo lapsus* que ha perdido la relación de amistad con Dios.

mano tales como definiciones, divisiones, clasificaciones o procedimientos probatorios.

El método media entre la verdad como exigencia y la racionalidad como capacidad y posibilidad de hacerse cargo de la propia realidad. La certeza buscada no sería más que la seguridad fundamentada de que nos hallamos ante la verdad y no otra cosa. El método es, así entendido, un proceder heurístico, permite dar con la verdad. Pero el método también puede ser un proceder pedagógico: una manera de transmitir verdades, hablamos entonces de un método expositivo o didáctico. El alumno, en su situación de aprendizaje, requiere de fe, creer en lo que el maestro le presenta como verdadero. Aquí el método se limita a la presentación de la verdad en aras a su asimilación.

Comenius desarrolla ambos tipos metodológicos, mientras que Descartes cifra únicamente la educación en un enseñar a buscar las verdades, no supone los conocimientos hechos – y si los supone es sólo en un estado de inmadurez-, sino que su punto de partida es el de la investigación, de forma que la única enseñanza realmente válida es aquella que enseña a buscar verdades. El conocimiento es, para Descartes, un asunto de madurez intelectual y autonomía judicativa.

Ambos autores coinciden en que una reforma del saber conlleva la adopción de un nuevo método, ninguno de los dos acepta el *Organon* aristotélico, al menos tal como éste es enseñado en las escuelas, y en ambos está presente de una u otra manera Francis Bacon y la idea de su *Novum Organum* como también la necesaria institucionalización del conocimiento. Ahora bien, la cuestión del método, como ya se ha entrevisto, aparece formulada de manera muy desigual.

En Descartes encontramos dos formulaciones; una en las *Regulae*, otra en el *Discurso del método*. El primero, las *Regulae ad directionem ingenii*, destila cierto aroma de guía a modo de *exercitia spiritualia* en el sentido ignaciano, no se trata de otra cosa que de dirigir el espíritu, que tiene cierta tendencia al extravío. Es un libro que nació muerto y vivió después de la muerte de su autor, pues no será publicado hasta 1701 en Amsterdam, cincuenta y un años después de la muerte de su autor. Es un texto «sin genealogía ni posteridad» (Marion, 2008, p. 23) pues ni lo hace traducir ni lo edita, como si se impusiera una autocensura sobre el mismo. Descartes, amante de la simplicidad expositiva, debió considerar que era prolijo en exceso.

No puede decirse que suceda lo mismo con el *Discurso del método*, un texto claro, directo, autobiográfico en buena medida, que en un momento dado, en su segunda parte, en poco más de media página (A.T. VI, 18-19),

deja caer cuatro reglas —y sólo cuatro— en las que condensa su parecer sobre cómo proceder en el camino de búsqueda de la verdad. Pocos renglones antes ha dicho que es menester un nuevo método, pues los que ha estudiado, esto es, la lógica, el análisis matemático de los antiguos y el álgebra de los modernos, pese a sus ventajas, contienen preceptos nocivos o superfluos que dificultan la tarea. Por eso su método recoge las ventajas de la lógica, el análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos, es decir, parte de la evidencia, divide en partes o analiza y procede finalmente a sintetizar, esto es, a unir las partes y asegurarse de que están bien unidas. Sin embargo, puede aducirse, como hicieron algunos contemporáneos que poco método es ése tan sencillo, demandando un poco más de prolijidad en su exposición excesivamente simple. Como no dudaron en manifestar algunos contemporáneos suyos como Hobbes, Gassendi, Fermat, Pascal, Huygens o Leibniz⁶, poco método era aquel.

El caso de Coomenius es distinto. En la *Didactica magna* encontramos diversos métodos expositivos o pedagógicos; para las ciencias, para las artes, las lenguas, la moral y la piedad, pero no encontramos un método para constituir un saber, sino sólo para enseñar lo que ya sabemos o creemos digno de ser transmitido. Es en el *Prodromus pansophiae*, el precursor de la pansofía, donde cabe buscar ese método, método que se engarza inevitablemente con el problema del escepticismo y del estado del saber. Sin embargo, la exposición que nos presenta en el *Prodromus* puede dejarnos insatisfechos, como lo serán las demás aportaciones comenianas. El método no se presenta en un tratado metodológico aislado y de una vez por todas. En este sentido bien puede decirse que Descartes presenta una ilusión de difícil aplicación y Comenius vuelve una y mil veces sobre un tema que reparte a lo largo de diferentes obras. Pese a esto, uno podría parafrasear de un modo casi ingenuo las propuestas de uno y otro. Así las cosas, diría Descartes algo así como «Si Vd. quiere tener certezas parta de lo evidente, haga análisis, es decir, fragmente lo evidente en cuantas partes básicas seas posible, después sinteticice y finalmente revise una y otra vez hasta estar bien seguro».

Comenius, por su parte, sólo pondría dos objeciones «Haga lo que el Sr. Descartes dice, pero no se olvide de nombrar inequívocamente las partes de modo que tengan un fundamento en la realidad y, además, haga comparaciones de forma que resulte un conocimiento armónico». Como se ve, no basta con enumerar las partes o pasos racionales de un método, sino que un método implica muchas otras consideraciones, de modo que sólo puede ser expuesto filosóficamente y nunca como si se tratara de un libro

⁶ Vid. Fraile (2011, p. 495).

de recetas de cocina cuyo final fuera, automáticamente, el conocimiento de la verdad. Asunto diferente es la aplicación del método por parte del lego en filosofía; éste, se supone, debe aplicarlo y conseguir así las verdades que pretende. En Comenius -y creo que también en Descartes- hay una cierta voluntad de automatización; descubierto el método, sólo queda aplicarlo para el progreso de la humanidad.

El método, al menos para el filósofo, tiene el problema de que no puede ser simplemente supuesto, sino que es exigible su despliegue racional, es decir, tiene que ser justificado, nunca hay un método prefijado cuando lo que se quiere es fundamentar, por eso el método no hace sino representar el esquema de la razón fundamentadora en el despliegue que supone su proceder. En el caso de Descartes es ésta una razón matemática, Comenius, por su parte, entiende una razón iluminada por la fe, nunca plenamente autónoma. De ahí que en Comenius encontremos un elemento fideísta que no encontramos en Descartes.

Comenius fue un crítico feroz del método cartesiano, pues atacó al principio mismo de toda su filosofía, a saber, el *cogito*, en modo alguno podía tolerar que el hombre y no Dios fuera principio de un método y menos de toda una filosofía, así lo hizo constar en el §17 del anónimo *Judicium de Responsione Serarii*, de 1666, cuyo objetivo no era otro que poner de manifiesto la autoridad de las Escrituras por encima de la razón (Rood, 1970, pp. 150-151), algo que, como se verá, Descartes no quería aceptar en su esfuerzo por separar la filosofía de la religión.

Si comparamos a Comenius con Descartes, veremos, como ya se anticipó, que éste no sólo insiste una y otra vez en la necesidad de un método, sino que se demora en dar preceptos y más preceptos, y los escribe una y otra vez, de forma que no hay quien retenga tales preceptos si no es con el libro en la mano. Es una cuestión de éxito ante el público, la retórica simple y biográfica de Descartes supera la prolijidad que exhibe Comenius, pero, como se dijo, no dejan de ser dos ilusiones programáticas acerca de cómo proceder. Aún así, es posible señalar —además del énfasis en el lenguaje, en nombrar correctamente— una diferencia substantiva respecto a Descartes: el método de Comenius es triádico, conlleva un análisis o descomposición del problema, una síntesis y una comparación o síncretismo. El método refleja el propio proceder de lo real, pues en lo real Comenius ve una armonía. El método no sigue el orden de la razón como si ésta corriera a velocidad distinta de lo real, sino que es un fiel reflejo del proceder de lo real que, para Comenius, exhibe una armonía. Así, la síncretismo completa los dos movimientos de análisis y síntesis y permite, además, la enseñanza, fin humanizador del método como posibilidad de búsqueda de la verdad y, por

lo tanto, acorde con Jn. 8, 32, posibilidad de liberación. Comenius apunta no sólo a un método expositivo o pedagógico, sino que lo aúna con el método heurístico. El proceder metodológico de la enseñanza se fundamenta en una máxima capital: en todo seguir a la naturaleza, así nos dice en el § 1 del cap. XIV de la *Didactica Magna*:

Comenecemos, en nombre de Dios, a investigar sobre qué, a modo de roca inmóvil, podemos establecer el Método de enseñar y aprender. Y al procurar los remedios para los defectos naturales, no debemos buscarlos en otra parte sino de la misma Naturaleza. Es realmente cierto que el arte nada puede si no imita a la Naturaleza. (Comenius, 1991, p. 52, § 1)

16

Lo mismo puede decirse respecto del método heurístico en Comenius. Hay método porque la razón participa de lo real, en este sentido el método es un análogo racional del proceder de lo real —que no se limita sólo a la naturaleza—. Para Comenius el saber tiene una función soteriológica, no en el sentido de salvar la circunstancia, sino claramente cristiano, salvar el alma y garantizar el cielo. El objetivo de la enseñanza no es otro que conducir a los alumnos a Dios. Así se pregunta en el *Prodromus* «Tandem quod non ad Deum alumnos suos satis promoveant litterae, quid mirum?» (Comenius, 2015, p. 45, § 33). Hay que formar al ser humano, niños y niñas en el caso de Comenius. Significa esto que hay que humanizarlos y prepararlos para la vida ultraterrena, es decir, para el momento en el que verán a Dios cara a cara, como dice Pablo de Tarso «Ahora vemos como en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (I Cor.13, 12). Descartes, alejado de toda esta escatología, señala, por su parte, que el método y la adecuada conducción de la razón debería hacernos dueños y poseedores de la naturaleza. Donde uno cifra el fin final en la vida ultraterrena, el otro se contenta con salvar la circunstancia en este mundo.

La innovación metodológica de Comenius es el concepto de síncretismo —comparación—, que va más allá del análisis y de la síntesis. No se contenta con el análisis y la síntesis. Asume que la creación es un todo ordenado en el que todas las partes están en relación mutua. Por poco que se analice uno no deja de ver una cierta relación entre la síncretismo comeniano y el problema de la analogía. La analogía, al menos en su sentido de proporcionalidad, que es el que interesa a la teología natural, posibilita el paso de este mundo al otro, es decir, de las criaturas a Dios como alteridad absoluta; lo creado remite a su creador. Porque hay, o cree verse, una proporción de ser entre la criatura y el Creador, es posible una inteligibilidad de lo real. ¿Cómo no

iba Comenius a tener este aspecto presente si tenía una clara conciencia evangélica reformada? ¿Cómo no iba a pensar en este aspecto si a lo largo de toda su obra resuena la teología paulina? Pero, ¿acaso era esto un aspecto desconocido para Descartes? No es fácil responder a esta última pregunta, sin embargo, su tratamiento nos dará cierta luz sobre el asunto que aquí se aborda.

V. La teología natural en Comenius y sus relaciones con Descartes ¿un punto de confluencia?

Si hay que reformar la educación y el método es porque no dan lugar a lo que se supone que deben producir: conocimiento cierto, no mera opinión ni tan sólo opinión razonable. En efecto, ambos sostienen que un método que no conduce a la certeza de la verdad no es un buen método y una educación que no se fundamenta en el conocimiento genuino —conocimiento cierto—, no es una buena educación.

¿Qué relación guardan ambos problemas con la cuestión escéptica y la teología natural? Podemos reformular la anterior tesis de la siguiente manera: una educación y un método fracasado conducen inevitablemente al escepticismo y éste, al menos tal como lo entienden ambos autores, nos condena al ateísmo. De forma que si suspendemos el juicio, si renunciamos a una afirmación alética, bien podemos renunciar a afirmar la existencia de Dios. Así las cosas, hay que salvar el conocimiento de Dios si lo que se quiere salvar es la propia posibilidad del conocimiento frente a quien se posiciona al margen de la verdad. La salida no es otra, pues, que recurrir a la teología natural, otra cosa es qué podamos hacer nosotros, hombres del siglo XXI con la teología natural después de la crítica kantiana y de la muerte de Dios.

Un punto importante de coincidencia entre Comenius y Descartes es que en ambos la teología natural va a tener una importancia capital. El conocimiento de la existencia de Dios garantiza el conocimiento asegurando el buen funcionamiento de los recursos cognitivos, de otra manera, porque hay Dios la razón no está simplemente desasistida y no corre el riesgo de no dar con la verdad. Ahora bien, sólo en esto hay confluencia y a partir de esta misma confluencia en la teología natural el resto son discrepancias.

VI. Breve historia de una perícopa paulina

La historia de la misma teología natural es compleja. No aventuraré aquí el proyecto inabarcable de trazar su historia, sino que tan sólo me limitaré a esbozar los principales hitos de una historia que tiene su punto de partida

en la *Carta a los Romanos* de Pablo de Tarso. Desde el punto de vista de la filosofía hay que decir que el argumento paulino se inserta en una discusión precedente cuyos antecedentes son, cómo no, Platón y Aristóteles, con la salvedad de que la idea de Dios en Platón y Aristóteles dista mucho del Dios cristiano que nos transmite la literatura sagrada. Con esto no estoy afirmando que Pablo de Tarso tuviera algún conocimiento de la obra de Platón y Aristóteles. Nuevamente en este importante problema de la teología natural vemos, una vez más, la tensión irresuelta —y no menos constitutiva— entre Atenas y Jerusalén.

Desde la primera ocurrencia del término «teología» en el libro III de la *República* suscitado por el problema de cómo hablar de los dioses, pasando por el motor inmóvil al que hace referencia Aristóteles en el capítulo 6 del libro XII de la *Metafísica*, hasta el s. XVII hay un largo camino que no es menos el camino de la metafísica occidental. En este largo camino está, como punto de inflexión, la irrupción del cristianismo y, en particular, un texto que desde entonces ha resonado con insistencia, el versículo 20 del primer capítulo de la *Epístola a los Romanos* «pues lo invisible de Dios (su eterno poder y su divinidad), desde la creación del mundo se puede ver captado por la inteligencia gracias a las criaturas; hasta el punto de no tener excusa» (*Sagrada Biblia*, 2022, Rm 1, 20).

El tema del primer capítulo de la *Epístola a los Romanos* es la ira de Dios, puesto que la relación del hombre con Dios ha sido de irreverencia o insumisión (*adikía*). Y el argumento de Pablo es que los hombres han sido ciegos, se han perdido en la mundanidad creyéndose capaces de vivir en el olvido de Dios. Sin embargo, Dios es manifiesto, está presente, se deja ver en todas sus obras como fundamento infundado de lo que es. En efecto, según una línea exegética ya tradicional que tiene un punto de inflexión en Tomás de Aquino, en dicho capítulo nos encontramos con una alusión a lo que después será conocido como la prueba de la existencia de Dios a través de sus efectos. Dicha prueba hay que ubicarla dentro del problema de la rehabilitación del ser humano (justificación) mediante la gracia y la fe en el Mesías. Así, la exégesis del versículo 20, sólo puede ser hecha a partir de los versículos anteriores que exponen el motivo de por qué es necesaria la salvación, a saber, por causa de la ira de Dios por no recibir el trato adecuado, el culto correspondiente y la consiguiente impiedad que conduce a olvidarse de Él o a situarlo como una cosa entre las otras cosas (idolatría). Así, sostiene Pablo de Tarso en la *Carta a los romanos*:

(18) Pues se revela la ira de Dios desde el cielo contra toda clase de impiedad e injusticia de los hombres que con su injusticia tienen maniatada

la verdad; (19) porque entre ellos está patente lo que se puede conocer de Dios, pues Dios se lo manifestó: (20) pues lo invisible de Dios (su eterno poder y su divinidad), desde la creación del mundo se puede ver captado por la inteligencia gracias a las criaturas; hasta el punto de no tener excusa, (21) porque, aun habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria, ni le agradecieron, como a Dios, sino que sus pensamientos acabaron en lo que es nada y su ignorante corazón se obnubiló; (22) asegurando ser sabios, acabaron locos, (23) y cambiaron la gloria del Dios inmortal por una imagen representando un hombre mortal, y pájaros cuadrúpedos y reptiles. (*Sagrada Biblia*, 2022, Rm 1,18-23)

En lo que afecta a la teología natural, el versículo principal es el 20, lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia por las criaturas. Sin embargo, la exégesis de este pasaje es compleja desde un punto de vista estrictamente filosófico y no ha generado pocos desacuerdos en lo que atañe a la analogía del ser y las pruebas racionales de la existencia de Dios como muestra la obra de Karl Barth, en particular su comentario a la *Carta a los Romanos* (Barth, 2011, pp. 93-96), que conoció hasta seis ediciones (1919-1928).

Desde Kant, con acierto o no, distinguimos básicamente tres tipos de pruebas de la existencia de Dios, las denominadas pruebas ontológicas, las pruebas cosmológicas y las pruebas teleológicas. En gran medida nuestra comprensión está determinada por este esquema, sea o no acertado.

La perícopa paulina se ha interpretado tradicionalmente —no ha sido este el caso de Barth— desde la perspectiva de lo que denominamos pruebas cosmológicas, es decir, a partir del mundo nos remontamos a la existencia de Dios. Este tipo de pruebas parten de un supuesto epistemológico realista. Si se pone en duda el acceso cognoscitivo al mundo no es posible remontarse al Creador, por lo tanto, son pruebas que sólo tienen sentido desde el realismo, ya sea éste más ingenuo o más elaborado. En esta línea se sitúan Tomás de Aquino, Sibiuda y Comenius. En el caso de Descartes, la cuestión es más controvertida, siendo para algunos autores claro que, según el orden de las razones, la prueba cosmológica tiene prioridad (Guérout, 1968, pp. 337-339), en contra de la idea tradicional que da preeminencia a la prueba ontológica. En mi opinión, desde el momento en que se pone en duda la existencia del mundo, sólo puede plantearse la prueba ontológica, siendo la prueba cosmológica relevante una vez tenemos certeza de la existencia del mundo externo y quedan aseguradas nuestras facultades intelectuales.

Es, tal vez, Tomás de Aquino el punto de partida filosófico más notable, pues en él vemos una elaboración racional de la fe. Tomás de Aquino (2010, p. 116) en la *STh.* (1, q.2. a. 2.) al citar esta misma perícopa señala en el *sed*

contra las dificultades a propósito de si puede ser demostrada la existencia de Dios:

dice el Apóstol que lo “invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho”. Pero esto no sería posible si por las cosas hechas no se pudiese demostrar que Dios existe, pues lo primero que hay que averiguar acerca de una cosa es si existe.

Y en el *respondeo dicendo* de este mismo artículo sostiene que el tipo de pruebas adecuadas en esta materia nos viene dado por las demostraciones *quia* (*porque* en sentido consecutivo) que parten del efecto de tal manera que «cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa» (Sth. (1, q.2. a.2.)). Se conoce a este tipo de pruebas como pruebas de los efectos y Tomás las aborda en el siguiente artículo, el tercero, que lo dedica a la cuestión acerca de la existencia de Dios. En ese mismo artículo expone las denominadas cinco vías. Además, como es sabido, Tomás rechaza en el *Comentario a las sentencias* la denominada por Kant, prueba ontológica que encontramos en el capítulo III del *Proslogion* de Anselmo de Canterbury⁷.

A Tomás lo siguió Raimundo de Sibiuda (1992) en el s. XIV con el *Liber creaturarum*, el mismo del que Montaigne hizo una traducción al francés y una apología en sus ensayos y Comenius, por su parte, vertió al latín bajo el título de *Oculus fidei* (1661). Será de Sibiuda, probablemente a través de su maestro Alsted —que publica en 1623 una *Theologia naturalis*— de quien Comenius tomará la inspiración para su proyecto pansófico. No se olvide que la teología natural es siempre un subsidio de la teología revelada, es decir, que la revelación, en un autor confesional como Comenius, está al principio y no puede procederse como si ésta no se hubiera dado. Un autor creyente necesariamente tiene que resolver de la mejor manera posible la tensión entre Jerusalén y Atenas y esta solución pasa por priorizar la primera sobre la segunda.

VII. De Romanos 2, 20 y ss. a la Teología natural en Comenius y Descartes ¿Un desencuentro entre dos combatientes antiescéticos?

Sea como fuere, la mencionada perícopa paulina aparece tanto en Comenius como en Descartes. Comenius cita la perícopa señalada en el § LIV de los *Praecognita pansophica* y Descartes en la dedicatoria que precede a las *Meditaciones Metafísicas* y dirige *A los señores decanos y doctores en*

⁷ Cf. San Anselmo de Canterbury (2009).

Sagrada Teología de la Universidad de París (AT VII, 2). En ambos casos se hace un uso diferente de la misma perícopa, en los dos casos estamos apelando a la teología natural, pero de maneras muy distintas.

Descartes hace un uso muy peculiar. Emplea la perícopa no para asentarse en él aprueba de los efectos, sino para justificar que el tratamiento de la existencia de Dios se haga por medio de la razón y al margen de la revelación. Así afirma en la citada dedicatoria, traducida por Manuel García Morente, que:

Y por cierto he notado que vosotros, señores y todos los demás teólogos, no sólo afirmáis que la existencia de Dios puede probarse por razón natural, sino también que la Sagrada Escritura se infiere que su conocimiento es mucho más claro que el que tenemos de varias cosas creadas, y que es, efectivamente, tan fácil, que los que carecen de él son culpables; como aparece en estas palabras del libro de la Sabiduría, capítulo XIII, en donde se dice que su *ignorancia no tiene perdón, pues si su espíritu ha penetrado tan adentro en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan reconocido tanto más fácilmente al señor Soberano?*; y en los Romanos, capítulo I, se dice que son inexcusables; y en el mismo lugar dícense estas palabras: *porque lo que de Dios se conoce, en ellos es manifiesto*, las cuales parecen advertirnos que todo cuanto puede saberse de Dios es demostrable por razones que no es preciso sacar de otra parte, sino de nosotros mismos y de la mera consideración de la naturaleza de nuestro espíritu. Por todo lo cual, he creído que no sería contrario a la obligación de un filósofo el explicar aquí cómo y por qué vía podemos, sin salir de nosotros mismos, conocer a Dios más fácilmente y más ciertamente que conocemos las cosas del mundo. (Descartes, 1997, p. 110, A.T. VII, p. 2)

La interpretación del anterior fragmento admite, al menos, dos posibilidades. En primer lugar cabe verlo como un argumento retórico para no tener problemas con las autoridades religiosas, pues propiamente afirma explícitamente no inmiscuirse en los asuntos que competen a los teólogos, en segundo lugar —y no necesariamente incompatible con el primero— sostiene la legitimidad de su investigación, que es sólo el fruto de la razón. Ahora bien, también puede querer decir algo como «no necesito teólogos» pues lo que hace es basarse enteramente en su inteligencia. Si así fuera, Descartes estaría abriendo un espacio sólo para la filosofía, considerada al margen de la teología y, por lo tanto, de la revelación. La perícopa paulina sería la excusa, una excusa retórica que sostendría algo así como «Yo sigo fielmente al Apóstol», lo que no parece que fuera creíble para ningún teólogo no sólo formado, sino habituado a las intrigas propias de cualquier curia.

Me inclino por pensar que Descartes en esta dedicatoria está haciendo, ante todo, retórica. La perícopa paulina es una excusa, porque, si fuera fiel a la interpretación tradicional seguiría la prueba de los efectos que, como ya se ha dicho, se sustenta sobre un realismo que, dado el escepticismo radical que pretende contra-argumentar, es insostenible. La prueba de los efectos sólo puede ser realizada si se garantiza previamente la existencia del mundo externo y la fiabilidad y seguridad de nuestras facultades. No es el caso, salvo que admitamos que toda la investigación cartesiana es una farsa y que su duda «si era metódica, poca duda podía ser» (Valverde, 1981, p. 119). El objeto de la investigación cartesiana no es un juego, lo que pretende es averiguar si nuestras facultades son confiables o, por el contrario, debemos desconfiar de ellas. Descartes realiza un ejercicio ascético que parte de conceder al escéptico la posibilidad de tener razón, supone, así, que Descartes invierte el academicismo y admite la posibilidad de considerar lo probablemente verdadero como probablemente falso. De otra manera, la opinión no está al mismo nivel que la certeza y, si admitimos que la opinión puede ser probablemente verdadera -i.e. porque una proposición nos parezca más razonable que otra al tener mayores indicios de su certeza-, existe un riesgo de equivocarnos que no podemos subestimar. Descartes pretende una seguridad epistémica plena, por eso se embarca en un proyecto epistemológico de corte fundamentalista que tendrá como finalidad la seguridad plena de nuestras facultades cognitivas; se decanta antes por Atenas que por Jerusalén.

La situación de Comenius es diferente. Comenius no independiza, como hace Descartes, la fe de la razón, prima Jerusalén frente a Atenas. A diferencia de Descartes, Comenius no se toma suficientemente en serio la amenaza escéptica, no, al menos desde el punto de vista filosófico, sí en tanto que amenaza que pueda conducir al ateísmo. No encontramos en Comenius una postura que se aparte de un sensualismo que se radica en un realismo metafísico y epistemológico – y no menos pedagógico-. La fidelidad a los sentidos no excluye la posibilidad de engaño, pero tampoco la de una corrección racional de los mismos. Si el escepticismo tiene interés para Comenius es en tanto que amenaza al orden religioso en el que él ve la posibilidad de una salvación del ser humano. El escepticismo sería la suprema manifestación de la irreverencia, pues lo que se pone en duda, a la postre, cuando el escepticismo es global, es la existencia de Dios. En Descartes sucede algo similar, pero, a la postre, no es el Dios encarnado, del que no hay referencias en toda la obra cartesiana. Podemos decir que Descartes abre la puerta a lo que será, después, el Dios de los filósofos, no así Comenius.

Lomba (2023, p. 49) señala que, ateniéndonos a la correspondencia de Descartes con Mersenne (las cartas remitidas entre la primavera de 1630 y octubre de 1631),⁸ aparece la preocupación por hacer frente al escepticismo de los libertinos eruditos. El propósito de Descartes no sería otro que «fundamentar la ciencia y extirpar la impiedad» (Lomba, 2023, p. 51) a partir de la idea de Dios —siempre trascendente, no inmanente—, pero, repito, no a partir de una explicitación de ese Dios como uno y trino —como si sucede en Comenius—. Esta amenaza impía es la del movimiento libertino por lo que se expone en cierto *meschant liure*, según leemos en la carta de Descartes a Mersenne del 6 de mayo de 1630 (AT, I, 147). El libro pernicioso o maligno no es otro que el *Tratado de los tres impostores*⁹, anónimo en el que se ponen en cuestión los fundamentos de las tres grandes religiones monoteístas y, por ende, la creencia religiosa.

La respuesta cartesiana ante semejante amenaza no puede ser la teología revelada, sino la metafísica y, en particular, la metafísica en tanto que se ocupa de la demostración racional de la existencia de Dios, esto es, lo que nosotros entendemos como teología natural, es decir, una metafísica especial.¹⁰ De forma que en Descartes el objetivo de fundamentar el saber, es decir, poder afirmar que, frente a los escépticos, sí hay un criterio que nos permite asentir o disentir ante una determinada proposición, es dependiente de poder responder afirmativamente a la cuestión acerca de la existencia de Dios por medio de la razón.

Se dice que en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*, aparece una formulación de las denominada prueba de los efectos y, en efecto, así es, pero no es estrictamente comparable a las pruebas que presentan Tomás de Aquino o Raimundo de Sibiuda, tampoco se asemeja a la que parece tener en mente Comenius. Es una prueba de los efectos *sui generis*, en tanto que lo que pone de manifiesto es mi total dependencia respecto del Creador o, de otra manera, mi falta de autonomía absoluta. No es equivalente al argumento

⁸ Cf. la edición que hace P. Lomba de estas cartas: Descartes (2011).

⁹ Cf. la edición que de este mismo tratado hace P. Lomba: Anónimo clandestino (2009).

¹⁰ En la carta dirigida a Mersenne del 15 de abril de 1630 afirma Descartes que: «En cuanto a vuestra cuestión de teología, aunque sobrepasa la capacidad de mi ingenio, no me parece sin embargo ajena a mi profesión, pues en nada toca a lo que depende de la Revelación, que es a lo que yo llamo propiamente teología, sino que es más bien metafísica y debe ser examinada por la razón humana. Y estimo que todos aquellos a quienes Dios ha concedido el uso de esta razón están obligados a emplearla principalmente en intentar conocerle y conocerse a sí mismos». (AT, I, 143-144). Es obvio que nos encontramos ante una primera formulación de lo que después será el proyecto de las *Meditaciones metafísicas*, cuyo objeto es demostrar la existencia de Dios y del alma, según nos dice en la dedicatoria *A los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París*.

ontológico en tanto que no se centra únicamente en la idea de Dios como ser perfecto a quien compete la existencia como suma perfección, sino que parte de la idea —contenido mental y no percepción externa— que tengo de Él como infinito positivo que está en mí como ser que se sabe finito. Lo que hace es, pues, afirmar la causa infinita de un ser finito, el efecto —que es el hombre— no puede tener más realidad que la causa —que es Dios— de forma que «lo que contiene en sí más realidad no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto» (Descartes, 1997, p. 151, A.T. VII, pp. 40-41), leemos en la traducción de García Morente.

24 La denominada prueba ontológica por Kant aparece en la meditación V. Descartes, a diferencia de Comenius, empleará ahí un argumento *a priori*, una versión del argumento ontológico. Es obvio que en esta argumentación que apela a la interioridad del hombre no encontramos vestigio alguno de misticismo, no puede decirse lo mismo respecto de Comenius y el uso de la *via cordis*, que es una racionalización de la experiencia interior pero no un argumento racional genuino tal como vemos presentado en el capítulo XXXVIII de *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*, donde el peregrino encuentra a Cristo como seguridad frente al laberinto mundano. Pero Cristo no aparece en las Meditaciones, aparece la idea de Dios, no Cristo. El encuentro que narra Comenius es literario, no argumentativo, es, a fin de cuentas, una conversión. Cuando Comenius apela a un argumento de la existencia de Dios lo hace subsidiariamente. En la *Consultatio catholica* encontramos la idea de una *theognosia naturalis*, una teología natural, que no tiene nada de original por cuanto no hace sino enumerar las pruebas, siempre *a posteriori*, de la existencia de Dios. Y dichas pruebas, como hemos visto se fundamentan en la perícopa paulina en el sentido más ortodoxo de la tradición.

Podemos decir que Comenius, al igual que Descartes, emplea la idea de Dios como garante epistémico frente a los escépticos. El escepticismo es una preocupación de un breve lapso de su trayectoria (1633 -1639) que desaparece tan pronto sienta las bases de la pansofía, dedicándole un pequeño párrafo en la *Consultatio catholica* en el libro de la *Panaugia* (cap. V). En cambio, la teología natural encuentra un tratamiento un poco más amplio en la misma obra, particularmente en la *Pansophia* donde hace referencia a tres de las vías tomistas.

En cuanto al escepticismo, éste es tratado de diversas maneras, si bien en lo que toca a su refutación mediante la teología natural vemos que el texto más significativo es el § LIV de los *Praecognita pansophica*, pues es ahí donde refiere a la perícopa paulina. Así, dice Comenius a propósito de los escépticos lo siguiente:

No hay nadie que dude de la existencia del mundo. Existieron antaño filósofos académicos, después constituidos en secta. Defendían estos una paradoja o, como dirá el Apóstol, una necedad. Consistía esta en afirmar que nada puede saberse y que todo es incierto y objeto de disputa en cualquier parte, llegando incluso al extremo de sostener que acaso ni haya mundo ni seres humanos y, claro está, ¿de qué discutían? Pero de todas estas cosas parece oportuno que tengamos presente lo que dice el Apóstol: «se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron necios» (Rom. 1, 22). Así es y apenas queda ya algo más que decir salvo que alcemos la vista ante el anfiteatro de la sabiduría divina que es el mundo y nos detengamos a examinarlo con los ojos y con todos los sentidos no vaya a ser que pasemos a engrosar la lista de los necios, es decir, de aquellos que viendo, no ven. (Comenius, 1974[1966 y ss], p.27, § LIV)

El argumento es fundamentalmente un argumento de autoridad y por lo tanto es subsidiario de la afirmación de Pablo de Tarso sobre la posibilidad de captar lo invisible de Dios a través de sus criaturas que aparece en la perícopa ya citada. Comenius presenta como única autoridad a Pablo de Tarso y acepta la posibilidad de remontarse de los efectos —la creación— a Dios. No hay más sutileza, si no se cree es porque se es necio, puesto que no se admite la prueba —a su juicio evidente— de que la creación remite a su creador. Comenius no es un pensador sutil, ni parece que en su lectura se deba leer tanto entre líneas como sucede en Descartes.

Si tenemos en cuenta la importancia que concede Comenius a la teología natural en el sentido que le da Raimundo de Sibiuda, es decir, una interpretación de las pruebas de los efectos, vemos que Comenius sostiene ese tipo de argumentos. De hecho, en ocasiones remite al libro de Sibiuda tal como hace en el § 4 del cap. X de la *Pansophia* en la *Consultatio Catholica* al señalar que el mundo angélico está gobernado por la sabiduría de Dios cuando afirma que «Raimundo de Sibiuda nos explica de qué modo este mundo angélico nos guía hacia el creador» (Comenius, 2022[1966 y ss], p. 260, *Consultatio, Pansophia, Mundus angelicus*, cap. X, § 4) y en la misma obra, al tratar el grado cuarto de la *Pansophia*, esto es, el mundo material, nos dice en el cap. X, secc. 1. *Theognosia naturalis* que aunque a Él no lo vemos, vemos sus obras y que, en consecuencia, a partir de Sus obras conocemos a Dios como artífice (*ex opere suo optime cognoscitur Opifex*).

En el mismo lugar leemos que el mundo es como un libro abierto que remite a Dios. El fundamento de la teognosia natural es que nada hay en el ectipo que no estuviera ya antes en el arquetipo «*Fundamentum autem Theognosiae nostrae erit, quod nihil sit in Ectypo, quod non prius sit in*

Archetypo». El arquetipo es Dios y el ectipo es el mundo creado. A estas dos ideas, que aparecen ya en el *Prodromus* (§ 74) se añade el antitipo, es decir, el arte. El despliegue armónico de las tres expresa un cierto neoplatonismo renacentista claramente cristianizado por cierto agustinismo que se expresa en la idea de la existencia de una armonía entendida como «consonancia de las eternas cualidades de Dios, de las creadas en la naturaleza y de las expresadas en el arte» (Comenius, 1966 y ss, *Prodromus*, § 75), todo está en todo, menos Dios, que es trascendente al mundo. La naturaleza es como un gran organismo. Como puede observarse, se trata de un proceso triádico que remite, obviamente a Dios uno y trino. En Comenius son frecuentes las tríadas y los procesos a través de tríadas.

En la *Theognosia naturalis* expone las vías de la causalidad (2ª vía tomista), de la eminencia (4ª vía tomista) y de la negación la teología negativa del Pseudo Dionisio y la discusión de Tomás de Aquino (2010, pp 118-122) en la STh. 1, q. 2. a. 3. Pero no entra en discusiones acerca de su validez, simplemente las desarrolla escuetamente señalando su procedencia escolástica.

26

Los argumentos teológicos naturales presuponen una idea de Dios claramente cristiana así como la antropología bíblica al admitir que, si el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, puede entonces colegir que, a partir de sí mismo, puede saber acerca de Dios y, a partir de Dios, de sí mismo «*qui ex seipso potest intelligere Deum, et ex Deo seipsum*», leemos en el § III de la *Theognosia naturalis*.

En suma, a la vista de lo anterior, tendríamos diversas opciones en la teología natural comeniana. Por una parte, la vía de los efectos en un sentido genérico que afectaría al fundamento de la teognosia, es decir, asumir que nada hay en el ectipo que antes no esté en el arquetipo. Por otra parte, tendríamos las vías de la causalidad y de la eminencia. Finalmente tendríamos la teología negativa. A las vías anteriores se podría añadir una no argumentativa, sino claramente experiencial. Se trata de la *via cordis*, la vía del corazón en su formulación y práctica a través de la *devotio moderna* y que hunde sus raíces en la mística especulativa de Eckhart y, a la postre, en el agustinismo. Realmente lo que encontramos en esta vía es una racionalización de la experiencia religiosa que, por naturaleza, se presenta como mística. Esta vía es explorada por Comenius en los escritos consolatorios como *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón* o *El centro de la seguridad*, ambos anteriores a la elaboración del proyecto pansófico y va a estar presente a lo largo de toda su trayectoria, pues Comenius fue un creyente devoto y sincero. En él, antes que al filósofo, oímos al teólogo y, ante todo, al pastor. Ambos textos tienen un cierto regusto

a la lectura del *De magistro* de Agustín, es la idea del maestro interior, de otra manera el propio sujeto encuentra en su interior al propio Dios. ¿acaso no es éste el núcleo de la denominada prueba ontológica? Podría decirse que sí, pero Comenius lo expresa de una manera muy diferente, quizás más conforme a la tradición de la *devotio moderna*. La soledad del alma separada de Dios remite necesariamente a otro y ese otro es, en última instancia, el gran Otro, esto es Dios.

El argumento comeniano nos conduce a la idea de empatía; el sujeto es dialógico, refiere siempre a otro, la soledad del sujeto aislado es insoportable y es ésa precisamente la soledad en la que parece meternos de lleno la Modernidad que se inaugura con Descartes, la misma soledad que hace que la falta de una prueba del mundo externo sea el escándalo de la filosofía. Sólo puede necesitarse probar el mundo externo cuando la certeza de la autoconciencia es tan férrea que aquel queda en lontananza. La sorpresa de Comenius no asombra ya al filósofo del s. XXI que ha recuperado el mundo de la vida, quizás el mismo que jamás debió perderse. Muy lejos están los argumentos cartesianos que, por otra parte, suponen una nueva manera de entender la filosofía y la teología natural. El escepticismo es un escándalo ante el que ambos autores, usando la teología natural, se defienden de diferentes maneras. Quizás, el elemento que los une es que vieron en él la posibilidad de la pérdida absoluta de todo fundamento metafísico. Para el escéptico, la metafísica siempre es un intento dogmático y, el escéptico no deja de ser un dogmático frustrado.

Referencias bibliográficas

- Anónimo clandestino. (2009). *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*. Tecnos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Barth, K. (2011). *Carta a los Romanos*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cantera, F. y Iglesias, M. (Eds.). (2022). *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Comenius, J.A. (1966 y ss.). *Opera Omnia*. Academia.
- Comenius, J. A. (1991). *Didáctica magna*. Porrúa.
- Comenius, J. A. (2015). *Preludio a la pansofía. Lo uno necesario*. Ekumene.
- Descartes, R. [AT] (1996). *Œuvres de Descartes (vols. I-XI) (C. Adam & P. Tannery, Eds.)*. Vrin.
- Descartes, R. (1997). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Austral.
- Descartes, R. (2011). *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*. Encuentro.
- Fraile, G. (2011). *Historia de la filosofía. III: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Guérout, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier-Montaigne.
- Jaspers, K. (2017). *Origen y meta de la historia*. Acanalado.
- Kant, I. [Krv] (1998). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Lomba, P. (2023). *Teo-racionalismo. Ensayo sobre la metafísica de Cartesio*. Guillermo Escolar.
- Marion, J. L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y Mayo.
- Moore, G. E. (1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Orbis.
- Ortega y Gasset, J. (2012). *En torno a Galileo*. Tecnos.
- Platón. (1992). *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menon, Cratilo*. Gredos.
- Rood, W. (1970). *Comenius and the Low Countries*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004618879>
- San Anselmo de Canterbury. (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Tecnos.
- Sibiuda, R. (1992). *El llibre de les criatures*. Edicions 62.
- Strauss, L. (2020). *Sobre la interpretació del "Gènesi" i d'altres escrits*. Publicacions de la Universitat de València.
- Tomás de Aquino. (2010). *Suma Teológica (Vol. I)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Península.
- Valverde, J. M. (1981). *El barroco. Una visión de conjunto*. Montesinos.
- Wittgenstein, L. (2006). *Sobre la certeza*. Gedisa