

EL COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE DE PIERRE BAYLE : UNA INTERPRETACIÓN ALTERNATIVA

POR

FERNANDO BAHR¹

CONICET, Universidad Nacional del Litoral, Argentina

RESUMEN

El *Commentarie philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrain-les d'entrer»* del calvinista francés Pierre Bayle constituye uno de los capítulos más interesantes en la elaboración moderna del concepto de tolerancia civil. En este artículo se pasa revista a algunas de las ideas desarrolladas en esa obra y se analizan particularmente las dificultades para conciliar los criterios racionalistas presentados en la Parte I con los razonamientos escépticos que dominan en la Parte II. Al respecto, con el apoyo de pasajes hasta aquí poco reconocidos, se ofrece una lectura alternativa, a saber, que Bayle no habría querido elaborar en el *Commentaire philosophique* una teoría de la tolerancia sino recopilar argumentos contrarios a la persecución religiosa, argumentos que podrían demostrar su eficacia en situaciones específicas.

PALABRAS CLAVE: tolerancia civil; conciencia; racionalismo; escepticismo; retórica.

THE COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE OF PIERRE BAYLE: AN ALTERNATIVE INTERPRETATION

ABSTRACT

The *Commentarie philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrain-les d'entrer'* written by the French Calvinist Pierre Bayle is one of the most interesting chapters in the elaboration of the modern concept of civil tolerance. In this article we review some of the ideas developed in that work and analyze in particular the difficulties to reconcile the rationalist criteria presented in Part I with the skeptical arguments that dominate in Part II. In this respect, with the support of passages hitherto little recognized, an alternative reading is offered, namely that Bayle would not have wanted to elaborate in the *Commentaire philosophique* a theory of tolerance but to compile arguments contrary to religious persecution, arguments that could prove their effectiveness in specific situations.

KEY WORDS: Civil tolerance; Conscience; Rationalism; Skepticism; Rhetoric.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Bahr, F. 2018. «El Commentaire Philosophique de Pierre Bayle: una interpretación alternativa». *Hispania Sacra* 70, 141: 65-73. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.006>

Recibido/Received 09-05-2017

Aceptado/Accepted 09-06-2017

El *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrain-les d'entrer»* de Pierre Bayle, una de las obras más importantes en la historia moderna de la tolerancia, apareció entre 1686 y 1688.² Se trataba, supuestamente, de

una traducción al francés —hecha por «M. J. F.»— de la obra en inglés de un «erudito presbiteriano» llamado Jean Fox de

¹ fernandobahr@gmail.com / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-5352-6442>

² El título completo del escrito es *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contrain-les d'entrer; Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives Qu'il n'y a rien de plus abominable*

que de faire des Conversions par la Contrainte: Et où l'on réfute Tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que St. Augustin a faite des Persécutions. Las dos primeras partes se publicaron en 1686; en 1687 apareció una tercera, en 1688 un *Supplément du Commentaire philosophique*. Existe una muy buena versión en español: Bayle 2006. De todas maneras, las traducciones que utilizaremos son nuestras.

Bruggs³ y publicada «a Cantorbéry, chez Thomas Litwel».⁴ Bayle la había anunciado en dos oportunidades (marzo y agosto de 1686) en las *Nouvelles de la République des Lettres*.⁵ Este hecho, sumado a la posición muy crítica que nuestro autor había mantenido en las mismas *Nouvelles* frente a algunas defensas de la intolerancia civil⁶ y a la semejanza que existía entre ciertos pasajes del comentario y, por ejemplo, los argumentos esgrimidos poco tiempo atrás en las *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, obra que Bayle reconocía como propia, hicieron que pronto hubiera pocas dudas acerca de su autor.⁷

El cometido general del escrito es atacar los fundamentos teológicos y morales de la persecución por motivos religiosos, persecución que los sacerdotes católicos franceses denominaban «violencia caritativa y salvífica que se hace a los herejes para retirarlos de sus extravíos».⁸ Organiza su contraofensiva en tres partes. La primera se ocupa de reunir argumentos que refuten una interpretación *ad litteram* del «oblígalos a entrar» pronunciado por Jesucristo en la parábola del banquete (*Evangelio según san Lucas*, XIV, 23), expresión que era un recurso muy frecuente de la teología cristiana para justificar el uso de la violencia. La segunda procura responder a las objeciones que se habían propuesto o podrían proponerse a los argumentos de la primera parte. La tercera se dedica a refutar los pasajes de las cartas de san Agustín en los que se justificaba el empleo de los poderes seculares para extirpar la herejía donatista.⁹ En el presente artículo no haremos alusiones a esta última parte. Nos concentraremos, pues, en las dos primeras, y nuestro propósito es indagar en algunas de las tensiones que se observan

entre ellas y que hacen del *Commentaire philosophique* un compuesto enigmático.

BAYLE, RACIONALISTA MORAL

Bayle inicia su comentario presentando varios argumentos para demostrar que las palabras de Jesucristo en la parábola del banquete no podrían dar legitimidad al empleo de la violencia contra los supuestos herejes. Esos argumentos, nueve en total e independientes entre sí, comparten la condición de «filosóficos», esto es, se apoyan sobre «principios más generales e infalibles que todos los que podrían proveer el estudio de las lenguas, de la crítica y de los tópicos».¹⁰ Quieren situarse, así, fuera de las discusiones confesionales, «bajo una imagen de universalidad», y oponer a la coacción religiosa algo más sólido que las siempre discutibles interpretaciones bíblicas propuestas por los teólogos: «los axiomas de la metafísica», «la idea natural de equidad» o las máximas del sentido común.¹¹

Pasar revista aquí a todos esos argumentos resultaría imposible. Nos referiremos al más importante de ellos, expuesto en el Capítulo I. Allí se afirma como un principio de la luz natural «que todo sentido literal que contenga la obligación de cometer crímenes es falso», o, más explícitamente, que si por una interpretación literal de la Escritura:

Se compromete al hombre a cometer crímenes, o (para evitar cualquier equívoco) a cometer acciones que la luz natural, los preceptos del decálogo y la moral del Evangelio nos prohíben, se debe tener la plena seguridad de que le damos un sentido falso, y que, en lugar de la revelación divina, proponemos al pueblo sus propias visiones, sus pasiones y sus prejuicios.¹²

Se sostiene a continuación que entre los preceptos del decálogo, la moral del Evangelio y los conocimientos de la luz natural no puede haber desacuerdo, puesto que, desde Adán, «la verdad revelada ha estado como sometida a la luz natural, para recibir de ella su atractivo, su sello, su registro y su verificación, y el derecho a obligar a título de ley».¹³ Más aún, las leyes de lo honesto y de lo equitativo, leyes que están impresas en el alma de todos los hombres y resultan transparentes para la razón atenta, leyes a las que incluso la soberana Razón debe atenerse, constituyen la revelación *original* de Dios y definen nuestra *religión natural*.¹⁴ Esa condición hace que tanto el Antiguo como el

³ Elisabeth Labrousse (Labrousse 1968-1969: 421-423) conjetura que ese pseudónimo podría indicar un homenaje conjunto a dos protestantes que habían defendido la tolerancia interreligiosa en el pasado: el cuáquero George Fox y al anabaptista David Joris o George, cuyo pseudónimo era Jean de Bruggs. Al respecto, véase asimismo Mori 1996: 63; Bost 2006: 288-290; y Gros 2006: 42-43.

⁴ En realidad, la impresión estuvo a cargo de Wolfgang y se hizo en Amsterdam. Según Labrousse (Labrousse 1968-1969: 421-423), Bayle eligió el apellido «Litwel» para significar metafóricamente «el bien esclarecido o el que bien esclarece».

⁵ También había sido anunciado en el panfleto que Bayle publica en marzo de 1686, *Ce que c'est la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Hubert Bost señala que los tres escritos «forman una red» y deben ser leídos en tal sentido. Véase Bost 1996: 666.

⁶ Véase Bayle 1970: vol. I, 359a, 385-87, 523a, 629a y 698-99.

⁷ Hay que recordar, sin embargo, que Bayle jamás admitió explícitamente ser el autor del *Commentaire philosophique* y que incluso hizo publicar una desmentida categórica al respecto en las *Nouvelles de la République des Lettres* de abril de 1687 (véase Des Maizeaux 1740: vol. I, XLIII-XLIV). El teólogo Pierre Jurieu, por su parte, consideró el escrito en principio como una obra colectiva. Es interesante lo que dice al respecto: «Esto parece una obra de cábala y una conspiración contra la verdad. No hay nada más desigual que el estilo. En la primera parte, es claro y bastante fuerte, y hay pasajes en la segunda parte donde se encuentran confusiones y oscuridades que no parecen para nada ser del carácter del mismo que hablaba anteriormente» (Jurieu 1687: 9-10).

⁸ Se encontrará una breve pero contundente descripción de este «terrorismo de Estado» en Gros 2006: 10-12. Para una reconstrucción amplia y precisa del contexto político en el que se dan las persecuciones, véase Colomer 2006: XI-LXXXIII.

⁹ Esos pasajes habían sido rescatados y traducidos en 1685 por Philippe Dubois-Goibaud en su *Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les Protestants: avec celle de l'Eglise d'Afrique, pour ramener les Donatistes à l'Eglise catholique*.

¹⁰ Bayle 1965c: vol. II, 367a.

¹¹ Sobre la novedad de esta perspectiva, véase Gros 2006: 21-23 y 38.

¹² Bayle 1965c: 367a-b.

¹³ Bayle 1965c: 369a.

¹⁴ «Estoy convencido de que antes de que Dios le haya hecho escuchar alguna voz a Adán para enseñarle lo que debía hacer, ya le había hablado interiormente, haciéndole ver la idea vasta e inmensa del Ser soberanamente perfecto y las leyes eternas de lo honesto y de lo equitativo; de manera que Adán no se creyó obligado a obedecer a Dios tanto a causa de que una cierta prohibición había alcanzado sus oídos como a causa de que la luz interior que lo había esclarecido, antes de que Dios hubiera hablado, continuaba presentándole la idea de su deber y su dependencia del Ser supremo» (Bayle 1965c: 369a). Véase también ibídem: 368a-b y 371a.

Nuevo Testamento valgan en la medida en que hayan sido ratificadas por ellas; de manera que si Moisés o Jesucristo hubieran ordenado emplear la violencia para convertir a todos los que no quisieran hacerlo voluntariamente, nuestra razón y nuestra religión natural «tendrían motivos para entrar en grandes desconfianzas» y para considerarlos como emisarios del Demonio antes que enviados del verdadero Dios.¹⁵ No lo han hecho. Las leyes mosaicas fueron convalidadas por el tribunal de la razón y el mensaje evangélico ha fortalecido y perfeccionado nuestra religión natural, pero son esos acuerdos los que legitiman la misión de Moisés o certifican la divinidad de Jesucristo, no sus milagros y prodigios.¹⁶

Como es visible, en este primer capítulo se adopta una posición estrictamente racionalista frente al texto bíblico, posición que —dice Bayle— sólo se distingue de la sostenida por los socinianos en la medida en que quiere limitarse al dominio moral sin avanzar sobre los dogmas especulativos.¹⁷ Los conceptos que se utilizan, y que se utilizarán en los tres capítulos siguientes, remiten a la escuela cartesiana, y especialmente a Malebranche: la filosofía verdadera como «señora» entre las ciencias¹⁸, la atención como plegaria natural de la inteligencia, Dios como luz del mundo que habla interiormente a todos los hombres, incluso Dios como «lugar» en que vemos las ideas.¹⁹ Se ha mostrado, asimismo, que muchos argumentos de estos capítulos manifiestan en forma explícita ideas ya presentes en los criterios exegéticos elaborados por la escuela calvinista de Saumur, criterios que habían servido a autores como Moïse Amyraut para reclamar la tolerancia de

los reformados en Francia.²⁰ La exégesis racionalista de las Escrituras no es por lo tanto una novedad introducida por el *Commentaire philosophique*; tampoco lo es su recusación de la violencia en cuanto profanación del «camino interior» que lleva a la verdad. Lo novedoso aquí es, como decíamos antes, que los criterios racionalistas ya no estén al servicio de una reivindicación confesional. El escrito, en efecto, se dirige a todos los hombres de buena fe y refuerza esa apertura universal reemplazando los términos «católicos» y «calvinistas» por los términos «ortodoxos» y «herejes»: un simple cambio de lenguaje que permite, por un lado, extender la crítica a todas las situaciones violentas, sean cuales fueren el credo perseguidor y el credo perseguido, y, por el otro, marcar los vínculos existentes entre razón filosófica y sociedad pluriconfesional.²¹ He allí un punto que los teólogos de Saumur difícilmente habrían admitido.²² De todas maneras, queda claro por lo que llevamos visto que según estos argumentos la verdad religiosa tiene un carácter objetivamente determinable y que Bayle se apoya en ese carácter para recusar el uso de la violencia.

El bloque racionalista del *Commentaire philosophique* aparece hasta aquí, por lo tanto, sin fisuras. En el Capítulo IV de la primera parte, no obstante, se argumenta que «los derechos de la conciencia son directamente los del mismo Dios» y que, por lo tanto, «el orden necesario e inmutable quiere que se alejen, tanto como se pueda, todas las circunstancias que pongan al hombre en una ocasión próxima y en un peligro casi inevitable de traicionar su conciencia y su Dios».²³ Está claro que este tema, el de la libertad de la conciencia, constituyó uno de los recursos predilectos de la teología reformada en los siglos XVI y XVII: el propio Calvino había calificado a la conciencia como «un santuario inviolable» para las leyes humanas y sometido solamente a la ley de Dios.²⁴ Para él, empero, como para toda la ortodoxia posterior, esa libertad era libertad *para la verdad cristiana*, no aquella libertad que Teodoro de Beza consideraba «diabólica» por suponer «que cada uno podía adorar a Dios a su arbitrio».²⁵ Bayle, en cambio, presenta como «un pecado escandaloso aparentar ser cristiano cuando la conciencia nos muestra que la religión china, de la que abjuramos externamente, es la mejor de todas»²⁶, una idea que parece de difícil acomodo dentro del cuadro racionalista predominante. En efecto, ¿cómo hacer compatible el carácter objetivamente determinable

¹⁵ Véase Bayle 1965c: 373a, 374b y 376b.

¹⁶ Bayle 1965c: 369a, 369b, 370a, 373a y 374b. Antony McKenna enfatiza mucho la importancia de estos pasajes. Véase McKenna 1999: 257-274. También Gros 2004: 417.

¹⁷ Véase Bayle 1965c: 367b.

¹⁸ «Todos los teólogos, de cualquier facción que sean —dice Bayle—, después de haber realizado tanto como les plugo la revelación, el mérito de la fe y la profundidad de los misterios, vienen a hacer un homenaje con todo eso a los pies del trono de la razón, y reconocen, aunque no lo digan con palabras (pero su conducta es un lenguaje bastante expresivo y elocuente), que el tribunal supremo y que juzga en última instancia y sin apelación todo lo que nos es propuesto, es la razón a través de los axiomas de la luz natural o de la metafísica. Que no se nos diga más, pues que la teología es una reina de la cual la filosofía no es más que una sierva, porque los teólogos mismos testimonian con su conducta que consideran a la filosofía como la reina y a la teología como la sierva» (Bayle 1965c: 368a). Gianluca Mori señala que esta posición, tan notable en la primera parte del *Commentaire philosophique*, está exactamente en contra de lo que Bayle sostendrá en el *Eclaircissement sur les manichéens* del *Dictionnaire historique et critique*, donde establece que «jamás se debe conceder como condición que en caso de que el sentido literal de un pasaje de la Escritura entrañe dogmas inconcebibles y combatidos por las máximas más evidentes de los lógicos y de los metafísicos será declarado falso, y que la razón, la filosofía, la luz natural, serán la regla a seguir para elegir una determinada interpretación de la Escritura con preferencia a cualquier otra» (Bayle 1740: vol. IV, 632. Véase Mori 1999: 280-281).

¹⁹ Obsérvese este pasaje: «Si buscamos la verdadera razón de esto [de la necesidad de una homologación racional] no podemos dejar de encontrarla; es que habiendo una luz viva y distinta que esclarece a todos los hombres tan pronto como abren los ojos de su atención, y que los convence invenciblemente de su verdad, hace falta concluir de allí que es Dios mismo, la Verdad esencial y sustancial, quien nos esclarece inmediatamente, pues, y quien nos hace *contemplar en su esencia* las ideas de las verdades eternas, contenidas en los principios o en las nociones comunes de la metafísica» (Bayle 1965c: 368. Cursivas nuestras).

²⁰ Sobre la teología de Saumur y su relación con el *Commentaire*, se encontrarán análisis muy interesantes en Rex 1965: cap. V, y en Laplanche 1986: cap. XIII: 660-667 especialmente.

²¹ Walter Rex (Rex 1965: 176) observa que mediante ese cambio el *Commentaire* va mucho más allá del Edicto de Nantes. Este edicto, al legitimar el calvinismo, proyectaba a Francia como un Estado biconfesional; aquí, en cambio, se piensa en un Estado concebido como reunión de confesiones diversas.

²² François Laplanche (Laplanche 1986: 667) observa que Amyraut, por ejemplo, admitía que el príncipe podía ahogar una secta herética en su nacimiento, pero no cuando el nuevo grupo hubiera tomado cuerpo y afirmado su existencia. Bayle rechaza de manera explícita esta idea en Bayle 1965c: 422a.

²³ Bayle 1965c: 379b.

²⁴ Sobre las concepciones calvinistas de la libertad de conciencia, además de los ya citados Rex y Laplanche, son muy instructivos los artículos de Dufour 1991, Millet 1991 y Turchetti 1991.

²⁵ Sobre estas diferencias, véase Colomer 2006: C.

²⁶ Bayle 1965c: 379b.

de la verdad religiosa con esta aparente afirmación de la buena fe de un pagano que considera su religión como la mejor de todas? Dicho de otra manera, si es la *recta ratio*, por estar basada en la *summa ratio* del Dios verdadero, la única guía confiable para determinar aquello que debemos creer, ¿puede admitirse que un pagano al que se le enseña el Evangelio y su conformidad con ley natural rechace esa enseñanza para encerrarse en sus creencias tradicionales? Estas preguntas, que remiten a la distinción tradicional entre *conscientia sana* y *conscientia falsa*, son marginales aquí, y algo forzadas, pero anuncian un cambio fundamental.

BAYLE, ESCÉPTICO

La segunda parte del *Commentaire philosophique*, como lo adelantábamos, se propone responder a las objeciones que pudieran hacerse a las nueve refutaciones anteriores. La primera objeción que Bayle examina es el argumento clásico de que no se recurre a «la violencia con el fin de molestar las conciencias, sino para despertar a los que se rehúsan a examinar la verdad».²⁷ La reflexión acerca de lo que significa «rehusarse a examinar la verdad», lo lleva a analizar la noción de «obstinación», vicio que los ortodoxos atribuían a los herejes y a partir del cual justificaban el uso de la fuerza. Bayle observa al respecto que resulta imposible distinguir esa «obstinación» de la constancia, esto es, de la convicción en conciencia, y que ni siquiera el hecho de que el hipotético obstinado no consiga responder a las objeciones que se le pudieran hacer desde la ortodoxia justifica ese apelativo, «puesto que la convicción personal no siempre depende de la habilidad para defenderla».²⁸

El «obstinado» es aquel que se mantiene en sus propias convicciones religiosas a pesar de los argumentos contrarios; ahora bien, argumenta Bayle, la obstinación resulta siempre un cargo reversible, puesto que la evidencia es «una cualidad relativa» y nadie puede asegurar, si no es en relación con las nociones comunes²⁹, que lo que nos parece evidente a nosotros le debe parecer así también a los demás. Las razones de esa relatividad se presentan en el pasaje siguiente:

Esta evidencia que encontramos en ciertos objetos puede venir, o del sesgo según el cual los consideramos, o de la proporción que tienen con nuestros órganos, o de la educación, o del hábito, o de algunas otras causas;

²⁷ *Ibidem*: 393a.

²⁸ *Ibidem*: 396a. De otra manera, dice Bayle, todos los creyentes se volverían obstinados en algún momento, pues ¿quién puede presumir de que no encontrará jamás un adversario con una inteligencia más sutil o con mayor facilidad de palabras?

²⁹ Bayle concibe las «nociones comunes», sobre las cuales no podría haber desacuerdo, de una manera sumamente vaga, al menos en el *Commentaire Philosophique*. En la primera parte (véase Bayle 1965c: 370a y 371b-372a), parece incluir entre ellas enunciados analíticos («el todo es más grande que su parte»), nociones morales («se debe preferir la virtud al vicio») y nociones del sentido común («para preparar una tierra con vistas a una cosecha abundante se debe trabajarla»). En la segunda parte, no queda claro que las nociones morales permanezcan en la lista, puesto que Bayle sólo nombra entre las verdades que excluyen el desacuerdo «las propiedades de los números», «los primeros principios de la metafísica» y las «demostraciones de la geometría» (*ibidem*: 437b).

de manera que no hay consecuencia alguna de nosotros a nuestro prójimo, dado que otro hombre no ve las cosas con el mismo sesgo que las vemos nosotros, no tiene los órganos que sirven a la comprensión modificados como nosotros, no ha sido educado como nosotros, y así del resto.³⁰

A continuación, Bayle compara el debate sobre la evidencia de las convicciones religiosas con el que se podría tener acerca de las bondades de un vino o de un cuadro, y concluye calificando como «ignorancia crasa del mundo, y principalmente del hombre, juzgar el gusto de otro por el propio».

«Sesgos», «hábitos», «educación», «gusto», estos términos con los que prácticamente se abre la Parte II del *Commentaire* auguran que se introducirá en ella una nueva manera de reflexionar acerca de las creencias religiosas. La luz natural hasta aquí dominante, esa razón universal «que esclarece las inteligencias y que no yerra jamás si se la consulta con atención», parece haber dado lugar ahora a otro concepto de razón, la razón postadánica, sometida indefectiblemente al cuerpo y la relatividad cultural. Se diría que Bayle, después de su viaje por las tierras del optimismo racionalista, ha recordado súbitamente que en el comienzo de la historia humana estaba el pecado y que ese acontecimiento volvía imposible «la simple contemplación de la verdad que Adán había gozado antes de su caída».³¹ Tal recuerdo hace que se opaque la vinculación directa del logos humano con el Logos divino y que la voz de la conciencia aparezca definida no por su aspecto objetivo, *dictamen* de la recta razón basado en la Razón suprema de Dios, sino por su aspecto subjetivo: convicción individual ligada a las objetos que desde nuestra posición histórica y religiosa nos *parecen* verdaderos. La idea no era completamente nueva para la teología calvinista, es cierto.³² Pero ningún teólogo había llevado su posición hasta el extremo de comparar la convicción religiosa con el gusto subjetivo por un cuadro o un vino. Bayle sí lo hace, y da la impresión de que ese paso lo ha alejado indefectiblemente del seno del calvinismo malebranchiano en el que hasta entonces parecía estar moviéndose. Los capítulos siguientes ratificarán tal impresión.

Abandonando o relegando a un muy segundo plano los postulados iluministas, en efecto, Bayle de ahí en más observa al hombre como un ser moralmente débil y a la razón como una potencia que, por estar unida a un cuerpo, se mueve en el *interior* de una situación histórica y geográfica *fortuita*. En este nuevo contexto, sometida el alma a una multiplicidad de sensaciones confusas, a pasiones, opiniones y prejuicios, la conciencia «y el sentimiento interior de esta conciencia, su convicción plena y entera», es la única piedra de toque para

³⁰ Bayle 1965c: 396b.

³¹ Alan Ch. Kors (Kors 1991: 342) recuerda la presunción filosófica que el jansenista Pierre Nicole denunciaba en los cartesianos por pensar que la razón era capaz de superar la herida del pecado original. Las palabras que citamos pertenecen justamente a Nicole. Sobre la relación entre conciencia errónea y pecado original en el *Commentaire philosophique*, véase García Alonso 2015: 259-280.

³² Walter Rex indica que cincuenta años antes de que se publicara el *Commentaire philosophique*, en 1633, un autor importante como Jean Daillé ya había afirmado que desobedecer a la conciencia era en sí mismo un pecado y que los motivos de la conciencia no estaban en lo que era objetivamente verdadero sino en lo que *aparecía* como verdadero al individuo. Véase Rex 1965: 117-119.

discernir lo apropiado y adoptar la conducta conveniente.³³ El polo objetivo de dicha convicción de conciencia recibe el nombre de «verdad respectiva» o «verdad *putativa*»; la verdad tal como cada individuo la concibe de buena fe a partir de lo que la costumbre o la educación le han transmitido. Bayle razona que Dios, siendo él mismo quien por sus inescrutables designios ha puesto al hombre ante obstáculos que impiden el conocimiento absoluto, no puede exigirle más que esa buena fe: «de tal manera que si la combinación de circunstancias nos impide encontrar la verdad absoluta y nos lleva a descubrir el gusto de la verdad en un objeto que sea falso, esa verdad *putativa* y *respectiva* debe ocupar para nosotros el sitio de la verdad real». ³⁴ Como se comprenderá, esta idea implica la recusación de la necesaria culpabilidad del error o de la ignorancia, doctrina de san Agustín que, renovada por Arnauld, adjudicaba todos los errores a la corrupción del corazón y encontraba allí motivo para castigar a los herejes.³⁵

³³ A lo largo de todo el *Commentaire*, Bayle mantiene que la conciencia es «la voz y la ley de Dios» y que, por lo tanto, «violiar esa conciencia es esencialmente creer que se viola la ley de Dios, [...] es esencialmente un acto de odio o un acto de desprecio a Dios»: no puede haber pecado mayor que tal violación. Véase Bayle 1965c: 379b, 384b y 425a. Notar que se trata primariamente de un *deber* de obediencia; de tal deber se deriva el derecho a actuar según las propias convicciones y el deber correlativo que tienen los otros hombres de respetar lo decidido. Al respecto, puede consultarse Kilkullen 1988: cap. II.

³⁴ Bayle 1965c: 441a-b. Véase *ibidem*: 437a. Rex (Rex 1965: 175) considera que cuando el *Commentaire philosophique* compara las convicciones religiosas con los gustos subjetivos por un cuadro o un vino «resulta como si Bayle, atraído por la tentación de las paradojas escépticas, perdiera momentáneamente el control en la dirección del argumento». Lo menos que puede decirse al respecto es que esa momentánea «pérdida de control» se repite en otras oportunidades. Obsérvese si no el siguiente pasaje: «No importa que esta conciencia muestre a un hombre determinado objeto como verdadero y a otro como falso, ¿no sucede lo mismo acaso con la vida corporal? ¿Acaso el gusto de uno no muestra como buena la carne que el gusto de otro muestra como mala? ¿Impide esta diversidad que cada uno encuentre su alimento? ¿No alcanza acaso con que los sentidos nos muestren la conveniencia que los objetos tienen con nosotros, sin que sea necesario que sepamos sus cualidades absolutas? De la misma manera, alcanza con que la conciencia de cada uno le muestre, no lo que los objetos son en sí mismos, sino su naturaleza respectiva, su verdad *putativa*. Cada uno discernirá por este medio su alimento. Será preciso que trate de discernir lo mejor y ponga en eso todos sus cuidados; pero si siéndole presentado [lo mejor], su conciencia no se acomoda a ello, y se descubre sin gusto en ese sentido y con un gran gusto por otra cosa, en buena hora, deberá optar por esta segunda opción» (Bayle 1965c: 441a).

³⁵ No es el engegucimiento voluntario o el odio lo que lleva a interpretar de tal o cual manera las Escrituras, dice Bayle. «Lo que se puede decir, más razonable, es que los prejuicios de la educación impiden encontrar en la Escritura lo que está allí. Pero como resulta verdadero en general para todos los hombres del mundo, excepto algunos pocos que cambian por razonamiento, deberle a la educación el hecho de ser de una religión y no de otra (puesto que si hubiéramos nacido en la China seríamos todos chinos, y si los chinos hubieran nacido en Inglaterra serían todos cristianos, y si se enviaran a una isla deshabitada un hombre y una mujer fuertemente convencidos, como si fuera un dogma necesario para la salvación, de que en el Cielo el todo no es más grande que su parte, al cabo de doscientos o trescientos años tal cosa sería un artículo de fe en la religión de todo el país), como, digo, eso resulta verdadero, hablando en general, no sería más que un reproche vago que todos los hombres se harían recíprocamente [...]» (Bayle 1965c: 440b). El pasaje entre paréntesis es particularmente digno de atención, puesto que nos llevaría a pensar que no hay dogma, por imposible que parezca, que la religión no pueda enseñar como palabra santa. Sobre las diferencias entre Bayle y Arnauld a propósito del pecado como fuente del error religioso, puede verse Kilkullen 1988.

Conceptos heterodoxos, más cercanos al marginal Sébastien Castellion que a los padres de la Reforma. Desde ellos, Bayle construirá otro dispositivo para deslegitimar la coacción por motivos religiosos. Utilizando argumentos escépticos, relativiza nociones caras al discurso violento —«herejía»³⁶, «blasfemia»³⁷—, coloca la conciencia errónea en un pie de igualdad con la conciencia esclarecida³⁸ y afirma que el criterio para distinguir el vicio de la virtud, el criterio que Dios tendrá finalmente en cuenta para su juicio, es puramente formal: si la acción ha sido ejecutada conforme a las indicaciones de la verdad *putativa* (después de un examen honesto) será justa, si ha sido ejecutada despreciando tales indicaciones será pecado y merecerá castigo.³⁹ Afianzando este criterio formal por un lado, y ampliando por el otro los casos en que cabe aplicar la disculpa de «ignorancia invencible»⁴⁰, exige entonces la implantación de una sociedad en la que todas las creencias, incluyendo a los ateos⁴¹, puedan vivir libremente sus convicciones sin otros límites que la tranquilidad

³⁶ «[...] como la fe no nos da otras señales de ortodoxia que el sentimiento interior y la convicción de la conciencia, señales que se encuentran en los hombres más herejes, se sigue que en último análisis nuestra creencia, sea ortodoxa o heterodoxa, radica en que sentimos y en que nos parece que esto o aquello es verdadero. De donde concluyo que Dios no exige ni del ortodoxo ni del hereje una certeza adquirida mediante un examen y una discusión científica, y en consecuencia se conforma con que uno y otro ame lo que le parezca verdadero». (Bayle 1965c: 439b). Véase también *ibidem*: 438b-439a.

³⁷ Los partidarios de la coacción, dice Bayle, justifican su opinión diciendo que el hereje «pronuncia blasfemias insoportables y deshonra la majestad de Dios de la manera más sacrílega». En realidad, se trata sólo de «otras maneras, diferentes a las nuestras, de hablar honorablemente de Dios. [...] No hay nada que decir contra él sino que debería informarse mejor de las maneras de hablar de Dios que parezcan honorables en la corte celestial. Pero si responde que se ha informado tanto como ha podido, y que sólo después de todas las indagaciones posibles se ha atendido a tales maneras de honrar a Dios [...]; si les responde eso, digo, ¿no deberían cerrar la boca, a menos que lo convengan que habla falsamente, lo cual no es posible más que para Dios [...]?» (Bayle 1965c: 417b-418a). Véase también *ibidem*: 421a.

³⁸ «[T]odo lo que la conciencia bien esclarecida nos permite hacer para el avance de la verdad, la conciencia errónea nos lo permite para lo que creemos la verdad». (Bayle 1965c: 422b).

³⁹ «[...] el soberano Juez del mundo, el escrutador de riñones y corazones, no puede hacer diferencia entre dos actos de la voluntad humana, completamente semejantes en su entidad física, aun cuando por accidente su objeto no sea realmente el mismo; puesto que alcanza con que sea objetivamente el mismo, quiero decir, que así se lo parezca a las dos voluntades que ejecutan los actos. [...] la bajeza de una acción ante el tribunal de la justicia divina no se mide por la cualidad real de los sujetos a los que tiende sino por las cualidades objetivas, es decir, que Dios no considera más que el acto de la voluntad». (Bayle 1965c: 428a-b).

⁴⁰ Véase Bayle 1965c: 442a-b. Se encontrará un buen resumen de la posición de Bayle al respecto en Bayle 1966: vol. III, 180.

⁴¹ Bayle admite «en la república», explícitamente, a socinianos, judíos y turcos (Bayle 1965c: 419b-420a). Incluye también a los católicos, con ciertas restricciones (*ibidem*: 412b), y a los paganos, de forma implícita (*ibidem*: 429b). En relación con los ateos, declara que el magistrado puede prohibirles hacer proselitismo y que ellos, por su parte, al no creer en Dios, no podrían oponerse a tal medida alegando motivos de conciencia (*ibidem*: 431a). En ningún momento se dice, sin embargo, que los ateos deban ser expulsados de la sociedad u obligados a convertirse, y muchos de los mejores intérpretes (Labrousse, Rex, Mori, Paganini, Gros, Laursen, Colomer) coinciden en que la severidad para con los ateos es una concesión hecha por el *Commentaire philosophique* a los lectores de su tiempo.

pública y la seguridad de la soberanía.⁴² En una época en que la lucha contra el socinianismo era feroz⁴³, en que el odio entre las confesiones mayoritarias estaba lejos de apaciguarse, en que incluso un liberal como John Locke expulsaba de su tolerante sociedad a católicos y ateos⁴⁴, se comprende que esta propuesta haya sorprendido a la República de las Letras y que las plumas más reputadas del *Refuge* holandés la hayan calificado como «teología libertina», «pirronismo», «indiferentismo», «destructora del fundamento de la Reforma» o «camino abierto hacia el deísmo y el ateísmo».⁴⁵

EL ARTE DE PONERSE EN DUDA

Calificábamos al *Commentaire philosophique* como un «compuesto enigmático». Los dos párrafos anteriores procuraron justificar esa apreciación. Parece haber en él dos proyectos imposibles de conciliar, uno próximo a Malebranche y a la Escuela de Saumur y otro de tendencia escéptica. Y así como decíamos que resultaba difícil poner en duda la condición de racionalista moral de Bayle si no avanzábamos más allá de la Parte I, de la misma manera podríamos decir que, ateniéndonos a lo dicho en la Parte II, no les faltaba motivos a quienes veían en el escrito un texto pirrónico o, incluso, «indiferentista».

No sólo eso. El *Commentaire*, una ofensiva contra la coacción religiosa, incluye sin embargo pasajes que peligrosamente se acercan a declarar esa coacción como una consecuencia inevitable de los principios concebidos para rebatirla. Nos referimos a las reflexiones contenidas en el capítulo IX de la segunda Parte, donde Bayle acepta que su concepto de la verdad «putativa» como fuente de obligación moral podría llevar a pensar que «todo hombre que se crea obligado en conciencia a perseguir

estaría obligado a hacerlo y haría mal si no persiguiera»:⁴⁶ una paradoja que amenaza con echar por tierra todos los argumentos esgrimidos hasta allí a favor de la tolerancia y que Bayle, teniendo en cuenta el contexto relativista, ya no podría solucionar apelando a la claridad de la Escritura y de la luz natural. Los magistrados civiles podrán tener pleno derecho a castigar esas persecuciones como atentados contra la tranquilidad pública⁴⁷, pero el hecho cierto es que la bacteria escéptica parece no haber dejado principios religiosos o morales suficientemente fuertes como para impugnarlos.⁴⁸

Los intérpretes que notaron o se hicieron eco de estos problemas han reaccionado de maneras diversas. Tomemos algunos casos. John Kilcullen, por ejemplo, considera que no hay contradicciones serias entre las dos partes del *Commentaire* y que el juicio absoluto de la conciencia que se afirma en la Parte II es un complemento, no un reemplazo, de la ley natural que domina en la primera Parte.⁴⁹ En el mismo sentido, y de manera más enfática, se ha pronunciado recientemente Jean-Luc Solère, para quien la teoría de Bayle «es perfectamente consistente», no habiendo por lo tanto ni incoherencias al interior del *Commentaire* ni «aporía del perseguidor sincero».⁵⁰

El trabajo de Solère es excelente y ofrece un modelo de análisis impecable. Sin embargo, nos parece que el contexto dentro del cual interpreta la «aporía del perseguidor sincero» es el racionalista que domina en la primera parte del *Commentaire*. Dicho de otra manera, Bayle sería malebranchista a lo largo de todo su escrito y por ello, apelando a «esa luz primitiva y universal, que Dios difunde en el alma de todos los hombres, y que infalible e irresistiblemente lleva a su asentimiento desde el momento en que atendemos a ella», podría defender que «no puede haber una invencible ignorancia en relación con asuntos que conciernen a la razón».⁵¹ Entre esos asuntos estaría la persecución por motivos religiosos, en razón de lo cual nadie podría alegar «ignorancia invencible» con respecto a ella.

⁴² Además de la tranquilidad pública y la seguridad de la soberanía, Bayle indica un tercer límite en relación con la libertad de opinión: la sinceridad de los que la sostengan. Por este motivo afirma que los herejes que sean conscientes de su error no deben ser tolerados y merecen la muerte «si se sabe con certeza que predicán el error y la herejía a sabiendas, conociéndolos como tales, por malicia o intereses humanos» (Bayle 1965c: 409a).

⁴³ La tolerancia de los socinianos podría ser el objetivo central del *Commentaire philosophique*; así lo sugiere una carta de Bayle a J. Lenfant del 3 de febrero de 1687 (Bayle 1968: vol. IV, 629b). Recordemos que la ley sobre la tolerancia —*Toleration Act*— aprobada por el parlamento inglés después de la Revolución Gloriosa de 1688, que entronizó a Guillermo de Orange en el poder, exigía de los ciudadanos ingleses una profesión de fe en el Dios Uno y Trino, esto es, les prohibía adherir al antitrinitarismo de los seguidores de Socin. Véase al respecto, Cottret 1991: 274-275.

⁴⁴ Véase Locke 1991: 52-59.

⁴⁵ Estos, y otros epítetos, fueron utilizados por Pierre Jurieu y Jacques Saurin. Ya nos hemos referido a *Des Droits de deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince* compuesto por el primero (véase *supra*, nota 6). En cuanto a Saurin, su obra llevó por título *Réflexions sur les droits de la conscience. Où l'on fait voir la différence entre les droits de la Conscience éclairée et ceux de la Conscience errante, On refute le Commentaire Philosophique, et le livre intitulé Droits de deux Souverains; Et on marque les justes bornes de la Tolérance Civile en matière de Religion*. Se encontrarán buenos resúmenes de las críticas de ambos autores en Turchetti 1991: 314-330. Véase también Mori 1999: 286-289.

⁴⁶ Bayle 1965c: 430b. «No niego que aquellos que están actualmente persuadidos de que es preciso, para obedecer a Dios, abolir las sectas, no estén obligados a seguir los movimientos de esa falsa conciencia, y que, no haciéndolo no caigan en el crimen de desobedecer a Dios, puesto que hacen una cosa que creen es un acto de desobediencia a Dios» (ídem).

⁴⁷ Bayle sostiene, en general, que al magistrado no le conciernen las cuestiones referidas a la conciencia o a la religión y que su única función es proteger la paz y la seguridad de la sociedad. Por eso puede castigar a los que persiguen o asesinan según los instintos de su conciencia ateniéndose exclusivamente a sus acciones, sin «desentrañar esas ocasiones raras y singulares en las que la conciencia cae en la ilusión» (Bayle 1965c: 433b). John Christian Laursen propone el término «no tolerancia» (*nontolerance*), como distinto de intolerancia, para estos casos. Véase Laursen 1998: 197-215.

⁴⁸ Al respecto, véase Laursen 2001: 211-228 e *ibidem* 2010: 35-58.

⁴⁹ Kilcullen 1988: 77-78 y 103-104. En relación con el reconocimiento de la obligación de perseguir que tendrían aquellos que así lo creyeran de buena fe, Kilcullen considera que no destruye el alegato a favor de la tolerancia y que se limita a constatar la colisión de dos deberes morales: el que tienen los individuos de llevar a cabo una acción —aun equivocada— cuando la conciencia así lo indica y el que tiene el magistrado de impedirlo cuando amenaza los derechos ajenos. Véase *ibidem*: 173-174.

⁵⁰ Solère 2016: 22 y 39.

⁵¹ Véase Solère 2016: 36.

A nuestro juicio, en cambio, como venimos sosteniendo, la aporía nace en la segunda parte del *Commentaire*, y es en ese contexto, relativista y escéptico, que debe ser interpretada. En ese contexto ya no cuenta la «luz primitiva y universal que Dios difunde en el alma de todos los hombres»; la pluma que escribe ha dejado de ser malebranchiana y la conciencia está sola con su verdad «putativa». Por ello nos parece que tiene razón Gianluca Mori, para quien Bayle, en este punto, y al contrario de lo que sostiene Solère, «admite abiertamente que la invencibilidad del error es susceptible de justificar las acciones más contrarias a los *axiomas morales* y a las ‘verdades de derecho’». ⁵²

A Mori le interesa subrayar el carácter invencible del error y, en consecuencia, el fracaso sustancial del intento bayleano por fundar la tolerancia sobre los derechos morales de la conciencia errónea, en la medida en que fortalece su interpretación acerca de los efectos perjudiciales de la religión y, por contraste, la pureza de la conciencia atea que Bayle defendería en sus últimas obras. ⁵³ Allí está la raíz de sus diferencias con Solère, quien no acepta que el ateísmo sea una salida socialmente plausible para Bayle, y por ello enfoca todas sus luces en mostrar la coherencia de la doctrina de la tolerancia presentada en el *Commentaire philosophique*. ⁵⁴

Ahora bien, hay un punto en el que Solère y Mori coinciden. Ambos —como por lo demás Rex, Kilkullen y otros—, en efecto, suponen que Bayle elabora en el *Commentaire philosophique* una teoría fundamentadora de la tolerancia y que es esa teoría la que encierra en su interior conflictos más o menos difíciles de superar. ⁵⁵ Queremos concluir el presente artículo indicando dos pasajes del escrito que parecen apuntar en otra dirección y que podrían ayudar a interpretarlo de manera diferente.

El primero de ellos aparece muy pronto, en el «discurso preliminar», donde Bayle indica que su objetivo principal es «desorientar un poco a los señores convertidores, esto es, sacarlos de sus lugares comunes y proponerles dificultades acerca de las cuales no hayan tenido tiempo de inventar escapatórias». ⁵⁶ Si nos atenemos a esta declaración, el *Commentaire philosophique* se plantearía como una obra crítica antes que constructiva, destinada menos a organizar una teoría general de la tolerancia que a sacar a luz los sofismas o las inconsecuencias de las teorías que la niegan. Su meta es única, sí: mostrar la falsedad de los razonamientos o la inmoralidad de los supuestos que apoyan la persecución; pero para conseguirla no es imprescindible elaborar una única cadena de réplicas. Es más, la diversidad de argumentos podría hacer comprender a los «señores convertidores» que son también diversos sus enemigos y que la impugnación de uno de ellos no significa que los demás deban considerarse rebatidos. He aquí una conjetura apoyada por la independencia que se

observa entre los nueve argumentos de la Parte I: puede que el carácter absoluto de la ley natural sea imprescindible para demostrar que la persecución «derriba los límites que separan la justicia de la injusticia y confunde el vicio con la virtud para ruina universal de las sociedades», pero no parece que el mismo sea necesario para probar que si se acepta la persecución como un mandato revelado, los infieles tendrán «un pretexto muy plausible y muy razonable para no dejar entrar a ningún cristiano en sus países y para expulsarlos de todos los lugares en que los encuentren». ⁵⁷ No es una infracción moral la que llevaría a los infieles a tomar tal decisión, sino una infracción política que puede convivir perfectamente con una inclinación relativista y escéptica. Algo parecido sucede con la sexta refutación del sentido literal. Si se aceptara ese sentido, dice Bayle, se privaría a la religión cristiana de «un argumento poderoso del cual ésta se sirve para atacar a los mahometanos»; un argumento «poderoso», en efecto, pero apoyado en razones tácticas antes que estrictamente morales. ⁵⁸

Las pruebas en contra del sentido literal de la Parte I, por lo tanto, pueden entenderse como razonamientos independientes, argumentaciones particulares elaboradas para situaciones específicas y atendidas por lo tanto más a las reglas de la retórica que a las de la lógica formal. ⁵⁹ Todas, además, tomadas de una en una, podrían ser sostenidas desde posiciones filosóficas diversas, y hasta rivales, unidas circunstancialmente en su voluntad de impugnar el uso de la violencia. Bayle parece sugerir y promover esta última posibilidad cuando en el prefacio del *Supplément du Commentaire philosophique* dice que quienes tradujeron su obra del inglés:

Se divirtieron mezclando en ella cosas tan pronto dependientes de un sistema como de otro, imitando algunas veces la manera de pensar de ciertos autores y no el estilo, mientras otras veces imitaban estilo pero no maneras de pensar, haciendo así varios disparates que han llevado, según ellos, a que mi *Commentaire* fuera adjudicado por los lectores a gente muy diferente. ⁶⁰

Este pasaje asombroso, que curiosamente no ha sido tenido en cuenta por los mejores intérpretes, revelaría que Bayle utilizó conscientemente en su obra ideas provenientes de doctrinas distintas y que acaso lo hizo como estrategia —fallida— para ocultarse como autor de la misma. He allí una punta para explicar las dificultades relacionadas con la coherencia interna: las voces que componen el *Commentaire* son diversas y quieren mantenerse en esa diversidad. Buscar acomodarlas en un sistema único implica ejercer sobre ellas una presión que su mismo «vocero» desaconseja.

Pero, se nos preguntará, ¿no es demasiado intrincada la lectura que proponemos? Puede serlo. Sin embargo, a

⁵² Mori 1999: 285 (las cursivas son nuestras).

⁵³ Véase, por ejemplo, Mori 1999: 308-309.

⁵⁴ Véase Solère 2016: 44.

⁵⁵ La excepción aquí podría ser J. C. Laursen, para quien en Bayle «no hay una única teoría de la tolerancia, sino más bien un sutil y refinado conjunto de prácticas recomendadas y teorías justificativas» (Laursen 1998: 198). Ahora bien, nuestra hipótesis es que esto sucede también al interior del *Commentaire philosophique*.

⁵⁶ Bayle 1965c: 357b.

⁵⁷ Véase ibídem: 374b y 377a. No estamos de acuerdo con Rex en este sentido, puesto que para él «todas estas nueve pruebas giran alrededor de un solo tema y conducen a la misma conclusión, a saber, que una interpretación literal del pasaje ‘oblígalos a entrar’ es contraria a las leyes fundamentales de la ética y, por lo tanto, falsa» (Rex 1965: 166).

⁵⁸ Véase Bayle 1965c: 386b.

⁵⁹ Tomamos esta distinción entre «retórica» y «lógica formal» de Stephen Toulmin. Para Toulmin, la pregunta retórica es «¿Quién dirigió a quién este argumento, en qué foro y usando qué ejemplos?». Véase Toulmin 1990. La distinción también aparece en Laursen 2010: 44.

⁶⁰ Bayle 1965c: 498b.

nuestro juicio, es la *única* que explica, por ejemplo, la presencia imponente del malebranchismo en la primera parte del *Commentaire philosophique*, a pesar de que ya desde comienzos de 1685, un año y medio antes de la publicación de la obra que nos ocupa, Bayle había adoptado una posición francamente crítica frente a Malebranche⁶¹ y a pesar de que nunca adhirió, ni manifestó simpatía, por algunas de las «visiones» del padre del Oratorio que cumplen, como constatamos, un papel fundamental en los primeros capítulos del escrito.⁶²

Otra pregunta que puede sernos formulada, considerando nuestra hipótesis, es si debemos suponer que Bayle fue solamente el «vocero», la pluma que llevó esas voces diversas al papel, o alguna de ellas podría ser adjudicada a él mismo. Juzgando el escrito a la luz de ciertas obras anteriores y del *Dictionnaire historique et critique*, nos parece que esta segunda opción es la correcta y que las ideas de Bayle sí coinciden con las del promotor de los derechos de la conciencia errónea que se impone con fuerza creciente en la segunda mitad del *Commentaire philosophique*. Podríamos citar en tal sentido pasajes de la *Critique générale de l'Histoire de Calvinisme de Mr. Maimbourg*⁶³ o todo el capítulo IX de las *Nouvelles lettres critiques* donde precisamente se habla «de la conciencia errónea y de los errores de buena fe» y Bayle sostiene con firmeza que la distinción absoluta entre verdad y error se disipa apenas se desciende de las precisiones abstractas de la lógica para atender a la consideración particular, «en relación con cada persona». ⁶⁴ Estos textos, así como otros muchos del *Dictionnaire historique et critique*, socavan la intolerancia social desde la posición escéptica y relativista que se dibuja en la segunda mitad del *Commentaire* y se apoyan sobre el mismo fundamento religioso: la debilidad moral e intelectual de la condición postadánica.⁶⁵

Ahora bien, se dirá, la hipótesis de la diversidad de voces del *Commentaire* no elimina el gran escollo que representa el capítulo IX de la Parte II; peor aún, lo agrava, puesto que es precisamente «la voz escéptica» la que termina recurriendo al poder heterónimo del Estado como única defensa subsistente contra los perseguidores a conciencia,

poniendo así en riesgo la causa contra la intolerancia en su conjunto. Es cierto. Bayle, por lo demás, tiene perfecta conciencia del peligro que encierran esas consecuencias: son trampas, dice, que tiende la misma razón a quienes quieren obedecerle ciegamente.⁶⁶ Confía en que los argumentos que ha aportado esclarecerán «en aquellos que los examinen con sinceridad [...] los errores de conciencia en que podrían estar en cuanto a la persecución»⁶⁷, pero reconoce que la razón es incapaz de resolver *lógicamente* el problema. Para enfrentarlo, e intentar superarlo, sugiere cambiar de terreno: abandonar el dominio de la lógica abstracta y atender a la situación *particular* en que se plantee. En el *caso singular* se podrá eventualmente sacar a luz la mala fe de los perseguidores o intentar persuadirlos de que han interpretado mal el Evangelio.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayle, P. 1740. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht. 4 vols. [5ème. édition, P. Brunel et al.].
- Bayle, P. 1965a. «Critique générale de l'Histoire de Calvinisme de Mr. Maimbourg», en *Oeuvres diverses*: vol. II. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1965b. «Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg», en *Oeuvres diverses*: vol. II. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1965c. «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrain-les d'entrer'», en *Oeuvres diverses*: vol. II. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1966. «Addition aux pensées diverses sur la comète», en *Oeuvres diverses*: vol. III. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1968a. «Lettres de Mr. Bayle», en *Oeuvres diverses*: vol. IV. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1968b. «Objections primae in libros quatuor de Deo, anima et malo», en *Oeuvres diverses*: vol. IV. Hildesheim: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 1970. «Nouvelles de la République des Lettres», en *Oeuvres diverses*: vol. I. Hildesheim/New York: Georg Olms. [Avec une introduction par E. Labrousse].
- Bayle, P. 2006. *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligales a entrar»*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. [Traducción de J. L. Colomer].

⁶¹ Gianluca Mori cita una carta a Jean Le Clerc de abril de 1685 en la que Bayle felicita al teólogo arminiano por las «excelentes objeciones» que había hecho a la teoría malebranchiana, pidiéndole, no obstante, que mantuviera en secreto esa felicitación (Jean Le Clerc, *Epistolario*, vol. I, Firenze, 1987: 318. Citado por Mori 1996: 54-55).

⁶² La teoría de que vemos las ideas en Dios, por ejemplo, resultaba ininteligible para Bayle, quien desde sus primeros escritos entendió las ideas como «modalidades del alma» (véase Bayle 1968b: vol. IV, 153b). Bayle lo dice con claridad en una carta a Des Maizeaux de octubre de 1705: «He recorrido el nuevo libro del padre Malebranche contra el Sr. Arnauld y menos que nunca pude entender su pretensión de que las ideas, por medio de las cuales conocemos los objetos, están en Dios y no en nuestra alma. Hay allí un malentendido; se trata, me parece, de equívocos perennes» (Bayle 1968a: 866a). Respecto del término «visiones», Bayle lo utiliza para referirse a las hipótesis de Malebranche en *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Todo este escrito es una sardónica comprobación de la «verdad» del malebranchismo y fue publicado, recordemos, seis meses antes que el *Commentaire philosophique*.

⁶³ Véase, por ejemplo, Bayle 1965a: vol. II, 87b y 94a.

⁶⁴ Véase Bayle 1965b: vol. II, 218-220b. Este punto ha sido muy bien destacado por Laursen 1998: 202.

⁶⁵ Para un resumen de los muchos pasajes del *Dictionnaire historique et critique* que permiten esta interpretación, véase Laursen 2010: 48-51.

⁶⁶ Lo dice en forma explícita: «No se puede negar que la condición del hombre está rodeada, entre otras mil imperfecciones, de ésta, que casi no conoce la verdad si no es imperfectamente, puesto que si logra probar una cosa mediante razones *a priori*, claras y demostrativas, muy pronto, como por una especie de aguafiestas, se ve abrumado por las consecuencias absurdas, o por lo menos muy difíciles, que parecen nacer de lo que creyó demostrar. Y si tuvo la suerte de no verse agobiado por las reducciones *ad absurdum*, quiero decir, por los absurdos que emanan de su opinión, sufre por otra parte la mortificación de no tener más que ideas confusas y pruebas débiles para lo que sostiene. Los que defienden la divisibilidad de la materia al infinito o los átomos de Epicuro sabrán qué decir. Tengo bastante buena fe para reconocer que, si mi opinión tiene alguna debilidad, es del lado de las consecuencias. Las pruebas directas que la apoyan son maravillosas, los resultados de la opinión opuesta son monstruosos; hasta ahí va bien. Pero cuando se observan los resultados de mi hipótesis, la cosa no va tan bien. Se diría que para humillar nuestra inteligencia, Dios quiere que la misma no encuentre fácilmente donde apoyar el pie, y que descubra trampas de cualquier lado que se vuelva» (Bayle 1965c: 415a-b). ¿Es compatible este reconocimiento con la malebranchiana confianza en las luces naturales de los primeros capítulos?

⁶⁷ Bayle 1965c: 430b.

- Bost, H. 1996. «L'écriture ironique et critique d'un contra-révocatoire», en M. Magdelaine, M.-C. Pitassi, R. Whelan y A. McKenna (eds.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*: 665-678. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation.
- Bost, H. 2006. *Pierre Bayle*. Paris: Fayard.
- Cottret, B. 1991. «La tolérance et la liberté de conscience à l'épreuve», en H. Guggisberg et al. (eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes de Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*: 274-275. Genève: Librairie Droz.
- Des Maizeaux, P. 1740. «Vie de Mr. Bayle», en *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht. [5ème. édition, P. Brunel et al.].
- Dufour, A. 1991. «La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs», en H. Guggisberg et al. (eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes de Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*. Genève: Librairie Droz.
- García Alonso, M. 2015. «Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle». *Anuario filosófico* 48/2: 259-280.
- Gros, J.-M. 2004. «La tolérance et le problème théologico-politique», en A. McKenna y G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, Religion, Critique*: 411-439. Paris: Champion.
- Gros, J.-M. 2006. *De la tolérance. Commentaire philosophique*. Paris: Champion. [Introduction a P. Bayle, édité par J.-M. Gros.].
- Jurieu, P. 1687. *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions et de la tolérance Universelle. Contre un libre intitulé Commentaire philosophique sur ces paroles de la Parabole «Contrain-les d'entrer»*. Rotterdam: Henri de Graef.
- Kilkullen, J. 1988. *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Kors, A. 1991. *Atheism in France. 1650-1729*. New Jersey: Princeton University Press.
- Labrousse, E. 1968-1969. «Le Discours préliminaire placé en tête du *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle». *Annuaire de l'École pratique des hautes études IVe. section*: 421-423.
- Laplanche, F. 1986. *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*. Amsterdam/ Maarsse: APA-Holland University Press.
- Laursen, J. C. 1998. «Baylean Liberalism: Tolerance Requires Nontolerance», en J. C. Laursen y C. Nederman, *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*: 197-215. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Laursen, J. C. 2001. «The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor: the Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration», en L. Simonutti (ed.), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*: 211-228. Milano: FrancoAngeli.
- Laursen, J. C. 2010. «Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*». *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXVI: 35-58.
- Locke, J. 1991. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos. [Traducción de P. Bravo Gala].
- McKenna, A. 1999. «Rationalisme moral et fidéisme», en H. Bost y Ph. de Robert (eds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant de Carla à l'auteur du Dictionnaire*: 257-274. Paris: Champion.
- Millet, O. 1991. «Le thème de la conscience libre chez Calvin», en H. Guggisberg et al. (eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes de Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*. Genève: Librairie Droz.
- Mori, G. 1996. *Introduzione a Bayle*. Bari/Roma: Laterza.
- Mori, G. 1999. *Bayle philosophe*. Paris: Champion.
- Rex, W. 1965. *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Solère, J.-L. 2016. «The Coherence of Bayle's Theory of Toleration». *Journal of the History of Philosophy* 54 (1): 21-46.
- Toulmin, S. 1990. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turchetti, M. 1991. «La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation», en H. Guggisberg et al. (eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes de Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*. Genève: Librairie Droz.