

- ISART HERNÁNDEZ, C.**, *Clemente de Alejandría, El Protréptico*, Clásica Gredos. Madrid, 1994.
- COLUNGA, A.**, *Clemente de Alejandría escritorario*, «Helmántica» 1 (1950), 451-471.
- EUSEBIO DE CESAREA**, *Historia Eclesiástica*, Ed. BAC, Madrid.
- FAYE, E. de**, *Clément d'Alexandrie, Etudes sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siecle*. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes S.C.R.12. París, 1906.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J.**, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Ed. Universidad Pontificia. Salamanca, 1994.
- SAN JERÓNIMO**, *De Viris Ilustribus III*.
- KAOCH, H.**, *War Klemens von Alexandrien Priester?* «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» 20 (1921), 43.
- MERINO, M.**, *La feminidad en la escuela de Alejandría*, «Don Ramos Lison (Dir.), masculinidad y feminidad en la Patrística». Pamplona, 1989.
- Gregorio Taumaturgo, Elogio del maestro cristiano*, Ciudad Nueva. Madrid, 1994.
- PELLEGRINO, M.**, *La Catechesi Cristológica di Clemente Alessandrino*. «Ricerca Patristica» (1938-1980). Torino, 1982, 441-467.

FE Y LIBERTAD DE CONCIENCIA: UN CURIOSO ANÁLISIS EN EL SIGLO XVII

FERNANDO A. BAHR

RESUMEN

Este trabajo gira en torno a la particular concepción de la fe religiosa que ofrece el filósofo francés Pierre Bayle hacia finales del siglo XVII. Bayle, un autor inclinado a los ejercicios escépticos, presenta la fe como un peculiar estado psicológico independiente de toda justificación racional y sólo explicable en términos de costumbre (humana) o de gracia divina. En un primer momento, nos detenemos en el análisis de dicha noción de fe y la conectamos con los orígenes calvinistas del pensamiento de Bayle. En un segundo momento, tratamos de sacar a la luz las importantes consecuencias políticas de la misma. Bayle desarrolla una teoría de la libertad de conciencia más liberal que ninguna de las doctrinas de su tiempo, pero, curiosamente, sus orígenes parecen radicar en un principio religioso: que todo ser humano tiene el poder de seguir los dictados de su conciencia y que tal deber no puede ser limitado, salvo casos extremos, a ninguna institución terrenal.

ABSTRACT

This work focusses on the strange conception of religious faith defended by the French philosopher Pierre Bayle in the late 17th Century. In a quite skeptical language, Bayle presents faith as a peculiar psychological state which is independent of any rational justification and could be explained only as a result of (human) habit or God's mercy. First, I analyze that notion of faith and I connect it with the Calvinist conception that is in the origin of Bayle's thought. Second, I try to exhibit the very important political consequences that this element has. Bayle defends a theory about freedom of conscience that is more liberal than any other theory of his time, but, curiously enough, its basis lies in a religious principle: that every human being has the duty to follow his conscience and that this duty cannot be limited, extreme cases excepted, by any earthly institution.

1. LOS MOTIVOS DE LA CREENCIA RELIGIOSA

Para los filósofos cristianos más clásicos, el acto de creer en Dios es siempre voluntario, es decir, no es la respuesta obligada a evidencias concluyentes; no puede equipararse a un conocimiento y es precisamente eso lo que hace libre y meritorio (aunque esa libertad y ese mérito sólo se vuelvan posibles mediante la intervención de la gracia divina). Sin embargo, la carencia de pruebas terminantes no implica la carencia de razones; el acto de creer siempre apuesta por algo que los argumentos no demuestran, pero se apoya en ellos y cuenta con ellos para justificar su opción. Tomás de Aquino es seguramente quien más se ha preocupado por dejar en claro ambos aspectos de la fe. Sus enseñanzas subrayan la originalidad del acto, en cuanto elección libre de la voluntad: «creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios. Está, pues, sometido al libre albedrío y es referido a Dios. Por lo tanto el acto puede ser meritorio»¹. Pero también insisten en el papel que cumple la razón en su fortalecimiento, fundamentalmente a través de las conclusiones de lo que después se llamará «teología natural». Según Tomás, la razón humana, por sí misma y sin ayuda de la gracia, puede llegar a conocer que hay un Dios y que ese Dios dirige el curso de la naturaleza y de la historia. Este tipo de conocimiento, una vez perfeccionado por la gracia, habilitará al hombre para asentir a aquellas verdades acerca de Dios y acerca de nuestra relación con Dios que, incapaces de ser probadas o aun contrarias en apariencia a la razón, han sido reveladas por Él en vistas a la salvación. Poseer tal conocimiento natural de la realidad y providencia de Dios, claro, no es condición suficiente ni necesaria para la salvación, pero en algún sentido la facilita, disponiendo al hombre para aceptar con más confianza los mandatos de la fe, es decir, los mandatos de la Iglesia².

Esta tradicional colaboración de la razón con la fe es uno de los blancos predilectos de la crítica impulsada hacia finales del siglo XVII por el filósofo francés Pierre Bayle³. Bayle, hijo y hermano de pastores calvinistas, desarrolla una amplia obra⁴ en la que, en lugar de subrayar los elementos racionales que conducen a la creencia en Dios, suavizando de esta manera el tránsito hacia la fe, se insiste, por un lado, en el carácter incierto de las conclusiones de la teología natural, por el otro, en la necesidad de *impugnar* un buen número de evidencias racionales por exigencia de los misterios (con especialísima atención al misterio acerca del origen del mal). La fe sigue siendo un acto de la voluntad, un acto que al menos desde la perspectiva humana debe calificarse como «libre», pero los argumentos no cumplen ningún papel en su gestación; más aún, se elige creer *a pesar* de los argumentos, *en contra* de lo que ellos muestran. La fe en el Dios cristiano resulta pues una opción por lo incomprensible. Así lo dice explícitamente Bayle en el *Dictionnaire historique et critique*: «Es necesario optar entre la Filosofía y el Evangelio: si usted no quiere creer nada que no sea evidente y conforme a las nociones comunes, adopte la Filosofía y abandone el Cristianismo: si usted quiere creer en los Misterios incomprensibles de la Religión, adopte el Cristianismo y abandone la Filosofía; lo que no se puede es poseer al mismo tiempo la evidencia y la incomprensibilidad»⁵.

La alternativa entre razón (filosofía) y fe (cristianismo) es para Bayle, por lo tanto, radical: elegir uno de los miembros supone dar la espalda al otro, y hasta despreciarlo⁶.

La filosofía se rige por las evidencias o probabilidades de la razón; en el cristianismo, en cambio, lo *único* que cuenta es el mandato divino y la fe se entiende como la sumisión *irrestringida* a ese mandato⁷. Tener fe, así, no significa creer en proposiciones, sino confiar en Dios y obedecerle sin condiciones. En la generación de tal virtud no interviene *para nada* las conclusiones de la teología natural, por ello resulta legítimo atacar cualquier proyecto conciliatorio sin temor de inferir un daño a la creencia religiosa. Al contrario, desde la perspectiva bayleana, cuanto mayor sea el número de máximas de la luz natural que se sacrifiquen, mayor será el triunfo de la fe, mayor será el mérito del creyente. El «estado de inocencia» exigido por Dios sólo puede entonces hallar un enemigo en las disquisiciones teológicas, dado que éstas —al revés de lo que consideraba Santo Tomás— no constituyen un camino, sino un obstáculo hacia la fe⁸.

Bayle había sido educado como calvinista, hemos dicho, y en la medida en que tal recusación de las luces naturales se entendiera exclusivamente como un rechazo a la filosofía aristotélico-escolástica, podía llamar en su ayuda a la inmensa mayoría de los teólogos protestantes. Son conocidas las reacciones airadas que despertaba el pensamiento de Aristóteles en los padres de la Reforma, principalmente su lógica y su metafísica, a las que hacían responsables de las oscuridades de la Escuela y sustento teórico de la Iglesia católica⁹. Sin embargo, una de las principales consignas de la tradición que nace con Lutero era la defensa de la «vía del examen» como regla de la fe, por oposición a la vía católica de la autoridad; y tal vía del examen, por muy obediente a la acción del Espíritu Santo que pudiera ser, llamaba a fortalecer las virtudes de la razón natural. Esto se notará bastante poco en los primeros tiempos de la Reforma, dado que la consolidación de las nuevas confesiones parecía exigir que la luz del Espíritu se confundiera con la voluntad personal del líder¹⁰, pero sí se dejará ver en el siglo XVII, cuando una reflexión más serena consiga abrirse camino entre odios y entusiasmos. Los teólogos protestantes, entonces, se lanzarán a una reivindicación muchas veces audaz del poder de la razón: ésta era, al fin y al cabo, la encargada de defender una verdadera libertad cristiana frente al sometimiento y la superstición encarnados en la Iglesia romana. Cuando nuestro autor llame al «sacrificio» de las luces naturales deberá enfrentarse, pues, a este nuevo problema. La crítica del *Dictionnaire* —la del artículo *Acosta*, por ejemplo—¹¹ no se dirigía sólo a la filosofía aristotélica; aunque a veces hiciera de ella el blanco predilecto, todos los productos de la razón natural quedaban afectados por el ataque, dado todos eran portadores de la misma bacteria fatal, justamente la del examen. Su posición, por lo tanto, parece entrar aquí en colisión con la tendencia predominante en la teología de su confesión, y en un punto particularmente importante como el de la regla de la fe.

Pero aún hay más. Bayle no sólo proclama que las conclusiones racionales no juegan ningún papel en la gestación y el mantenimiento de la fe, sino que acostumbra a describir la creencia religiosa como un estado de *clausura* racional inmune por principio a cualquier intento de clarificación. Obsérvese este pasaje notable del *Suplement du Commentaire Philosophique*. Cuando se tiene fe, cuando se está convencido de que algo es la verdad y viene de Dios, dice, «no hay ni Controversista ni Libro que nos persuada de lo contrario de aquello que aprendimos en la infancia. Puesto que rechazamos todas las aclaraciones y todas las instrucciones que se nos ofrece, y aun cuando no pudiéramos responder a un Adversario no nos asombraríamos por ello. Diríamos que es un envenenador que sabe dorar y azucarar su droga»¹².

Las primeras reacciones ante una idea de este tipo es de condena —para los creyentes— o de regocijo —para los incrédulos—. Una y otra corren el riesgo de no hacer justicia al filósofo de Rotterdam. Éste describe la fe como un estado de cierre intelectual, es decir, como una convicción completamente irrefutable puesto que inclusive tiene antidotos eficaces contra aquellos que la pusieran en apuros o intentaran debilitarla. Tal cuadro, que serviría a la Ilustración como paradigma de la condición antirracional a combatir, es para Bayle, sin embargo, sólo la constatación de un hecho, sin propósito de burla o de enmienda. El pasaje es notable por esto, pero también es notable porque introduce un elemento clave para la comprensión de los resortes que mueven la creencia: los seres humanos, la mayor parte de ellos al menos, se observa allí, definen su fe de acuerdo a la educación que recibieron en la infancia. Es ese peso de la instrucción inicial lo que la hace irrefutable. Y para no apurarnos a concluir que la fe es un amasijo de prejuicios obcecados deberíamos recordar que también esas circunstancias externas que explican la creencia religiosa —el sitio donde se nace, la educación recibida— pueden resultar ocasión propicia para que Dios ponga en marcha Su gracia¹³.

En esta ambigüedad consciente se moverá el *Dictionnaire historique et critique*, ambigüedad en cuanto al resorte último de la fe —prejuicio o gracia—, no en cuanto a que ese resorte, cualquiera que sea, tiene un carácter no racional. Bayle lo dejará notar especialmente en su análisis de las controversias entre católicos y protestantes en torno a la regla de la fe. Dos artículos se ocuparán abundantemente del tema, los dedicados a Pierre Nicole y a Paul Pellison. Estos autores, católicos ambos, se habían esmerado por poner al descubierto las dificultades de la vía protestante del examen. Bayle acepta sus objeciones. Si se tienen en cuenta las condiciones que requiere la ejecución de un examen legítimo, y el grado sólo probable de certidumbre que rodea sus resultados, dice, «no hay lector que no comprenda que, de diez mil personas, se encontrarán difícilmente cuatro que puedan cumplir con este deber»¹⁴. Intentar acceder a las verdades religiosas por el camino de la razón exige que quien lo intente sume a su capacidad intelectual —la capacidad para entender la lengua original, por ejemplo, o para seguir las mutaciones en los significados de las palabras— cierta capacidad moral mucho más rara de encontrar: la de la ecuanimidad¹⁵. Un examen riguroso demandaría poner entre paréntesis por un momento la propia convicción, despojarse de la idea que se tiene de la verdad, algo extremadamente difícil en cuestiones de religión, puesto que como hemos visto hasta la misma duda puede interpretarse como una sugestión del Demonio. Nadie, o una ínfima minoría, está en condiciones de ejercer semejante libertad, y Bayle reconoce que sin ella el «libre examen» se transforma en una farsa. Pero, por otra parte, quienes sí procuran ejercerla muchas veces no logran otra cosa que socavar o debilitar la propia fe, por el carácter incierto de los resultados que se obtienen o por la naturaleza corrosiva de la razón¹⁶.

Estas conclusiones, a primera vista, parecen apoyar los derechos de la vía de la autoridad. Pero para Bayle la situación de la Confesión Romana no es mejor, puesto que la misma autoridad de la Iglesia requiere de un fundamento bíblico, con lo cual se repiten los problemas ya vistos. Además, quien está dispuesto a prestar racionalmente su sumisión a la Iglesia deberá embarcarse en el océano de la tradición, conocer la historia de los concilios y la doctrina de los Padres para saber si tal sumisión es legítima. «Será muy infatigable si no prefiere dudar de todo antes que comprometerse a tantas búsquedas; y será muy sutil si tomándose todo el trabajo que eso demanda encuentra al fin la luz. Es entonces una vía abierta hacia el pirronismo»¹⁷.

Ni el libre examen protestante ni la autoridad de la Iglesia católica, por lo tanto, ofrecen soluciones ante las incertidumbres generadas por los objetos de la fe. Bayle considera, de todas maneras, que si alguien se siente desesperado por esta situación se debe a un error anterior: haber comprendido mal lo que significa tener fe, no haber considerado con suficiente atención el espíritu y carácter de la religión cristiana. Sin comprometerse personalmente, citando ideas de su principal enemigo, el teólogo Pierre Jurieu¹⁸ —para protegerse de posibles ataques—, sugiere que tanto protestantes como católicos han equivocado el camino buscando una habilitación racional para sus creencias.

Es de temer que surja un tercer Partido, que enseñará que los hombres no son conducidos a la verdadera Religión ni por la vía de la Autoridad ni por la vía del Examen, sino por la educación, algunos, y otros por la gracia. La educación sin la gracia y sin examen simplemente persuade. La gracia con la educación, y algunas veces sin ella y sin examen, o con un examen superficial, persuade salvíficamente. *Gratia Dei sum quod sum*, debe decir cada Ortodoxo, por la gracia de Dios soy lo que soy. Soy ortodoxo por gracia, y esto no viene de mí, es un don de Dios, tampoco viene de mis obras, de mis búsquedas, de mis discusiones, para que nadie se gloríe¹⁹.

Este «tercer partido», por lo tanto, acentuaría el papel que cumplen las circunstancias externas a la razón en las convicciones religiosas. Circunstancias puramente humanas y causales en el caso de la fe histórica, circunstancias dependientes de la voluntad de Dios en el caso de la fe justificante. Por un lado, sus principios parecen ser heterodoxos, pues reducen al mínimo —o excluyen— la actividad del examen individual reivindicado por la tradición protestante; por el otro, sin embargo, no hacen más que prolongar hasta el final la concepción de la fe como un don envuelto en el misterio de la sabiduría divina, un don que sólo ocurre, al que nada prepara: *para que nadie se gloríe*. Así, lo que por el primer aspecto se presentaba como una reducción de la fe a sus componentes más terrenales, por el segundo le devuelve su profundidad, manteniendo también la trascendencia de quien la regala. Bayle no suscribe esta posición como propia ni se la adjudica a nadie en particular, pero en varios pasajes de sus escritos la utiliza con comodidad²⁰. Su rasgo más destacado es que concibe la fe como un sentimiento lógicamente infundado, explicable por factores ajenos al dominio público de la razón; un sentimiento enigmático, muchas veces asediado por dudas insolubles, sosteniéndose en la propia opacidad, en la evidencia de su presencia y en la ambigüedad hermética de su origen. Intentaremos mostrarlo con más detenimiento.

2. RELIGIÓN EN LA CABEZA Y RELIGIÓN EN EL CORAZÓN

Uno de los pasajes que más discusiones ha generado entre los estudiosos de la obra de Bayle aparecen en la nota M del artículo *Spinoza*. Allí, nuestro autor refiere la curiosa suerte de Jean Bredenburg, vecino de Rotterdam, que habiendo iniciado la composición de un libro para refutar el naturalismo de Spinoza termina al final por confesar que la teoría es en realidad muy sólida y que no ha encontrado ningún modo de impug-

narla. Conocida tal conclusión, Bredenbourg es calificado de spinozista y, por consiguiente, de ateo. Él se defiende sosteniendo que los resultados de la encuesta filosófica no lo han llevado a dejar de creer en la providencia de Dios y en el libre albedrío, de la misma manera en que protestantes y católicos no han dejado de creer en la Trinidad a pesar del dictamen en contra de la luz natural. En su comentario del episodio, Bayle alega que la posición de Bredenbourg no puede ser tachada de hipócrita, porque sólo Dios puede ser juez de lo que pasa en su conciencia; pero, además, ni siquiera puede ser considerada como lógicamente incoherente,

puesto que es preciso observar que no hay contradicción entre estas dos cosas: 1, la luz de Razón me enseña que eso es falso; 2, yo lo creo, sin embargo, porque estoy convencido de que esa Luz no es infalible, y porque prefiero encomendarme a las pruebas del sentimiento y a las impresiones de la conciencia, es decir, a la Palabra de Dios, antes que a una Demostración Metafísica. Esto no es creer y no creer al mismo tiempo en una misma cosa²¹.

Defendiendo a Bredenbourg, Pierre Bayle se estaba defendiendo a sí mismo²². En los *Entretiens de Maxime et de Themiste*, ante el desatino —o la hipocresía— que le adjudicará Jean Le Clerc por sostener que es posible creer en una doctrina sin dejar de reconocer que la misma está expuesta a objeciones insolubles, su reacción será la misma. Alegar, por un lado, la «regla de la equidad natural» que aconseja no inmiscuirse en el territorio de la conciencia ajena, sólo sometido al juicio de Dios²³. Por el otro, reafirmar que en el proceso de gestación o de corroboración de las creencias influye un conjunto de factores no racionales cuyo peso suele ser decisivo para la opción final. Sucede con las convicciones religiosas y también con las convicciones filosóficas²⁴. El peso de los motivos a favor no se mide estrictamente por el peso de las evidencias; la inclinación o el afecto en todo caso llevan muchas veces a preferir por encima del valor racional de los argumentos²⁵. Bayle suele hablar en estos casos de «atracción» o de «impresión»: ciertas ideas o doctrinas, por motivos diferentes y a veces difíciles de dilucidar, se inscriben con más fuerza en el corazón del ser humano y lo llevan a adoptar una creencia, aun siendo consciente de que las razones en contra son más fuertes que las razones a favor²⁶. Así lo explica a propósito de Bredenbourg. La luz natural de la razón le mostraba que una prueba en contra del libre albedrío era irrefutable; no obstante, él seguía creyendo en la existencia del mismo amparado en las pruebas del sentimiento y en las impresiones de la conciencia, más confiables a su juicio que la luz de la razón.

Las críticas de Jean Le Clerc —al menos en cuanto a la inconsistencia racional— han sido renovadas por varios de los estudiosos actuales de Pierre Bayle²⁷. Pero sea cual fuere el delito lógico en el cual incurre Bayle, y la importancia que se le conceda a tal traspié, lo interesante es tratar de comprender esa vinculación íntima que nuestro autor parece establecer entre creencia religiosa y sentimiento. Para ello deberemos volver a la nota M de *Spinoza*, a otro pasaje casi igualmente discutido. El problema es, recordemos, si un hombre que declara ser incapaz de refutar una hipótesis atea puede al mismo tiempo confesarse un creyente convencido.

Mr. l'Abbé de Dangeau habla de cierta gente que tiene la Religión en la mente pero no en el corazón; están persuadidos de su verdad, sin que su conciencia esté tocada por el amor de Dios. Creo que también se puede decir que hay gente que

tiene la Religión en el corazón pero no en la mente. La pierden de vista cuando la buscan por las vías del razonamiento humano: escapa a las sutilezas y a los sofismas de su Dialéctica; ellos no saben dónde se encuentran mientras comparan el pro y el contra, pero desde el momento en que no disputan más, y que no hacen más que escuchar las pruebas del sentimiento, los instintos de la conciencia, el peso de la educación, etc., están convencidos de una Religión, y conforman su vida a ella tanto como la debilidad humana se lo permite²⁸.

Bayle sugiere que, además de Bredenbourg, también Cicerón se encontraría entre esos seres humanos que no tienen la religión en sus cerebros pero sí en sus corazones, que la olvidan cuando se pierden en argumentos y disputas y la recuperan cuando atienden a lo que permanece en su conciencia y en sus sentimientos. Desde nuestra perspectiva resulta muy claro que esta caracterización alude también a él mismo²⁹. Frente a todos sus adversarios —Jurieu, Jacquelot, Le Clerc—, Bayle defiende su propia fe presentándola como un sentimiento profundo y un modo de vivir que prevalece sobre las conclusiones racionales. Sus argumentos suelen adquirir tonos particularmente dramáticos: «No importa lo sombría, no importa lo desgraciada que pueda ser en apariencia esta condición de un sentimiento incomprensible y combatido por argumentos que no se pueden responder, él ha dado a entender suficientemente que la misma no es una prueba de que tal sentimiento sea falso»³⁰. Pero detrás de este dramatismo hay una teoría acerca del origen de la creencia religiosa, que es la que nos interesa ahora examinar.

Bayle busca el origen de la creencia religiosa en una diversidad de factores. Algunos aparecen como naturales —el instinto—; otros, culturales o convencionales —la costumbre, la educación—; otros, en fin, deberían ser calificados como sobrenaturales, tal es el caso de la gracia. Bayle no descarta que ciertos elementos racionales cumplan algún papel, las demostraciones «morales» de la inspiración divina de las Escrituras, por ejemplo, o los testimonios históricos a favor de la veracidad de los hechos relatados en ellas. Pero niega que tales elementos, por sí solos, alcancen a provocar la fe³¹. Como dice en la nota «F» de *Simonide*, «las fuerzas de la Razón y del Examen Filosófico no alcanzan más que para tenernos vacilantes y temerosos del error, sea que afirmemos, sea que neguemos»³². Tal estado de incertidumbre y vacilación continúa en la medida en que no intervengan los otros factores no racionales —el «corazón»—, que inclinan la balanza hacia un lado, y no necesariamente hacia el lado de mayor evidencia o probabilidad. Esta explicación del proceso de la creencia religiosa ha sido comparada frecuentemente con el sometimiento a las apariencias propuesto por los pirrónicos antiguos como parte de su terapia. El método escéptico de oponer unos juicios a otros, mostrando de tal manera la ausencia de criterios para determinar el valor de verdad de las doctrinas en pugna, estaba precisamente construido para alentar a los hombres a admitir sin dogmatismos la guía de la costumbre y de los sentimientos instintivos. La razón, fuente de perturbaciones, podría de esta manera ser reemplazada por las inclinaciones naturales; de hecho, esta obediencia a las inclinaciones naturales representaba la «cara activa», por decirlo así, de la suspensión del juicio³³. Bayle en algún caso utilizará la expresión «pruebas del sentimiento» para referirse a esa atención hacia las disposiciones naturales reclamada por los escépticos³⁴. Sin embargo, cuando se trata de creencias religiosas y no simplemente naturales, el símil con el método descrito por Sexto Empírico se complica, pues no se trata simplemente de proceder como

el perro que se arranca una astilla sin cuestionarse acerca de su realidad³⁵. No parece justo presentar el privilegio que Bayle otorga al sentimiento en el caso de la fe a la manera de Penelhum, como una «reacción animal frente a la razón exangüe»³⁶, porque la resistencia de ese sentimiento frente a las objeciones racionales puede ocultar un fundamento impensable para el escepticismo antiguo: la acción de la gracia divina. Las convicciones del «corazón», por lo tanto, no resultan simplemente equiparables con la sujeción natural a las apariencias del método pirrónico; cabe la posibilidad de que tales convicciones, lejos de parecerse al reflejo animal, sean la obra silenciosa del Espíritu y, en cuanto tales, aprehensiones misteriosas de una Realidad superior a la racional³⁷.

Expliquemos mejor esta idea. Bayle no es un pirrónico si entendemos por tal a alguien que confía en encontrar la tranquilidad renunciando a su capacidad de juicio y ateniéndose exclusivamente a las indicaciones de la apariencia. Para su conciencia cristiana, la imperturbabilidad del cerdo de Pirrón no guarda ninguna semejanza con la serenidad espiritual³⁸. Comparte con los pirrónicos, sí, la idea que tal serenidad no pueda provenir del ejercicio de la razón, porque ésta es sólo una fuente de inquietud y desasosiego. Pero no ubica la solución de la crisis en la vuelta hacia un estado de naturaleza en el que el pensamiento sea reemplazado por el instinto, sino en un salto hacia «arriba» o hacia «adelante», hacia la fe; en este sentido, su búsqueda se halla indisolublemente ligada a la verdad³⁹. Encuentra en sí mismo un sentimiento que lo lleva a confiar en Dios a pesar de las objeciones insolubles de la razón, pero no sabe —y no puede saber— si ese sentimiento responde a alguna certeza que ha encontrado su «corazón» o si es el resultado aleatorio de una serie de circunstancias e intereses subjetivos que sólo alcanzan a la represión y al autoengaño (recordemos a Penelhum). Por esto su vocabulario es deliberadamente equívoco, haciendo intervenir en la creencia una diversidad de factores que van desde la voz de la conciencia hasta el interés por la vida eterna⁴⁰. Por esto incluye en un mismo plano, sin la más mínima concesión al énfasis, tres orígenes tan diversos como pueden ser la costumbre, la educación o la gracia; no para provocar, sino por no saber, y en todo caso para subrayar el principio misterioso de la creencia.

Esta incertidumbre interna a la propia fe es sin duda fruto de un ánimo «no afirmativo» que desconfía de sus convicciones y de sus dudas, pero también es fruto —en igual medida, por lo menos— de una concepción de la fe como don gratuito e inmerecido que sólo responde al capricho divino, la concepción calvinista. Para Bayle, pertenencia histórica a una comunidad y elección de Dios son nociones claramente diversas. Esaú y Jacob eran hermanos, hijos de un mismo padre, engendrados por un mismo vientre; sin embargo, aun antes de haber nacido y cuando no habían hecho ni bien ni mal, Dios amó al segundo y odió al primero⁴¹. Siendo todos los hombres igualmente indignos de la misericordia divina, Dios elige a algunos, por pura complacencia, para la fe, y deja a los otros en la común miseria: «Dios tiene misericordia de quien quiere y endurece a quien quiere». Estos textos de San Pablo parecen estar siempre presentes en la conciencia del autor del *Dictionnaire* y lo llevan a insistir en el carácter sobrenatural de la fe, de la verdadera fe, elección libérrima de Dios de un pequeño número de individuos desde la eternidad, sin condiciones previas, porque sí. Existe alguna relación entre esta predestinación a la salud eterna y las condiciones históricas; la predicación del mensaje revelado es, al fin y al cabo, el medio previsto por Dios para darse a conocer a sus elegidos. Sin embargo, la fe en cuanto regalo gratuito de la gracia obedece a principios absolutamente diferentes a sus remedos históricos o instintivos. Y nadie, sólo Dios, está en condiciones de decir quién la posee y quién sólo la imita⁴².

Bayle defendía a Bredenbourg desde dos argumentos. Por un lado, alegando la complejidad del acto de fe, el conjunto heterogéneo de factores que pueden originarla o sostenerla. Por el otro, recordando la sacralidad de la conciencia y la incompetencia de cualquier ser humano para decidir lo que sucede en el corazón de otro ser humano (y en el suyo propio). Ahora vemos que estos dos argumentos se refuerzan mutuamente. Al concebir la creencia religiosa como el resultado de un conjunto siempre abierto y siempre equívoco de elementos, Bayle deja la puerta abierta para la intervención de la gracia sobrenatural. Al afirmar que sólo Dios conoce y está en condiciones de juzgar el valor de la fe, Bayle salva un espacio inviolable a toda intervención exterior, el espacio de la conciencia; pero, además, mantiene en alto lo que consideraba el valor cristiano fundamental: el de la humildad. «Para que nadie se gloríe», en estas palabras de San Pablo está la clave. Pero Bayle las interpreta desde su característica sospecha hacia lo afirmativo: para que nadie se gloríe de su fe, puesto que es un don de Dios, pero también para que nadie se gloríe de tenerla y de pertenecer por tanto al pequeño rebaño de los elegidos. Nuestro autor no comparte la confianza de las distintas confesiones en este sentido⁴³, y se muestra particularmente duro con los teólogos que exhiben la «presunción inhumana» de saber quién está salvado y quién condenado⁴⁴. Aquí se hace especialmente notable su defensa de la trascendencia divina: amar y temer a quien jamás hemos visto. Estas ideas, seguramente inquietantes en su soledad, adquirirán sin embargo un inusitado valor político.

3. LOS DEBERES DE LA CONCIENCIA

«La libertad de conciencia era su dogma favorito, y no podía aceptar que se impusieran la Fe y la Religión: razonando filosóficamente, de consecuencia en consecuencia, llevó muy lejos la tolerancia de las Religiones y los derechos de la ignorancia invencible»; así se expresa en el *Éloge de Mr. Bayle* su amigo Jacques Basnage de Beauval⁴⁵. Dogma favorito de un autor bastante remiso a aceptar dogmas, la libertad de conciencia constituye en cualquier caso un principio hacia el que Bayle guarda una fidelidad inalterable, aun cuando varíen los argumentos filosóficos que lo sostienen. Además, por su íntima conexión con el problema de la intolerancia religiosa fue uno de los rasgos que con más fuerza se incorporaron a su retrato histórico. En el presente artículo no pretendemos estudiarlo en profundidad. Nos limitaremos a indicar los elementos más importantes, tratando siempre de señalar su conexión con el concepto de creencia religiosa que acabamos de presentar. Nuestro propósito, como hemos sugerido, es señalar algunas consecuencias políticas del mismo.

El primer elemento a subrayar se refiere a la fundamentación de la inviolabilidad de la conciencia. Para Bayle, en principio, no se trata de un *derecho* propio del ser humano, sino de un deber que cada ser humano adquiere a partir de su relación única y personal con Dios:

la conciencia, con relación a cada hombre, es la voz y la ley de Dios, conocida y aceptada como tal por aquél que tiene esa conciencia, de manera que violar esa

conciencia es esencialmente creer que se viola la ley de Dios; ahora bien, hacer una cosa que creemos es una desobediencia a la ley de Dios, es esencialmente un acto de odio, o un acto de desprecio a Dios, y este acto es esencialmente malvado, según la opinión de todo el mundo...⁴⁶.

Seguir los mandatos de la conciencia es para Bayle, por lo tanto, el mayor de todos los deberes del ser humano, y no seguirlos supone el mayor de los crímenes posibles, pues supone desobedecer a la ley de Dios, despreciar a Dios. De este *deber* de sumisión a las órdenes de la conciencia, por ser órdenes de Dios, se origina el correspondiente derecho, el derecho moral a cumplir con el deber⁴⁷. Quien fuerza a otro ser humano a ir en contra de las indicaciones de la conciencia —imponiéndole violentamente una religión, por ejemplo— está violando un derecho, pero la razón profunda de su crimen consiste en haberse inmiscuido en un territorio que Dios se ha reservado para sí, el derecho que viola es en realidad un derecho divino: su crimen debe ser calificado por lo tanto de «lesa divinidad» o de «lesa majestad divina»⁴⁸.

Ahora bien, una articulación tan estrecha entre mandatos de la conciencia y mandatos divinos, con todo lo poderosa y efectiva que pueda ser, parece implicar un problema grave: quienes no creen en Dios no reconocen su conciencia y, por lo tanto, estarían excluidos de los derechos que otorga su inviolabilidad. Bayle parece sugerirlo así en algunas ocasiones⁴⁹. Sin embargo, como nota J. P. Jossua, esta supuesta oclusión de la conciencia en las almas ateas no parece representar el auténtico pensamiento de nuestro autor, y resulta incompatible por otra parte con su interés por destacar los rasgos que comparte la fe meramente histórica con el ateísmo⁵⁰. Observando con más detenimiento, veremos que junto a la fundamentación tan fuertemente religiosa ya mencionada, Bayle da lugar a otro tipo de expresiones cuyo último propósito sea acaso incluir a los ateos de buena fe en la doctrina de la libertad de conciencia. Sucede así con sus apelaciones a la relación natural que el alma tiene con la verdad. Dios «nos ha impuesto una carga proporcionada a nuestras fuerzas, que es buscar la verdad, y quedarnos con aquello que parece serlo, después de haberla buscado sinceramente; amar esa verdad y regularnos por sus preceptos, no importa lo difíciles que sean. Esto quiere decir que la conciencia nos ha sido dada como la primera de toque de la verdad cuyo conocimiento y amor nos han sido ordenados»⁵¹. La adhesión del alma a la verdad, cualquiera que sea, es la mayor perfección humana, el único signo subsistente de nuestra condición preadánica⁵². Buscar y amar la verdad es el gran mandato de la conciencia, el único en realidad; Dios nos ha creado así. El fundamento es teológico, pero el vocabulario se «seculariza» para comprender a todos los que de buena fe no llegan a creer⁵³.

La conciencia es inviolable, pues, en tanto territorio reservado a la relación íntima que liga el alma con la verdad. Esa verdad, sin embargo, no es la verdad abstracta, absoluta, sino la verdad tal como a cada persona se la presenta. Éste es el segundo elemento que querríamos destacar. La verdad, en su pureza lógica o metafísica, dice Bayle, debe ser claramente distinguida del error. Pero cuando uno desciende de las consideraciones abstractas y se enfrenta a las situaciones particulares, la transparencia desaparece. Así sucede especialmente en materia de religión. La experiencia enseña en este terreno que algo que puede ser verdadero en sí mismo no lo es con respecto a determinadas personas, y que algo en sí mismo falso se transforma en verdad respectiva. Ya hemos visto los escollos insuperables que suponen la vía del examen o la vía de la auto-

ridad y los enigmas sin resolución encerrados en cualquier concepto de la divinidad. Considerando tales dificultades, es decir, la imposibilidad cierta de establecer un criterio seguro del conocimiento religioso, Bayle concluye postulando que la verdad que compromete a la conciencia es la verdad tal como cada individuo la concibe de buena fe: la «verdad putativa»: «Dios no nos exige sino que busquemos sincera y diligentemente la verdad y que la percibamos por el sentimiento de la conciencia, 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, esta verdad putativa y respectiva debe ocupar para nosotros el sitio de la verdad real»⁵⁴. Lo que se debe tener en cuenta, lo que Dios tendrá finalmente en cuenta no es la «cualidad real» de las cosas creídas, sino sus «cualidades objetivas»: el acto mismo de la voluntad⁵⁵.

Bayle no afirma, sin embargo, la existencia de una pluralidad de *verdades* religiosas ni disuelve los dogmas en defensa de un puro subjetivismo⁵⁶. Constata, sí, la imposibilidad efectiva de llegar a un acuerdo en este terreno, por el carácter impermeable a la persuasión que presenta generalmente la creencia, y también por las oscuridades propias del objeto de la fe: una revelación en muchos puntos oscura, testimonio de un Dios infinito⁵⁷. De ahí que proponga criterios puramente formales para distinguir la ortodoxia de la herejía. La ortodoxia se define por el sentimiento interior y por el amor que se profesa hacia aquello que se considera verdadero⁵⁸. Habría herejía, en cambio, cuando ha habido prevaricación, «es decir, cuando se ha dejado entrar en el alma objetos contra los cuales se tenían justas sospechas, o bien cuando uno se ha dejado engañar por apariencias de las cuales habría sido fácil descubrir el disfraz»⁵⁹. Pero aun así, en los casos que tales doctrinas no afectaran al orden público y, por lo tanto, no obligaran al soberano a reprimirlas⁶⁰, el juicio último de cuándo eso ha ocurrido y el castigo correspondiente sólo compete a Dios, no a los hombres: «sólo Dios conoce la medida de los espíritus y el grado de luz que le es suficiente»⁶¹.

Digamos algo por último acerca del tercer elemento a tener en cuenta en la doctrina de la libertad de conciencia: la no necesaria culpabilidad del error o de la ignorancia. Se supone que el alma es culpable de todos aquellos errores en los que haya incurrido por precipitación o prejuicio. Ésta es la enseñanza cartesiana, enseñanza que los teólogos reformados adoptaron a las necesidades de la «vía del examen». Sin embargo, Bayle reconocía que de hecho casi nadie está en condiciones de cumplir tal examen, y tal vez fuera mejor así⁶². Concede que existe culpa cuando alguien acepta sin examen un principio que sospecha ilegítimo; pero si no hay sospecha previa tampoco debe exigirse un examen, puesto que nadie puede permanecer en suspenso ante principios que cree revelados por Dios⁶³. Quienes en nombre de la ignorancia culpable se confieren el derecho de coaccionar o perseguir a las otras sectas, dice Bayle, olvidan que no hay pecado en creer aquello que la conciencia concibe como verdadero —el pecado sería justamente no creerlo—, y que no hay errores que sean pecado cuando son involuntarios. Reaparecen de esta manera todos los hechos ajenos a la razón que veíamos obrando en la producción de la creencia; son ellos precisamente los que particularizan a cada conciencia en su relación con la verdad y los que salvan la eventualidad de una ignorancia invencible y, por ello, no culpable.

«Cuando comprendemos que no somos dueños de nuestras ideas, y que una ley eterna nos prohíbe traicionar nuestra conciencia, no podemos sentir más que horror ante los que lastiman el cuerpo de un hombre porque tiene estas ideas antes que aque-

llas otras y quiere seguir las luces de la conciencia»⁶⁴. No somos dueños de nuestras ideas, no creemos lo que queremos, sino lo que nos parece cierto, y en la construcción de esa certeza juegan un papel decisivo las impresiones recibidas a través de la educación y profundizadas por la costumbre»⁶⁵. Se podrá alegar obcecación o mala voluntad, pero sólo Dios está en condiciones de saber cuándo ese cargo está justificado. La imposibilidad de responder a las objeciones, en cualquier caso, no basta para sostenerlo, pues muchas veces tal imposibilidad obedece a falta de instrucción, no a empecinamiento, y nadie se puede jactar de conocer los caminos misteriosos de la gracia⁶⁶. Es en este punto donde el análisis de los motivos de la creencia adquiere el valor político que indicábamos. Mediante él, Bayle está en condiciones de separar el vínculo clásico entre error religioso y corrupción del corazón, la razón que justificaba en última instancia las persecuciones o las conversiones coactivas. El conjunto impredecible de factores que deciden la participación en una determinada fe devuelve profundidad al destino de las almas y rompe el argumento agustiniano (retomado por Antoine Arnauld) que explicaba la adopción de una falsa religión en virtud de la herida del pecado original, eliminando de uno u otro modo —por el pecado propio o por herencia del pecado original— la posibilidad de un error no culpable⁶⁷. «El pecado original no tiene nada que hacer allí», dice Bayle, «podrá hacer que se abuse de las opiniones chupadas con la leche, pero no será causa de haberlas chupado o adoptado»⁶⁸. Si nadie merece alabanzas por haber creído en una verdad que se le ha transmitido desde la infancia, cuando no estaba en condiciones de ejercer su libertad, tampoco nadie merece ser culpado o castigado por haber prestado su consentimiento a un error en las mismas circunstancias: «Es un puro azar, no con respecto a Dios, sino a nosotros, el que nos hace consentir antes a la verdad que a la falsedad; y con la misma fuerza con que adoptaríamos la falsedad si se nos presentara, habríamos adoptado la verdad si nos hubiera sido ofrecida»⁶⁹. La absoluta trascendencia de Dios y el sentido del misterio, ideas íntimamente unidas para Bayle a la humildad cristiana, alcanzan así su pleno significado, imponiéndose como frenos a los privilegios morales o políticos que otorga una supuesta posesión de la verdad.

Los tres elementos señalados —sacralidad de la conciencia, respectividad de la verdad e inocencia del error inevitable— constituyen el armazón sobre el que Bayle elabora su refutación de las teorías que avalaban el uso de la violencia en las conversiones religiosas. Los argumentos a favor de la tolerancia derivan de aquí, es decir, son el resultado de esta preocupación de Bayle por salvar un ámbito privado e inviolable de comunicación del hombre con Dios. Lo cual distingue claramente el desarrollo de la teoría bayleana si la comparamos, por ejemplo, con la presentada casi contemporáneamente (en 1869) por John Locke en su *Epistola de tolerantia*. Ambos filósofos comparten la preocupación por proteger a los individuos y a los grupos minoritarios de la coerción religiosa impuesta por la mayoría de los Estados de su tiempo. Sin embargo, como ha señalado Sean O’Cathasaigh, las soluciones que se proponen en cada caso son diferentes⁷⁰. Para Locke, el Estado no debe intervenir en las creencias privadas de los ciudadanos *en tanto* las enseñanzas y prácticas derivadas de tales creencias no infrinjan las reglas comunes. El criterio viene impuesto en este caso por la Ley Civil, no por la sinceridad de las creencias; el filósofo inglés se preocupa únicamente por diferenciar las prácticas legales de las ilegales, dejando de lado cualquier referencia al fuero íntimo del ciudadano. Su teoría acentúa pues el aspecto «objetivo» o «corporativo». La

solución de Bayle, en cambio, tiene un marcado carácter subjetivo: cada individuo tiene el derecho y el deber de seguir los dictados de su conciencia, todo lo que esa «voz interior» le indique como querido por Dios (o conforme a la verdad «putativa») está justificado y debe ser aceptado por los demás individuos. Hay un orden social a cumplir, claro, pero el deber personal de observar los mandatos de la conciencia exige de los otros el correspondiente deber de respetarlo y, salvo razones de orden público, nadie —ni siquiera el soberano— puede extender su jurisdicción sobre ese espacio íntimo cuya evaluación está reservada a Dios⁷¹.

La concepción bayleana, como ha visto O’Cathasaigh, es más liberal en sus consecuencias que la de Locke, e implica mayores peligros⁷². Para Bayle, la libertad de la conciencia es ilimitada; el Estado puede intervenir para contenerla cuando sus consecuencias prácticas atenten contra la tranquilidad pública, pero no puede obligar a nadie a cambiar sus principios teóricos, que cuentan siempre con una hipotética sanción divina. Lo curioso del caso es que esta teoría, tan enfática en su defensa de las sensibilidades y opciones individuales que no puede dejar de resultar familiar a oídos posmodernos, encuentre su origen en un elemento de naturaleza religiosa: el temor a inmiscuirse en un terreno cuya intimidad sólo Dios estaría en condiciones de juzgar, un terreno que por su oscuridad es inescrutable y debe resultar sagrado para todas las criaturas humanas (incluyendo al soberano). El anacronismo de Bayle, esa cualidad para proponer ideas que resultan tan pronto atrasadas como adelantadas con respecto al sentido y a las apetencias de su época —como ha notado Elisabeth Labrousse⁷³, logra en la doctrina de la libertad de conciencia una expresión transparente.

NOTAS

¹ *Suma teológica*, II-II, 2, 9.

² Cf. Terence Penelhum, *Reason and Religious Faith*, New York, Westview, 1995, pp. 16-20.

³ Bayle nace el 18 de noviembre de 1647 en Le Carla, pequeña villa pirenaica situada 60 kilómetros al sur de Toulouse. Asiste primero a la Academia calvinista de Puylaureans. En 1669 consigue llegar al colegio de los jesuitas en Toulouse donde, por un año y medio, se convierte al catolicismo. Una vez retomada la confesión de origen, debe escapar a Ginebra. En la ciudad de Calvino, además de asomarse a los misterios más actuales de la teología, conoce la filosofía cartesiana y tropieza con los escritos de los «libertinos eruditos», corrientes éstas que marcarán en forma decisiva su obra posterior. Después de volver a Francia durante algunos años, en 1681 se refugia definitivamente en Rotterdam. Allí publicará sus escritos más importantes y allí morirá el 28 de diciembre de 1706. Los filósofos de la Ilustración otorgan gran valor a su pensamiento. De hecho, su influencia en el siglo XVIII fue de enorme importancia para la gestación del programa crítico de los ilustrados. Entre los autores que se nutrieron de las ideas bayleanas pueden citarse a Voltaire, Diderot, D’Alembert, Hume, Gibbon, Lessing, Feijoo y Thomas Jefferson. En el siglo XIX su figura se desdibuja rápidamente. Sólo a partir de la segunda mitad de nuestro siglo volverá a merecer atención por parte de los historiadores de las ideas modernas. Sobre la vida de Bayle, Cf. Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I (*Du pays du Foix à la cité d’Erasmus*),

Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985. Sobre la influencia de Bayle en el siglo XVIII, Cf. C. L. Thijssen-Schoute, «La diffusion européenne des idées de Bayle» en P. Dibon (Ed.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier, 1959.

- 4 Nuestro autor publica su primer trabajo en 1682 bajo el título de *Lettre sur la comète*, un manifiesto en contra de la superstición y la idolatría que al año siguiente se volverá a editar con el título definitivo: *Pensées diverses sur la comète*. También en 1682 se conocerá su segundo escrito, la *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, dirigido contra la visión católica de la historia. En 1684 comienza a editar la obra que comenzará a extender su fama por la Europa ilustrada del siglo XVII, las *Nouvelles de la république des lettres*, *journal* que durante cuatro años concentrará bajo su dirección las principales noticias filosóficas y científicas. En 1685 y 1686 aparecerán otros dos trabajos importantes, las *Nouvelles lettres de l'auteur de la critique générale* (segunda parte de la *Critique générale de l'histoire du calvinisme*) y el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrain-les d'entrer»*. Habrá que esperar diez años sin embargo para ver su obra cumbre, el *Dictionnaire historique et critique*, que se publica en dos volúmenes en noviembre de 1696, en tres en 1701 y en cuatro en 1720. Después ese monumento de análisis y erudición, se conocen otras tres obras considerables: la *Réponse aux questions d'un provincial* (1703-1707), la *Continuation des pensées diverses* (1704) y los *Entretiens de Maxime et de Themiste* (1707). Sus *Oeuvres diverses* abarcan actualmente cinco volúmenes en folio de más de 800 páginas cada uno, lo que sumado a las cerca de 3.000 páginas del *Dictionnaire* da un resultado no desdeñable (un comentario general sobre todos los escritos de Bayle puede encontrarse en Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle*, Bari-Roma, Laterza, 1996).
- 5 *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*, *Dictionnaire historique et critique*, 5ème. Edition, P. Brunel et al, Amsterdam, Leyde, etc., 1740, tomo IV, p. 644. El *Dictionnaire* de Bayle está organizado por orden alfabético con artículos de cuerpos por lo general reducidos y notas a pie de página, a veces extensísimas, que guardan las ideas más interesantes. Para citarlo, utilizaremos las siglas DHC consignando el artículo y la nota correspondiente.
- 6 En su último escrito, los *Entretiens de Maxime et de Themiste* (en adelante EMT), Bayle afirma que la seguridad que brindan las verdades de fe permite al creyente burlarse de las objeciones insolubles de la razón (Cf. EMT, II, v, *Oeuvres diverses*, tomo IV, La Haye, 1737, p. 759 a. Reeditadas por E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1982, p. 42a. De aquí en más nos referiremos a esta edición utilizando las siglas OD). Leibniz rechazará con dureza tal «solución» (Cf. *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Discours, par. 81, edición de J. Brunshwig, París, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 98-99).
- 7 Bayle define la fe como la virtud teologal cuya esencia «consiste en ligarnos por una fuerte persuasión a las Verdades reveladas, y en ligarnos a ellas por el único motivo de la autoridad de Dios» (*Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*, DHC, t. IV, p. 644). Que el principio de la creencia religiosa está únicamente en el mandato divino se comprueba con claridad en el análisis que hace Bayle de aquellos autores, como Pomponazzi o el mismo Locke, que aceptaron las objeciones a las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma: «Un Teólogo Cristiano, todo Cristiano en tanto que Cristiano, cree en la inmortalidad del alma, en el Paraíso, en el Infierno, etc., porque éstas son verdades que Dios nos ha revelado. Únicamente en este sentido es su fe un buen acto de Religión, un acto meritorio, agradable a Dios, un estado de Niño de Dios y de Discípulo de Jesucristo; y los que creen en la inmortalidad del alma solamente a causa de las razones filosóficas que la razón les provee, no habrán hecho más progresos en el Reino de Dios que los que creen que el todo es más grande que la parte. Que Mr. Locke apoye sobre la Escritura, pues, su persuasión de la inmortalidad del alma, él tendrá tanta Ortodoxia Cristiana, Evangélica, Teológica como se pueda tener» (*Dicearque*, M, DHC, t. II, p. 288b).

- 8 Es interesante observar en este sentido un comentario del artículo *Arnauld d'Andilli*. Bayle cita de un libro llamado *Factum de petits-neveux de Jansenius*: «Él [Arnauld d'Andilli] sabía de la Religión lo que un hombre de gran espíritu puede aprender por el Catecismo, por los libros de piedad, por la conversación con personas muy santas, leyendo la palabra de Dios y escuchándola predicar: pero cuanto menos sabía lo que se enseñaba en la Escuela, más incapaz era de dudar de la verdad de nuestros Misterios, porque se había acostumbrado felizmente a someter su espíritu a la autoridad divina, manifestada en la Iglesia, y nadie estuvo jamás más alejado de pleitar con Dios, ni de querer comprender mediante la razón débil y soberbia lo que se debe creer por una humilde fe». La oposición entre enseñanzas de la Escuela y verdad religiosa le merece el siguiente comentario en una nota al pie: «Estas palabras son muy notables y confirman lo que muchos sospechan, que casi no hay gente menos convencida que aquella que emplea la mayoría del tiempo en disputar y en enseñar en las Escuelas» (*Arnauld d'Andilli*, B y nota 7, DHC, t. I, p. 339a).
- 9 En su discurso a la nación alemana de 1520, Lutero calificaba a Aristóteles como «ese pagano maldito, altanero y perverso» cuyo estudio había sido establecido «por el espíritu del mal» y pedía que se prohibieran sus obras en las universidades (Cf. *A la nobleza cristiana de la nación alemana, Obras de Martín Lutero*, t. I, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 123-124. Véase también *La cautividad babilónica de la Iglesia*, *Ibidem*, pp. 185-187). Varios pasajes del *Dictionnaire historique et critique* se refieren a cuestiones relacionadas con esta antipatía de los reformados hacia el aristotelismo: *Aristote*, M e Y (DHC, t. I); *Luther*, II (DHC, t. III); *Melanchton*, K (DHC, t. III).
- 10 Lo muestra, por ejemplo, la durísima reacción de Théodore de Bèze contra aquellos —como Sébastien Castellion— que precisamente en nombre de la libertad de examen se atrevían a objetar una decisión de Calvino: la condena a la hoguera del médico español y antitrinitario Miguel Servet (Cf. Joseph Leclerc, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, t. I, libro III, cap. II, Alcoy, Editorial Marfil, 1969). Sobre la figura extraordinaria de Sébastien Castellion, y algo de su polémica con Calvino y Bèze, pueden encontrarse varios datos en los artículos *Castalion*, especialmente notas C y D, *Beze*, nota F, y *Socin (Marianus)*, nota B, del *Dictionnaire historique et critique*. Esta controversia, que produjo escritos importantes acerca de la regla de la fe y de la tolerancia de los herejes, aparece tratada por R. Popkin en su *History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960, pp. 10-15.
- 11 En este artículo, Bayle compara a la filosofía «con esos polvos tan corrosivos que después de haber consumido las carnes babosas de una herida, carcomerán la carne viva, y cariarán los huesos y los horadarán hasta la médula» (*Acosta*, G, DHC, t. I, p. 69 a). Sobre la concepción bayleana de razón pueden verse también los artículos *Bunel*, E; *Manichéens*, D; *Rorarius*, G; y *Takkidin*, A.
- 12 *Suplement du commentaire philosophique*, XVI, OD, t. II, p. 529 a (en adelante *Supl. Comm. Phil.*).
- 13 Ésta era precisamente la teoría de Claude Pajon, teólogo calvinista del siglo XVII, heredero de la Escuela de Saumur. Para Pajon, claro, la gracia operaba por medio las Escrituras, pero en su distribución cobraban gran importancia las circunstancias particulares, con la educación de los niños en primer lugar. Cf. W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, pp. 142-144.
- 14 *Nicolle*, C, DHC, t. III, p. 502b.
- 15 Cf. *Pellison*, D y E, DHC, t. III.
- 16 Bayle lo deja muy claro en un pasaje del artículo *Jonas*: «En todos lados hay gente que cree sin problemas en aquello que les gusta y que son, en cambio, los más difíciles del mundo

para persuadir cuando una cosa no les gusta. Si alegan razones a favor de su incredulidad, no pueden aceptar que se las tome por malas; si se les oponen estas mismas razones en otro momento, no pueden aceptar que no se les permita burlarse de ellas. Así se pasa la vida humana, es un efecto casi inevitable de la prevención, pesas dobles, medidas dobles. Si esto no se pudiera evitar más que renunciando a los prejuicios, el remedio sería acaso peor que el mal» (*Jonas*, B, DHC, t. II, p. 853 a). Es difícil llegar a conclusiones más pesimistas y menos ilustradas. Cf. también *Socin (Fauste)*, I.

17 *Nicolle*, C, DHC, t. III, p. 502b.

18 «Él [Jurieu] viene de redactar un grueso Libro para sostener no solamente que las pruebas de la divinidad de la Escritura no nos son propuestas con evidencia por el Espíritu de Dios que nos convierte, y que no es evidente que Dios nos revele en su palabra tal o cual misterio, sino también que los que ponen el fundamento de la fe sobre la evidencia de los testimonios enseñan una doctrina dañina y muy peligrosa. Hay gente que cree que esto es llevar la Religión por los bordes del precipicio, y que si los Celsos y los Porfirios la hubieran encontrado en tal estado, si hubieran tenido que combatir a Doctores Cristianos que les dieran tales ventajas y les hicieran tales confesiones, éstos no habrían durado un cuarto de hora en su presencia. No creo que tengan razón ni que hayan meditado bastante sobre la naturaleza del Cristianismo» (*Nicolle*, C, DHC, t. III, p. 503a).

19 *Pellison*, D, DHC, t. III, p. 642b. Los textos no latinos en cursiva corresponden a la *Epístola a los Efesios*, 2, 8-9.

20 Por ejemplo, para explicar la imposibilidad de una solución racional a las controversias religiosas: «Hace falta, sin duda, que la educación en los que se equivocan, o la educación junto con la gracia y aun sin la gracia en los que no se equivocan, produzca esta firme persuasión después de la cual sucede naturalmente que las razones *a favor* parecen buenas y sólidas, y las *en contra* sofismas, trapacerías y pobreza... [Si hubiera jueces desinteresados] encontrarían apariencias de validez y de error, de verdad y de falsedad en una y otra parte, y es esto lo que les impediría dictar una sentencia definitiva» (*Supl. Comm. Phil.*, xi, OD, t. II, p. 522 a). Cf. también *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 211 a.

21 *Spinoza*, M, DHC, t. IV, p. 259 a.

22 Para Pierre Rétat, «[t]oda esta nota M del artículo *Spinoza* merecería ser citada: su acento revela un compromiso personal evidente» (P. Rétat, «Libertinage et hétérodoxie: Pierre Bayle», *XVIIIe. Siècle*, n° 127, Avril/Juin 1980, p. 204).

23 «La equidad quiere que juzguemos a nuestro prójimo por lo que hace y por lo que dice, y no por las intenciones ocultas que nos imaginamos que tiene. Es necesario dejar a Dios el juicio acerca de lo que pasa en los abismos del corazón. Sólo Dios es el escrutador de los riñones y de los corazones» (*Epicure*, G, DHC, t. II, p. 367b). Cf. *EMT*, I, i, OD, t. IV, p. 8a.

24 Cf. *EMT*, I, i, OD, t. IV, pp. 4b-5b. Véase también *Zenon (d'Elée)*, I.

25 «Cuando las razones a favor nos parecen iguales a las razones en contra, sentimos que nuestro entendimiento permanece indeterminado; pero si las razones a favor parecen tener más fuerza que las razones en contra, sentimos que nuestro entendimiento se declara por la primera opción; está inclinado de ese lado por la superioridad del peso, como si se tratara de una balanza. Y no es ni siquiera necesario que esta balanza cargue de un costado una razón más evidente que del otro. El peso superior podrá a veces no tener nada de evidente, mientras que el peso inferior puede contener la evidencia» (*EMT*, I, v, OD, t. IV, p. 16b). Cf. *Réponse aux questions d'un provincial*, II, cxxxix, OD, t. III, p. 783 a (en adelante nos referiremos a esta obra con las siglas *RQP*).

26 «Pero lo que prejuizo no alcanza para comprometerme a sostener una tesis. Puesto que si expusiera a la disputa pública esta proposición, *la mayor parte de los pueblos han admitido SIEMPRE la divinidad*, sería preciso que diera pruebas ciertas y capaces de convencer a los oponentes. No tendría tales pruebas, y no podría trasladar a la inteligencia de otro el sentimiento interior, no sé cuál, que me determina. Este atractivo es a veces tan poderoso que me hace elegir una opinión incluso cuando los motivos de duda, considerados en general, parecen más verosímiles que los motivos para creer» (*RQP*, II, xcix, OD, t. III, p. 702 a).

27 Terence Penelhum, por ejemplo, sostiene que el argumento de Bayle es una mera represión de la conclusión racional, un ejemplo claro de autoengaño: «Los que se engañan a sí mismos acerca de tales conflictos de opinión pueden llegar a emerger de los mismos con una única creencia, la dictada por el sentimiento. Entonces ya no hay conflicto. Pero en tanto permanezca la lucidez acerca de la fuerza de la opción rival también permanece el conflicto, y el fideísmo radical se transforma entonces en autoengaño» (T. Penelhum, *Reason and Religious Faith*, p. 60).

28 *Spinoza*, M, DHC, t. IV, p. 259 a. El Abbé de Dangeau había utilizado esta distinción entre «religión en la mente» y «religión en el corazón» para referirse a los pecadores que están intelectualmente convencidos de las verdades de fe —la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la Providencia— pero no adhieren a ellas en su vida práctica por el poder corruptor de las pasiones. Cf. *Nouvelles de la république des lettres*, agosto de 1864, art. VI, OD, t. I, p. 111b (en adelante *NRL*).

29 No podemos estar de acuerdo con la interpretación que hace Richard Popkin de este pasaje. Según este autor (Cf. «The High Road to Pyrrhonism», *American Philosophical Quarterly*. Vol. 2, n° 1, January 1965, p. 30, n. 53. También «Bayle and Hume», *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980, pp. 154-155), el carácter absolutamente no emotivo que tienen las declaraciones de fe hechas por Bayle sugiere que éste caería en el grupo contrario, es decir, en el de los que tienen la religión en la inteligencia pero no en el corazón (al igual que Cicerón). Modestamente, creemos que se trata de un error, y, como lo indica el mismo Popkin, Elisabeth Labrousse cree lo mismo. Véase (*Pierre Bayle*, t. II, p. 314, n. 106) la comparación que Labrousse establece entre Bayle y Miguel de Unamuno: el corazón que dice *sí* y la cabeza que dice *no*.

30 *EMT*, II, v, OD, t. IV, p. 42b. Bayle habla de sí mismo en tercera persona.

31 Coincidimos plenamente en este sentido con Harry Bracken cuando afirma que, para Bayle, «una vez que tenemos fe, podemos decir que está fundada en que Dios no nos puede engañar, pero ser capaz de probar, mediante principios de la razón natural, que Dios no nos engaña, es totalmente irrelevante para generar fe» (H. M. Bracken, «Bayle's attack on natural theology», en R. Popkin y A. Vanderjgt (Eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1993, p. 259). Bracken considera que filosofía y fe son para Bayle «dominios radicalmente diferentes», y que con respecto a la fe «nada cuenta sino la locura de la predicación». Esta idea nos parece un buen llamado de atención para aquellos autores —como Sean O'Cathasaigh o E. D. James— que se empeñan en señalar el valor que Bayle concedía a las demostraciones morales en el camino hacia la creencia religiosa (Cf. S. O'Cathasaigh, «Skepticism and Belief in Pierre Bayle *Nouvelles Lettres Critiques*», *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLV, n° 3, July-Sept., 1984, pp. 432-433, y E. D. James, «Scepticism and Fideism in Bayle's *Dictionnaire*», *French Studies*. Vol. XVI, n° 4, October 1962, pp. 311-312).

32 *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 211 a.

33 Sobre la relación entre suspensión del juicio, ataraxia y cumplimiento «sin opinión» de las indicaciones naturales. Cf. Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, I, xi.

- 34 Cf. *Continuation des Pensées diverses*, cl, OD, t. III, pp. 404b-405a (en adelante CPD).
- 35 El ejemplo es de Sexto Empírico, Cf. *Bosquejos pirrónicos*, I, xxxiv.
- 36 Cf. T. Penelhum, *Reason and Religious Faith*, p. 60.
- 37 La creencia en la obra invisible de la gracia en cuanto rasgo que separa a Bayle de la filosofía escéptica ha sido señalada también por Karl Sandberg, *At the Crossroads of Faith and Reason. An Essay on Pierre Bayle*, Tucson, The University of Arizona Press, 1966, p. 75.
- 38 Nos referimos a la conocida anécdota según la cual Pirrón, durante una tormenta en alta mar y ante el miedo que mostraban sus amigos por un posible naufragio, tomó como modelo de sabiduría la de un cerdo que permanecía masticando su alimento con toda calma. Su versión original pertenece a Diógenes Laercio, Bayle la cita en *Pyrrhon*, E (DHC, t. III, p. 735 a).
- 39 Elisabeth Labrousse expresa esta idea con la mayor claridad: «La verdad revelada es central para Bayle; antes que una posesión, ésta es para él una nostalgia y una obsesión: su escepticismo supone, por implicación, una verdad absoluta y cierta en comparación con la cual todas las conclusiones alcanzadas por medios puramente humanos se encuentran precarias y devaluadas» (E. Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 446).
- 40 «Remárquese bien, por favor, que cuando ubicamos entre los Ateos especulativos a los que dudan de la existencia de Dios, no pretendemos hablar más que de los que se mantienen igualmente alejados de la afirmación que de la negación con respecto a este gran artículo. No se pretende hablar de esas personas que, sintiéndose incapaces de satisfacer las dificultades, caerían en la incredulidad si no hicieran más que seguir por una cierta ruta la sugerencia de sus espíritus, pero la conciencia, las pruebas del sentimiento, las pruebas directas, el peligro de ofender a Dios, el gran interés por la salud, los sostienen contra las objeciones más problemáticas; y así, a pesar de las dudas que se puedan elevar de tanto en tanto, se mantienen en la afirmativa» (RQP, III, xiii, OD, t. III, pp. 932b-933 a).
- 41 Cf. *Epístola a los Romanos*, 9, 11-13. Los comentarios de Calvino a este texto pueden verse en *Institution de la Religion Chrestienne*, Cap. VIII, *Oeuvres complètes de Jean Calvin*, París, Societé Les Belles Lettres, 1961, pp. 66-67. Cf. también las *Reglas doctrinales de Dordrecht*, I, x y xv, Barcelona, Asociación Cultural de Estudios de la Literatura Reformada, 1971, pp. 20 y 22.
- 42 La fuerte presencia de la concepción calvinista en la interpretación bayleana de la fe también ha sido señalada por W. H. Barber, aunque en un contexto más general: «Parece probable, también, que esta manera calvinista de pensar se encuentre detrás de la concepción global de Bayle sobre la naturaleza de la fe religiosa. La doctrina de la predestinación implica necesariamente que la elección de los pocos elegidos, que la distribución de la gracia eficiente, es en última instancia un acto misterioso de Dios» (W. H. Barber, «Pierre Bayle: Faith and Reason», en W. Moore R. Sutherland y E. Starkie (Eds.), *The French Mind. Studies in Honour of Gustav Rudler*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 117).
- 43 Se podría citar, entre tantos otros, este pasaje de las Reglas de la Doctrina de Dordrecht (año 1619) que Bayle conocía muy bien: «La Sagrada Escritura nos muestra y ensalza esta gracia divina e inmerecida de nuestra elección mayormente por el hecho de que, además, testifica que no todos los hombres son elegidos, sino que algunos no lo son o son pasados por alto en la elección eterna de Dios, y éstos son aquellos a los que Dios, conforme a Su libérrima, justa, irreprochable e inmutable complacencia, ha resuelto dejarlos en la común miseria en la que por su propia culpa se precipitaron, y no dotarlos de la fe salvadora y de la gracia de la conversión, y, finalmente, estando abandonados a sus propios caminos y bajo el justo juicio de Dios, condenarlos y castigarlos eternamente no sólo por su incredulidad, sino también por todos los demás pecados, para dar fe de su justicia divina» (*Reglas doctrinales de Dordrecht*, I, xv).

- 44 Cf. *Origene*, A y D, DHC, t. III.
- 45 OD, t. IV, segunda página. El *Éloge* fue escrito con motivo de la muerte de Bayle y publicado originalmente en diciembre de 1706 en la *Histoire des Ouvrages de Savans, journal littéraire* que había fundado Henri Basnage de Beauval, hermano del autor.
- 46 *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrain-les d'entrer»* (en adelante *Comm. Phil.*), I, vi, OD, t. II, p. 384b. En el capítulo anterior del *Commentaire*, Bayle sostiene que «los derechos de la conciencia son los del propio Dios» (*Ibidem*, v, p. 379b).
- 47 John Kilcullen explica bien este punto. Cf. J. Kilcullen, *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 62-63.
- 48 Cf. *Comm. Phil.*, III, xxvi, O.D. II, p. 468b. Las diferencias de esta concepción con la de John Locke han sido muy bien marcadas por Elisabeth Labrousse en su artículo «Reading Pierre Bayle in Paris», en A. Kors y P. Korshin (Eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England France, and Germany*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, p. 13. Véase también E. Labrousse, *Pierre Bayle* II, p. 574.
- 49 «[U]n Ateo no puede ser llevado a dogmatizar por motivos de conciencia, no podrá alegar jamás a los Magistrados esta sentencia de San Pedro, *es mejor obedecer a Dios que a los hombres*, a la que vemos como una barrera impenetrable a todo Juez secular y como el asilo inviolable de la conciencia» (*Comm. Phil.*, II, ix, OD, t. II, p. 431 a. Cf. *Ibidem*, viii, p. 422b). Puede verse también CPD, cxliii, OD, t. III, p. 394 a.
- 50 Una idea clave en el pensamiento de Bayle, que traduce el principio calvinista según el cual, salvo el pequeño rebaño de los *élus*, es decir, de aquellos que poseen la gracia santificante, todo el resto del género humano se halla entregado a las mismas condiciones de miseria y pecado. La observación de J. P. Jossua aparece en su artículo «Pierre Bayle, précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse», *Revue de Sciences religieuses*, nº 2, 1965, pp. 152-153.
- 51 *Comm. Phil.*, II, x, OD, t. II, p. 437b.
- 52 Cf. *Supl. Comm. Phil.*, xv, OD, t. II, p. 527b.
- 53 Esto se hace particularmente notable en algunos pasajes de los *Pensées diverses sur la comète*. Cf., por ejemplo, *Pensées diverses sur la comète*, clx y clxxxvii, edición de A. Prat, París, Societé de Textes Français Modernes, 1994, II, pp. 73 y 149-150 (en adelante nos referiremos a esta obra mediante las siglas PD).
- 54 *Comm. Phil.*, II, x, OD, t. II, p. 441 a-b.
- 55 Cf. *Comm. Phil.*, II, ix, OD, t. II, p. 428b. «Dios se conforma con exigir de él [del hombre] que busque la verdad lo más cuidadosamente que pueda y que cuando crea haberla encontrado la ame y regule su vida de acuerdo a ella. Lo cual es una prueba, como se podrá ver, de que estamos obligados a tener la misma consideración por la verdad putativa que por la verdad real. Y de ahí en más todas las objeciones que se hacen sobre la dificultad del examen desaparecen como vanos fantasmas, puesto que resulta claro que está al alcance de cada particular, por más simple que sea, dar un significado a lo que lee o a lo que le dicen, y sentir que tal significado es verdadero; allí ha encontrado su verdad» (*Ibidem*, x, p. 438b).
- 56 Se podría alegar, dice Bayle, «que todas las Religiones del mundo, bizarras y diversificadas como son, no convienen mal a la grandeza infinita del Ser soberanamente perfecto, que ha querido que en materia de diversidad toda la Naturaleza lo predique en su condición de infinito: no, yo prefiero decir que sería una bella cosa el acuerdo de todos los hombres, o al menos de todos los Cristianos, en la misma profesión de Fe. Pero como eso es algo más que

desear que de esperar, como la diversidad de opiniones parece ser un atributo inseparable del hombre, mientras tenga el espíritu tan limitado y el corazón tan desordenado como lo tiene, hace falta reducir ese mal al más pequeño desorden posible» (*Comm. Phil.*, II, vi, *OD*, t. II, p. 418b). J. P. Jossua ha señalado bien las diferencias de Bayle con las posiciones indiferentistas o adogmáticas, Cf. «Pierre Bayle, précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse», pp. 156-157. También Rétat, para quien Bayle afirma al mismo tiempo «la autoridad absoluta de una verdad religiosa y el derecho no menos absoluto de los extraviados a no reconocerla» (P. Rétat, «Libertinage et hétérodoxie: Pierre Bayle», p. 209).

- 57 Cf. *Supl. Comm. Phil.*, xxiv, *OD*, t. II, p. 548 a. Obsérvese el siguiente pasaje, tomado del artículo *Synergistes*: «Se perdonaría la intolerancia de un Partido que probara claramente sus opiniones, y que respondiera a las dificultades netamente, categóricamente, y de una manera convincente; pero que hombres que están obligados a decir que no pueden dar mejor solución que secretos impenetrables al espíritu humano y escondidos en los tesoros infinitos de la inmensidad incomprensible de Dios; que esos hombres, digo, se muestren orgullosos, lancen el rayo del anatema, destierren, cuelguen, eso es lo que no entiendo» (*Synergistes*, B, *DHC*, t. IV, p. 218b). Se encontrarán textos semejantes o relacionados en *Synergistes*. C; *Simonide*, F; *Helene*, N, y *CPD.*, cvii, *OD*, t. III, p. 337 a-b.
- 58 Cf. *Comm. Phil.*, II, x, *OD*, t. II, p. 439 a.
- 59 *Nouvelles lettres de l'auteur de la critique générale*, ix, *O. D. II*, p. 220 a (en adelante nos referiremos a este escrito mediante las siglas *NLCG*).
- 60 Empujado por su propia lógica, Bayle llega a reconocer «que el asesinato cometido según los instintos de la conciencia es un mal menor que no matar cuando la conciencia lo ordena». En estos casos, claro, el Estado tiene el deber de intervenir: «habiendo recibido los Magistrados orden de Dios y de los hombres de matar a los asesinos, pueden castigar justamente a aquel que mate según los instintos de la conciencia; no es competencia de ellos desenmarañar esos encuentros rayos y singulares en los que la conciencia cae en la ilusión» (*Comm. Phil.*, II, ix, *OD*, t. II, 433 a-b).
- 61 *Comm. Phil.*, II, i, *OD*, t. II, p. 397 a.
- 62 Cf. *supra*, n. 16.
- 63 Cf. *NLCG.*, ix, *OD*, t. II, p. 226b. Bayle concede que lo ideal sería tener por sospecha la propia persuasión sin volverse por ello un descreído, modelo de conducta cuya extrema dificultad lo hace inviable como precepto común de la doctrina: «De manera que habiendo tres partidos a tomar por un hombre que está firmemente persuadido de una Herejía; el primero, seguir las falsas luces de la conciencia; el segundo, hacer todo lo contrario; y el tercero, permanecer en suspenso, se descubre que el primero es el menos malo de todos: por lo tanto, uno está obligado a tomarlo con preferencia a los otros dos; por lo tanto, uno tiene derecho legítimo a hacerlo. Lo mejor sería, en verdad, tomar un cuarto partido, a saber, tener por sospechosa la propia persuasión, pero no le ha sido dada a todo el mundo la posibilidad de sospechar en este tipo de cuestiones. Para dudar, hace falta tener un grado de inteligencia que no todo el mundo tiene; nada es más difícil que dudar como se debe, puesto que todos los que tienen bastante inteligencia como para dudar, no la tienen siempre para hacer una elección razonable; no dudan sino para afianzarse mejor en el error; y otros, puestos una vez a dudar, dudan toda la vida» (*Ibidem*, p. 228 a). Muchos consideran este texto, publicado en 1685, como la mejor expresión del programa filosófico que desarrollará el *Dictionnaire historique et critique*: enseñar a dudar como es debido.
- 64 *Comm., Phil.*, II, vi, *OD*, t. II, p. 418b. Ordenar la creencia de una u otra cosa en materia de religión, dice Bayle, es un absurdo, «pues, por poco que sepamos que no creemos las cosas

sino cuando nos parecen verdaderas, y que no depende de nosotros que nos parezcan verdaderas, de la misma manera que no dependen de nosotros que nos parezcan blancas o negras, veremos que es más fácil encontrar pulgas o sudar en invierno que afirmar mentalmente esto o aquello cuando uno ha sido formado para ver en primer lugar las razones que nos llevan a negarlo, y cuando uno ha sido acostumbrado a tomar esta negativa por un servicio al verdadero Dios, y se tiene el espíritu dispuesto por un pavor religioso en contra de las razones que llevan a afirmarlo» (*Comm. Phil.*, I, vi, *OD*, t. II, pp. 385b-386 a).

- 65 «[N]o es siempre por falta de aplicación, o de celo, o de sinceridad, o de buena voluntad que se persevera en los errores; es por la impresión demasiado fuerte que ellos han tenido sobre nosotros a consecuencia de la educación o de la costumbre» (*Supl. Comm. Phil.*, xiv, *OD*, t. II, p. 525b). Cf. *Ibidem*, xxx, p. 559a.
- 66 Bayle sostiene que, una vez aceptado el recurso a la gracia, a nadie se puede privar de utilizarlo ni denunciar como blasfemo: «El Papista, el Sociniano, el Anabaptista, el Cuáquero, el Arminiano, el Labadista, responderá, cuando se vea presionado, *reconozco que los objetos que adopto no son de una evidencia convincente, pero Dios ha tenido la bondad de conducirme allí, sea por una gracia subjetiva, sea por las disposiciones favorables de mi temperamento, sea por una economía de circunstancias, sea por un abandono de los objetos que habrían podido inclinarme hacia el lado equivocado, etc.*» (*Supl. Comm. Phil.*, préface, *OD*, t. II, p. 504 a). Cf. *Comm. Phil.*, II, i y x, *OD*, t. II, pp. 395b y 439 a.
- 67 Sobre este tema puede verse J. Kilcullen, *Sincerity and Truth*, cap. I, especialmente pp. 36-45.
- 68 *Supl. Comm. Phil.*, xv, *OD*, t. II, p. 526b. Cf. *Ibidem*, xviii, p. 534 a.
- 69 *Supl. Comm. Phil.*, xv, *OD*, II, pp. 526b-527a.
- 70 Cf. S. O'Cathasaigh, «Bayle and Locke on toleration», en M. Magdelaine *et al.* (Eds.), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Melanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, París, Universitatis, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 679-692.
- 71 En el artículo *Geldenhaur* del *Dictionnaire*, Bayle critica a Erasmo por suponer que quitarle al soberano el poder de matar a los herejes equivale a quitarle el derecho de espada. Tal equiparación, dice, está manifiestamente en contra con la doctrina sostenida en los tres primeros siglos de Cristianismo: «No se pretendía por eso quitar a los Príncipes el derecho de espada que reciben de Dios; se quería solamente decir que ese derecho no se extiende sobre los errores de la conciencia, y que los Soberanos no han recibido de Dios el poder de perseguir las Religiones» (*Geldenhaur*, F, *DHC*, t. II, p. 541a).
- 72 Cf. «Bayle and Hume on toleration», pp. 690-692. O'Cathasaigh insiste, obviamente, en ese «derecho» del individuo a convertirse en asesino por mandato de la conciencia que Bayle se ve obligado a admitir (Cf. *supra*, n. 60).
- 73 Cf. E. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, p. 609.