
Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle

Religious belief and erroneous conscience according to Pierre Bayle

MARTA GARCÍA-ALONSO

Departamento de Filosofía Moral y Política
UNED-Humanidades
28040 Madrid (España)
mgalonso@fsof.uned.es

Abstract: For centuries it was considered a Christian moral duty to compel everyone to join the Church (*compelle intrare*), as their salvation depended upon it. This concept of duty presupposes a clear distinction between religious truth and error. For Pierre Bayle, however, religious belief can only be considered a putative truth, sustained by the subjective conviction of the believer. This approach allows Bayle to soften the concept of heresy and to criticize the religious persecutions of his time.

Keywords: Bayle, erroneous conscience, evil, heresy.

Resumen: Durante siglos, se consideró un deber del buen cristiano obligar, a todos los hombres a entrar en el seno de la Iglesia (*compelle intrare*), puesto que de ello dependía su salvación eterna. Esta doctrina presupone que existe una nítida diferencia entre verdad religiosa y error. Para Bayle, sin embargo, la creencia religiosa solo puede aspirar a convertirse en una verdad *putativa*, sustentada en la convicción subjetiva del fiel, concepción que le permite desdibujar el propio concepto de herejía y criticar las persecuciones religiosas de su tiempo.

Palabras clave: Bayle, conciencia errónea, mal, herejía.

RECIBIDO: MARZO DE 2014 / ACEPTADO: ENERO DE 2015

INTRODUCCIÓN

El problema del mal en el pensamiento de Bayle es uno de los más discutidos entre los especialistas del filósofo de Rotterdam. Para Elisabeth Labrousse es la muerte en prisión de su hermano Jacob y la crisis religioso-política que se inicia con la Revocación del Edicto de Nantes (1685) lo que explica el pesimismo bayleano. Otros, como Gianluca Mori, defienden que es en la respuesta de Bayle a la postura de sus compatriotas del Refugio en relación con la Gloriosa Revolución de 1688 —en el *Avis aux réfugiés* (1690)—, donde se encuentra la doctrina definitiva de Bayle sobre la tolerancia y su incompatibilidad con la religión. Paganini, por su parte, considera que es en el *Dictionnaire Historique et Critique* donde Bayle desarrolla un relativismo teológico que le lleva a defender la práctica de la tolerancia en toda disputa teológica, incluida la que remite al problema del mal. Siguiendo una línea argumental similar, Michael Hickson considera que las refutaciones de la teodicea en el *Dictionnaire* constituyen un argumento en sí mismo a favor de la tolerancia¹.

En este artículo no enfrentaremos el problema de la teodicea desde la metafísica, sino en términos morales. Y veremos que, efectivamente, el problema del mal está ligado al de la tolerancia, pero un sentido diferente al planteado por Paganini, Mori o Hickson. Desde nuestro punto de vista, el punto de partida debe ser el problema del pecado original y la discusión sobre la conciencia errónea. Según esto, veremos que, desde sus mismos comienzos, el problema del mal fue ligado por la dogmática cristiana a la discusión sobre el pecado original. El *dictum compelle intrare* que tanto preocupara a Bayle y que constituye el eje y subtítulo de

1. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle* (Albin Michel, París, 1996) 199-200. G. MORI, *Bayle philosophe* (Honoré Champion, París, 1999) 315. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle* (La Nuova Italia, Florence, 1980) 75-85; M. W. HICKSON liga la discusión del mal a la doctrina de la tolerancia en su artículo *Theodicy and Toleration in Bayle's Dictionary*, "Journal of the History of Philosophy" 51/1 (2013) 49-73. Asimismo, *idem*, *The Message of Bayle's Last Title: Providence and Toleration in the Entretiens de Maxime et de Thémiste*, "Journal of the History of Ideas" 71/4 (2010) 547-567.

su *Commentaire Philosophique*², es la consecuencia de la afirmación de la redención universal que solo la mediación de la Iglesia a través del bautismo puede conseguir. No obstante, si los primeros reformadores, extremando la doctrina de San Agustín, habían disminuido la posibilidad natural del intelecto para conocer la verdad objetiva, Bayle llevará esa dificultad hasta sus últimas consecuencias. La verdad objetiva es inasible y solo podemos conocer verdades *putativas*, o lo que es lo mismo, solo tenemos la certeza de que aquello en lo que creemos *parece* ser verdad porque la conciencia nos convence de ello. Y en caso de duda, nadie puede ir contra su conciencia. Esta es la tesis clásica escolástica de la conciencia errónea que recupera Bayle pero le da un giro importante: todas las decisiones religiosas son campo de acción de la duda, puesto que no hay forma de conocer la verdad objetiva, ni la ley objetiva (los mandatos morales y religiosos). De ese modo, la conciencia errónea pasa de ser una excepción a ser la regla en el ámbito religioso y moral. La consecuencia para su doctrina de la tolerancia se hace entonces evidente: no es posible distinguir entre el hereje y el ortodoxo puesto que hemos de suponer que ambos actúan de buena fe y que ambos deben creer firmemente en lo que la conciencia les muestre como verdadero, aún riesgo de que no lo sea, porque esto último carece de prueba objetiva racional posible y está fuera del alcance del ser humano, tal y como está constituido.

LA DISCUSIÓN SOBRE EL LIBRE ARBITRIO Y EL MAL MORAL

La teología persa supuso, desde los comienzos, un claro desafío para el cristianismo³. Zoroastro o Zaratrustra defendía que Ahura Mazda, el dios supremo, es bueno y santo, todopoderoso y que lleva

2. El título completo es *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*.

3. Sobre el zoroastrismo puede leerse R. CH. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Weidenfeld & Nicolson, London, 1961) y A. JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Brill, Leiden-New York-Koln, 1997).

en sí la contradicción del Bien y el Mal. Otra doctrina persa, el maniqueísmo, aumentó la dificultad puesto que según Mani, había dos zonas separadas en la creación, la del Bien y la del Mal y, por lo tanto, dos partes en el alma humana, que se corresponden con esos principios: una procede de Dios y la otra de la raza de las tinieblas. De ese modo, la parte divina corresponde al alma y la mala a la materia. Y Agustín de Hipona respondió a estas contradicciones asignando la causa del mal al ser humano, pues es quien introduce el pecado en el mundo⁴. El mal, el pecado, es resultado de la elección libre del hombre, que es quien lo introduce en el mundo, no la divinidad. A decir de Simonis, el obispo de Hipona insistirá, además, en que *solo la Iglesia católica* es capaz de transmitir la gracia que permite eliminar el pecado original⁵, un paso insoslayable en la vida de todo fiel que quiera acceder al reino espiritual. Y así, el bautismo se convierte en el medio de incorporación del *pecador* al *Cuerpo místico de Cristo* y, por eso mismo, será el modo de integración del sujeto en la vida jurídica de la Iglesia⁶. Una absoluta novedad, puesto que en la patrística griega el pecado se entendía, más bien, como pecado personal (Pelagio) o como pecado universal o cósmico (preexistente, en el caso de Orígenes). Es el santo de Hipona quien lo vincula a la idea de Redención universal para no hacer inútil la muerte de Cristo (*non evacuetur crux Christi*): puesto que todos seremos salvados por Cristo, todos somos pecadores, incluso los recién nacidos sin pecados personales⁷.

-
4. Sobre la historia de la doctrina pecado original en general puede leerse L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (BAC, Madrid, 1993) 79-133. Asimismo, G. BONNER, *Freedom and Necessity, St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom* (The Catholic University of America Press, Washington, 2007).
 5. Cf. W. SIMONIS, *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus*, "Theologie und Philosophie" 43 (1968) 481-501.
 6. Cf. W. ULLMAN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Methuen, Londres, 1950) 37-38. Un estudio de la significación del bautismo en perspectiva jurídica puede verse en J. GAUDEMET, 'Baptismus, ianua sacramentorum' (*CJC*, c. 849): *bâpteme et droits de l'homme*, recogido en su *La doctrine canonique médiévale* (Variorum, Londres, 1994) 273-282.
 7. La relevancia de esta doctrina para interpretar la obra de San Agustín es defendida por A. VANNESTE en su libro *Le dogme du péché originel* (Nauwelaerts, Lovaina-París, 1971) 49-68. Del mismo modo, L. LADARIA, *op. cit.*, 90 señala que "San

Extremando el pensamiento de San Agustín, Lutero sostuvo que las posibilidades del ser humano para realizar cualquier acción moralmente relevante, tras el pecado, no es que hayan sido *disminuidas* —como pretendía el obispo de Hipona— sino que eran, simplemente, *inexistentes*. En *De servo arbitrio* defiende insistentemente contra Erasmo que el ser humano es completamente *incapaz* de una vida moral al margen de la gracia. Es la fe la que hace al cristiano libre⁸. Solo si la fe actúa como motor de la moral podemos hablar de conductas virtuosas, puesto que solo la fe permite reconocer en la Biblia lo que se ha de hacer o evitar y solo la gracia posibilita las buenas obras⁹. Esto significa que sin la gracia, sin fe, no es posible la regulación de la vida moral, puesto que decir que la ley natural puede ser el motor de la conducta ética cristiana es tanto como defender la tesis pelagiana que afirma que puede uno salvarse por méritos propios (justicia de las obras). Nada más ajeno al calvinismo y a la Reforma misma: *solo la fe salva*. Calvino sigue en esto a Lutero y afirma que, de no existir el pecado, el conocimiento de la ley natural nos hubiera proporcionado el conocimiento de la Ley misma de Dios pero, en el estado actual, la conciencia corrompida ya no es capaz de captar nada con claridad. El sujeto calviniano no solo es incapaz de reconocer y aceptar el bien allá donde se presente, sino que es absolutamente inepto para quererlo. No solo su intelecto permanece en la oscuridad, sino que su voluntad es inhábil para perseguir la virtud¹⁰.

-
- Agustín no ha llegado a la formulación de su doctrina sobre el pecado original para afirmar sin más la universalidad del pecado, sino ante todo para defender la universalidad de la redención de Cristo. Solo a causa de ésta se ocupa del pecado”.
8. LUTERO, *Von der Freiheit*: WA 7, 23 en LUTERO, *Weimarer Ausgabe* (WA) Hemos utilizado O. CLEMEN (ed.), *Luthers Werke. Studienausgabe*, 4 vol. (De Gruyter, Berlin, 1983).
 9. La Escritura enseña, en toda circunstancia, qué se ha de hacer; de ahí que sirva como norma invariable de justicia en todo momento. Cf. LUTERO *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 337.
 10. *Institution de la religion chrétienne* (IRC), II, 3, 5. en J.-D. BENOÎT (ed) Calvino, *Institution de la religion chrétienne* 5 vols., (Vrin, París, 1957-1963). Sobre la doctrina moral calviniana puede verse [omitido por ser obras del autor/a].

Las consecuencias eclesiológico-políticas de esta doctrina se hicieron patentes en la interpretación de la persecución de la herejía. Como hemos dicho, en la teología de San Agustín un pecado universal ofrece el motivo para una acción redentora universal. Y en este proceso de redención se defiende la necesidad de la Iglesia desde su función como mediadora en los sacramentos, con el bautismo a la cabeza, pues abre las puertas al resto. *Extra ecclesiam nulla salus*, esta es la contestación agustiniana a las tesis eclesiológicas donatistas¹¹. Y, por más que S. Agustín defendiese que no se puede imponer por la fuerza la fe, terminó aceptando la mediación del *brazo secular*¹². Al fin y al cabo, era un deber del buen católico *obligar* a todos los hombres a entrar en el seno de la Iglesia —*compelle intrare* (Lc. 14, 23)—, puesto que de ello dependía su salvación eterna.

Ahora bien, esta doctrina presupone que hay una única verdad religiosa cuyo contenido salvífico podemos reconocer sin problema alguno, una vez que es convenientemente enseñada. Sin embargo, para Bayle, la creencia religiosa solo puede aspirar a convertirse en una verdad *putativa*, sustentada en la convicción subjetiva del fiel.

11. Formulado inicialmente por San Cipriano de Cartago en el siglo III, el *dictum* encontró su expresión más neta en la bula *Unam Sanctam* promulgada por Bonifacio VIII en 1302. En la obra de San Agustín se afirma de múltiples modos la necesidad de la Iglesia para la salvación. Así, por ejemplo *De bapt.* IV, XVII, 24. AGUSTÍN DE HIPONA, *De bapt.*, P. LANGA (introducción y notas) y S. SANTAMARÍA (trad.), *Tratado sobre el bautismo*, en *Obras de San Agustín. Escritos antidonatistas (I.º)*, vol. 32 (Madrid, BAC, 1988). Un estudio magnífico sobre el problema, a cargo de P. LANGA en el volumen que citamos: cf. *Historia del donatismo* (Ibid., 5-87) y *San Agustín frente al donatismo* (Ibid., 88-155).

12. La sentencia *compelle intrare* procede de la parábola de los invitados a la cena (Lc. 14, 15-24). Cf., además, *De civ. Dei* XVIII, 51-54 sobre las herejías eclesiásticas. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, F. J. MORÁN (ed), *La ciudad de Dios, Obras de San Agustín*, vol. 16 (BAC, Madrid, 1958). Asimismo, puede verse M. GARCÍA-ALONSO, *La Ciudad de Dios como alternativa al Sueño de Escipión*, “Pensamiento” 65/ 244 (2009) 197-220.

2. EL MAL MORAL SEGÚN BAYLE¹³

Según Bayle, los teólogos de su tiempo afirman, como hace Zoroastro¹⁴, que Dios es y no es, al mismo tiempo, causa de todas las cosas¹⁵. En efecto, el debate teológico que intenta articular el libre arbitrio con la idea de Dios como principio único termina en una aporía: afirmando al tiempo que Dios es y no es causa de todas las cosas. No solo es complicado articular los atributos divinos (omnipotencia, bondad, justicia) con la idea de mal metafísico, sino que tampoco resulta posible hacerlo si nos remitimos a la dogmática y analizamos la doctrina del pecado original. En efecto, si se afirma que Dios es causa del mal, sus atributos estarían puestos

-
13. En español, contamos con algunas ediciones en español de los textos de Bayle: P. LOMBA (ed), PIERRE BAYLE. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Trotta, 2010); J. A. CANAL (ed), PIERRE BAYLE. *Diccionario histórico y crítico (A-AFRO)*, vol 1º (KRK Ediciones, 2012); asimismo, F. BAHR (ed.), *Diccionario Histórico y Crítico* (El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010); J. L. COLOMER (ed.), PIERRE BAYLE, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligales a entrar”* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006); J. ARROYO (ed.), *La católica Francia* (Ediciones del Laberinto, 2000). No obstante, en este trabajo, todas las obras de Bayle serán citadas por la edición electrónica de las obras completas de Bayle a cargo de A. MCKENNA y G. MORI (Garnier electronique, 2012) que reproducen la edición comúnmente citada por los especialistas: *Œuvres diverses de M^r Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam* (P. Husson et al., La Haye, 1727-1731), 4 vols. Se citará la obra en cuestión y, a continuación, el volumen y la página que ocupa en las *œuvres diverses* (OD).
14. La teología persa se identifica con la teología de Zoroastro y el maniqueísmo, a las que Bayle remite en cuatro de sus obras: en *Nouvelles de la République des Lettres*; en el artículo *Manichéens* del *Dictionnaire Historique et Critique* en 1697; en la *Réponse aux question d'un Provincial* (1703-1707). El debate es ampliamente retomado y ampliado en su obra *Entretiens de Maxime et de Themiste*, publicada de manera póstuma en 1707, en respuesta a las tesis de Jean Le Clerc e Isaac Jaquelot, representantes de la teología racional de su tiempo. Asimismo, trata el problema del maniqueísmo en su *Éclaircissements sur les manichéens* en H. BOST y A. MCKENNA (eds.), *Les Éclaircissements de Pierre Bayle* (Honoré Champion, Paris, 2010) 22-60. Sobre el problema del mal hay una bibliografía muy abundante, pondremos dos ejemplos: G. PAGANINI, *L'éclaircissement sur les Manichéens et les déterminations philosophiques de l'idée de Dieu* en *Les Éclaircissements de Pierre Bayle, op.cit.* 331-346; J. LAGRÉE, *Bayle et l'Éclaircissement sur les Manichéens, Le mal et le système*, en H. BOTS (ed.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières : le dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, 1647-1706* (APA-Holland University Press, Amsterdam, 1998) 321-40.
15. *Réponse aux question d'un Provincial* (RQP) II, CXL, OD III, 785. Asimismo, RQP II, CXLI, OD III, 789.

en entredicho y, con ello, toda la dogmática que hace de Él un ser justo y omnipotente, al mismo tiempo¹⁶; si consideramos que el mal no se origina de ningún modo en la divinidad, dicha afirmación nos llevaría a concluir es que hay una causa ajena al propio Dios que figura a su lado como fundamento ontológico del mundo, con lo que se estaría argumentando a favor de un dualismo metafísico, incompatible con la doctrina cristiana. Por otra parte, la solución de Agustín —seguida por toda la tradición cristiana— de hacer del hombre la causa del mal tampoco le convence puesto que, según él, la condena de Adán no está determinada por su naturaleza¹⁷, puesto que Dios podría haber creado al hombre de manera que estuviera protegido ante tales consecuencias de sus actos¹⁸. Más aún, según el filósofo, es absolutamente impío pretender, como señalan algunos teólogos, que Dios se sirve del mal para hacer el bien. Sería más sencillo y propio de un Dios justo y bondadoso evitar cualquier daño que contribuir a un mal menor para evitar uno mayor. Al fin y al cabo, aceptar que el fin justifica cualquier medio, liga inexorablemente el mal a Dios¹⁹. Y reproduciendo prácticamente un argumento de Domingo Bañez²⁰, comenta:

Por experiencia, sabemos demasiado bien que el pecado es posible. Así pues, si todo lo posible debe necesariamente formar parte del conjunto universal de cosas, el mal moral ha sido tan necesario como el mal físico. Por lo tanto, es falso que las criaturas hayan gozado nunca de una libertad tal que les otorgara pleno poder para elegir bien o mal. El que eligieran mal fue de una fatalidad inevitable. Según esto, Dios sería autor del pecado, al menos en calidad de causa lejana, pues habría creado almas que tenían que pecar necesariamente. Ahora bien,

16. RQP II, CXLV, OD III, 846.

17. No hay que olvidar que las imperfecciones que abocan al pecado al ser humano podían haber sido evitadas por Dios (RQP II, LXXVIII, OD III p. 657).

18. RQP II, LXXXI, OD III 661. Asimismo, RQP II, LXXXI, OD III 663.

19. *Éclaircissement sur les Manichéens* 637. La discusión por extenso en *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (EMT) II, 21, OD IV, 70 y ss.

20. D. BÁÑEZ, J.A. HEVIA ECHEVARRÍA (tr.), *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina* (Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2002) 169.

es lo mismo producir el pecado por uno mismo, que provocar que tenga lugar a través de otra causa²¹.

El pecado es, por lo tanto, el argumento más importante que tienen los no cristianos para discutir la omnipotencia y bondad divinas, no la solución. La razón no admite término medio: o se aceptan sus métodos y resultados, con todas las consecuencias y, en ese caso, la coherencia del concepto de divinidad se pone en peligro, o se abandona la idea —contradictoria en sí misma— de elaborar una teología racional con pretensión de resolver la aporía básica que se da entre los datos de la revelación y la razón²². De ahí que esta aporía lleve a Bayle a afirmar que solo se pueden evitar las consecuencias impías o ateas a que aboca la crítica de las contradicciones de la dogmática racionalista, si se rechaza de plano la pretensión de la teología natural de definir a dios de modo filosófico²³. Lo único

-
21. RQP II, LXXXIX, OD IIII 675. En el mismo sentido: EMT II, 21, OD IV, 71. Efectivamente, Bayle refuta las ideas tanto arminianas como molinistas sobre el libre arbitrio en los *Eclaircissements* y en los *Entretiens de Maxime et de Thémiste*: EMT II, 28, OD IV, 85 y ss. Arminio (1560-1609) en un sentido similar al jesuita Molina, defenderá que la elección y la salvación están condicionadas pero no determinadas por Dios. No resulta descabellado ver cierta influencia del jesuita en el teólogo holandés, más aún sabiendo que Arminio tenía en su biblioteca una segunda edición, correspondiente a 1595, de la *Concordia* de Molina. Cf. K. D. STANGLIN, *Arminius and arminianism: an overview of current research*, en T. M. VAN LEEUWEN, K. D. STANGLIN, M. TOLSMA (eds.), *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)* (Brill, 2009) 3-24. Dekker llega incluso a decir que Arminio es un molinista protestante puesto que no solo menciona la doctrina de la ciencia media, sino que la incorpora a su teología: cf. E. DEKKER, *Was Arminius a molinist?*, “Sixteenth Century Journal” XVII, 2 (1996) 337-352. No obstante, a quien Bayle dirige abiertamente sus críticas en los *Entretiens de Maxime et de Thémiste* a dos de sus seguidores, los teólogos racionalistas Jean Leclerc e Isaac Jacquelot. Sobre la relación de Bayle con la teología racional puede leerse S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i “rationaux”* (FrancoAngeli, Milano, 1998).
22. En este mismo sentido, G. MORI, *Bayle et le socinianesimo*, en M. PRIAROLO y E. SCRIBANO (eds.), *Fausto Sozzini e la Filosofia in Europa* (Sienna, 2005) 210. Asimismo, Cf. F. A. BAHM, *Pierre Bayle contra los teólogos*, “Cuadernos salmantinos de filosofía” 27 (2000) 75-94. Sobre la relación entre Bayle y la teología de su tiempo, puede verse G. PAGANINI, *Bayle et les Théologies philosophiques de son temps*, en W. VAN BUNGE y H. BOTS (eds.), *Pierre Bayle (1647-1706), Le Philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception* (Brill, 2008) 103-120.
23. *Commentaire Philosophique* (CP) I, OD II, 368. En el mismo sentido, se planeta

que debe interesarnos de Dios son sus mandatos morales, no sus definiciones conceptuales (justo, poderoso, infinito, inmaterial, bueno, sabio, santo...). Un Dios que no es, por lo tanto, un concepto filosófico, sino un soberano absoluto, incomprensible e inasible en muchos aspectos. Ahora bien ¿podemos acceder a ese conocimiento a través de la Escritura?

HERMENÉUTICA DE LA ESCRITURA Y VERDAD RELIGIOSA

El debate sobre el examen de la Escritura ha sido comúnmente identificado con el concepto de libre examen, como libertad individual del cristiano para interpretar y leer la Biblia. Sin embargo, el libre examen como tal fue definido en el siglo XIX por la teología liberal protestante para describir el derecho de cada fiel de estudiar y examinar libremente la Biblia y aplicado anacrónicamente a los siglos anteriores²⁴. Es importante no confundir el rechazo protestante del magisterio de la Iglesia católica con la defensa de la interpretación subjetiva de la Biblia. Lo que el examen reformado implica es una ruptura con la armonía preestablecida aceptada hasta entonces entre Escritura y magisterio católico, no la libertad de conciencia moderna. Para Calvino —como para Lutero—, el examen remite a la independencia de criterio del cristiano frente a la enseñanza de la Iglesia sobre la Biblia —los concilios, la tradición, los dogmas eclesiales—, no al comentario individual de la Escritura²⁵. En este punto, los primeros reformadores defienden, precisamente, todo lo contrario: es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien ha de darle sentido²⁶. Y es que para ellos no hay nada oscuro en la Escritura —al contrario que para sus adversarios católicos—, y si algo lo parece, se debe a la *ceguera e ignorancia* de

el absurdo de la pretensión de la teología racional en *Éclaircissement sur les Manichéens*, 632. Sobre las consecuencias ateas a las que aboca *Dictionnaire Historique et Critique* (DHC) “Pauliciens”, rem I, 663a.

24. M.-C. PITASSI, *La Construction protestante d'un mythe de la modernité: le libre examen de l'Écriture*, forthcoming.

25. CALVINO, IRC IV, 8, 8.

26. *Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98.

los lectores, no a la falta de claridad del texto²⁷. Son las conclusiones resultantes de los fundamentos bíblicos las que se pueden discutir. Las enseñanzas bíblicas han de ser tenidas por primeros principios (evidentes, claros), comienzo de toda demostración y, por tanto, origen de toda explicación²⁸. Sin embargo, las disputas posteriores sobre cómo interpretarla mostraron que la Escritura no es ni mucho menos un texto sin contradicciones, ni de fácil lectura²⁹. La disputa erudita sobre los textos bíblicos muestra contradicciones serias en los textos aceptados como revelados y que, en gran medida, pueden decirse humanos. El sentido de la hermenéutica bíblica no es otro que el de suplir lo oscuro por lo evidente y, por lo tanto, permitir el relevo del conocimiento imperfecto de la Voluntad de Dios que ofrece la conciencia, por el del conocimiento *explícito* que ofrece el texto escrito. ¿Permitiría una adecuada hermenéutica bíblica fundamentar la verdad religiosa?

Bayle se inició en exégesis durante su estancia en Ginebra y aunque, a decir de Labrousse³⁰, solo fue a partir del 1675 cuando se encuentra en situación de seguir los desarrollos de la crítica

27. Las palabras de Lutero no dejan duda (*De servo arbitrio*: WA 18, 607). Para los católicos, en cambio, la ambigüedad de la Biblia implicaba la necesidad del intérprete autorizado. Precisamente, la función del magisterio católico era defendida por el cardenal Bellarmino a partir de la diferencia jurídica entre la ley y el juez-intérprete (R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Lyon, 1610) vol. I, l. iii, c. 9, p. 196D-197A. Sobre Lutero puede verse [omitida la ref por ser una obra de lka autora].

28. Bayle reproduce esta doctrina general al comienzo de su discusión sobre el lugar de la Escritura en la elaboración de verdades religiosas y morales, en el *Commentaire Philosophique*: Il me reste de répondre à cette objection. Si Dieu se contentoit que chacun aimât ce qui seroit vérité à son égard, pourquoi nous auroit-il laissé une Ecriture? Je répons que cela n'empêche pas que l'Ecriture ne soit très-nécessaire, parce que dans les choses très-claires elle est la regle uniforme de la conscience de tous les Chrétiens; et pour les choses moins claires elle est respectée de tous les partis, puis qu'ils s'accordent tous à dire que ce qu'elle dit est véritable (CP II, X, OD II 442-43)

29. Sobre el problema de la interpretación bíblica puede leerse F. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacre et l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle* (APA-Holland University Press, Amsterdam-Maarsen, 1986).

30. E. LABROUSE, *Pierre Bayle* (Albin Michel, París, 1996): ed. or., *Pierre Bayle, II. Hétérodoxie et rigorisme* (Nijhoff, La Haya, 1963-1964) 323.

filológica, a través de Justel³¹, a su vez, muy cercano a Richard Simon³². Para Simon, aunque la Biblia puede ser considerada Palabra de Dios, también posee los caracteres propios de un libro humano escrito por una pluralidad de autores diferentes, con estilos distintos y compuesta a lo largo de diversas épocas. Bayle mismo resume (y asume) esta posición³³, con una salvedad, a decir de Labrousse. Según la historiadora francesa, la crítica bíblica es para Bayle un modo de suavizar la *inspiración literalista* que defiende el calvinismo ortodoxo, lo que no significa que defienda un acercamiento histórico a los textos sagrados, a diferencia de Spinoza³⁴. Según esto, Bayle estaría más cerca de los teólogos liberales quienes defienden que la razón natural es la única norma de interpretación posible de cualquier tipo de texto, incluidos los escriturarios. Por otra parte, al estar la dogmática inevitablemente ligada al texto sagrado también está sujeta a las mismas reglas que la razón hermenéutica. La Palabra divina se convierte, de ese modo, objeto de interpretación literal o metafórica, en función de los grados de racionalidad que

-
31. Bayle alude a Henri Justel (1620-1693) en numerosas ocasiones en *Les Nouvelles de la république des Lettres* (NRL) durante el año 1684, como por ejemplo: NRL Mars 1684, VI, OD I 16.
32. *Les Nouvelles de la République des Lettres* (NRL) recogen la noticia de muchas de las obras de Richard Simon (1638-1712), editadas o reeditadas (NRL avril 1684, VIII y IX; mai 1684 art II y III; septembre 16684 art VII; novembre 1684 cat III; décembre 1684, art. XI; janvier 1685 art VI; avril 1685 art VI; mai 1685 art IX; décembre 1686 art VII)
33. NRL décembre 1686, art. VII, 717-18.
34. Según Labrousse, Bayle seguirá defendiendo la *lectura literalista* de la Biblia, a pesar de haber negado que todos los textos hayan sido inspirados por la divinidad, de ahí que el recurso a la analogía o a la metáfora le parezca un modo inadecuado de analizar la Escritura. Es esta distinción (y ambigüedad) entre inspiración y lectura literalista lo que le permitirá elaborar sus característicos argumentos escépticos, negando la verdad revelada de determinados textos, afirmando la literalidad de otros e impidiendo su “traducción”. Cf. LABROUSE, *Pierre Bayle, op. cit.*, 343-344. La discusión sobre la filiación protestante, racionalista y escéptica de Bayle es muy compleja para desarrollarla con un mínimo rigor en una nota. Para quien desee hacerse una idea de estas discusiones, remitimos a los artículos de J. C. LAURSEN, *Pierre Bayle: El pirronismo contra la razón en el Commentaire philosophique*, “Revista Latinoamericana de Filosofía” XXXVI/1 (2010) 35-58; *Idem, Skepticism against Reason in Pierre Bayle’s Theory of Toleration*, en D. E. MACHUCA (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Springer, Dordrecht, 2011) 131-144.

el intérprete otorga a dichos pasajes. Para Pitassi, sin embargo, la posición de Bayle es más radical puesto que el filósofo habría pasado de afirmar que se dan las condiciones morales que hacen posible la creencia religiosa y, por lo tanto, de afirmar la verdad putativa de una creencia religiosa, a eliminar la validez de la propia hermenéutica protestante en sus últimos trabajos³⁵.

En efecto, según Bayle, todas las iglesias cristianas aceptan el hecho de que la Escritura no se interpreta por sí misma, aunque luego discutan sobre cómo y quien deba interpretar la Palabra divina, señalen oscuridades muy diferentes y construyan en base a estas variadas interpretaciones. En eso consisten sus diferentes dogmáticas³⁶. La discusión sobre cómo interpretar el dogma de la Eucaristía es un ejemplo claro de hasta qué punto la Escritura no sirve para dilucidar la verdad. ¿Cómo interpretar el sentido de las palabras de Jesucristo “este es mi Cuerpo”? ¿Se trata de un sentido literal o figurado? La Trinidad ha corrido la misma suerte. Se han hecho correr ríos de tinta entre las distintas iglesias cristianas para defender una u otra postura y, con ellos, según Bayle, hemos visto surgir el caos³⁷. Pero este caos es un resultado de la labor teológica que pretende racionalizar los misterios de la fe, no es algo que afecte al pueblo³⁸. Tampoco la Escritura puede solventar la conciliación de la existencia del pecado en un mundo que es obra de Dios. En palabras de Maxime, el filósofo en nombre del cual habla Bayle:

¿Diría usted que la Escritura nos enseña que Dios no es, de ningún modo, la causa eficiente e inmediata del pecado ? No podemos estar más en desacuerdo, pues es la Escritura, a través de textos precisos y concretos, la que nos indice a creer que Dios produce el pecado de esa forma, cuando el interés de su gloria

35. En el mismo sentido, el texto de PITASSI, *Religious freedom and strength of belief in Bayle*, en M. GARCÍA-ALONSO (ed.), *Special Issue, Religious Liberty and Freedom of Conscience in Spinoza and Pierre Bayle*, “Reformation and Renaissance Review” 14/1 (2012) 56-69.

36. CP II, I, OD II 396.

37. CP II, VII, OD II 421.

38. *Dictionnaire Historique et Critique* (DHC), Socin E, rem. H.

lo exige. [...] Se lamentará de las consecuencias indeseables de nuestra doctrina, dirá que no se podrá ya estar seguro de que Dios no nos engaña, que se trata de una de las tesis más odiosas del pirronismo. Puede decir todo lo que quiera, nadie está más interesado que usted en dichas consecuencias, puesto que nacen de sus dogmas, de su principio de la primacía de Dios y de su desprecio por la luz natural que necesariamente implica aquella. Pero no podrá hacernos ninguna objeción que no podamos devolverle de manera arrolladora (*invincible*)³⁹.

Por lo tanto, la Escritura no puede ser referente de la verdad revelada, ni por su oscuridad, ni por el tipo de certezas que procura. Es cierto, no obstante, que para Bayle esta oscuridad se muestra fundamentalmente, en aquellos pasajes que supuestamente apoyan el contenido dogmático y ceremonial de las religiones, no afecta a su núcleo moral⁴⁰. Se pueden encontrar contradicciones y errores en el dominio de la física, de la astronomía, incluso de la historia, no solo ligadas al trabajo de los copistas, sino intrínsecas al contenido mismo de la materia tratada. La doctrina moral queda excluida de esta posibilidad —al menos al comienzo del *Commentaire*. No obstante, a medida que avanza el texto, Bayle comienza a afirmar que las certezas de la fe, avaladas por el principio de autoridad —lo que Dios ha dicho o hecho— y por la hermenéutica de la Escritura, no nos permiten conocer la verdad moral en sí misma, puesto que carecen de la fuerza de la constatación empírica o racional que presupone la metafísica y la geometría. La única forma de acceder al conocimiento religioso o moral es a través de la conciencia, cuya

39. EMT II, 21, OD IV, 72. Maxime y Themiste, según Hickson, podrían haber sido dos filósofos llamados Máximo de Tiro (Μάξιμος Τύριος) -filósofo griego perteneciente al platonismo medio (c. 180) que interesa a Bayle por su análisis de las fuentes del mal- y Temistio (Θεμιστιος) filósofo y exégeta de Platón y Aristóteles, así como funcionario del Imperio Romano oriental (senador en 355, procónsul en 358 y prefecto en 383). No obstante, este último fue conocido, ante todo, por sus discursos en defensa de la tolerancia religiosa: Cf. HICKSON, *The Message of Bayle's Last Title: Providence and Toleration in the Entretiens de Maxime et de Thémiste*, 552-553. Seguiremos refiriéndonos a sus nombres en francés por ser así como los cita Bayle.

40. CP I, X, OD II, 391.

regla por excelencia es la persuasión, la confianza que tenemos en la fuente. De ahí que tales verdades sean definidas como relativas o putativas.

Preguntaría encantado a quienes estén dispuestos a responder, si no es cierto que quien le da a la Escritura el sentido que hay que darle, lo hace no porque ese sentido sea verdadero sino porque él lo cree verdadero, y que estaría convencido de disgustar a Dios si oyera la Escritura de otra forma. No creo que ni el mejor intérprete de la Escritura sea capaz de nada más que eso, [y es] lo que le hace agradable a Dios en este aspecto, y lo funda la buena disposición en la que se encuentra⁴¹.

Por lo tanto, las verdades a las que puede aspirar la religión no son tales, sino meras certezas subjetivas⁴². La fe no ofrece más asidero racional que la convicción íntima del fiel. Se trata de una cuestión tan poco objetiva como el gusto. Por lo tanto, la ortodoxia y la heterodoxia pierden todo su sentido puesto que no hay forma de discernir o juzgar en cuestión de gustos⁴³. Y es, precisamente, a este segundo campo de verdades putativas, subjetivas, al que remite la dogmática religiosa, repleta de contradicciones racionales, y carente de cualquier prueba empírica que sirva para sustentar sus afirmaciones. El fiel las acepta porque le resulta convincente, no porque pueda justificar objetivamente su credibilidad.

41. CP II, X, OD II 442-43.

42. CP II, X, OD II 438. También Spinoza consideraba que solo podemos tener certeza moral (no lógica, racional) acerca de la intención del autor del texto (dios o los profetas): Cf. TTP nota 8, 253.15/661 (VII, 111.18/309). La edición del TTP de Spinoza que citamos es de P.-F. MOREAU y J. LAGRÉE (eds.), *Traité théologico-politique* (Epiméthée, PUF, 1999). Una edición española reciente del TTP: *Tra-tado Teológico político*, editado, traducido y anotado por A. DOMÍNGUEZ (Madrid, Alianza, 2008).

43. "Il suffit aussi que la conscience d'un chacun lui montre, non pas ce que les objets sont en eux-mêmes, mais leur nature respective, leur vérité putative. Chacun discernera par ce moïen sa nourriture. Il faudra qu'il tâche de discerner la meilleure, et qu'il y emploie tous ses soins; mais si lui étant présentée, sa conscience ne s'en accommode pas, et se trouve sans aucun goût pour elle, et avec un grand goût pour une autre chose, à la bonne heure; il faudra prendre ce dernier parti". (CP II, X, OD II 441)

Según Pitassi, tan solo dos años después del *Commentaire*, en el *Supplément du Commentaire Philosophique* (1688) Bayle negará incluso que existan condiciones morales que permitan obtener de la interpretación de la Escritura algún tipo de certeza que no sea meramente subjetiva⁴⁴. Este paso significa aniquilar de raíz la validez de cualquier hermenéutica, la imposibilidad misma de saber cuál fue la intención o enseñanza que los autores bíblicos quisieron transmitirnos. De ese modo, la creencia religiosa se vuelve algo privado, subjetivo e imposible de analizar con regla alguna. No obstante, desde nuestro punto de vista, esa afirmación no se hace esperar hasta esos años sino que dicha subjetivización de la conciencia encuentra su asidero en el concepto de conciencia errónea, elemento fundamental de su doctrina de la tolerancia.

LOS DERECHOS DE LA LIBERTAD MORAL O LA CONCIENCIA ERRÓNEA

La cuestión clásica acerca de la conciencia errónea es la de cómo debe actuar el cristiano en caso de duda, ¿uno ha de seguir la ley moral o ejercer el libre arbitrio⁴⁵? El problema que añade Bayle a esta doctrina escolástica es que afirma que no podemos conocer la verdad religiosa ni, por lo tanto, la ley divina, luego ¿cómo podemos distinguir entre el error y la verdad para actuar en consecuencia⁴⁶?

A pesar de que ya hacía mención en su *Cours de Morale*⁴⁷, los primeros análisis de Bayle sobre la conciencia errónea se encuentran en las obras dedicadas a la obra de Maimbourg, la *Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme du M. Maimbourg* de 1682 y las *Nouvelles*

44. Cf. PITASSI, *Religious freedom and strength of belief in Bayle*, op. cit., 68.

45. Sobre los antecedentes escolásticos de esa doctrina puede verse F. O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2006).

46. Un amplio estudio sobre los derechos de la conciencia en Bayle en J. KILCULLEN, *Bayle on the rights of conscience*, en *Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration* (Oxford, Clarendon Press, 1998) 54-105. El concepto de conciencia en Bayle es sumamente complejo, de modo que no nos referiremos a él en este artículo, sino que trataremos exclusivamente sobre su alcance y sus límites (el derecho al error).

47. *Cours de Morale*, OD IV, 263

lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme du M. Maimbourg de 1685⁴⁸. Y en ambas obras, asume las tesis generales defendidas hasta la fecha por los jesuitas, según sus propias palabras:

Es en la *Critique Générale du Calvinisme* de Mr. Maimbourg, donde he encontrado este derecho de la conciencia errónea considerablemente bien fijado e ilustrado con múltiples ejemplos, entre los cuales, se habla de un padre putativo que ejerce sus derechos y todas las funciones de la autoridad paterna, tan legítimamente como [lo haría] un padre real y verdadero⁴⁹.

Como podemos imaginar, esta doctrina es asumida para volverla contra la argumentación de Maimbourg que la había usado contra los calvinistas. Efectivamente, para Bayle, nadie está más obligado a actuar cuando los motivos de la conciencia son adecuados que cuando son erróneos puesto que lo que nos lleva a actuar de un modo u otro es la persuasión de las razones que sustentan dicha acción y en ambos casos pueden ser muy poderosas⁵⁰. A lo que Dios obliga es a respetar la verdad, *siempre que la conozcamos*, puesto que es de todo punto imposible actuar conforme a una verdad que no se conoce o bien dejar de hacerlo cuando el error asume la forma de verdad y la conciencia la acepta como tal⁵¹. La verdad absoluta es inaccesible y solo podemos conocer aquello que resulta cierto para nosotros, las verdades putativas. Por lo tanto, la conciencia solo puede poner en práctica lo que la razón le muestra como verdadero, es decir, aquello que filtrado por las pasiones, la costumbre y la educación, la razón muestra a cada individuo particular como verdadero o falso. Y así, en el contexto religioso y moral, la verdad se convierte en un asunto de certezas subjetivas (de lo que es para cada persona) y la

48. CG y NLCG, a partir de ahora.

49. CP II, IX, OD II 427.

50. CG II, XX, OD II 86.

51. "Dieu nous oblige à aimer et à respecter la vérité, pourvû que nous la connoissions" (Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique Générale [NLCG] I, Lettre IX, OD II 219).

conciencia no es sino la aplicación práctica de esas certezas⁵². De ahí que la conciencia errónea sea igualmente válida, tenga los mismos derechos, que la conciencia supuestamente veraz, puesto que lo que ha de ser tenido en cuenta es la obligación formal de seguir nuestra conciencia y no el contenido material a la que ésta se aplica⁵³. No puede ser de otro modo, dice Bayle, puesto que ello puesto que nadie puede acceder de modo absoluto y perfecto a verdad alguna, ya que verdades metafísicas y morales solo se conocen parcialmente⁵⁴.

Siguiendo el propio ejemplo de Maimbourg, el filósofo de Rotterdam nos explica esta teoría en un ejemplo fundamental para la doctrina cristiana de la obediencia: la imposibilidad de distinguir, en la práctica, entre padres biológicos y putativos. Efectivamente, no hay forma de saber si los hijos de una mujer son todos también del esposo puesto que cabe la duda de que, en algunos casos, hayan sido fruto de infidelidades. Sin embargo, el hijo se comporta con el padre putativo como si fuera su padre biológico y éste hace lo propio con su supuesto hijo, hasta el punto de convertirlo en heredero. Pero tanto el derecho del padre a ser obedecido y respetado, como los deberes del hijo para con él y sus derechos de sucesión, están basados, dice Bayle, en la mera opinión puesto que, como decíamos, no hay forma de probar que ambos están ligados biológicamente (realmente, verdaderamente). Y sin embargo, el padre biológico desconocido no tendrá derecho alguno sobre el hijo, ni éste le deberá obediencia alguna, aún siendo el padre verdadero⁵⁵. No se trata de un ejemplo cualquiera. Bayle sabe que la obediencia a la figura paterna es una metáfora de la obediencia al propio Dios y al soberano que se justifica no solo mediante el

52. “C’est que comme les droits de la vérité ne se peuvent exercer que sur des Individus, ainsi la vérité ne peut agir, si elle ne devient particuliere, et pour ainsi dire, individuelle. [...] C’est donc l’idée particuliere de chaque homme qui est à chacun sa vérité, de sorte que si malheureusement cette idée particuliere n’est qu’une vérité travestie, ce n’est qu’à la vérité travestie que chaque particulier peut obéir. Mais par quel droit cette fausseté masquée exige-t-elle l’obeissance? C’est parce qu’elle se trouve dans le cas, et dans la condition qui fonde le droit, savoir, dans la réputation d’être véritable” (NLCG I, Lettre IX, OD II 222).

53. CP I, V, OD II 379.

54. NLCG I, Lettre IX, OD II 221.

55. NLCG I, IX, OD II 223.

mandato paulino expuesto en Rom. 13, sino también invocando el cuarto mandamiento sobre el respeto filial, esto es, apelando a la ley moral. No importa, por tanto, si la autoridad es familiar, doméstica, política o eclesial: la obligación de respetar su dominio permanece incólume y debe cumplirse por obediencia al propio Dios⁵⁶. Ahora bien, incluso en el caso de los padres de familia, su derecho es tan solo putativo, no puede probarse real.

En el capítulo X del *Commentaire Philosophique*, retoma la discusión sobre la conciencia errónea y señala, en primer lugar, que las leyes están para ser aplicadas no de modo literal, sino que señalan obligaciones generales que deben adaptarse y particularizarse para tener sentido. Insistiendo en el ejemplo del cuarto mandamiento señala que Dios no obliga a amar a un padre en particular o de una forma concreta, sino simplemente de honrar a quien uno cree ser su padre⁵⁷. Ahora bien, ¿es acaso el derecho que invocan las diferentes religiones más fácil de probar que el de los padres de familia? En absoluto. Cuando uno piensa en el fundamento del cristianismo, dice Bayle, resulta difícil pensar que hombres que desconocen la existencia de otros que ellos mismos, como los habitantes de la Tierra Austral, o de los pueblos de Asia o África, puedan ser condenados por no creer que Jesucristo es el hijo de Dios resucitado⁵⁸. La verdad religiosa revelada no es tan evidente como las verdades metafísica o geométrica, no persuade de la misma manera y no excita nuestras emociones del mismo modo. Por ello mismo, no puede defenderse que Dios imponga al hombre otra cosa que atenerse a las verdades que considera tales y no la verdad en sí misma puesto que, de otro modo, habría hecho la ley imposible de cumplir, poniéndola por encima de nuestra capacidad cognoscitiva⁵⁹. Solo siguiendo lo que la conciencia toma por verdadero puede uno comportarse moralmente, de otro modo, sería imposible un solo acto virtuoso⁶⁰.

56. Calvino construye su doctrina de la obediencia sobre el quinto mandamiento. Los textos se encuentran en IRC II, 8, 36; IRC IV, 20, 22.

57. CP II; X, OD II 434.

58. CP II, X, OD II 436.

59. CP II, X, OD II 437.

60. CP II, X, OD II 437.

Por lo tanto, y como señala en el *Commentaire Philosophique*, los elementos esenciales que conforman los derechos de la conciencia errónea son los siguientes⁶¹: desobedecer voluntariamente a Dios es un pecado; desobedecer voluntariamente a la conciencia es lo mismo que transgredir la ley divina; en consecuencia, todo lo que se hace contra la conciencia se hace contra Dios; y la mayor infamia que uno puede cometer es pecar conscientemente; que una acción será buena si se conforma a la conciencia y será tenida por criminal si va contra ella; y que es mejor adecuarse a una conciencia que se equivoca, aunque las consecuencias no sean buenas, que actuar contra la conciencia aunque las consecuencias sean tenidas por buenas⁶². La condición de la certeza moral es, por lo tanto, meramente formal: uno ha de seguir los dictámenes de la conciencia, sean estos los que sean, siempre que uno sea sincero y esté convencido de su verdad⁶³.

De ese modo, la certeza moral es una mera cuestión subjetiva o de gusto⁶⁴, como terminó escribiendo Bayle. Y vuelve a insistir en la misma doctrina unos años más tarde, en la *Addition aux pensées diverses sur les Comètes*⁶⁵, explicando la Lettre IX de las *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*: no se puede actuar contra la conciencia errónea sin cometer un crimen, de modo que uno está obligado a seguir el dictamen de la conciencia. De dicha afirmación, no se sigue que cualquiera que actúe conforme a la conciencia esté exento de pecado, sino solo aquel cuyo error sea

61. CP II, VIII, OD II 425.

62. RQP III, Réponse pour Mr. Bayle a Mr. Le Clerc II, 1016.

63. “D’où je conclus que l’ignorance de bonne foi excuse dans les cas les plus criminels, comme le vol et l’adultère, et qu’ainsi par tout ailleurs elle excuse, de sorte qu’un Hérétique de bonne foi, un Infidèle même de bonne foi, ne sera puni de Dieu qu’à cause des mauvaises actions qu’il aura faites, croiant qu’elles étoient mauvaises. Pour celles qu’il aura faites en conscience, je dis par une conscience qu’il n’aura pas lui-même aveuglée malicieusement, je ne saurois me persuader qu’elles soient un crime. Si elles le sont, qu’on me montre pourquoi dans les exemples ci-dessus alléguez il n’y a ni adultère, ni volerie, quoi qu’il soit certain, autant que ces choses le peuvent être, qu’il est aussi impossible à beaucoup de Protestans de découvrir que la transsubstantiation est véritable, qu’à un homme de découvrir que le mari de sa mere ne l’a pas fait” (CP II, X, OD II 442).

64. CP II, X, OD II 441.

65. El capítulo V lleva por título *Réponse aux objections qui concernent les droits de la conscience erronée* (APD §V, 179-180)

invencible⁶⁶. Todo aquel que no actúe según su religión, creyéndola verdadera, cometerá el crimen de haber despreciado la verdad. Y así, cuando un herético está persuadido de que su religión es la verdadera, debe enseñársela a sus hijos y hacer proselitismo por todos los medios que Dios considera legítimos⁶⁷.

Ahora bien, si se ha de actuar conforme a la conciencia, sin tener en cuenta si lo que aquella nos señala es verdad o falso, la distinción entre ortodoxia y herejía carece de sentido y la persecución de la falsa religión también puesto que no podemos distinguirla de la verdadera. Del mismo modo, su amigo y maestro, Adriaan Paets⁶⁸ defendía que aunque las religiones positivas pretendan tener un acceso privilegiado a la verdad religiosa, ésta resulta indistinguible de la creencia, estando ortodoxos y heterodoxos sujetos a las mismas restricciones que ésta supone al sustentarse en las pasiones o la educación⁶⁹. Según esto, efectivamente, carece de sentido perseguir a los supuestos herejes, más aún si se pretende utilizar el brazo secular en tal empresa. La razón y la persuasión de la predicación

66. Efectivamente, la ignorancia vencible debe ser condenada: CP II, IV, OD II 406.

67. Y lo más interesante es que él mismo señala como fuente de esta doctrina a los jesuitas (casuistas): APD V, 180.

68. Adriaan Paets (1631-1686) fue regente de Rotterdam, embajador de España y del Reino Unido e introductor de Bayle en el círculo liberal arminiano de la ciudad de Rotterdam. Su posición sobre la política religiosa y la doctrina de la tolerancia se encuentra en una carta que dirige a Bayle desde Londres en 1685, donde se encontraba formando parte de la delegación diplomática holandesa presente en la coronación de James II (1633-1701): *De nuperis Angliæ motibus Epistola in qua de diversum à publica Religione circa Divina sententia disseritur tolerantia*. Se trata de la carta 446 cuya traducción puede leerse on line: <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-466-a&lang=fr> (consultado en febrero de 2014). Una parte de la correspondencia de Bayle puede leerse en esta web (600 cartas de 1600). La edición en papel está en curso: *Correspondance de Pierre Bayle* (The Voltaire Foundation, Oxford), doce volúmenes previstos de los que se han publicado nueve: vol. I : 1999 ; vol. II : 2002 ; vol. III : 2004; vol. IV : 2005; vol. V : 2007 ; vol. VI : 2008 ; vol. VII : 2009 ; vol. VIII : 2010 ; vol. IX: 2011.»

69. “Et en verité il faut que ceux qui persecutent sans aucune compassion de l’infirmié humaine les personnes qui préferent à leur propre vie les opinions où on les a élevés, s’imaginent être quelque chose qui ne sent aucune des imperfections de nôtre espece. D’où vient néanmoins que ces cruels persecuteurs sont si attachés à leur par[t]i? N’est-ce point uniquement, parce que les dogmes leur en ont été enseignés par leurs peres et leurs précepteurs?” *De nuperis Angliæ motibus Epistola...* [<http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-466-a&lang=fr> consultado en febrero de 2014].

serán las únicas armas permitidas en esta batalla de ideas, de modo semejante a como se resuelven las disputas entre las diferentes *sectas de filósofos*⁷⁰.

CONCLUSIÓN

Jerome Schneewind en su monumental trabajo sobre la invención del concepto de autonomía⁷¹, nos cuenta cómo durante siglos Dios y su Ley presidieron el edificio de la toda moral que aspirase a llamarse *cristiana*. La moral se hacía coincidir con la obediencia debida a los mandatos divinos y resultaba posible de universalizar porque, a pesar de las diferencias doctrinales, toda la teología cristiana aceptaba que todo el mundo podía conocer la verdad religiosa. La crítica bayleana contra las dificultades de la teología para solventar las aporías sobre el problema del mal puso, sin embargo, esta creencia compartida en duda. De la afirmación de los límites del conocimiento como efecto del pecado original se pasa, entonces, a la negación de la posibilidad misma de todo conocimiento objetivo. La propuesta de Bayle frente a la herejía es la de negar el sentido del propio concepto, disolviendo la idea de verdad objetiva en meras certezas subjetivas. La Iglesia no puede pretender tener acceso privilegiado a la verdad religiosa puesto que se trata de algo inasequible al ser humano. La violencia contra los heréticos se asienta, pues, en la falsa impresión de que se puede distinguir entre heterodoxia y ortodoxia, entre la verdad y el error, algo de todo punto imposible. La doctrina de la tolerancia como libertad de conciencia tiene aquí su primer y más firme asidero⁷².

70. *Ibid.*, *De nuperis Angliæ motibus Epistola...* [<http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-466-a&lang=fr> consultado en febrero de 2014].

71. J. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997).

72. La redacción de este artículo se enmarca dentro del Proyecto de investigación *Los primeros pasos de la laicidad: Spinoza y Bayle*. Ministerio de Ciencia e Innovación-España. FFI2010-15578.