

Libres de creer lo equivocado. Bayle y Castellion, dos voces por la libertad de conciencia¹
Free to believe what is wrong. Bayle and Castellion, two voices for freedom of conscience

Manuel Tizziani^Φ
U. Nacional del Litoral, Argentina
manueltizziani@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 16.06.2015

Resumen: Según afirma Hugh Trevor Roper, ningún proceso de persecución política puede ser llevado a cabo sin la connivencia explícita, o al menos la omisión, de quienes conforman una sociedad humana. Retomando esa afirmación, y aplicándola a las disputas confesionales ocurridas en Francia durante los siglos XVI y XVII, la intención de este trabajo es presentar, analizar y comprender los argumentos filosóficos de dos actores de la época que, enfrentándose a la opinión común, defendieron la libertad de la conciencia en materia de religión: Pierre Bayle (1647-1706) y Sébastien Castellion (1515-1563).

Palabras clave: Bayle, Castellion, tolerancia, libertad de conciencia, conciencia errónea.

Abstract: According to Hugh Trevor Roper, no process of political persecution can be carried out without the explicit collaboration, or at least the omission, of those who make a human society. By taking up and applying that statement to the confessional disputes occurred in France during the sixteenth and seventeenth centuries, the aim of this paper is to present, analyse, and understand the philosophical arguments of two actors of that era who, facing common opinion, defended the freedom of conscience in matters of religion: Pierre Bayle (1647-1706) and Sébastien Castellion (1515-1563).

Keywords: Bayle, Castellio, tolerance, freedom of conscience, erroneous conscience.

¹ El presente trabajo es producto de la investigación que hemos llevado adelante, gracias a la financiación del CONICET, en nuestra reciente tesis doctoral en Filosofía: *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo 2015.

^Φ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET con un proyecto de investigación sobre la recepción de las ideas políticas y religiosas de Michel de Montaigne en la *Mémoire* de Jean Meslier. Es integrante de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento Ilustrado radicado en la UNL, es miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

“Había comprobado, por la crueldad de algunos cristianos, que ningún animal del mundo es tan terrible para el hombre como el hombre”. Montaigne, *Ensayos*

“¿Será la tolerancia un mal tan grande como la intolerancia? Y la libertad de conciencia, ¿será un flagelo tan bárbaro como las hogueras de la inquisición?”. Voltaire, *Diccionario filosófico*

1. De guerras, ejecuciones y exilios

En un ensayo destinado a analizar el fenómeno de la caza de brujas, Hugh Trevor Roper (2009) atribuye gran parte de la responsabilidad de las persecuciones sufridas por las hechiceras a la indulgencia y connivencia no sólo de las élites ilustradas, sino también de la inmensa mayoría de quienes daban cuerpo a las sociedades de la época. Asimismo, reestableciendo los vínculos históricos y filosóficos que, de acuerdo con su interpretación, pueden trazarse entre el martirio de las brujas y las asechanzas políticas que sufrieron durante ese mismo período quienes fueron acusados de herejía, señala:

Suponer que un gobernante, o siquiera un partido estatal, puede eliminar parte del tejido social vivo sin el consenso de la sociedad equivale a desoír las lecciones que enseña la historia... Sin el respaldo general de la sociedad no resulta posible crear órganos de aislamiento y expulsión. En los cimientos de la Inquisición española no bullía la intolerancia de los reyes españoles, sino el resentimiento social del pueblo español. La sociedad española aprobó la persecución de los judíos y recibió encantada la expulsión de los moriscos. La sociedad francesa aplaudió la masacre de los hugonotes en 1572 y su expulsión en 1685 (Trevor-Roper, 2009, pp.123-124).

Tomamos prestada esta última referencia a la realidad francesa con el fin de presentar nuestro escenario. Como bien señala este autor en relación con dos hitos paradigmáticos de su historia, la Francia de los siglos XVI y XVII puede ser considerada como un claro ejemplo de los devastadores efectos, tanto políticos como culturales y económicos, que puede ocasionar la intolerancia religiosa. Diez años antes de aquel fatídico 24 de agosto de 1572 al que refiere Trevor-Roper -en el que se produjo la masacre de la noche de San Bartolomé, y donde se estima que fueron asesinados, tan sólo en París, más de cuatro mil protestantes-, se había producido otro episodio violento a causa de la incomodidad que ocasionaba a los católicos más ortodoxos tanto la novedad de la Reforma como la política de indulgencia que por aquella época ensayaba la regenta Catalina de Médicis. En marzo de 1562, en la ciudad de Vassy, conforme a las disposiciones del *edicto de Enero* de ese mismo año, un grupo de protestante celebraba sus ritos fuera de los muros de la villa; al mismo tiempo, Francisco de Guisa, líder del ala más conservadora del catolicismo y padre de Enrique -quien será luego uno de los

representantes más destacados de la Liga-, volvía de una campaña militar junto a sus hombres. Ante lo que a sus ojos no era sino una perversión, Guisa no dudó en reprimir el oficio, dejando como saldo varias decenas de muertos y al menos cien heridos. Los líderes militares del partido hugonote no tardarán en reaccionar ante semejante afrenta, dando lugar al inicio de la primera de las guerras civiles que experimentará Francia; guerras que no encontrarán fin sino treinta y seis años después, en 1598, cuando el rey Enrique IV -dos veces protestante, dos veces convertido al catolicismo- suscriba el *edicto de Nantes*. Y a pesar de que este rey será asesinado por un miembro de la compañía de Jesús el 14 de mayo de 1610, el edicto de tolerancia por medio del cual se otorgaba la libertad de conciencia y de culto a los súbditos calvinistas, mantendrá su vigencia hasta octubre de 1685. En esa fecha, y luego de dar vía libre a persecuciones no convencionales conocidas como las *dragonnades*², Luis XIV rubricará el *edicto de Fontainebleau*. Por este medio, el rey decretará al catolicismo como única religión oficial del reino de Francia, e instará a los protestantes a convertirse a dicha fe, o a partir al exilio.

Entre los destinos dilectos de quienes optaron por esta segunda opción se encontrará la cuna de uno de los más importantes representantes del irenismo renacentista: la Rotterdam de Erasmo. Allí, en el seno de los Países Bajos, se constituirá un verdadero *refuge* de hugonotes franceses. Desde ese destierro forzoso, y como contracara de la circunspección que -según el análisis de Trevor-Roper- caracterizaba a la gran mayoría, una voz se hará oír: será la de Pierre Bayle (1647-1706); quien, algunos meses después de la revocación del *edicto de Nantes*, en 1686, redactará dos importantes obras en relación con la cuestión³. La primera se presentará como una crítica corrosiva de la particular política de persecución llevada a cabo por Luis XIV; la segunda, como una defensa filosófica de la libertad de conciencia⁴, y como una respuesta general para todos aquellos que, basándose

² Las *dragonnades* consistían en instalar durante varios meses al ejército francés (cuyos soldados son conocidos como los *dragons*) en los terrenos de los nobles y aristócratas hugonotes, obligando a los propietarios de las tierras a abastecer a las tropas. De ese modo, se ejercía una presión política y económica muy fuerte sobre los protestantes, quienes, de convertirse al catolicismo, lograban que el ejército abandonara sus terrenos.

³ Más allá de su audacia, Bayle era muy consciente de la peligrosidad de su empresa; es por eso que ambas obras aparecieron bajo pseudónimos, y envueltas por una serie de estrategias de encubrimiento de su identidad: *La France toute Catholique* se presenta como la publicación de la correspondencia (tres cartas en total) entre un eclesiástico católico francés y dos hugonotes refugiados: en concreto, un abad anónimo solicita a un protestante exiliado en Londres su opinión acerca de una misiva enviada a dicho abad por otro refugiado, la cual contiene una crítica muy virulenta de las medidas adoptadas por Luis XIV. El *Commentaire*, en tanto, apareció como una supuesta traducción francesa, realizada por "M.J.F.", de una obra publicada en inglés por "Jean Fox de Brugges", y con un falso pie de imprenta: "À Cantorbery, Chez Thomas Litwel" (la verdadera impresión se hizo en Ámsterdam y estuvo a cargo de Wolfgang). En relación a dicho pseudónimo, se ha señalado que el mismo puede haber implicado un homenaje para dos protestantes del siglo XVI que defendieron la tolerancia: el cuáquero Georges Fox y el anabaptista David Joris, quien vivió los últimos años de su vida en Basilea bajo el nombre falso de Jean de Brugges (Cf. Mori, 1996, p.65).

⁴ Desde la página inicial, Bayle pretende alejarse de las discusiones teológicas con la intención de situar los argumentos de su *Commentaire* en el estricto ámbito de la filosofía. Como él mismo señala: "Pretendo hacer un comentario de una nueva especie, y apoyarlo sobre principios más generales y más infalibles que todos los que me podrían proveer el estudio de las Lenguas, de la Crítica y de los lugares comunes" (Bayle, 2006, I, 1, p.87).

en textos bíblicos, asumían como opción legítima la conversión coactiva. La primera llevará por título *La France toute catholique*; la segunda, será conocida como *Commentaire philosophique*⁵. Y dos años más tarde, ante las críticas que Pierre Jurieu le realizará en su *Des droits des deux souverains* (1687), Bayle responderá con un *Supplément du Commentaire philosophique* (1688).

Si bien los argumentos presentados en el *Supplément* exceden el límite de nuestro trabajo, podemos señalar que uno de los principales objetivos que Bayle persigue allí es el de continuar corroyendo ese ancestral prejuicio -que Jurieu había vuelto a poner sobre el tapete- sobre el que se basan los argumentos a favor de la coacción violenta: la identificación del error con el pecado. Más allá de eso, lo que especialmente nos interesa destacar de esta última obra es la referencia de Bayle al intento de combatir la intolerancia llevado adelante por el otro actor de nuestra historia: Sébastien Castellion (1515-1563). Pues, del mismo modo en que Bayle había reaccionado, alzando su voz ante la revocación del *edicto de Nantes* y la persecución político religiosa que esa derogación avaló e implicó, Castellion también supo reaccionar ante aquellos acontecimientos que tuvieron lugar en los inicios de la guerra civil francesa. Y aun antes, a raíz de la ejecución del médico español Miguel Servet.

En 1562, luego de conocer los hechos que llevarán a Francia a esas casi cuatro décadas de sangrías y agitación interna, Castellion redactará su *Conséil a la France desolée*. En ese texto, que aparecerá sin el nombre del autor y sin el lugar de la edición, Castellion defenderá la siguiente tesis: la principal causa de la enfermedad que aqueja a Francia es la coacción violenta de la conciencias, es decir, la intolerancia; su remedio, dejar que cada uno “pueda servir a Dios, no según la fe de otro, sino según la suya propia” (Castellion, 1967, p.76). Castellion, no obstante, aun adscribiendo en forma personal a la fe calvinista, no mostrará mayores reparos en criticar incluso a quienes decían compartir su misma creencia. De hecho, casi una década antes de escribir el *Conseil*, había reprochado duramente el accionar Jean Calvin en relación al enjuiciamiento y ejecución de Miguel Servet. Ocurredida en octubre de 1553, y justificada teóricamente tres meses más tarde por el propio Calvino en su *Declaratio orthodoxae fidei*, dicha ejecución recibirá una rápida respuesta por parte de nuestro autor: en marzo de 1554, bajo el seudónimo de Martinus Bellius, publicará una obra titulada *Traité des hérétiques* (1554)⁶. En el

⁵ El título completo del primero de estos libros es el siguiente: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*; el del segundo, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrain-les d'entrer', où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions*. En 1686 aparecen las dos primeras partes, en 1687 se publica una tercera, en la que Bayle aplica sus argumentos filosóficos en un análisis particular de las cartas de san Agustín.

⁶ El título completo de la edición francesa es el siguiente: *Traité des Hérétiques à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*. Un par de semanas antes, en febrero de 1554, el libro había sido publicado en latín bajo el título *De Haereticis an sint persequendi*. Muchas son las discusiones y conjeturas acerca de la verdadera autoría de este texto por parte de Sébastien Castellion, y de la

“Prefacio” de dicho texto, que en su mayor extensión se halla compuesto por una compilación de fragmentos de diversos autores en defensa de la tolerancia, Castellion realizará un detallado estudio del concepto de “herejía”, y concluirá, para escándalo de los líderes de la ortodoxia, que lo que cada una de las sectas existentes considera como *herejes* son tan sólo aquellas personas “que no concuerdan con su opinión” (Castellion, 1913, p.24)

Luego de esta breve presentación, en la que hemos señalado de un modo general el marco histórico-político de emergencia de cada uno de los textos, nos hallamos en condiciones de enunciar el resto de nuestro recorrido y el objetivo de nuestro trabajo: en una primera instancia, realizaremos una serie de breves consideraciones conceptuales con el fin de evitar equívocos en relación con nociones centrales para nuestro tema como *tolerancia* y *libertad de conciencia*. En segundo término, haremos pie en el *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle a fin de echar luz sobre las bases de su posición; en particular, sobre su escéptica defensa de la necesidad de respetar de igual modo a la conciencia *esclarecida* y a la conciencia *errante*. Más tarde, a partir del camino que el propio Bayle nos abre a través de las afirmaciones que vierte en su *Supplément*, nos instalaremos en el siglo XVI, para centrar nuestra atención en los textos de Sébastien Castellion: con ello intentaremos mostrar -y he ahí nuestra meta principal y nuestro más original aporte- que también durante la *prehistoria* de la modernidad pudo oírse muy claramente otra voz que supo defender, contra las inclemencias de la época y la presión de los poderes establecidos, las prerrogativas de la conciencia.

2. Breves aclaraciones conceptuales

Comencemos elucidando algunos conceptos. En los inicios de nuestro siglo XXI tendemos a considerar a la *tolerancia* y a la *libertad de conciencia* como nociones que parecen mantener entre sí casi una exacta correspondencia. Dicha exégesis conceptual, puede precisarse, es deudora del pensamiento liberal del siglo XIX; en particular, de las consideraciones realizadas por John Stuart Mill en su afamado ensayo *On liberty* (1859). Es allí, en efecto, en donde este autor define a la libertad de conciencia como “la libertad de pensar y sentir, la libertad absoluta de opiniones y sentimientos sobre toda cuestión práctica, especulativa, científica, moral o teológica” (Portantiero y De Ipola, 1987, p.63). Para Mill, ese derecho *absoluto* y *sin reservas* a la libertad de conciencia es otro nombre para el derecho a la tolerancia, y su único límite específico se encuentra establecido por la posibilidad de provocar un perjuicio a los demás miembros de la comunidad. De este modo, la sociedad idealmente libre en la que está pensando nuestro autor es aquella en la cual la tolerancia alcanza su máxima expresión, y en donde cada individuo ejerce su íntimo derecho a creer y obrar en un espacio de plena libertad, sin intervención alguna por

supuesta ayuda que algunos de los refugiados religiosos que vivían en Basilea (Celio Curione, David Joris, Bernardino Ochino) prestaron para su confección (Cf. Buisson, 1892, II, p.1 ss.)

parte del Estado; siempre y cuando, claro, en ese *uso de la libertad* no resulten perjudicados los demás seres humanos.

De acuerdo a esta interpretación de Mill, reafirmamos, la libertad de conciencia ideal se encuentra en estricta correspondencia con la máxima tolerancia. Y en nuestros días, esta relación resulta poco menos que natural. Durante los siglos XVI y XVII, por el contrario, esta asimilación habría sido considerada como una mixtura poco oportuna de conceptos disímiles. En tal sentido, por ejemplo, como bien han indicado Mario Turchetti (1991a), los calvinistas ortodoxos consideraban que la tolerancia de los unitaristas socinianos equivalía a subvertir los fundamentos mismos de la fe cristiana, pues era considerada como un atentado fatal a la libertad de conciencia de los auténticos fieles. Resulta evidente que estos calvinistas no habrían podido llegar a un acuerdo con John Stuart Mill y que, si se quiere comprender su posición, es necesario remitirse a un concepto distinto de *libertad de conciencia*; concepto que, dicho sea de paso, es el que se concibió originalmente.

En efecto, la expresión *libertad de conciencia* hizo su ingreso en el vocabulario filosófico por la vía teológica; fueron reformadores tales como Martín Lutero, Philipp Melanchthon, Juan Calvino y Teodoro de Beza quienes comenzaron a utilizarla como una actualización de la *Christiana libertas*, cuya fuente última no se encontraba sino en los escritos de san Pablo. Según la concepción sostenida por el apóstol de los gentiles, el cristiano era libre en tanto, mediante el sacrificio de Jesucristo, había sido emancipado de la ley del pecado y de la muerte para vivir según el espíritu (Romanos, 7:1-8). Es en esta *Christiana libertas* -que es libertad de la fe frente a la ley- en la que piensa Lutero cuando redacta su tratado *De servo arbitrio*, y cuando afirma -según palabras de Joseph Lecler- que “las conciencias no deben estar atadas por nada sino por la Palabra de Dios” (Lecler, 1969, I, pp.190-191). Y esta misma *libertas* la que invoca Calvino cuando, en su *Institution de la religion chrétienne*, sostiene que sin la libertad, ni Jesucristo, ni la verdad del Evangelio, ni la paz interior de las almas, podrían ser rectamente conocidas. No es una libertad para creer lo que se quiera, sino una libertad *para obedecer a Dios*. Como bien lo sostiene Teodoro de Beza en la correspondencia citada por Alain Dufour:

La libertad cristiana no es un permiso ilimitado y vago gracias al cual cada uno podría hacer y omitir lo que quisiera, sino que es el don gratuito que nos ha sido ofrecido por Jesucristo, por el cual todos los hijos de Dios -es decir, los creyentes- son liberados de la maldición de la ley y del yugo de las ceremonias legales, y, abastecidos por el Espíritu Santo, comienzan a obedecer a Dios espontáneamente, en santidad y justicia. (Dufour, 1991, p.18)

En consecuencia, la *libertad de conciencia* no sólo tiene poco que ver con la *tolerancia*, sino que, en aquellas ocasiones en que se produce una desobediencia a las prescripciones del Espíritu Santo, la niega explícitamente: sucede así con los socinianos, herejes que rechazan dogmas insoslayables para el sostenimiento de la

cristiandad -como la divinidad de Jesucristo o el misterio de la Trinidad- por considerarlos contrarios a las luces de la razón humana.

Pero la *libertad de conciencia* que conciben estos calvinistas no sólo estará muy lejos de poder ser identificada con la *tolerancia*; también se encontrará en la antípoda del *libre albedrío*, siempre y cuando se encuentre en éste una defensa de los derechos que tiene toda conciencia para seguir sus convicciones particulares aun cuando éstas fueran equivocadas (que era lo que John Stuart Mill parece haber tenido en mente). Pues, en definitiva, el concepto de *tolerancia* conservó durante los primeros siglos de la modernidad filosófica un sentido peyorativo, siendo sólo concebido como un instrumento político provisional (cf. Turchetti, 1991b): “tolerar algo” significaba entonces “aguantar”, “soportar” la existencia de aquello que no se puede impedir, del mismo modo en que se soporta una enfermedad cuando no se la puede curar. De acuerdo con esta matriz semántica, tolerar implica siempre “tolerar el mal”, reprimir los deseos de contrarrestar su existencia por medio de la violencia debido a que un fin ulterior y superior (la paz de la república o la propia supervivencia) así lo aconseja. “Tolerar” supone, entonces, una actitud negativa, y como tal siempre revisable; una actitud claramente diferente de la sanción afirmativa de la pluralidad que implica la defensa del *libre albedrío* como defensa del derecho al error.

Podríamos intentar explicar esta diferencia de otra manera: la defensa del *libre albedrío* conlleva, por así decirlo, una *celebración* de lo diverso; supone considerar a la multiplicidad de seres y pareceres como un bien en sí mismo, como algo que debe fomentarse y cuidarse incluso si, desde los propios parámetros subjetivos, se lo considera equivocado. La *tolerancia*, en cambio, al menos para la concepción dominante en el siglo XVII, representa siempre nostalgia de la unidad perdida y el deseo de retornar a ella; es este deseo, en todo caso, el que admite ser reprimido en aras de un bien superior como la paz social o la supervivencia. En efecto, deberemos esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII, y en particular a la sanción de las declaraciones de Derechos que sucederán a las revoluciones de ese período, para que esta comprensión de la tolerancia -como tácita desaprobación- comience a ser reemplazada por otra cuyo significado se hallará más cercano al de una defensa efectiva de la pluralidad.

Realizadas estas breves disquisiciones, permítasenos una última observación en relación con los autores que ahora abordaremos: en consonancia con su época y su confesión, los calvinistas Bayle y Castellion se encontrarán lejos de reclamar un *derecho* a la *libertad de conciencia* -en el sentido que brindamos al concepto desde Mill en adelante- para quienes adhieren a creencias diferentes; lo que ambos requerirán será que se evite perseguir a alguien por cumplir con un *deber*, a saber, el de servir a Dios según las luces de su propia conciencia; sea ésta *esclarecida* o *errónea*. Lo que, claro está, ampliará de un modo manifiesto los límites impuestos por la rígida ortodoxia calvinista.

3. Bayle: un banquete obligatorio, y su comentario.

En términos generales, el *Commentaire philosophique* se presenta como una crítica de los fundamentos teológicos y morales de la persecución religiosa, de ese eufemismo que los convertidores utilizan para legitimar su accionar; esa “violencia caritativa y salvífica que ejercen sobre los herejes para retirarlos de sus extravíos” (Bayle, 2006, p.51). Así, comparándolos con los tiranos y los sofistas, quienes mediante sus acciones han corrompido dos palabras (rey y filósofo) que en sus orígenes no poseían ninguna connotación negativa, Bayle afirmará lo siguiente en relación con el concepto de *convertidor*:

Significaba originalmente una alma verdaderamente celosa por la verdad, y por desengañar a los errantes; no significa ya más que un charlatán, que un engañador, que un ladrón, que un saqueador de casas, que un alma sin piedad, sin humanidad, sin equidad, que un hombre que, haciendo sufrir a los demás, busca expiar sus impudicias pasadas y por venir, y todos sus desenfrenos (Bayle, 2006, p.52).

Luego de esta elocuente apreciación inicial, podemos señalar que el autor dispone su crítica en dos partes: en la primera, caracterizada por una *cartesiana* confianza en “la luz viva y distinta que ilumina a todos los hombres”. (Bayle, 2006, I, 1, p.88), reunirá una serie de argumentos con el objetivo de echar por tierra la interpretación literal de un máxima ya clásica para quienes intentaban justificar sus accionares represivos: la de *Compelle intrare* (Lucas, 14:23), pronunciada por Jesucristo en la parábola del banquete. En la segunda, en tanto, asumiendo una perspectiva diferente y hasta irreconciliable con la anterior, el autor buscará dar respuesta a las objeciones ya realizadas -o a las supuestas objeciones que podrían realizarse- a los argumentos que él mismo ha presentado en la primera parte. Atendiendo a esta subdivisión interna, y dado que sería muy extenso repasar todos los puntos desarrollados por el autor, acotaremos nuestro análisis a los argumentos principales de las distintas partes, los que se desarrollan en los capítulos iniciales de cada una de ellas.

En capítulo I de la Primera Parte, Bayle sentará las bases de su interpretación racionalista bajo el posible influjo del *Traité de morale* (1684) de Nicolás Malebranche. Atribuyendo a san Agustín la paternidad del *criterium* para discernir entre el sentido literal y figurado de la escritura, y con el propósito de “refutar invenciblemente” a quienes intentan justificar su accionar represivo en la parábola del banquete, Bayle sostiene que, “sobre el principio de la luz natural”, puede afirmarse que “todo sentido literal que contenga la obligación de cometer crímenes es falso” (Bayle, 2006, I, 1, p.85)⁷. De allí se sigue que “no podemos estar seguros de que una cosa es verdadera, sino en tanto ella se halla de acuerdo con

⁷ Más extensa y claramente: “Si tomándola [a la Escritura] literalmente, se compromete al hombre a cometer crímenes, o (para evitar todo equívoco) a cometer acciones que la luz natural, los preceptos del Decálogo y la Moral del Evangelio nos prohíben, se debe tener la plena seguridad de que le damos un sentido falso, y que, en lugar de la revelación divina, proponemos al pueblo sus propias visiones, sus pasiones y sus prejuicios”. (Bayle, 2006, I, 1, p.86).

esta luz primitiva y universal que Dios extiende en el alma de todos los hombres, y que conlleva infalible e invenciblemente la persuasión de quienes están bien atentos” (Bayle, 2006, I, 1, p.89). En tal sentido, los desacuerdos interpretativos en relación con la Escritura, y los conflictos que de allí devienen, parecen deberse a que esta “luz metafísica, *que ilumina a todo hombre que viene al mundo*” (Bayle, 2006, I, 1, p.89, subrayado del original) es muchas veces supeditada a las pasiones y a los prejuicios, los que oscurecen casi por completo su sentido manifiesto. Ahora bien, sugiere un Bayle de aire familiarmente cartesiano, si cada uno “hace abstracción de sus intereses particulares, de sus costumbres y de su patria” (Bayle, 2006, I, 1, p.89), será capaz de reencontrarse con “esta regla que no puede ser otra cosa que la luz natural, que los sentimientos de honestidad impresos en el alma de todos los hombres; en una palabra, con esta razón universal que ilumina todos los espíritus, y que no falta jamás a aquellos que la consultan atentamente” (Bayle, 2006, I, 1, p.91). Y en orden a reforzar su argumento de que toda revelación debe estar sometida a los principios que dicta, de antemano, esta razón natural, Bayle utiliza un recurso retórico admirable: nos remite al punto cero de la historia cristiana, a un lugar en cual habitaba un hombre sin prejuicios, sin costumbres y sin patria; al Paraíso mismo. Así nos dice:

Estoy convencido de que antes de que Dios le haya hecho escuchar alguna voz a Adán para enseñarle lo que debía hacer, ya le había hablado interiormente, haciéndole ver la idea vasta e inmensa del ser soberanamente perfecto y las leyes eternas de lo honesto y lo equitativo, de manera que Adán no se creyó obligado a obedecer a Dios tanto a causa de que una cierta prohibición había alcanzado sus oídos como a causa de la luz interior que lo había esclarecido, antes de que Dios hubiera hablado (Bayle, 2006, I, 1, p.90).

En tal sentido, concluye el autor, incluso respecto de Adán es posible señalar que “la verdad revelada ha estado como sometida a la luz natural, para recibir de ella su atractivo, su sello, su registro y su verificación, y el derecho a obligar a título de ley” (Bayle, 2006, I, 1, p.90). Como abogado en defensa de los derechos de primogenitura de la razón natural, Bayle indica que todas las máximas morales⁸ que se disponen tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, antes de adquirir validez, deben ser auscultadas con detenimiento por hombres capaces de supeditar sus pasiones, y las circunstancias históricas y políticas, a los principios de la luz universal que Dios ha impreso en cada uno. Serán ellos, pues, capaces de comprender sin demora que quienes sostienen que el Creador nos ha prescrito, a través de la revelación, acciones morales que contradicen en modo manifiesto estos

⁸ Cabe destacar que Bayle tiene sumo cuidado en restringir la jurisdicción de la luz natural a los principios morales, sin extenderla a las verdades metafísicas, pues conoce de cerca el peligro que implica sostener una posición tan similar a la de los socinianos: “A Dios no le gusta que yo quiera extender la jurisdicción de la luz natural y de los principios Metafísicos tanto como los Socinianos, que pretenden que todo sentido dado a la Escritura que no se conforme a esta luz y a estos principios debe ser rechazado, y que en virtud de tal máxima se niegan a creer en la Trinidad y en la Encarnación. No, no, yo no pretendo algo carente límites y topes”. (Bayle, 2006, I, 1, p.86).

primeros principios de la razón, están otorgando a esos pasajes un sentido falso. Es ése, precisamente, el equívoco que se ha producido desde tiempo inmemorial respecto de las palabras que Jesucristo profirió en la parábola del banquete. Y en los nueve capítulos que completan esta primera parte, Bayle desarrollará diversos argumentos particulares con el objetivo de refutar la interpretación literal del *Compelle intrare* a través de la remisión al principio de la luz natural.

Pasemos ahora a la segunda parte. Allí, como dijimos antes, Bayle no sólo intentará responder a las presuntas objeciones que pudieran hacerse a los argumentos presentados en la primera mitad, sino que también realizará un desplazamiento muy importante en el abordaje de la cuestión. Tanto, que del mismo modo en que la primera parte del *Commentaire* podría ser catalogada dentro del marco del *racionalismo*, esta segunda bien podría situarse en los dominios del *pirronismo*. Más allá de esa discusión -que excede en mucho nuestro estudio pero que a la vez actúa como marco de referencia- en el primer capítulo de esta segunda mitad Bayle se dispondrá a analizar y a criticar duramente otro clásico argumento que los perseguidores han esgrimido a su favor: “que la violencia no se utiliza con el fin de fastidiar a las conciencias sino para despertar a los que se rehúsan a examinar la verdad” (Bayle, 2006, II, 1, p.175); es decir, que la coacción no tiene por fin torcer la voluntad del hereje, sino sugerirle con cierta vehemencia que revise los fundamentos sobre los que se sostiene su fe. El análisis de esta proposición conduce a Bayle a repensar otro concepto clave a la hora de habilitar el uso de la violencia: el de *obstinación*.

Ese análisis derivará en una primera conclusión de peso: es imposible que los hombres, debido a su incapacidad para escrutar los corazones⁹, puedan distinguir la “obstinación” de la “constancia”, es decir, la tozudez y el capricho de la verdadera convicción de la conciencia. Aún más, el hecho de que un -supuesto- hereje rehúse cambiar de fe incluso habiendo sido “reducido al silencio por un convertidor” (Bayle, 2006, II, 1, p.183), y no encuentre manera adecuada de responder a las hábiles objeciones que éste pueda plantearle, no implica en absoluto una demostración de obstinación. Eso no significa nada, sostendrá Bayle, pues una convicción personal no siempre depende de la capacidad para defenderla. De hecho, pensar de ese modo podría conducirnos a grandes equívocos, pues, ¿no es claro que un hombre de buena memoria y con una profunda formación teológica y retórica estaría en muy buenas condiciones de derrotar en el campo de batalla de la argumentación a quienes carecen de ella? Es por eso, concluye, que “un hombre no debe ser tan imprudente como para hacer depender su religión de la habilidad, de la memoria y de la elocuencia de un ministro” (Bayle, 2006, II, 1, p.185).

A continuación, el autor introduce otra variable significativa en el argumento: “la cualidad relativa” de la experiencia. En tal sentido, nos sugiere, si no existen *nociones comunes* a las cuales apelar, ningún interlocutor estará en condiciones

⁹ Según afirma Bayle, “parece que para juzgar si existe testarudez y obstinación en un hombre, es decir, perseverancia en un profesión incluso luego de que ha conocido su falsedad... es necesario ser escrutador de corazones, y Dios mismo” (Bayle, 2006, II, 1, p.187).

aseverar que aquello que le parece evidente lo es por sí, y en tal sentido, lo es -o al menos debería serlo- también para los demás. Y si la verdad no tiene más que un carácter relativo, la acusación de “obstinación”, al igual que la de ortodoxia y la de herejía, se convierte en una imputación reversible.

Es precisamente ese carácter relativo el que dominará toda la segunda mitad del *Commentaire*: “La luz natural hasta aquí dominante, esa razón universal «que esclarece las inteligencias y que no yerra jamás si se la consulta con atención», parece haber dado lugar a otro concepto de razón, la razón postadánica, sometida indefectiblemente al cuerpo y a la relatividad cultural” (Bahr, 2001, p.67). Bayle recuerda de súbito el pecado original. Ya no le parece posible, como al inicio, remontarse hasta el punto cero de la historia de la cristiandad; la caída es un hecho irrevocable, y las indudables limitaciones que ella ha impuesto a nuestras capacidades también lo son. Bayle opera así un desplazamiento desde aquella razón natural hacia una razón histórica y fortuita, y los elementos -intereses particulares, pasiones, patria- que desde el *cartesianismo* eran caracterizados peyorativamente, y se mostraban susceptibles de ser soslayados, devienen ahora, desde el *pirronismo*, inherentes a nuestra condición. La *conciencia*, en este nuevo marco, deja de mostrarse bajo su aspecto objetivo, como esa recta razón infundida por Dios, y comienza, poco a poco, a revelarse por su contracara, como una convicción subjetiva e individual. Ahora bien, dado que el hombre se presenta a partir de aquí como un ser intelectual y moralmente finito, dado que su alma se encuentra permanentemente agitada por pasiones diversas, dado que la mayoría de sus convicciones dependen más de su situación histórica y geográfica que de motivos estrictamente racionales, y, en conclusión, dado que en ese marco se hace imposible determinar cuál es la verdad en términos estrictamente objetivos, ese sentimiento interior experimentado como *convicción de la conciencia*, lejos de carecer de valor, se ve enaltecido. Pues, dada la oscuridad en la que se encuentra sumida la verdad objetiva, al hombre no le resta sino la posibilidad de apelar a la claridad de la conciencia; ella se presenta como el nuevo criterio para discernir la conducta adecuada.

Siendo Dios mismo quien, por motivos inescrutables para la razón humana, ha situado a los hombres en “circunstancias que le hacen muy penoso el discernimiento de lo verdadero y de lo falso” (Bayle, 2006, II, 10, p.322), lo único que a los hombres les queda, y lo único que -a ojos de Bayle- Dios se limita a exigirles, es un actuar de buena fe; no ya en relación a la verdad absoluta, sino tan sólo siguiendo su verdad respectiva, o *putativa* (cf. Bayle, 2006, II, 10, pp.335-336):

Dios nos propone de tal manera la verdad que nos deja en el compromiso de examinar aquello que nos propone y de buscar si es la verdad o no. Ahora bien, de allí que se puede decir que no exige de nosotros sino que examinemos bien y que busquemos bien, y se conforma con que, después de haber examinado lo mejor que hayamos podido, consintamos a los

objetos que nos parezcan verdaderos, y que los amemos como un presente venido del cielo (Bayle, 2006, II, 10, p.320)¹⁰.

En este marco, actuar conforme a la conciencia, es decir, conforme a lo que se cree de buena fe, es equivalente a actuar en conformidad con el deber que Dios ha prescrito y prescribe. Asimismo, actuar en contra de esa convicción interior es, según Bayle, el peor de los pecados imaginables (*cf.* Bayle, 2006, II, 10, p.274). Y la conciencia *errónea*, o presuntamente falsa, no ordena ni obliga menos que la conciencia esclarecida (*cf.* Bayle, 2006, II, 8, p.273); ni puede ser violentada con menor perjuicio.

¿Qué logra -o al menos qué busca- Bayle con estas reflexiones? Recusar una idea que, desde san Agustín en adelante, había servido de piedra de toque para quienes avalaban la persecución religiosa; aquella según la cual el error es equivalente a la corrupción del corazón, la ignorancia a la malicia, y la herejía al crimen: “No creo que se tenga razón en decir que los que no encuentran en la Escritura tales o tales dogmas están afectados por un ennegrecimiento voluntario y corrompidos por el odio que tienen a esos dogmas” (Bayle, 2006, II, 10, p.330)¹¹. El error es involuntario, inocente (a veces, incluso, invencible) (*cf.* Bayle, 2006, II, 10, p.340); por lo tanto, debe ser tolerado. He ahí el axioma de su teoría. Si una persona actúa de buena fe, siguiendo los dictados de su conciencia y no alterando con ello el orden civil ni la seguridad de la República¹², no existen motivos que puedan habilitar la represión. Más aún, si existieran, dado el carácter relativo de la verdad, ellos serían válidos para todas y cada una de las sectas; lo que devendría o en una guerra civil o en la dictadura de la religión dominante.

Es principalmente esta última idea la que incita a Pierre Jurieu a dar una respuesta. En su tratado *Des droits des deux souverains* (1687), el archienemigo de Bayle señalará que si bien el hombre se encuentra sujeto simultáneamente a dos

¹⁰ Algunas páginas más adelante refuerza esta misma idea, no diferenciando, además, las nociones de ortodoxia y herejía: “Digo solamente que como la fe no nos da otras señales de ortodoxia que el sentimiento interior y la convicción de la conciencia, señales que se encuentran en los hombres más herejes, se sigue que en un último análisis nuestra creencia, sea ortodoxa o heterodoxa, radica en que sentimos y que nos parece que esto o aquello es verdadero. De donde concluyo que Dios no exige ni del ortodoxo ni del hereje una certeza adquirida mediante un examen y discusión científica, y en consecuencia, se contenta, respecto de unos y otros, con que amen lo que les parezca verdadero” (Bayle, 2006, II, 10, p.328).

¹¹ En un pasaje posterior, Bayle relativiza aún más la pertenencia de los hombres a determinada religión, y resalta su incapacidad para comprender las razones de sus adversarios, atribuyendo una gran importancia a la educación que reciben: “Lo que se puede decir en modo más razonable es que los prejuicios de la educación impiden encontrar en la Escritura lo que está allí. Pero como es verdad, en general todos los hombres del mundo, a excepción de algunos que cambian mediante el razonamiento, le deben a la educación el ser de una religión antes que de otra” (Bayle, 2006, II, 10, p.332).

¹² Bayle recurre aquí al brazo secular y señala, a partir de la distinción entre las nociones de *intolerancia* (con un sentido religioso) y *no-tolerancia* (con un sentido político), que los únicos motivos que pueden inducir a no-tolerar a un determinado individuo o una secta en particular son precisamente aquellos de carácter estrictamente político. Dado que la conciencia es inescrutable para los hombres, el criterio de no-tolerancia que sigue el magistrado deberá atender sólo a las acciones; en particular, a aquellas susceptibles de trastornar la tranquilidad pública o atentar contra la seguridad del soberano. (*Cf.* Bayle, 2006, II, 9, pp.299-300).

soberanos, Dios y la conciencia, el primero es, en todos los casos, superior al segundo: la conciencia sólo ordena cuando su mandato se halla en estricta correspondencia con los designios divinos. Intentando vincular, una vez más, error y crimen, y haciendo referencia -con el claro objetivo de dotar a su argumento de mayor impacto histórico, sobre todo entre la comunidad hugonota- al asesinato del rey Enrique IV a manos de Ravailac (quien habría imputado a su conciencia dicha acción), Jurieu dirá que la conciencia “no ordena con derecho sino cuando ella ordena con *justicia* y verdad. Ella no ordena con justicia y verdad sino cuando ordena aquello que es conforme al entendimiento divino y a las leyes divinas. Por lo tanto, cuando ella ordena aquello que no es ni verdadero ni justo, no obliga en absoluto” (Jurieu, 2002, p.311). Bayle responderá, a su vez, con un *Supplément du Commentaire philosophique* (1688), en el cual pondrá un renovado énfasis en señalar que existe una gran diferencia entre la voluntad errar y el acto de hacerlo, y que los motivos que conducen a los hombres a creer y a obrar son al mismo tiempo múltiples y variados. Y es en el “Prefacio” de ese mismo texto en el que -con cierto tono crítico- Bayle refiere a Sébastien Castellion. Esto es lo que dice respecto de su antecesor en el inicio de su respuesta a Jurieu:

Dos cosas podrían hacerme creer que han refutado mi *Commentaire philosophique*: la primera, si yo estuviera de acuerdo con esta tesis general: que los gobernantes deben actuar por vía de su autoridad, y mediante sanciones, en contra de sus súbditos cismáticos o herejes; la segunda, si yo hubiera tratado este asunto tan pobremente [*maigrement*] como lo hizo Castellion en el siglo XVI, bajo el nombre de Martinus Bellius. Hay que reconocer que en esos tiempos no se conocían bien los Tópicos, es decir, los principios y las fuentes de las pruebas por medio de las cuales se puede aplastar el dogma de la intolerancia total o parcial. También el pobre Castellion se vio muy pronto tratado con desdén y zurrado por Théodore de Bèze, quien, si volviera al mundo, no se atrevería a emprender la refutación de los Escritos actuales a favor de la tolerancia; tanto más fuertes que antes son. (Bayle, 1713, pp.157-158).

Prestemos oídos ahora a los argumentos que Castellion nos presenta en la *prehistoria* de la modernidad -a juicio de Bayle, tan *maigrement*-, a fin de considerarlos con mayor detenimiento y evaluarlos con mayor equidad.

4. Castellion: entre las brasas de una hoguera y la desolación de un país.

“Terrible es el precio que la ciudad paga por el orden y la disciplina, porque jamás conoció Ginebra tantas penas capitales, condenas, torturas y destierros, como desde la fecha en que ahí domina Calvino en el nombre de Dios” (Zweig, 1937, p.72). Elocuentes palabras con las que Stefan Zweig retrata el clima intelectual de la ciudad en donde se producirá la ejecución de Servet; la cual, dijimos antes, no sólo provocará la primera de las reacciones de Castellion, sino que también poseerá muy importantes repercusiones históricas y filosóficas, llegando a convertirse en el

paradigma de la intolerancia y de la persecución religiosa (cf. Pérez Zagorin, 2003, p.96).

En concreto, el 27 de octubre de 1553, luego de un largo proceso judicial, el médico español Miguel Servet, negador del dogma de la Trinidad y precursor del unitarismo que popularizará más tarde Lelio Socini, es quemado en ciudad de Ginebra a causa de su condición de *hereje*. Juan Calvino, guía espiritual de esta capital de la reforma, será -junto a su mano derecha, Théodore de Bèze- no sólo el principal impulsor de dicha ejecución, sino también un ulterior defensor teórico de la violencia ejercida en defensa de la ortodoxia. En efecto, ante algunas críticas que comenzarán a divulgarse -fundamentalmente en la ciudad de Basilea, donde se concentraba un grupo de refugiados protestantes de ideas poco ortodoxas-, Calvino parece haberse visto inclinado a ofrecer una defensa de su accionar. De este modo, “con la brasas de la hoguera de Servet todavía encendidas” (Buisson, 1892, p.337), comenzará una acalorada discusión acerca de la legitimidad de hacer morir a los herejes. Cuatro meses después de la ejecución del español, Calvino publicará su *Declaratio orthodoxae fidei* (y su adaptación francesa, *Déclaration pour maintenir la vraye foy*), en donde expondrá las razones con las cuales intentará justificar la persecución y ejecución de quienes se apartaban de la ortodoxia.

La respuesta de Castellion, antiguo discípulo del propio Calvino, no se hará esperar: en marzo de 1554 aparecerá -como señala el propio Bayle, bajo el seudónimo de Martinus Bellius-, el *Traité des hérétiques* (1554)¹³. Y es en el prefacio de la edición latina de su texto, dirigido al duque Christophe de Wirtemberg, en cual Castellion expondrá algunas de sus ideas más impactantes y novedosas; en particular, su reinterpretación del concepto de *herejía*. Así, dirigiendo sus primeras palabras al noble, el autor sentará sus bases y su intención:

Esta licencia de juicio que reina hoy en día, y que llena todo de sangre, me obliga, oh dulce príncipe, a intentar con todas mis fuerzas detener este derramamiento de la sangre de quienes han pecado gravemente (la de los llamados herejes) cuyo nombre hoy en día ha devenido en algo tan infame, tan detestable, tan horrible, que si uno desea que su enemigo sea prontamente condenado a muerte, no hay nada más simple que acusarlo de herejía. (Castellion, 1913, pp.18-19).

¹³ Cabe aclarar que el *Traité des hérétiques* no será una respuesta directa a la *Declaratio* de Calvino, sino más bien un manifiesto de tolerancia que buscará posicionarse, al mismo estilo de Bayle, en el terreno filosófico; es decir, más allá de las discusiones del caso particular de Miguel Servet. De hecho, el médico español no es nombrado siquiera una vez en el *De haereticis*. Esa refutación directa, no obstante, tampoco faltará: a finales de ese mismo año, Castellion redactará su *Contra libellum Calvinii* (el cual sólo será editado en Holanda en 1612), por medio del cual buscará rebatir una a una las proposiciones defendidas en su *Declaratio* por el líder reformista. Teodoro de Beza, por su parte, catalogando a Castellion dentro de las filas del escepticismo académico, publicará una refutación latina del *Traité des hérétiques* bajo el título *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Belli farraginem et novorum Academicorum sectam*. Castellion responderá nuevamente con el siguiente libro: *De haereticis a civili magistratu non puniendis, pro Martini Belli farragine, adversus Theodori Bezae libelus. Authore Basilio Montfortio*. “Basil Montfort”, por su parte, había sido otro de los seudónimos que el propio Castellion había utilizado para ocultar su identidad en esta batalla en defensa de las prerrogativas de la conciencia.

En esta época tan particular, afirma Castellion -anticipando su propio destino-, no sólo se persigue frenéticamente a los herejes, sino incluso a “todos aquellos que siquiera osan abrir la boca para defenderlos” (Castellion, 1913, p.19). De tan furioso modo, continúa, que la mayoría de ellos son llevados a la hoguera antes de que las causas de su acusación sean verdaderamente conocidas o sopesadas con imparcialidad. Es en orden a desacreditar esta *opinio communis* en torno a la herejía que Castellion propondrá, como uno de los objetivos particulares de su texto, el de lograr una definición lo más precisa posible de dicho concepto; y no ya “según la opinión común del pueblo, sino de acuerdo a la palabra de Dios” (Castellion, 1913, p.25). El segundo objetivo será el de clarificar cómo, luego de haber sido identificados con certeza, debe tratarse a esos herejes. En tal sentido, puede decirse que el texto de Castellion está atravesado por dos interrogantes principales: ¿qué es un hereje?, y ¿cómo deben ser tratados quienes son identificados como tales?

Ayudado por las reflexiones de autores antiguos y modernos, cuya compilación es la base sustancial del *TDH*, Castellion intentará dar respuesta a la segunda cuestión, es decir, al interrogante sobre la actitud que debe asumirse frente a la *herejía*. A lo largo de una centena de páginas, el autor realizará una atenta compilación de las reflexiones que algunos padres de la Iglesia (san Agustín, san Crisóstomo, san Jerónimo), algunos de sus contemporáneos (Erasmus, Coelius Secundus Curio, Jean Brenz, Sébastien Frank) e incluso algunos de los más importantes líderes reformados (como Lutero y el propio Calvino) han realizado acerca de la cuestión. A través de ellas, buscará mostrar que los autores más influyentes de la tradición cristiana han coincidido siempre en su rechazo de la posición que pretende hacer morir a quienes incurren en la heterodoxia doctrinal. En ese sentido, ayudado por estos argumento de autoridad, Castellion tendrá por objetivo final no sólo defender la *inocencia del error*, sino también poner en claro la inhumanidad que implican tanto la coacción como el asesinato por motivos religiosos. En una palabra, si quisiéramos brindar una interpretación general de los textos recogidos por el autor, deberíamos decir que la meta de todos ellos se circunscribe a señalar la incongruencia que existe en empuñar la espada secular por motivos espirituales. Ahora bien, antes de llevar a cabo esa defensa de los *herejes*, es necesario -opina Castellion- saber a quién se está defendiendo¹⁴: “Debido a que en estas sentencias [compiladas] se muestra, no lo que es un hereje (aquello que sin embargo debe ser conocido antes que cualquier otra cosa) sino cómo debemos tratar a los que son catalogados como herejes, expondré brevemente, en las palabras de Dios, qué es

¹⁴ Debemos hacer aquí una breve aclaración: Castellion jamás afirma explícitamente estar defendiendo a los herejes; por el contrario, es rotundo cuando señala: “Y no digo aquí nada para favorecer a los herejes (pues odio a los herejes)” (Castellion, 1913, p.19). Sin embargo, tanto el tono que mantiene a lo largo de su exposición como la ardorosa labor por desentrañar la verdadera significación del concepto de herejía, podría permitirnos catalogar a su trabajo como una defensa de los *herejes*; en sentido estricto, de aquellos que piensan de modo diferente a quien detentan el poder, la voz y la palabra. Asimismo, como señala Pérez Zagorin (2003, pp.106-107), esta aseveración de Castellion quizás podría ser entendida como “concesión retórica” frente al contexto histórico, político e intelectual.

un hereje, con el fin de que podamos apreciar con que clase de gente es con la que tratamos”. (Castellion, 1913, p.24).

Es a partir de allí que el humanista saboyano realiza una investigación histórica, filológica y filosófica a través de la que intenta desentrañar el verdadero y original sentido del concepto de *herejía*. En primer lugar, repasando versículo por versículo y palabra por palabra los pasajes de la Biblia¹⁵, Castellion señala: “La palabra hereje puede encontrarse sólo una vez en las Santas Escrituras, en el capítulo tercero de la epístola que san Pablo envía a Tito: «Evita al hombre hereje luego de una o dos amonestaciones, sabiendo que tal hombre es un pervertido, y un pecador que está condenado por sí mismo»” (Castellion, 1913, p.26). Desde esa óptica, teniendo en cuenta esta única referencia, y de acuerdo a la definición que la Biblia nos provee a través de ella, se logran clarificar dos importantes cuestiones: en primer lugar, que un *hereje* es simplemente un hombre *obstinado* que rehúsa la validez de las advertencias y de las amonestaciones (*cf.* Castellion, 1913, p.26); en segundo, que si aquellos que se mantienen dentro de la ortodoxia se atienen a lo que Dios ha prescrito explícitamente, no deberán hacer más, respecto de este testarudo, que evitar tener un contacto directo con él. Nadie debe siquiera malgastar sus energías en condenarlo en forma activa, y menos aún en perseguirlo, torturarlo o matarlo, pues, por esta extraña afición a mantenerse en el pecado incluso contra los consejos y las advertencias recibidas, el hereje se condena a sí mismo. Y lo que es todavía peor, no sólo se condena a un castigo temporal, sino a uno de carácter eterno. Así pues, Castellion concluye de aquí que la medida más drástica que la Iglesia ortodoxa puede y debe tomar con esta oveja descarriada es apartarla del rebaño, es decir, excomulgarla.

Ahora bien –prosigue su análisis-, existen dos tipos de herejes u [hombres] obstinados: los unos son obstinados respecto a las costumbres, como los avaros, los burlones, los lujuriosos, los borrachos, los perseguidores; y otros que habiendo sido amonestados no se corrigen... Los otros son obstinados respecto a las cosas espirituales y a la doctrina; a ellos conviene propiamente el nombre de herejes, pues la palabra herejía es una palabra griega que significa secta u opinión. De allí que aquellos que se mantienen obstinadamente en una opinión o secta viciosa, sean llamados herejes. (Castellion, 1913, pp.26-27)¹⁶.

¹⁵ Cuando decimos *palabra por palabra*, lo afirmamos en un sentido literal, pues, cabe recordar que al momento de la redacción del *Traité des hérétiques*, Castellion había realizado ya sus dos traducciones de la Biblia -una al latín (1551) y otra al francés (1554)-; lo cual le había otorgado, sin dudas, un amplio conocimiento del texto de las Sagradas Escrituras. Por otra parte, cabe señalar que en el Prefacio de la edición latina de su Biblia, dirigido al rey Eduardo VI de Inglaterra, podemos encontrar las primeras manifestaciones de nuestro humanista a favor la tolerancia interconfesional. De hecho, algunos pasajes de dicho Prefacio forman parte de la compilación de textos de autores antiguos y modernos que hace al cuerpo del *Tratado de los herejes* (*Cf.* Castellion, 1913, pp.135-142).

¹⁶ Esta definición *filológica* de la herejía volverá a aparecer nuevamente en el *Conseil à la France desolée*: “La palabra *hereje* es una palabra griega, que viene de la palabra *herejía*, la cual significa «secta». De tal modo que, propiamente, un *hereje* es alguien que pertenece a una secta, como en otro tiempo lo hacían los filósofos: académicos, peripatéticos, estoicos, epicúreos; y, en Judea, los

De esta subdivisión de deriva otra cuestión importante, pues, como afirma el propio autor -desde una perspectiva que le valió el ser vinculado por sus adversarios al escepticismo académico-, “juzgar la doctrina no es cosa tan fácil como juzgar las costumbres” (Castellion, 1913, p.27). Así, mientras que los miembros de las diferentes religiones (judíos, turcos, cristianos) son capaces de ponerse de acuerdo respecto a los crímenes que contravienen al derecho civil y a las buenas costumbres que mantienen en pie y en paz una sociedad -pues todos ellos son capaces de acordar en que los ladrones y los asesinos son personas que merecen ser castigadas-, no ocurre lo mismo cuando ingresamos en el terreno de la religión, y de las discusiones doctrinales. En éstas, según lo que podemos observar habitualmente, no sólo los miembros de las diferentes religiones se condenan uno a otros entre sí, sino que incluso “los cristianos, en la doctrina de Cristo, están en desacuerdo con los [propios] cristianos en un gran cantidad de artículos, condenándose los unos a los otros y teniéndose mutuamente por herejes” (Castellion, 1913, pp.28-29).

Así, luego de haber mostrado el sentido de la única ocurrencia del término *hereje* en toda la Escritura, de haber señalado que en su raíz griega el concepto no posee ninguna connotación negativa sino que tan sólo alude a la pertenencia de un individuo a determinada escuela o secta, de haber distinguido entre los *obstinados respecto de las costumbres* y los *obstinados respecto de la doctrina*, y de haber señalado las profundas dificultades que los hombres poseen para ponerse de acuerdo en torno a los principales dogmas de la religión, Castellion concluye:

Cierto es que, después de haber buscado largamente qué es un hereje, no encuentro otra cosa sino que nosotros consideramos *herejes* a los que no concuerdan con nuestra opinión. Esto se pone de manifiesto en lo que vemos [a nuestro alrededor]: que no hay casi ninguna secta (las cuales son hoy tan numerosas) que no tenga a las demás por hereje, de manera que si en esta ciudad o región eres considerado fiel, en la ciudad vecina serás considerado hereje. De tal modo que si alguien quiere vivir [sin ser perseguido], le es necesario tener tantas fes y religiones como ciudades o sectas existen: de la misma manera que quien va de país en país tiene la necesidad de cambiar su moneda día a día, pues la que en un lugar es buena, en otra parte carece de valor. (Castellion, 1913, pp.24-25)¹⁷.

fariseos... y como serían hoy en día todas las sectas de personas que se nominan cristianos, como son los romanos, griegos, gregorianos, luteranos, zwinglianos, anabaptistas y otros” (Castellio, 1967, p.57).

¹⁷ Bayle, por su parte, también señalará que los herejes son tan sólo aquellos que poseen “maneras de referirse a Dios honorablemente con otras ideas que las nuestras” (Bayle, 2006, II, 6, p.255). Como bien ha indicado Jean-Michel Gros, el objetivo fundamental de Bayle es “vaciar de sentido el término herejía. Haciendo un uso puramente nominal, lo hace perder toda carga emotiva y toda pertinencia religiosa”. (Gros, 2006, p.254, n.8). Desde nuestra perspectiva, el objetivo que persigue Castellion no es en absoluto diferente; por el contrario, dado que la *herejía* se había convertido en la acusación más corriente y más eficaz de la época para eliminar a los enemigos, su intención es mostrar que dicho término no posee ningún vínculo con una actitud criminal.

Queda claro a partir de esta definición, tan particular como novedosa, que la noción de *herejía* deja de presentarse como un concepto absoluto, claro y distinto, y cae -para escándalo de los dogmáticos y acérrimos defensores de la ortodoxia- en el desdichado campo del relativismo (Cf. Curley, 2004, p.59; Beame, 1966, pp.252-253). Se convierte así -para decirlo en términos Pierre Bayle- en una imputación susceptible de retorsión. Pues, según la interpretación de Castellion, aquella persona que se presenta como un hereje ante ciertas miradas, puede ser considerada, desde la perspectiva opuesta, como una representante fiel de la ortodoxia. En efecto, la doctrina que en una ciudad se entiende como verdadera y como absolutamente apegada al dogma, en la ciudad vecina puede, sin ninguna dificultad, ser tenida por la peor de las herejías, esto es, por el peor de los insultos a la verdad y a la majestad divina. Tal como dirá algunos años más tarde Blaise Pascal, no sin cierta ironía: “¡Curiosa justicia la que un río limita! Verdad a este lado de los Pirineos, error del otro” (Pascal, 1993, 60, p.37).

Analicemos ahora el *Conseil à la France desolée*; el cual, si bien no es mencionado por el autor del *Dictionnaire historique et critique*, nos ayudará a terminar de precisar cuál fue el posicionamiento asumido por Castellion en favor de la tolerancia de la iglesia reformada y la libertad de conciencia de los *herejes*. Como dijimos antes, casi una década después de la ejecución de Servet, y ante el inicio de las guerras de religión en su país natal, ocurrido oficialmente en marzo de 1562 con la matanza de Vassy, Sébastien Castellion hará oír su voz a través de esta nueva obra. En ella, como señala el expresivo subtítulo, el humanista -que se presenta una vez más en forma anónima- buscará mostrar “la causa de la presente guerra, y el remedio que se le puede encontrar, y principalmente, señalar si es posible forzar las conciencias” (Castellion, 1967, p.15).

Sentada esta base, Castellion comenzará señalando que *la maladie de France* no es otra que la guerra civil, es decir, la guerra más “horrible y detestable” que pueda imaginarse (cf. Castellion, 1967, p.17). Afirma, además, “que la causa principal y eficiente” de esa terrible enfermedad, “es decir, de la sedición y de la guerra que te atormenta [oh, Francia], es la coacción de la conciencias; y pienso -continúa- que si lo analizas con detenimiento, tú encontraras seguramente que eso es así” (Castellion, 1967, p.19). El motivo principal y último de la desolación que aqueja al reino, entonces, no es otro que la violencia ejercida sobre las conciencias, y quienes pretenden afirmar que por ese medio será posible alcanzarse la paz y la concordia no están prescribiendo sino engañosas soluciones y *faux remèdes*. En efecto, hasta el momento en el que Castellion mismo redacta su pequeño opúsculo, fechado en octubre de 1562, los paradójicos *tratamientos* a los que -según nuestro humanista- se ha recurrido con mayor asiduidad para apaciguar el conflicto pueden reducirse a tres: el derramamiento de sangre, la coacción de las conciencias y la condena, como infieles, de todos a aquellos que no estén completamente de acuerdo -en términos doctrinales- con quien detenta la palabra (cf. Castellion, 1967, p.28) (en general, como vimos, desde una posición de poder político, lo que convierte a la acusación de *heterodoxia* en una condena a muerte para el acusado).

Dicho esto, entonces, puede afirmarse que los principales adversarios de Castellion no serán otros que quienes profieren estos falsos discursos *médicos*, tanto desde el bando de los “papistas” como desde el bando de los “hugonotes”. Así, con el objetivo de iniciar su ofensiva argumental, el autor cambiará el destinatario de su discurso: no será ya a Francia a quien dirija sus palabras, sino los miembros de cada uno de los dos partidos, a los cuales (“a fin de evitar ofensas”, y en consonancia con la actitud adoptada por el autor de la *Exhortation aux Princes*¹⁸) se referirá, no por el nombre que sus adversarios les atribuyen injuriosamente, sino a partir de los que ellos mismos se otorgan: las palabras “papista” y “hugonote” serán reemplazadas, a partir de este principio, por “católico” y “evangélico”.

Así, dirigiéndose en primer lugar *aux catholiques*, Castellion les impugnará el hecho innegable de haber perseguido, encarcelado y asesinado de las formas más crueles que existen (“en la hoguera, a fuego lento”) a todos aquellos que han decidido alejarse de la religión de Roma. ¿Por qué crimen? “Porque ellos no han querido creer en el papa, o en la misa, o en el purgatorio, ni en tantas otras cosas de las cuales, quienes hasta ahora se han basado en la Escritura, ni siquiera los nombres han hallado en el mundo” (Castellion, 1967, p.24). Así, frente a estas controvertidas cuestiones dogmáticas, las que por regla general no conducen más que a una serie de discusiones sin fin, Castellion interpela a los católicos del siguiente modo: “¿He ahí una bella y justa causa para quemar gente viva?” (Castellion, 1967, p.24). Y sin realizar mayores rodeos, afirma que “aun en esta vida llena de ignorancia y de afecciones carnales que muy a menudo enceguecen el entendimiento de los hombres, sin embargo, esta verdad los obliga, lo quieran o no, a confesar que *han hecho a otros una cosa que ustedes no quisieran que otros les hiciesen*” (Castellion, 1967, p.25, subrayado nuestro). En efecto, dado que ningún hombre podrá estar seguro de que su bando es el que detenta la verdad hasta el momento en el que todas las oscuridades que lo envuelven puedan aclararse, y no siendo ese momento de claridad otro que el del juicio final (*cf.* Castellion, 1967, p.25), Castellion insta a los católicos a dejar de obstinarse -guiados por criterios doctrinales tan inciertos y relativos- en seguir separando la cizaña del trigo. En definitiva, la ignorancia de los hombres es tan grande que resulta imposible saber “a quienes acusarán y a quienes excusarán sus conciencias en el día del justo Juicio” (Castellion, 1967, p.25).

En relación *aux évangeliques*, por su parte, Castellion destacará la virtud que supieron mostrar en los primeros tiempos de la Reforma, sufriendo pacientemente la persecución y la injuria constante a las que los sometían los católicos, no devolviendo mal por mal, sino enseñando la otra mejilla. Ahora bien, les pregunta,

¹⁸ Este panfleto, atribuido comúnmente al humanista Étienne Pasquier y aparecido por primera vez en 1561 bajo el título *Exhortation aux Princes et seigneurs du conseil privé du Roy pour obvier aux seditions qui ocultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, comparte con el texto de Castellion su tesis principal: dado que ya no es posible eliminar a la Iglesia Reformada por medio de la coacción, y dado que la violencia ha ocasionado más inconvenientes que beneficios, es necesario permitir dos Iglesias en el Reino de Francia; dejando, al mismo tiempo, que sea la conciencia de cada quien la indique libremente la pertenencia a una u otra.

teniendo en cuenta ese magnánimo pasado, el que se halla tan en consonancia con las propias prescripciones morales de Cristo, “¿de dónde viene, ahora, una mutación tan grande en algunos de ustedes?... ¿Ha cambiado el Señor los mandamientos, y poseen ustedes una nueva revelación según la cual deben hacer todo lo contrario que antes?” (Castellion, 1967, p.27). Considerando que el Evangelio no autoriza -sino, más bien, que censura- ese cambio de actitud, Castellion ruega a los miembros de su propia confesión que recuerden y retomen esa antigua vía, esa forma de actuar originaria; les exige que presten oídos a su propia conciencia, y que -retomando el mismo consejo que supo dar a los católicos- se abstengan de hacer a los demás lo que no desearían que los demás les hiciesen.

En esta última apreciación respecto del accionar ideal de los protestantes puede hallarse uno de los fundamentos clave de la argumentación que Castellion presenta en su *CFD*, pues, tanto en lo ya dicho como en lo sucesivo, interpelando tanto a los calvinistas como a los católicos, y utilizando un recurso retórico similar al que Bayle hará explícito en el capítulo I de la primera mitad de su *Commentaire philosophique*, el autor establecerá un criterio *práctico* e incontrovertible según el cual la verdad y la justicia de toda acción deberá ser juzgada según la razón natural.

«No hagas al otro lo que no quieres que el otro te haga», es una regla tan verdadera, tan justa, tan natural, de tal modo escrita por el derecho de Dios en el corazón de todos los hombres, que no hay hombre tan desnaturalizado, ni tan apartado de toda disciplina y enseñanza, ni tan incontinente respecto de lo que se le propone, que no confiese que ella es recta y razonable. De donde se sigue que cuando juzguemos la verdad, la deberemos juzgar según esta regla (Castellion, 1967, p.34).

En tal sentido, una vez que se ha reconocido esta norma de acción, una vez que se ha establecido su carácter indudable a causa de que ella ha sido inscrita directamente por Dios en el corazón de todo hombre no desnaturalizado, y confirmada por “Cristo, que es la verdad”, nadie debería atreverse ya a someter a los demás a su *violencia caritativa*. Pues, al mismo tiempo, tampoco nadie parece estar dispuesto a considerar como una acción justa o lícita el ser sometido través de la fuerza y la violencia por otras personas.

Asimismo, cabe destacar también que las prescripciones de quienes habilitan la coacción de las conciencias ajenas no sólo entran en franca contradicción con este principio del derecho natural inscrito por Dios en el corazón de todo hombre, sino también con todos los auténticos *exemples* que se han transmitido a través de los Evangelios: “En cuanto a los ejemplos, yo no encuentro ni en el Viejo ni en el Nuevo Testamento ningún personaje santo que haya forzado ni querido forzar las conciencias, en el modo en el que ustedes lo hacen” (Castellion, 1967, p.39). Más aún, la validez de la posición defendida por los *perseguidores* tambalea tanto por su endeble apoyo histórico y jurídico-filosófico, como por su evidente inutilidad práctica, esto es, por las perniciosas y paradójicas consecuencias que ocasiona. En efecto, Castellion busca demostrar -en el párrafo titulado *Les fruits de contrainte de*

consciénces- que, lejos de alcanzar el objetivo deseado, es decir, la adscripción voluntaria de los herejes a la fe que se les propone como verdadera, la coacción sólo es causa de martirios o hipocresía. Lo que depende, en última instancia, tan sólo de la fortaleza anímica del imputado: quienes detenten un ánimo endeble y prefieran embargar la salud de su alma -y posiblemente su salvación eterna- con tal de no sufrir la tortura, la hoguera o el exilio, elegirán el camino de los judíos *marranos* (Castellion, 1967, p.42); quienes, por el contrario, sean lo suficientemente fuertes como para soportar esos flagelos corporales, elegirán el de Servet:

Consideremos ahora los frutos que se obtienen de vuestra coacción. En primer lugar, si aquellos a quienes ustedes coaccionan son fuertes y constantes, ellos preferirán morir a lesionar su conciencia; ustedes los podrán asesinar, haciendo morir sus cuerpos, pero tendrán luego que rendir cuentas a Dios por ello. En segundo lugar, si son débiles y prefieren desmentir y lesionar su conciencia antes que soportar los tormentos y las torturas insoportables, ustedes harán morir sus almas, lo que es peor todavía, y de lo cual también tendrán que rendir cuentas a Dios (Castellion, 1967, p.43)¹⁹.

Castellion retoma aquí una de las tesis principales de la mencionada *Exhortation aux Princes*. En efecto, luego de intentar mostrar tanto a católicos como a hugonotes que las actitudes que han asumido son, al mismo tiempo, contrarias a los principios y prescripciones morales de la Biblia y a los ejemplos históricos que a través de ellas se han transmitido (cf. Castellion, 1967, p.75), habiendo señalado además la inutilidad de la coacción, en tanto que su puesta en práctica no produce los efectos que los *perseguidores* esperan alcanzar, sino más bien los contrarios (cf. Castellion, 1967, p.47), Castellion intenta conducir a *tous les enfants de France* hacia la conclusión deseada. Ésta podría ser resumida de la siguiente manera: siendo la violencia y la “persecución de aquellos a quienes se tiene por herejes” (Castellion, 1967, p.70) el origen de todos los males, el único y verdadero remedio proviene de permitir en Francia la instauración de dos Iglesias, y de dejar que cada uno adhiera a aquella creencia hacia la cual lo inclinan los dictados de su propia conciencia -es decir, la voz de Dios-; sea esta *esclarecida* o *errónea*, y siempre que esa adhesión se realice de *buena fe*. “Oh Francia”, concluye nuestro autor, “cesa ya de forzar las conciencias y de perseguir, deja de hacer morir a los hombres por su fe, permite que en tu país sea lícito que quien cree en Cristo reciba el Viejo y el Nuevo Testamento, y que pueda servir a Dios no según la fe de otro, sino según la suya propia” (Castellion, 1967, p.76).

¹⁹ Cabe destacar que Pierre Bayle arribará a conclusiones similares en el capítulo 2 de la segunda parte de su *Commentaire*. Luego de establecer tres premisas en contra de la validez de los motivos que conducen a violencia contra las conciencias (*a.* que ella es contraria a la equidad natural; *b.* que si ese medio hubiera sido elegido por Dios, nos lo habría revelado de una manera expresa y unívoca; y *c.* que si su validez hubiera sido establecida, todas las sectas se verían obligadas a utilizarla), Bayle concluirá que dicha violencia es también sumamente ineficaz por sus efectos. ¿Qué busca generar? La iluminación de la conciencia y adscripción honesta a una religión; ¿qué produce? Hipócritas y mártires (cf. Bayle, 2006, II, 2, pp.196-202).

5. La posibilidad de andar errante

Llegado el momento de esbozar una breve conclusión para nuestro recorrido, podemos señalar que más allá de las diversas estrategias argumentales presentadas por Bayle y Castellion, es claro que, ante un escenario histórico-filosófico en el cual la defensa de la ortodoxia parece haberse encontrado fuertemente vinculada a los poderes establecidos -tanto católicos como calvinistas-, ambos intentaron abrirle un espacio a la autonomía. Aun cuando sus pensamientos fueran *equivocados*, o hasta *impíos*, desde el punto de vista de sus oponentes; aun cuando las posiciones que supieron defender implicaban -como bien se sabía desde la hoguera de Servet- un riesgo de vida, pudiendo sólo ser expresadas en forma velada, bajo seudónimos, o sólo a un reducido número de personas capaces de comprenderlas y tolerarlas; aun cuando muchos otros optaron por guardar silencio, por atenerse a la prudencia o la discreción, sus voces se hicieron oír. Y al menos en ese estricto sentido, la de quien supo oponerse tanto a los dos principales líderes de la Reforma ginebrina como a los príncipes católicos del siglo XVI fue tan elocuente y firme como la de quien, un siglo más tarde, no tuvo menos reparos en criticar tanto a Luis XIV como en discrepar con sus oponentes del *Refuge* hugonote. Ambos defendieron tenazmente las prerrogativas de la conciencia, dando un primer paso por ese camino al que -gracias a la reconfiguración semántica operada en el siglo XIX por John Stuart Mill- tanto le deben hoy las democracias contemporáneas. Ambos tuvieron el coraje de defender el *derecho* a creer *lo equivocado*; el *derecho* a andar *errante*, siempre y cuando ese sendero hubiera sido elegido de buena fe. Asumiendo con ello el *deber* de obedecer los mandatos de Dios, no según las prescripciones ajenas, sino según las propias luces de cada conciencia.

Asimismo, como hemos dicho al inicio, nuestra principal meta -y también nuestro aporte más original- ha sido la de volver a hacer oír la voz que Sébastien Castellion hizo resonar en la *prehistoria* de la modernidad. Pues creemos que ella, más allá de las apreciaciones críticas que realiza Bayle en el prefacio al *Supplément du Commentaire philosophique* -y con las que, demás está decir, no coincidimos-, condensa una claridad conceptual y una solidez argumental notable. Y el camino que ellas inician será profundamente explorado a lo largo de la historia moderna de la tolerancia, y de la libertad de conciencia. En efecto, si damos crédito a las palabras de Mario Turchetti (1999, p.29), quizás podría decirse que los argumentos pergeñados por Pierre Bayle en su disputa con Pierre Jurieu no son más que la reedición y reconfiguración de aquellas razones que, más de un siglo antes, Sébastien Castellion había utilizado para oponerse a Jean Calvin.

Recursos bibliográficos

- Bahr, F. (2001). "El *Commentaire Philosophique* de Pierre Bayle. Dios no quiere que conozcamos con certeza.". *Tópicos*, (8-9), pp.59-80.
- Bahr, F. (2004). "John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia". *Tópicos*, (12), pp.43-64.
- Bahr, F. (2012). "La fuerza del placer. Pierre Bayle y el epicureísmo". En F. Bahr (Compilador). *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias*. (pp.31-49). Santa Fe: Ediciones UNL.
- Bayle, P. (1713). *Supplément du Commentaire Philosophique*. Rotterdam: Fritsch et Böhm.
- Bayle, P. (2000). *La católica Francia*. España: Ediciones del Laberinto.
- Bayle, P. (2006). *Commentaire Philosophique*. Paris: Honoré Champion.
- Bayle, P. (2010). *Diccionario histórico y crítico (Selección)*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Beame, E.M. (1966) "The Limits of Toleration in Sixteenth-century France". *Studies in Renaissance*, (13), pp.250-265.
- Brahami, F. (2005). "Le Dieu de Bayle est-il relativiste?". *XVIIe siècle*, 1 (226), pp. 135-144.
- Buisson, F. (1892). *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563)*. Paris: Librairie Hachette, 2 vols.
- Castellion, S. (1913). *Traité des hérétiques*. Genève: Chez A. Jullien Libraire-Éditeur.
- Castellion, S. (1967). *Conseil à la France désolée*. Genève: Libraire Droz.
- Curley, E. (2004). "Sebastian Castellio's Erasmian Liberalism". *Philosophical Topics*, (31), pp.47-73.
- Dufour, A. (1991) "La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs". En Guggisberg, H. et al. (Eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, *Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)* (pp.15-20), Genève: Librairie Droz.
- Forst, R. (2008) "Pierre Bayle's reflexive theory of toleration". En J. Waldron & M. Williams (Eds.). *Toleration and its limits* (pp.78-114). New York: New York University Press.
- Gros, J-M. (2002). "Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience". En Y-Ch. Zarka et al (Eds.). *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome I: Etudes* (pp.295-311). Paris: PUF.
- Jurieu, P. (2002). *Des droits de deux souverains*. En Y-Ch. Zarka et al (Eds.). *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome II: Textes et documents* (pp.298-332). Paris: PUF.

- Hillar, M. (2002). "Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience". En R. Finch & M. Hillar (Eds.). *Essays in the Philosophy of Humanism* (pp.31-52). Houston: American Humanistic Association.
- Laursen, J. (2005). Art. "Tolerantion". En M. Horowitz (Ed.). *New Dictionary of the History of Ideas* (pp.2335-2341). New York/ London/ Munich: Thomson Gale.
- Laursen, J. (2010). "Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire Philosophique*". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI (1), pp. 35-58.
- Lecler, J. (1969). *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. Madrid: Marfil, 2 vols.
- Mill, J.S. (2010). *Sobre la libertad*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Mori, G. (1996). *Introduzione a Bayle*. Bari-Roma: Laterza.
- Pascal, B. (1993). *Pensamientos*. Madrid: Altaya.
- Pérez Zagorin. (2003). *How the idea of toleration came to the West*. Oxford: Princeton University Press.
- Portantiero, J.C.; De Ipola, E. (1987), *Estado y sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*, Buenos Aires: Ed. Cántaro.
- Shertinsley, B. (2001). *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the eve of the Enlightenment*. London: Associated University Press.
- Trevor-Roper, H. (2009). *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Turchetti, M. (1991a). "La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation". En Guggisberg, H. et al. (Eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)* (pp.289-367), Genève: Librairie Droz.
- Turchetti, M. (1991b). "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France", *The Sixteenth-Century Journal*, (22/1), pp.15-25.
- Turchetti, M. (1999). "Réforme & tolérance, un binôme polysémique", en Piqué, N. & Waterlot, G. (Comps.). *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance* (pp.9-29), Paris: L'Harmattan.
- Valkhoff, M. (1967), "Preface". *Conseil à la France désolée* (pp.7-14). Genève: Librairie Droz.
- Weinstein, K. (1999). "Pierre Bayle's atheist politics". En Levine, A. (Ed.) *Early modern skepticism and the origins of toleration* (pp.197-223). New York/Orford: Lexington Books.
- Zarka, Y.Ch.; Lessay, F; Rogers, J. (Dir) (2002). *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: PUF. 3 vols.
- Zweig, S. (1937) *Una conciencia contra la tiranía. Castellio contra Calvino*. Santiago de Chile: Ercilla.