

LOS IDEÓLOGOS DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA (I)

Juan Fernando Segovia

1. Presentación

*«... nada queda del Génesis, sino un libro
anónimo de historias, fábulas, disparates
tradicionales o inventados, o enormes mentiras»
(Thomas Payne, *The age of reason*, II, 1795)*

De la tolerancia religiosa han escrito, desde el siglo XVI al XVIII, una gran cantidad de autores de mayor o menor relevancia, que los historiadores vienen rescatando pacientemente, aunque siempre se vuelve a los grandes ídolos que, por ser tales, son idolatrados en su gigante estatura de santones de la tolerancia (1). No intentaré en este lugar ninguna hagiografía ni ofreceré una lectura complaciente; pretendo una revisión crítica de tres grandes patrones de la tolerancia religiosa, centrándome exclusivamente en este aspecto de sus ideas.

Como son mojones enclavados en el medio de la ruta, de una ruta permanentemente transitada, mucho se ha dicho sobre ellos. John Locke (1632-1704) ha sido coronado y también Pierre Bayle (1647-1706). En nuestros días se ha metido

(1) El intento hodierno de ampliar la iglesia de los tolerantes de la Modernidad parece no tener conclusión, y se acaba rozando el ridículo cuando a los altares se sube a un Hobbes o un Rousseau. Véase al respecto John Christian LAURSEN, «Blind spots in the toleration literature», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (Londres), vol. 14, núm. 3 (2011), págs. 307-322.

como cuña Baruch de Spinoza (1633-1677). Y ocurre –como con otros autores y en otras materias– que el diálogo académico (necesario, no lo niego) está siendo ensombrecido por discutir más las opiniones de los eruditos que los textos que sirven de fuentes. En lo que sigue no escaparé al debate de la academia, pero lo haré en base a la interpretación de los escritos de estos escritores que ocuparán lo central de mi argumentación.

Mi examen de Locke difiere de los usuales al enfatizar que lo distintivo en él es el método racionalista del arte de la separación que venía aplicando en escritos anteriores y que en la *Epístola* perfecciona. Mi interpretación de Bayle no comulga con las acostumbradas ya a favor ya en contra, porque en los *Comentarios filosóficos* creo encontrar un modo y un tono de argumentación que es exactamente lo contrario a la filosofía. Y mi lectura del *Tractatus* de Spinoza ha de repugnar al paladar hodierno desde que su democracia me parece totalitaria y su libertad hija del gnosticismo.

Indefectiblemente hay que referir, previa y brevemente, cómo la nueva mentalidad impactó en los estudios bíblicos y la teología. Por lo pronto, un problema difícil de afrontar en este tiempo es el nuevo barniz de la herejía, escondida tras la máscara de la «libertad de filosofar». Por debajo está la concepción del cartesianismo de hacer de Dios un principio abstracto o, como dirá Pascal, un mecánico que tiene la tarea de poner en marcha el mecanismo; esto es, la idea de un mundo que se libera de un Dios que lo ha ya liberado. Las nuevas herejías son entonces más filosóficas o científicas que las viejas y, por lo mismo, más sistemáticas. Las conocidas y antiguas atacaban dogmas de fe; las nuevas comenzaban por minar las bases teológicas (p.e., la existencia de la Providencia divina o de lo sobrenatural) y metafísicas (como la capacidad y las limitaciones de la razón, la distinción entre materia y forma o el teleologismo) de la fe y la religión.

Habiendo sentado sus reales el filósofo en la cátedra de los teólogos, las corrientes filosóficas modernas se volcaron al estudio bíblico tomando a las Escrituras como simple texto humano, elaborando metodologías para el abordaje de la

Biblia con sustento en las nuevas ideas, el racionalismo y el naturalismo (2).

Los humanistas introdujeron la crítica filológica que empezó a erosionar el origen revelado de las Escrituras. Si, de una parte, la filología decía estar al servicio de la verdad histórica del dogma; de la otra, las exploraciones tendieron a mostrar la heterogeneidad de los textos de la *Vulgata* en razón de algunos errores accidentales, pero principalmente por el equivalente tratamiento lingüístico de textos paganos y cristianos que desacralizaban los enunciados sagrados, desnudados en una chocante materialidad y una multiplicidad de sentidos. Se cuestionaron así las traducciones oficiales de los libros al tiempo que se pusieron en duda las interpretaciones literales de la Biblia en favor de las alegóricas o figurativas. Así se fue colando la idea de un fondo común a las religiones, una religión natural, madre de las diversas creencias, que de vendrá en religión racional en Grotius, Locke y compañía (3).

Por su parte, el método histórico, centrado en el Cristo hombre y no en el de la enseñanza de la Iglesia, fue minando la naturaleza divina de Jesús y habilitó una lectura de los Evangelios puramente secular, naturalista, reduciendo la Revelación a mero relato histórico y rechazando la autoridad de la Iglesia Católica cuyo origen divino será impugnado. No es raro que, prescindiendo del sentido sobrenatural, se buscara en las Escrituras ideas claras y distintas –el preceptivo cartesiano–, que se agruparon en el mensaje moral; de modo que la segunda tabla de la ley mosaica relegó a la primera, separando la teología moral de la dogmática y reduciendo la religión a moralidad.

(2) Cfr., entre otros, Paul HAZARD, *La crise de conscience européenne 1680-1715* (1961), versión española: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 154 y sigs.; Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, págs. 197 y sigs., 447 y sigs.; y Jetze TOUBER, «God's word in the Dutch Republic», en William J. BULMAN y Robert G. INGRAM (eds.), *God in the Enlightenment*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, págs. 157-181.

(3) Jacqueline LAGRÉE, «Grotius: natural law and natural religion», en Robert CROCKER (ed.), *Religion, reason and nature in early modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2001, págs. 17-39.

El libre examen y el biblismo protestantes (una suerte de positivismo escriturístico) prestaron un gran soporte a la autoridad interpretativa humana, permitiendo que cada comunidad, cada denominación, cada generación, cada individuo en suma, fuese libre en la exégesis bíblica. Al poner en tela de juicio la tradición eclesiástica y toda humana autoridad, se abrió la puerta a la duda (la Biblia no da certezas) y al cuestionamiento de la fe misma y los dogmas en nombre de la libertad de juzgar. Como aconteció en diversos sectores, entre ellos los socinianos, el encuentro entre la fe reformada y la filosofía cartesiana dio lugar a una teología racionalista. Que podía girar también, radicalmente, a un primitivismo bajo la excusa de que la Iglesia romana había desvirtuado el entendimiento antiguo de la religión y las Escrituras.

La ciencia nueva puso en cuestión el relato bíblico y, por tanto, su autoridad; los científicos postularon verdades alternativas a las de la religión, basadas en «el gran libro de la naturaleza» (Galileo), una suerte de teología immanente, que mandaba escrutar la Biblia como se interpretaba la naturaleza (Spinoza). A resultas de ello, lo sobrenatural quedó encerrado en un ámbito inhabilitado para explicar lo natural y la naturaleza pasó por objeto exclusivo del saber de la filosofía o la ciencia; la teología perdió así el rango de saber supremo, la filosofía dejó de ser su sirvienta, se separó de ella y la sometió a sí.

Un texto descarnado, histórico, oscuro, equívoco, humano, un libro más, a eso llevó el criticismo bíblico (4). Es un proceso en el que el intérprete sustituye lentamente a la Revelación y el lector/traductor a la tradición. La razón desplaza a toda autoridad divina. Sólo el hombre es autor y autoridad, el hombre del momento presente; la verdad de las Escrituras es la del propio sistema con que se la lee, ya no la de la Iglesia ni la de la fe. El proceso concluye en un naturalismo del cual Spinoza –no menos que Locke o Hobbes (5)–

(4) Lo que está en juego es la inerrancia bíblica. Este fue el debate en Alemania durante el siglo XVIII, y que estudia Hoon J. LEE, *The Biblical accommodation debate in Germany. Interpretation and Enlightenment*, Cham, Palgrave MacMillan, 2017.

(5) Cfr. Montserrat HERRERO, «The “philosophical Bible” and the secular State», *The European Legacy* (Helsinki), vol. 22, núm. 1 (2017), 18 págs.

es un relumbrante ejemplo, aunque existan instancias intermedias que son naturalistas sin negar por completo la divinidad (6). La crítica bíblica desembocó, por tanto, en el escepticismo que descrece que pueda probarse un Dios revelado y reniega de la veracidad de las Escrituras, para culminar en la negación de la existencia del mismo Dios, en el ateísmo (7). Un texto de esta naturaleza no puede servir de fundamento a una religión verdadera y es ya un fuerte indicio a favor de la tolerancia religiosa.

Una cuestión candente fue la de las materias indiferentes en religión, las adiáforas, especialmente la obligatoriedad de las ceremonias y lo relativo al culto (8). Buena parte de este problema se agravó por el protestantismo por la reducción de la fe a la sola escritura sometida a la libre interpretación. De aquí derivan tres direcciones en cuanto a las adiáforas: la no mediación de las autoridades religiosas, especialmente la Iglesia romana; la afirmación de que la ley eclesiástica y la tradición son una imposición humana corrupta; y la atribución otorgada al magistrado civil (o quitada, según el caso) de su regulación. El protestantismo en su variada y sectaria composición mutará entre diferentes versiones de erastianismo y otras tantas de libertad religiosa. Y haciendo pie en las adiáforas se entra en el recinto de la tolerancia religiosa (9).

(6) Como la famosa Biblia de Wertheimer, traducida en 1735 por Johann Lorenz Schmidt. Cfr. Jonathan SHEEHAN, *The Enlightenment Bible. Translation, scholarship, culture*, Princeton, Princeton University Press, 2005, págs. 121-131.

(7) El escepticismo, al que Richard Popkin dedicó casi toda su vida académica, hoy es estudiado por una influyente saga de discípulos. Cfr. Richard H. POPKIN, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza* (1979), versión en español: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.

(8) Cfr. Luisa SIMONUTTI, «Scepticism and the theory the toleration: human fallibility and *adiaphora*», en Gianni PAGANINI (ed.), *The return of scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Nueva York, Springer, 2003, págs. 283-302; Bernard J. VERKAMP, «The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melanchthon», *Theological Studies* (Oxford), vol. 36, núm. 1 (1975), págs. 52-76.

(9) El panorama intelectual de la tolerancia religiosa en el siglo XVII está sobradamente considerado por John MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

2. Tolerancia religiosa y totalitarismo democrático: Spinoza

El nuevo Lutero

«... separar la fe de la filosofía, [es el] objeto primordial de toda esta obra»
(Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670, XV)

Acerca de la religión verdadera

El propósito capital del famoso *Tractatus* de Spinoza (10) es el de purificar la fe y así descontaminar la filosofía, tal como él lo reiteró en su obra: separar la teología de la filosofía (TTP, II), desde que los datos provenientes de la Revelación no son racionales porque no se fundan en «nociones universales y comunes a todos los hombres», sino que se sustentan en ideas transmitidas –si bien «absurdas»– y en opiniones de quienes han dicho recibir esa Revelación y pretenden convencernos de su origen divino (TTP, VI). Preservar la pureza de la fe, vaciándola de las desviaciones de los teólogos –que fuera empeño de Lutero y otros herejes– va parejo en Spinoza al rescate de la filosofía racional dado que únicamente la razón puede alcanzar verdades invariables y universales. Lo que no quiere decir que su interés quede solamente en lo especulativo, pues una fe así depurada se mostrará compatible con el Estado soberano, ya no será enemiga de la democracia y la libertad (TTP, XX).

Como Lutero también, encara su labor concentrándose en las Escrituras Sagradas, pues asume que «las religiones

(10) Todas las referencias provienen de Baruch de SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, 1670, según la traducción al castellano: *Tratado teológico-político*, Buenos Aires, Acervo Cultural Ed., 1977. En el cuerpo del texto se indicará el título de la obra con las siglas TTP seguido del capítulo de las citas. En algunos pasajes enmendamos mínimamente la traducción española a la luz de la versión francesa del *Tractatus*, en *Œuvres de Spinoza*, ed. E. Saisset, París, Charpentier, 1861, t. II, págs. 1-345. Para un examen del *Tractatus*, véase Susan JAMES, *Spinoza on philosophy, religion and politics. The Theologico-political treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Yitzhak Y. MELAMED y Michael A. ROSENTHAL (ed.), *Spinoza's «Theological-political treatise»*. *A critical guide*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2010; Steven NADLER, *A book forged in hell. Spinoza's scandalous Treatise and the birth of the secular age*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2011; Leo STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat* (1930), versión en inglés: *Spinoza's critique of religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.

del libro» son las más propensas a las malversaciones teológicas al igual que las más predispuestas –aunque no siempre bien predispuestas– a las abluciones de la razón. Su fin no es estrictamente político, este motivo es secundario y dependiente del esencial rescate de la razón, operación que requiere reubicar la fe y la religión, si bien de la recomposición resulta una forma política que favorece la separación y se aprovecha de ella, al estilo de un Marsilio de Padua.

El movimiento de subjetivación y relativización de la fe religiosa que impulsaron los reformadores, en poco más de un siglo había pasado de la iglesia a la academia y de la teología a la filosofía. Heredero del averroísmo latino, del escotismo y el nominalismo, Spinoza aplica el bisturí del arte de la separación hasta lo más hondo, pues en la operación incluso se pierde el biblismo luterano o el escriturismo judío. La religión queda impoluta y se hace libre: «Debe dejarse el juicio individual en libertad completa y que entienda cada uno la religión como le plazca [...] Así todos podrán obedecer a Dios con espíritu libre y puro, y solamente tendrán algún valor la caridad y la justicia» (TTP, Prefacio).

De modo semejante a Lutero, la religión es alojada por Spinoza en las operaciones internas del hombre que, por no volcarse al exterior, quedan fuera del control y de la protección de los poderes públicos. La religión forma parte de los juicios que el hombre posee libremente. De aquí se sigue el derecho al librepensamiento en materia religiosa, pues en ésta cada uno es la máxima autoridad: «Así para decidir y explicarse su religión tiene cada cual autoridad suficiente, porque esto cae dentro del derecho particular» (TTP, VII).

Spinoza es clarísimo ejemplo de la destrucción de la religión por el gnosticismo. La religión se reduce a una fe racional inmanente (11); es hija de la razón que construye

(11) De acuerdo a Spinoza, el premio de la observancia de la ley de Dios es la misma ley, esto es, «conocer a Dios, amarlo con espíritu verdaderamente libre»; y el castigo de la desobediencia es la privación de los bienes de la ley, es decir, «la servidumbre de la carne, y un espíritu siempre vacilante y alterado» (TTP, IV). La beatitud spinozista es immanente, un amor de Dios liberador, una visión racional de Dios que eleva el espíritu en este mundo: «¿En qué consiste la salvación y la verdadera beatitud –se pregunta– sino en la paz del alma?» (TTP, VII). Cfr. Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza and others heretics*, vol. I: *The Marrano of reason*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 1989, págs. 153 y sigs.

su propio objeto: Dios. Se dirá que esto no es ya luterano, porque Lutero afirma una fe que nada tiene que ver con la razón, mientras que Spinoza defiende una fe sujeta en todo a la razón. Sin embargo, al romper la alianza de fe y razón, Lutero engendró el monstruo racionalista: el desprecio luterano de la razón llevó a darle vida autónoma en las cosas humanas o mundanas que, siendo naturales –en el sistema de Spinoza– son por lo mismo divinas (12).

La razón puede proceder a depurar la religión: definida como interna y libre, no necesita de una Revelación ulterior, pues la verdadera revelación es la razón misma que enseña a los hombres que la verdadera religión está impresa por Dios en el espíritu humano, donde Dios «ha puesto en nosotros su misma idea, y como una imagen de su divinidad» (TTP, XII). Y si se dudara que la prueba está en el interior del hombre respondería Spinoza que es así no porque lo digan las Escrituras sino a resultas de la idea clara y distinta de Dios que la razón advierte; esto es, no porque Dios lo haya comunicado fuera del orden de las causas naturales (TTP, XII).

Spinoza puede acabar su recorrido con el gozo de «haber demostrado que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandamiento sino un don divino», esto es, no proviene de ninguna Revelación distinta del propio hombre; «y que Dios no exige a los hombres sino el conocimiento de su divina justicia y de su caridad, las cuales no son necesarias para la ciencia sino para la obediencia» (TTP, XIII). De aquí se sigue que la fe –purgada por la filosofía– no tiene naturaleza intelectual, que es algo así como una pasión, una emoción o un sentimiento, un palpito o un instinto que mueven a la justicia y al amor, es decir, a la obediencia. La fe y la religión no pertenecen al ámbito de la ciencia y por lo mismo deben radicarse en la voluntad: creer en Dios y adorarlo es

(12) En el monismo substancialista de Spinoza todo está y es en la substancia única, llámese Dios o naturaleza: «En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo», luego «aparte de Dios no se puede dar ni concebir ninguna sustancia». Cfr. Baruch de SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, traducida al castellano: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, primera parte, proposiciones V y XIV, págs. 41 y 48.

lo mismo que obedecerlo, porque la fe no tiene otro fin que inspirar la obediencia voluntaria (TTP, XIV) (13).

La razón libre enseña que la fe es de substancia anti-intelectual, tal como Lutero quería; la fe que salva es la obediente. Y del anti-intelectualismo se sigue el anti-dogmatismo, pues si la fe pide nada más que obediencia, no tiene que ver con la verdad doctrinaria sino con la sumisión piadosa; los dogmas de la religión no tienen razón de ser en su verdad sino que la tienen en tanto que hacen obedientes a los hombres. Los dogmas que generan controversias no son religiosos, «no pertenecen en modo alguno a la fe católica o universal» (TTP, XIV).

El racionalismo bíblico

Así como la razón cerca el ámbito de la fe y la religión, así también la razón tiene competencia exclusiva en la intelección correcta de las Escrituras. Esta cuestión ha sido tratada hasta el agotamiento por lo que nos ceñiremos a lo esencial (14). Si la verdadera y única revelación divina es el hombre mismo, no puede haber una historia sagrada que no pueda explicarse por causas naturales, que escapen a las leyes de la naturaleza. El extenso y peliagudo capítulo VI del *Tractatus*, que versa sobre los milagros se reduce a esto: todo lo que ha sido enseñado como sobrenatural no es más que

(13) Véase el buen análisis de Nancy K. LEVENE, *Spinoza's revelation. Religion, democracy, and reason*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004, cap. 1, págs. 16 y sigs.

(14) Cfr. Steven FRANKEL, «The invention of liberal theology: Spinoza's theological-political analysis of Moses and Jesus», *The Review of Politics* (Notre-Dame), vol. 63, núm. 2 (2001), págs. 287-315; Roy A. HARRISVILLE y Walter SUNDBERG, *The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, 2ª ed., Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 2002, cap. 2, págs. 30-45; LEVENE, *Spinoza's revelation. Religion, democracy, and reason*, cit., cap. 2, págs. 77 y sigs.; Jeffrey L. MORROW, *Three Skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of modern biblical criticism*, Eugene, Pickwick Publications, 2016, cap. 4, págs. 104-138; Brayton POLKA, *Between philosophy and religion: Spinoza, the Bible, and modernity*, vol. I: *Hermeneutics and ontology*, Lanham y Plymouth, Lexington Books, 2010, cap. 2, págs. 23 y sigs.; Richard H. POPKIN, «Spinoza and Bible scholarship», en Don GARRETT (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1996, págs. 383-407; y J. Samuel PREUS, *Spinoza and the irrelevance of biblical authority*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

natural, porque las Escrituras no pueden oponerse a la luz natural, es decir, la razón: «Porque lo contrario a la Naturaleza es opuesto a la razón; y lo contrario a la razón, como absurdo que es, debe desecharse de inmediato» (TTP, VI).

Lo que las iglesias, sus doctores y teólogos, dicen ser palabras divinas, no son más que mitos y supersticiones que deforman la luz natural con el fin de someter las voluntades a la opinión humana encubierta con la majestad de la autoridad de Dios. *Sola Scriptura*, sí, pero no al modo religioso de los protestantes sino al modo filosófico del racionalismo naturalista: para conocer el contenido de la Sagrada Escritura basta consultarla, del mismo modo que para conocer la naturaleza es suficiente el interrogarla (TTP, VII). Al igual que Lutero, el método spinozista apoya la libre interpretación, desprecia la autoridad y rechaza la tradición: «Desde que cada uno tiene el derecho para interpretar la Escritura, síguese que la única regla aceptable es la luz natural común a todos los hombres, y que, por consiguiente, toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña, en modo alguno son necesarias» (*ibid.*). Del confrontar la Biblia con ella misma, siguiendo las reglas que aquí delinea Spinoza, saldrá la verdad del texto, esto es, su oscuridad, su no divinidad (15).

La reducción naturalista que Spinoza propone como método lleva a la desacralización de la Biblia, que no tiene autor divino sino únicamente humano; se puede decir todavía que es un libro santo pero sólo por las enseñanzas morales que la razón en ella descubre (TTP, X). Luego, es la Biblia un libro histórico que debe entenderse y explicarse como tal, lo que en el fondo importa tanto como ubicar sus narraciones en el contexto en que se producen y entenderlas partiendo de su exposición lingüística, con prescindencia de toda verdad. La

(15) No basta –como supone Juan Manuel FORTE, «Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 25 (2008), págs. 315-316– con decir que los protestantes creen que su interpretación es cierta por divinamente inspirada para oponerla a la interpretación racionalista de Spinoza y su séquito. No basta, en primer término, porque Dios no puede inspirar verdades opuestas (trinitarismo y antitrinitarismo, por caso); y además porque la garantía protestante de esa inspiración es meramente subjetiva. La única diferencia relevante, nos parece, es que los protestantes aceptan la Revelación bíblica en tanto que los spinozistas la niegan.

Biblia como texto tiene un sentido histórico, pero un alcance verdadero. Así resulta una interpretación que privilegia el sentido literal de las Escrituras –una literalidad no sobrenatural, profana– y que admite un sentido metafórico únicamente cuando se oponen a la luz de la razón (TTP, VII). Sin embargo, no habiendo más autoridad que la de la razón personal, se cae en un reduccionismo hermenéutico dependiente en todo de lo que el intérprete cree y dice que es el objeto de la Sagrada Escritura. Todo lo demás es desechable. Y, al igual que su emulado Lutero, podrá Spinoza ponerse a expurgar los libros sagrados y decretar cuáles le parecen canónicos y cuáles no.

¿Qué resulta de este método bíblico? Pues, por un lado, el aislamiento del sentido final de la Biblia que interesa a Spinoza: las instrucciones morales de Jesús; y por el otro, la confirmación de que fe y razón han de mantenerse separadas, que la religión no ha de mezclarse con las especulaciones filosóficas, contentándose en las enseñanzas de esos dogmas morales cristianos (TTP, XI).

La libertad de las religiones

Desde que la religión apunta a la voluntad humana, pues no tiene que ver con la verdad –que es el objeto de la ciencia o filosofía– sino con la obediencia y la piedad –cosa práctica, no teórica–, pareciera cierto que «no hay comercio ni afinidad alguna» entre fe y razón o religión y filosofía (TTP, XIV). Cada cual puede descubrir, entender o inventar la religión que quiera y dócilmente someterse a ella y sus dioses. En otros términos, la libertad de filosofar no está vedada por las religiones verdaderas; sólo las que no son más que humanas opiniones, fileteadas de un falso dorado divino, impiden el uso de la razón (16).

De aquí la gran consecuencia a la que Spinoza llega en su trajinada operación de separación: «Así, la fe da a todo el mundo la libertad plena y completa de filosofar a su voluntad, a fin de que cada uno pueda sin delito pensar lo que le parezca sobre todas las cosas; no condena como herejes ni cismáticos sino a los que enseñan opiniones que incitan a la

(16) Cfr. Vicente SERRANO, «Freedom of thought as radical freedom in Spinoza's critique of religion», *Reformation & Renaissance Review* (Cambridge), vol. 14, núm. 1 (2012), págs. 23-39.

rebelión, al odio, a las disputas y la cólera; y reputa como fieles sólo a los que se consagran, con toda la fuerza de su razón y todas sus facultades, a la justicia y la caridad» (TTP, XIV). Porque si la religión se endereza a la voluntad, lo que puede dirigirla a las obras piadosas es la razón que libremente descubre y enseña los caminos de la moralidad.

La filosofía y la ética spinozistas son de un eudemonismo visceral, tan visceral como su inmanentismo, que el filósofo ha revestido con el manto de la beatitud. Ahora bien, la felicidad que es la beatitud pareciera tener una doble vía: la tosca, por dogmática, de la religión, que nos lleva a ese fin por la obediencia (voluntad) enriquecida con la experiencia (sentimientos); y la docta, por filosófica, de la razón que conduce al fin por el sendero de la verdad (conocimiento). Pues siendo pocos los sabios, el grueso del vulgo no puede ser privado de tan noble y beato propósito; de donde el buen filósofo –a diferencia de esos teólogos escolásticos– no buscará oscurecer con misterios la esencia de la fe sino que la expondrá en toda su simpleza, dando las justificaciones que le parezcan (la *libertas philosophandi*) sin mancillar ese fondo elemental. Ambos, doctores y gentes, probarán la fe obrando con justicia y caridad, porque aunque el sabio conozca la verdad y predique el amor a Dios, no alcanza a enseñar la obediencia (TTP, XVI, nota III).

El sabio es docto pero no justo y caritativo. ¡Profunda desazón! La filosofía lleva al amor a Dios en tanto da a conocer su esencia (Dios existe sólo filosóficamente, es la idea clara y distinta de una *prima causa sui*) (17), pero no puede

(17) Que Dios es una idea lo dice en la *Ética* y también en el TTP, IV. Lo que Dios en esencia sea es irrelevante para la fe (TTP, XIV); basta al entendimiento el tener de Dios una idea necesaria para nuestra felicidad y para el conocimiento de las cosas; una idea clara y distinta que surge del examen diligente de las cosas (TTP, VI, nota I). Siendo Dios una idea de la razón, la religión deviene racional. Coinciden Carlos FRAENKEL, *Philosophical religions from Plato to Spinoza. Reason, religion, and autonomy*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013, cap. 4, págs. 213-281; Filippo MIGNINI, «La dottrina spinoziana della religione razionale», *Studia Spinoziana* (Würzburg), vol. 11 (1995), págs. 53-80; Luisa SIMONUTTI, «Spinoza and Boyle: rational religion and natural philosophy», en CROCKER, *Religion, reason and nature in early modern Europe*, cit., cap. 7, págs. 117-138. En contra: Michael ROSENTHAL, «Spinoza's dogmas of the universal faith and the problem of religion», *Philosophy & Theology* (Bowling Green), vol. 13, núm. 1 (2001), págs. 56-57.

producir la sujeción a Dios –que no proviene de la verdad, porque Dios no es un «mandante»–; esa obediencia el sabio tiene que aprenderla en la religión que así lo establezca.

Es imposible librarse de las confusiones. Para Spinoza el amor es propio de la razón, no de la voluntad, con lo que fuerza un dualismo aberrante. En el final de la *Ética* ha puesto la beatitud en el conocimiento de Dios y en una especie de fundición místico-panteísta en la divinidad; entonces, el sabio ama porque conoce. En cambio, el hombre religioso según el *Tractatus* es pura voluntad: obedece sin amar; y necesita del filósofo para darse cuenta que el amor a Dios es más sublime y santificador que su ley.

Pero no hay dos caminos a la beatitud porque Spinoza resuelve la felicidad en el conocimiento del Dios: «Comprender, en efecto, el temor de Dios y hallar la ciencia de Dios, ¿es acaso otra cosa que la beatitud?» (TTP, V) Sólo por el entendimiento el hombre puede ser feliz y por lo mismo libre. La libertad spinozista, como la luterana, es interior, espiritual, que viene del conocimiento de la verdad y no del cumplimiento de la ley. Tal la versión filosófica de la *sola fide* luterana. Estamos ya en el corazón de la trillada tolerancia spinozista (18), que sus admiradores dicen es absoluta (19).

(18) En el TTP de Spinoza la palabra tolerancia casi no se emplea, se confunde con la libertad. Sin embargo, Spinoza trata de la tolerancia sin usar del término. Véase Alain BILLECOQ, «Spinoza et l'idée de tolérance», *Philosophique* (Besançon), vol. 1 (1998), págs. 122-142; Jacqueline LAGRÉE, «Théologie et tolérance: Louis Meyer et Spinoza», *Revue de théologie et de philosophie* (Génova), núm. 134 (2002), págs. 15-28; y Filippo MIGNINI, «Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?», *Nombres. Revista de Filosofía* (Córdoba), año IV, núm. 4 (1994), págs. 111-143.

(19) Dentro de la vasta literatura, véase Edward C. HALPER, «Spinoza on the political value of freedom of religion», *History of Philosophy Quarterly* (Illinois), vol. 21, núm. 2 (2004), págs. 167-182; Jonathan I. ISRAEL, «Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for toleration», en Ole Peter GRELL y Roy PORTER (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pág. 102-113; Michael A. ROSENTHAL, «Spinoza's republican argument for toleration», *The Journal of Political Philosophy* (Hoboken), vol. 11, núm. 3 (2003), págs. 320-337; del mismo, «Tolerance as a virtue in Spinoza's *Ethics*», *Journal of the History of Philosophy* (Baltimore), vol. 39, núm. 4, (2001), págs. 535-557; María José VILLAVERDE, «Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia», en M^a José VILLAVERDE y John Christian LAURSEN (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, págs. 67-99.

Apología del Príncipe o Maquiavelo redivivo

¿Adiáfora?

El hombre libre, en lo profundo de su intimidad, ama a Dios, porque lo conoce espiritualmente como el eslabón inicial y primario de la cadena de seres naturales. Dios no es un problema de doctrinas o de dogmas, en consecuencia no es capítulo sujeto a herejías: la fe depende de la opinión voluntariamente formada y todas han de ser abrazadas «sin repugnancia y sin vacilación» (TTP, XIV). ¿A qué obstinarse en castigar a los hombres que sostienen esas opiniones si muestran ser fieles obrando con caridad y justicia? Tolerancia religiosa, como no persecución por el Estado, en amplitud casi infinita.

Y si el culto de Dios vive en el corazón rebosante de la beatitud que da el conocimiento de Dios, ¿debemos seguir disputando por cosas exteriores como las ceremonias? Hemos visto que la Biblia es un texto humano de contenido humano y por ello ajeno a las iglesias y sus autoridades; hemos visto también que la libertad en sede religiosa está opuesta a la ley. La ley de Dios, incluso la ley divina natural, no piden ritos ni sacrificios, que son «acciones en sí indiferentes». ¿Indiferentes? No tanto, desde que no perfeccionan la inteligencia, carecen de excelencia, son «sombras vanas» y no frutos de un «alma sana». El capítulo IV del *Tractatus* que ahora recorreremos contiene esas afirmaciones y extrae con todo rigor las consecuencias. Por una parte, al conocimiento, temor y amor a Dios le basta la ley divina inscripta por Dios en nuestro espíritu y no en ley exterior alguna; por la otra, para deducir lo que debe hacerse y lo que ha de evitarse es suficiente lo que el hombre comprende «por la luz natural». El inmanentismo spinozista ha tomado un giro pelagiano: la «gracia» no es una realidad sobrenatural, es la misma «luz natural».

¿Qué pueden agregar las ceremonias a lo que Dios nos ha dado ya por naturaleza? Las ceremonias son inútiles e

innecesarias; tanto las veterotestamentarias como las cristianas no buscan más que un fin político: conservar la república, la sociedad; nada agregan a la beatitud ni poseen poder santificante (TTP, V).

La libertas philosophandi

Si la felicidad la encuentra el hombre en el conocimiento y el amor a Dios, se le debe la libertad para conocerlo y amarlo, argumento que clama por un régimen político en el que ese derecho primario y natural sea consagrado y respetado. Tal la razón de ser del Estado: garantizar a los individuos la libertad de pensar lo que quieran y de decir lo que piensan, la *libertas philosophandi* que cierra el Tractatus (TTP, XX).

Es cierto, como han observado los especialistas, que Spinoza desborda aquí los márgenes de la tolerancia religiosa para derramarse en el anchuroso océano de las libertades de pensamiento y de expresión; pero –y esto debe subrayarse– esta expansión ha sido argüida a partir de la libertad de religión que tiene un primer grado en la tolerancia de las opiniones religiosas. El libre derecho que cada uno tiene «de juzgar por sí mismo» no se puede ceder, delegar ni abdicar, porque está anclado en la ley de la naturaleza por la cual el individuo «es dueño de sus pensamientos» (TTP, XX).

Desde el punto de vista de la persona, la libertad de pensar y decir es ilimitada porque no hay más señor del pensamiento y los dichos que ella misma. Y desde el punto de vista del Estado, esa libertad de filosofar es radicalmente la libertad de la fe: «Un Estado excelente no concede al individuo más libertad de filosofar que la fe», porque su juicio respecto de las obras de los hombres es conforme al amor y la equidad que manifiestan ora con Dios ora con el Estado (TTP, XX). Comulgan, entonces, «la libertad de la razón» y el fin del Estado, que es «la libertad». De ahí que pueda argüirse que la libertad de religión es efectivamente la libertad del magistrado secular de las influencias religiosas,

tanto como la libertad individual de escoger la religión que se quiera (20).

Razón de Estado

¿Ha concluido la marcha de Spinoza en esta libertad que el Estado resguarda y que los individuos gozan? No son pocos los que así lo han creído, apeándose del viaje antes de llegar a destino. Porque en verdad Spinoza, como aquellos teólogos que tanto le repugnaban, tuvo la habilidad de camuflar su doctrina de una democracia de hombres libres en un Estado libre para ocultar una estructura de dominación totalitaria.

Como Bodin antes, como Rousseau después, el buen maquiavelista que es Spinoza entiende que la vida civil requiere de un poder político absoluto que toma por regla la conveniencia del soberano. La seudo teología política spinozista, haciendo inmanente la ley divina, deja toda justicia y todo derecho en manos del soberano, al que le concede toda la fuerza; siendo garante del derecho natural –de la *libertas philosophandi*–, el soberano posee el derecho de obrar a su arbitrio así en las cosas temporales como en las sagradas (21). El ciudadano goza de la libertad interior de pensar y la libertad exterior de obedecer, esto es, actuar respetando la ley, porque la religión no es excusa para infringir la orden del soberano: «Si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano en lo que cree perteneciente a la religión, resultaría que el derecho público dependería del modo de ser y de la fantasía de cada uno» (TTP, XVI).

El sistema de Spinoza tiene como vértice al soberano y como líneas descendientes a la filosofía y la teología; de la

(20) Miklós VASSÁNYI, «The philosophical foundation of religious toleration in Spinoza (TTP), Bayle (*Commentaire Philosophique*) and Locke (*Epistola de Tolerantia*)», *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* (Amsterdam), vol. 70, núm. 4 (2009), pág. 421.

(21) Como afirma YOVEL, *Spinoza and other heretics*, cit., vol. I, pág. 134: «Al hacer de las autoridades políticas las únicas intérpretes de lo que se entiende es la palabra de Dios, Spinoza asegura al gobierno secular un monopolio sobre el dominio normativo en su totalidad».

contraposición entre éstas colige la conclusión: dado que teología y filosofía difieren radicalmente, toda persona tiene el derecho a filosofar libremente (TTP, XVI), pues esta libertad no contradice la paz pública, la piedad ni los derechos del soberano, al contrario, la libertad de pensamiento y expresión preserva todas estas cosas (TTP, XX); en cambio, como la teología conduce a un fin incompatible con la paz del Estado, los derechos sobre la religión pertenecen por completo al soberano y los actos externos deben adecuarse a la paz del Estado (TTP, XIX) (22). Spinoza, separando ambos saberes, deja a la teología (y a la Biblia) en la absoluta inutilidad: nada pueden decir acerca de la verdad del hombre, del mundo, de Dios. Luego, la razón que destruye la verdad teológica concluye en dar prioridad a la política (razón de Estado) (23).

Spinoza nos ha regalado una gnóstica libertad de la razón que tiene su imperio en el corazón de cada individuo pues más allá de las vísceras toda persona debe absoluta obediencia a la ley absoluta del soberano (24). Tal la constitución de la república libre en la que la libertad de los ciudadanos puede predicarse en tanto que «siguen en

(22) Spinoza en el cap. XIV del TTP expone los siete dogmas de un credo mínimo que deben entenderse según el juego de fuerza y libertad, de lo exterior y lo interior: soy libre de pensar lo que quiera siempre que no altere la paz pública, asegurada por esa profesión de fe en el soberano. Confirma la razón de Estado, porque se trata de una religión pragmática, cuyas afirmaciones no necesariamente son verdaderas como ha visto NADLER, *A book forged in hell*, cit., págs. 183-184, reducida a una ética individualista basada en la libertad de pensamiento compatible con la obediencia política. Debe este capítulo XIV leerse en paralelo con el IV, en el que Spinoza explica que la religión mosaica es una religión civil, pues a ello tiende la ley de Dios. Véase Ronald BEINER, *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2011, págs. 121-146.

(23) Es la tesis de Leo STRAUSS, «How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*», en *Persecution and the art of writing* (1952), Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1980, págs. 142 y sigs.

(24) ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., pág. 265: «Las libertades de pensamiento y discurso, llamadas *libertas philosophandi* por Spinoza, son la meta primera, mientras que salvar las almas no desempeña ningún papel en su defensa de la tolerancia ni en el establecimiento de límites a la tolerancia». Esto es ver con un solo ojo.

su conducta las leyes de la sociedad» (TTP, XVI). En religión, la piedad consiste en la obediencia, aunque no sea una virtud racional; en lo civil, la libertad es la obediencia misma, expresión máxima de la racionalidad: «Tanto más gobierna un hombre conforme a la razón –dice Spinoza–, es decir, es más libre y más fiel al derecho común, cuanto más se conforma al soberano al que está sujeto» (*ibid.*, nota II).

Ius circa sacra

Como en los escritores modernos, se halla en Spinoza la idea de que «la conservación del Estado» (TTP, XVII) es su fin propio y su ley suprema, paralela a la autoconservación del individuo. Aquélla es la única tendencia política como la otra es la única tendencia antropológica natural (TTP, XVI). El Estado ha de conservarse a toda costa pues de no ser así se volvería al estado de naturaleza.

Notable paradoja la spinozista, otra más. El arte de la separación hace libre, por democrático, al Estado y declara que los individuos gozan de la libertad de pensar lo que quieran siempre que lo obedezcan; así también, la separación de religión y filosofía conduce a que la libertad de las iglesias radique en el sometimiento a la ley estatal que determina lo justo y lo injusto (TTP, XVIII). El soberano es uno sólo, su poder no se divide ni se comparte; en el Estado democrático no hay una dualidad de poderes espiritual y temporal, sino solamente uno único e indivisible (25). La religión debe permanecer en lo interior, esto es, sujeta a la razón, pues cuando se vuelve algo exterior –tales las ceremonias reguladas por un poder como el pontificio– se desvirtúa y enloquece; y un poder religioso díscolo es siempre perjudicial al Estado. El buen soberano ha de saber aplacar los excesos eclesiásticos, tal la doctrina del decimoctavo capítulo del *Tractatus*. Lo que en buen romance significa que el Estado gobierna y domina

(25) Cfr. Tomaž MASTNAK, «Spinoza: democracy and Revelation», *Filozofski vestnik* (Liubliana), vol. XXIX, núm. 2 (2008), págs. 31-59.

las religiones; éstas, domesticadas, sirven al Estado llevando a la obediencia (26).

Todo lo que exceda la devoción interior escapa a los fueros de la religión y cae dentro del derecho estatal. Lo que empieza separándose con el bisturí de la razón acaba mezclándose en la razón de Estado: el reino de Dios no puede ser otro que el reino del soberano. La regulación de lo sagrado por el Estado no es en vista de la preservación de la pureza de la fe sino en aras de la conservación del propio Estado (27), pues la religión que es conforme a la ley de Dios debe someterse a la razón de Estado, ya que Dios mismo todo lo somete –salvo la conciencia– a la preservación del soberano, a la conservación del Estado, en quien todo recapitula (TTP, XIX). Al Estado corresponde el derecho de las cosas sagradas y quien aduzca la razón contraria obtiene el desprecio luminoso del filósofo: son razones «demasiado frívolas para merecer una refutación» (*ibid.*).

No exageramos. Es Spinoza quien enfáticamente sostiene «que el bienestar del pueblo es la suprema ley a la que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas», pues al soberano, que cuida del bien del pueblo y guarda la tranquilidad pública, sólo a él compete «determinar el modo como debe cada cual practicar la piedad para con el prójimo, es decir, el modo como debe cada uno obedecer a Dios» (TTP, XIX). Se trata de la consagración más pura del inmanentismo estatista,

(26) Cfr. Mogens LERKE, «Jus circa sacra. Elements of theological politics in 17th century rationalism: from Hobbes and Spinoza to Leibniz», *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* (Aarhus), vol. 6, núm. 1 (2005), págs. 41-64.

(27) La religión debe enseñar a las personas que la obediencia al soberano es también un modo de servir al propio interés; luego, en tanto que sólo al Estado compete la conservación de la paz, los asuntos religiosos no pueden confiarse más que al Estado, como expone Michael A. ROSENTHAL, «Toleration and the right to resist in Spinoza's *Theological-Political Treatise*: the problem of Christ's disciples», en Paul J. BAGLEY (ed.), *Piety, peace, and the freedom to philosophize*, Dordrecht, Springer, 1999, págs. 118-121; del mismo, «Spinoza on why the sovereign can command men's tongues but not their minds», en Melissa S. WILLIAMS and Jeremy WALDRON (ed.), *Toleration and its limits*, Nueva York y Londres, New York University Press, 2008, págs. 54-77.

del «Estado-dios» de lo humano y lo divino. La religión pasa al ámbito estatal y deviene religión de Estado «apropiada a la utilidad por el soberano» (*ibid.*). Religión dócil, religión servil, religión útil a la democracia. Curiosa tolerancia la de Spinoza (28).

Tolerancia y democracia

No es descabellado afirmar que Spinoza anticipó a Richard Rorty en aquello de la prioridad de la libertad y la democracia sobre la verdad o la religión. Porque si la prioridad es la de la democracia tal como él la entiende, qué duda cabe: es el sistema político el que reclama esa relación subordinada de la verdad y la religión (29). Spinoza fue quien más se aproximó a la forma moderna de Estado cuando postuló que la mejor constitución la componen tres actores: la religión, encerrada en el recinto privado de la obediencia; el Estado, rector del bienestar público con el control de las cosas sagradas y profanas que hacen a ese bienestar; y el individuo libre pensador, al que el Estado garantiza pensar y, a veces, expresar libremente su pensamiento.

Los que afirman la tolerancia religiosa o la libertad cívica de Spinoza lo hacen sin que en verdad puedan probarse, esto es, lo infieren de un Spinoza leído indulgente o parcialmente (30), del mismo modo que nosotros podemos inferir la existencia de un régimen opresor porque sólo deja a los individuos la libertad de pensar, que es lo que

(28) Cf. Justin STEINBERG, «Spinoza's curious defense of toleration», en MELAMED y ROSENTHAL, *Spinoza's "Theological-political treatise"*, cit., págs. 210-230. Lo curioso para Steinberg es que Spinoza defienda la tolerancia con base en su anticlericalismo y a favor del fin del Estado. Curioso para nosotros es la tolerancia spinozista que todo lo subordina a la conservación del Estado.

(29) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 60.

(30) Así, entre otros, Aaron L. HEROLD, «Spinoza's liberal republicanism and the challenge of revealed religion», *Political Research Quarterly* (Utah), vol. 67, núm. 2 (2014), págs. 239-252; o Charlie HUENEMANN, *Spinoza's radical theology. The metaphysics of the infinite*, Londres y Nueva York, Routledge, 2014, cap. 4, págs. 109-130.

propone (31). El único límite al soberano omnipotente ornado de corona y mitra es la libertad de filosofar, pero ella misma está limitada por la soberanía; el ciudadano ya no puede vivir como quiera porque tal derecho lo ha cedido al Estado (TTP, XX). Y así la libertad filosófica es nada más que la libertad de pensar, no siempre la de decir y nunca la de escoger el modo de vida que nos plazca. ¡Un absurdo ideológico que justifica el totalitarismo democrático!

3. El relato sofístico de la tolerancia religiosa: Bayle

«... he concluido que aquél [el hereje] tiene derecho a hacer por sus errores todo lo que Dios nos manda que hagamos por la verdad»

(Pierre Bayle, *Commentaire philosophique*, 1686, II, X)

El retorno de los sofistas

Desde hacía un tiempo todo parecía estar cambiando en el suelo europeo, las palabras y los signos no decían ya lo que antes, al punto «que la necesidad es una doctrina de libertad y que el materialismo asegura el triunfo del espíritu», como escribió Paul Hazard (32). El prestarse a los juegos y las aventuras de la razón exigía del filósofo los talentos del equilibrista y la destreza verbal del sofista. Y Bayle tenía ambas habilidades. Prueba de lo primero son sus vaivenes religiosos: calvinista, católico, calvinista de nuevo, escéptico fideísta, ¿incrédulo?, ¿ateo?; y de lo segundo, esa capacidad de decir mucho acerca de las ideas de los demás y poco sobre las de uno. Atendiendo a ambas mañas, su contemporáneo el calvinista Formey afirmó que el único principio de Bayle era no tener principios (33).

Fue Bayle el filósofo a la medida de la tolerancia religiosa. Porque está en todas sus obras, empezando por la crítica

(31) Notable excepción es el excelente trabajo de Claude TROISFONTAINES, «Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza», *Revue Philosophique de Louvain* (Lovaina), vol. 84, núm. 62 (1986), págs. 187-207.

(32) HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, cit., pág. 221.

(33) ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., pág. 136.

de 1682 al libro del P. Maimbourg sobre la historia del calvinismo y un año después en los *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Porque en 1686 le dedica por entero los *Comentarios filosóficos*; y vuelve sobre el tema en su *Diccionario histórico y crítico*, que comenzó a publicar en 1697, aunque no con una versión tan radical de años anteriores. Pero la importancia que Bayle concedía a la tolerancia religiosa es sobre todo valorada por su anclaje antropológico. Casi todos sus estudiosos (34) coinciden en afirmar que el gran aporte del francés fue el haber centrado el problema en la conciencia individual –su trono teológico y metafísico– de la que, una vez afirmados sus inalienables derechos, se concluye una exigencia moral de igualdad o reciprocidad que avanza sobre el ámbito de lo jurídico y lo político. De ahí que la tolerancia religiosa cobre una dimensión que permite pensarla en términos de derechos subjetivos más que con el esquema de la razón de Estado. Veremos.

(34) Cfr. Stefano BROGI, «La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur», *Prospettiva EP* (Macerata), año XXXVII, núm. 1-2 (2014), págs. 63-78; Rainer FORST, «Pierre Bayle's reflexive theory of toleration», en WILLIAMS and WALDRON, *Toleration and its limits*, cit., cap. 3, págs. 78-113; Ian HARRIS, «Toleration and its place: a study of Pierre Bayle in his *Commentaire Philosophique*», en Sarah HUTTON y Paul SCHURMAN (ed.), *Studies on Locke. Sources, contemporaries, and legacy*, Dordrecht, Springer, 2008, págs. 225-243; Sally JENKINSON, «Two concepts of tolerance: or, why Bayle is not Locke», *The Journal of Political Philosophy* (Hoboken), vol. 4, núm. 4 (1996), págs. 302-321; Jean-Pierre JOSSUA, «Pierre Bayle précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse», *Revue des Sciences Religieuses* (Estrasburgo), vol. 39, núm. 2 (1965), págs. 113-157; Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle*, tome II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, cap. 18 y 19; John Christian LAURSEN, «Baylean liberalism: tolerance requires nontolerance», en John Christian LAURSEN and Cary J. NEDERMAN (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the enlightenment*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1998, págs. 197-215; Thomas M. LENNON, *Reading Bayle*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, págs. 81-106; Antony MACKENNA, «Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience», *Reformation & Renaissance Review* (Cambridge), vol. 14, núm. 1 (2012), págs. 85-100; Gianluca MORI, «Pierre Bayle, the rights of conscience, the "remedy" of toleration», *Ratio Juris* (Hoboken), vol. 10, núm. 1 (1997), págs. 45-60; Luisa SIMONUTTI, «Obsesión con la verdad: paradojas de Pierre Bayle», en VILLAVARDE RICO y LAURSEN, *Forjadores de la tolerancia*, cit., págs. 141-161; Jean-Luc SOLÈRE, «The coherence of Bayle's theory of toleration», *Journal of the History of Philosophy* (Baltimore), núm. 54 (2016), págs. 21-46.

Compelle intrare

El texto que se propone disputar Bayle (35) es el del Evangelio de Lucas 14, 23: *Et ait dominus seruo: Exi in vias, et sæpes: et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* «Y dijo el amo al criado: sal a los caminos y vallados y obliga [a la gente] a entrar para que se llene mi casa». Bayle no se propone una exégesis bíblica sino una crítica a la Iglesia intolerante alegando su cartesiana seguridad en la razón, la luz viva y distinta que ilumina a todos los hombres, porque de acuerdo a esta la luz natural debe juzgarse que es falsa toda interpretación literal que importe la obligación de cometer un crimen (I, I); luego lo que la Iglesia Católica dice y hace es falso y criminal (36).

La animosidad contra el catolicismo –bastante común en el siglo XVII heredero de la Protesta– se convierte en Bayle en un odio romano, teológico y político (II, V). Hay que tener presente este espíritu si se quieren entender las ocurrencias a que se ve llevado a la hora de combatir la Católica. Si la Iglesia defiende su autoridad y la de la tradición para exponer las Escrituras, en lo religioso, lo teológico y lo moral, Bayle responderá desautorizándola, renegando de la tradición y asentado como juicio único y verdadero el de la propia razón, la razón en todo, tal como sus contemporáneos Spinoza y Locke.

(35) Pierre BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer...*, 1686, en la traducción española: *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligales a entrar»*, ed. J. L. Colomer, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 2006. Hemos consultado también las *Œuvres diverses*, t. 2, La Haya, Compagnie des Libraires, 1737, que contiene el *Commentaire philosophique*, a partir de la pág. 355, seguido del *Suplement*, págs. 477-540. En el cuerpo del texto se citará la parte del libro, el capítulo y, si fuere necesario, la página de la versión en español. Breve, bien orientado y sugerente es el estudio de Fernando BAHN, «El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle», en *Tópicos* (Santa Fe), núm. 9 (2001), págs. 59-80. Clásico es el estudio de Walter REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1965, cap. 5, págs. 153 y sigs., sobre las fuentes teológicas de los *Comentarios*.

(36) Como afirma ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., págs. 53-54, Bayle parte del axioma de «la malicia esencial de la Iglesia Católica».

La luz natural que disipa las tinieblas de la intolerancia

En la exégesis de la parábola no quiere Bayle ser asistido más que por su razón; no será una interpretación teológica sino filosófica e incluso poco de metafísica y principalmente moral. Es el sentido moral el que manda rechazar una lectura que autoriza un crimen: atenta contra la Biblia y sus verdades morales el que se entienda que favorece la persecución y la conversión forzada, a más de otros tormentos y delitos. La luz natural viene en auxilio de la tolerancia enseñándonos qué es Dios, qué la fe, qué la religión, qué la ley, y así.

Mas desde el mismo comienzo, al sentar las premisas de la crítica y reconstrucción escriturísticas, Bayle hace gala de un confusionismo que embaraza su texto de cabo a rabo. La razón, la luz natural, la conciencia, la ley natural, son todos sinónimos; o, mejor, son una y la misma cosa. Indiferenciadas y mezcladas, las palabras dicen en todo caso de esa piedra angular que explica y justifica el conocer y el obrar humanos en lo natural y lo sobrenatural, en la tierra como en el cielo. Vale igual decir que es una facultad innata o discursiva, que intuye o que elabora, que es evidente en sí misma o que requiere de un elucubrar; no le interesa discernir si es una capacidad intelectual o una tendencia sensible o pasional, porque la luz natural se parece también a un instinto y es lo mismo que «los sentimientos de honestidad impresos en el alma de todos los hombres, en una palabra, esa razón universal que ilumina a todos los espíritus y que no falla jamás a quienes las consultan atentamente» (I, I, 45).

Es esta la madre de todos los problemas con Bayle: la decidida imprecisión conceptual y la constante confusión terminológica de quien se dice filósofo y pretende de cartesiano, pero que más bien busca embrollarlo todo para defender su posición, como un sofista. Lo natural y lo sobrenatural, lo especulativo y lo práctico, todo lo accesible al hombre, revelado o no, se somete a la luz natural que juzga de la verdad porque es ella la verdad: «todo dogma particular, bien se proponga como contenido en la escritura o bien en otro concepto, es falsa desde el momento en que es refutado por las luces claras y distintas de la ley natural, principalmente, en lo concerniente a la moral» (I, I, 49).

La fe, Dios y la religión

Desde que Bayle se desentiende de la distinción de las verdades naturales o racionales de las sobrenaturales o teológicas, porque ninguna puede ir contra la verdad de la propia razón, la fe misma es escrutada por la razón; y purificada por ella, no admite una autoridad exterior que la enseñe qué es verdadero y qué no lo es, ya que si se aceptara ese juez ajeno, adiós a la fe (I, I). La Revelación bíblica de Dios pasa por el mismo ceda-
zo (I, II), pues no es más que el apéndice sobrenatural de la revelación natural que se da en la razón humana misma, todo en línea con Spinoza. La razón puede valerse de las Escrituras como de un auxiliar, entonces desde el momento que la luz natural es universal no se puede negar a nadie el derecho al libre examen porque «todo lo que lleva a la buena disposición de un ortodoxo, en cuanto a la interpretación de la Escritura, se puede encontrar en un hereje, por lo que uno no necesariamente respeta y ama a Dios y su palabra más que el otro» (II, X, 266).

La razón conoce a Dios como una idea clara y distinta; y conoce también que ese Ser supremo debe ser adorado en espíritu y que desprecia la piedad exterior que no está animada por una mente recta. Estamos, vía Descartes, en el corazón de la religión protestante: «La esencia de la religión –afirma Bayle– consiste en los juicios que nuestro espíritu hace sobre Dios, y en los impulsos de respeto, de temor y de amor que nuestra voluntad siente por él» (I, II). Por habitar en ese recinto íntimo las creencias religiosas se vuelven incoercibles, siendo descabellado el perseguirlas. Resulta de aquí la libertad de la conciencia en la que se resume toda la religión (II, V). Dependiendo de cada uno, no hay más rey y señor en materia religiosa que el propio individuo, que es juez soberano y custodio de sus creencias. Nada debemos esperar o pedir al magistrado, la conciencia es infranqueable a su potestad (II, VI), porque «la religión es un asunto de conciencia que no se ordena» (II, VII).

Ésta es, dice en varios pasajes, la «religión natural» (I, V), común a todo hombre, una religión de la razón –una persuasión del alma– que consiste en aprovisionarnos de ideas sobre la divinidad para suscitar en nuestro espíritu sentimientos de temor y de amor que muevan la voluntad.

Tal la religión que Dios mismo ha inscrito en cada conciencia, y que es anterior y superior a toda religión positiva. Hay que concluir, entonces, que el hombre no necesita de nada para acceder a Dios, que basta su conciencia o razón, que por naturaleza y sin la necesidad de la gracia es *capax Dei*.

La diosa conciencia o la irracionalidad de la intolerancia

Los derechos de la conciencia, entiende Bayle, son los derechos mismos de Dios (I, V), afirmación gratuita que nunca prueba o demuestra, pero necesaria a su tesis a favor de la tolerancia y que conduce directamente a la divinización de la conciencia y, por lo mismo, del hombre. Éste en todo debe seguir su conciencia, así en lo supremo como en lo menudo, en religión como en moral. Actuar contra la conciencia es hacerlo contra Dios; al contrario, «todo homenaje rendido a la conciencia, toda sumisión a sus juicios y a sus decretos, es señal que se respeta la ley eterna y a la divinidad cuya voz se reconoce en el tribunal del corazón. En una palabra, todo hombre que hace algo porque lo cree agradable a Dios testimonia, al menos, que desea complacer a Dios y prestarle obediencia. Ahora bien, es cierto que ese deseo no puede estar desprovisto de bondad moral» (II, VIII, 209).

La divinidad de la conciencia la hace ley suprema de todo lo atinente a lo humano y lo divino, lo vulgar y lo sublime. Todo lo que Dios quiere es que obedezcamos nuestras conciencias, porque Él es su amo (37); todo lo que la moral reclama es que nuestro querer sea el de la conciencia.

La natural oscuridad de la luz natural

La luminosa ley en nosotros

Ninguna ley, humana o divina, puede ir contra la conciencia. La divina, bien porque ella es la conciencia misma o bien

(37) Sostiene LAURSEN, «Baylean liberalism», *loc. cit.*, pág. 202, que en la teología de Bayle «vivir de acuerdo a una religión verdadera en la que uno no cree es peor que vivir según una religión falsa en la que uno cree realmente». Erróneo dilema: si una conciencia conoce la verdadera religión, ¿cómo puede llamarse errónea? Bastará con creer en conciencia con prescindencia de su verdad.

porque no hay nada divino que no sea racional y si no lo fuera no sería divino. Por lo mismo tampoco la humana, que ha de arrodillarse ante la conciencia individual como ante Dios; y si dispone contra ella, sus órdenes son nulas (I, VI; II, VII).

El individuo ha de someterse a la voz de su conciencia y pecaría al desobedecerla. En lo que nos interesa, que es la tolerancia religiosa, la religión se compendia en la voz de la conciencia, de modo que una política tolerante con las religiones es la que permite y sustenta la libertad de las conciencias individuales. «La única certidumbre que tenemos de que los actos que nos parecen honrados y agradables a Dios deban ser practicados –asegura Bayle–, es que sentimos interiormente en nuestra conciencia que debemos practicarlos» (II, X, 259). De donde resulta que, como todo hombre está dotado de una conciencia implantada por Dios, todo hombre que obra según su conciencia –creyente o pagano, cristiano o chino, ateo o hereje– obra según Dios (I, V).

De la oscuridad de la luz natural

Pero esa luz divina que en nosotros brilla y que basta consultarla para pararnos en la verdad y el bien; esa luz divina no nos proporciona luces tan ciertas y evidentes como podría creerse. Después de haber mostrado la radiante luz natural, Bayle procede a trasladarla a las tinieblas, como si la razón fuese no ya un sol sino una candela que hora a hora se extingue. Toda la Segunda Parte de su *Comentario filosófico* –un ejercicio del pesimismo antropológico protestante inserto en un cuadro de burdo dramatismo– presenta los nubarrones que se ciernen sobre la conciencia, que son las mismas nubes que ocultan la verdad y desautorizan la intolerancia.

El trabajo de desmonte de la evidencia que en sí misma proporciona la luz natural comienza por reconocer «el imperioso poder de las pasiones» que «oscurecen los objetos y distraen continuamente las facultades del espíritu» (II, I). Se sigue de aquí que nuestras evidencias no son evidentes, «que la evidencia es una cualidad relativa» (II, I, 127); y por ello, como dirá enseguida, debemos movernos en un mundo de verdades putativas, rengas, de segundo grado. Agréguese que Dios tiene el hábito de interponer excepciones

a las verdades más comunes de la razón; ésta ahora no solamente es esclava de evidencias dudosas, solamente subjetivas, sino que también deberá estar atenta a las trampas divinas que nos obligarían –para seguir a Dios– a no obedecer «a cierta ley natural» (II, IV).

No se han agotado las dificultades. La misma condición humana, limitada y débil –pobre candelero de la luz de la divinidad–, hace que estemos presos del error, del absurdo, de la confusión, porque pisamos, diría el salmista, en suelo movedizo y plagado de lazos. Nada es estable, todo se sujeta a la novedad y no podemos rechazar las innovaciones como negativas porque no sabemos cómo Dios obra (II, VI). Además, están los hábitos adquiridos, la enseñanza recibida, las exigencias de los cuerpos y tantas otras cosas que hacen penosa la tarea de la luz natural y ajetreada hasta la imposible la búsqueda de la verdad.

La razón no enfrenta sino un camino oscuro y preñado de tropiezos que la doblagan antes del fin. Por eso el escepticismo bayleano (38), que no quiere sea pirronismo, pero que mucho se le parece, aunque tenga un fondo protestante y hasta cartesiano: las verdades provisionales del maestro son llamadas putativas por Bayle. Dios nos ha puesto en una condición miserable: la verdad se nos escapa, el bien se nos vuelve esquivo, la luz

(38) El escepticismo bayleano es un lugar común. Tempranamente lo estudió Arsène DESCHAMPS, *La genèse de scepticisme érudit chez Bayle*, Lieja, Imprimerie H. Vaillant-Carmanne, 1878; y hoy es reiterado por Richard H. POPKIN, *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, cap. 18, págs. 283-302. Sin embargo, otros especialistas, entre ellos LABROUSSE, *Pierre Bayle*, II, cit., cap. 9 y 19, y Antony MACKENNA, «Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience», *loc. cit.*, págs. 94-95, creen que la doctrina de la tolerancia de Bayle no se basa en el escepticismo sino en el racionalismo moral, en la capacidad de conocer la verdad por la razón. Sin embargo no puede dejarse de lado el relativismo gnoseológico que Bayle exagera hasta el escepticismo, como apunta REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, cit., pág. 185. En este sentido se orientan los estudios de John Christian LAURSEN, «Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*», *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), vol. XXXVI, núm. 1 (2010), págs. 35-58; «Skepticism against reason in Pierre Bayle's theory of toleration», en Diego E. MACHUCA (ed.), *Pyrrhonism in ancient, modern, and contemporary philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, págs. 131-144; y Nawal EL YADARI, «Religious freedom and strength of belief in Bayle: the practical failure of the theory of toleration?», *Reformation & Renaissance Review* (Cambridge), vol. 14, núm. 1 (2012), págs. 70-84.

de la razón se apaga. Pero hay una salida con todo el color del conformismo y de la soberbia de quien no se rinde ni admite el error: «Así las cosas, no cabrá pensar que Dios imponga al hombre la necesidad de amar la verdad real y que no le imponga también la de amar la verdad putativa» (II, X, 247).

La suficiencia de las apariencias

Es el nuestro un mundo de apariencias que el hombre ama porque Dios así lo quiso; en este mundo la verdad no se distingue de la falsedad ni el bien del mal, porque todas las cosas se nos manifiestan con los mismos signos y rasgos. Según nuestras fuerzas, incluso con el auxilio de Dios, sólo podemos alcanzar una verdad postiza y un bien aparente (II, X), que es tanto como condenarnos a vivir en el error y el mal, supuesto que la razón pudiera aspirar a saber algo absoluto y la voluntad a quererlo. Es muy difícil hallar un hombre cuya conciencia no sea invenciblemente errónea. Lejos de renunciar a la fallida conciencia, Bayle se confirma en que ésta, la conciencia, es la piedra de toque de la verdad, a la que debemos abrazarnos amorosamente.

Moralmente, entonces, bastará con obrar según la virtud, porque lo que Dios ha dispuesto en cuanto a ella no ha sido empañado para quien con diligencia la busca. No sólo moralmente: basta a la salvación del alma, dice Bayle, porque «lo que salva no es ni la ortodoxia de aquéllos ni la de los que están en la verdad absoluta ya que, por mucha fe que se tenga, si no se es hombre de bien no se hallará la salvación» (II, X, 254). Este párrafo —que los estudiosos de Bayle pasan pacíficamente— es bien peliagudo por todo lo que implica. Por lo pronto, contra sus amigos protestantes y contra sí mismo, Bayle aquí afirma que no salva la fe sino la virtud, es decir, las obras, pues no basta con creer y hay que ser buenos. Luego, la religión verdadera no consiste en un conocimiento de Dios y en un consiguiente amor sino que basta con el amor al prójimo. Pero también, y esto hace a nuestro tema, la renuncia a toda verdad absoluta instala la tolerancia religiosa en los terrenos especulativos y prácticos.

Conocer la verdad o no conocerla o estar en un error son lo mismo para Bayle, es decir, son equivalentes en moral y en

religión también, por eso deben tratarse con el principio de reciprocidad. Y el *compelle intrare* se convierte así en un *compelle exire* (39), abierto a cualquiera creencia y a toda conducta.

Los derechos de la conciencia errónea

En teología moral, la conciencia errónea se ha tratado siempre en orden a la praxis que lleva a la virtud. Bayle, en cambio, la instala en el palacio de la especulación y los jardines de la práctica, porque se niega a aceptar toda distinción de cuestiones de hecho y de derecho (II, IX) (40). La conciencia errónea obliga en ambos casos: si creo (41) con sinceridad que un kilo equivale a seiscientos gramos o que dos más dos son treinta y siete, tengo tanto derecho a creerlo así como el que realiza un aborto porque cree que es bueno (42). El error en uno y otro caso es inocente, porque en todo lo que hace al hombre basta con que creamos que sea verdadero o bueno, tomando como regla la que Bayle ha subrayado hasta el hartazgo: «Todo lo que se hace contra el dictamen de la conciencia es pecado» (II, VIII).

(39) LABROUSSE, *Pierre Bayle*, cit., II, pág. 540.

(40) Como dice LENNON, *Reading Bayle*, cit., pág. 98, Bayle tiene la tendencia a convertir las cuestiones de derecho en cuestiones de hecho, esto es, reducir lo especulativo a lo práctico. Subrayo la gravedad de las afirmaciones. Bayle ha sacado a la conciencia del terreno práctico y la ha llevado al especulativo, saliendo de la moral y poniéndola en el reino de la verdad; con lo cual relativiza toda verdad y ya no puede saberse cuándo la conciencia es verdadera y cuándo es errónea. Tampoco hay religión verdadera ni falsa, no hay ortodoxia ni herejía; toda secta –como todo error– tiene derecho a ser reconocida con laxitud semejante a la de nuestros días. Véase Olivier ABEL, «The paradox of conscience in Pierre Bayle», *Reformation & Renaissance Review* (Cambridge), vol. 14, núm. 1 (2012), págs. 40-55; Marta GARCÍA-ALONSO, «Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle», *Anuario Filosófico* (Pamplona), vol. 48, núm. 2 (2015), págs. 259-280.

(41) Pongo dos ejemplos paradójicos, sabiendo que Bayle se está refiriendo a verdades teológicas (como el dogma trinitario o la transubstanciación) o disposiciones religiosas (como la celebración de la Misa).

(42) De acuerdo a Bayle, «el asesinato cometido según los instintos de la conciencia es un mal menor que el de no matar cuando la conciencia lo ordena» (II, IX, 237). La absurda conclusión exime todo comentario: si mi conciencia me manda herir y no lo hago, pecco; mas, si hiero, actúo bien según mi conciencia y mal según la moral. Así un acto puede ser bueno y malo a la vez, según Bayle. Dígase herir por perseguir y el resultado no cambia.

La maldad moral como el error especulativo consisten en no seguir las luces de la conciencia, de la que Dios no nos dispensa: «Hay, por lo tanto, una ley eterna e inmutable que obliga al hombre, bajo pena del mayor pecado mortal que pudiera cometer, a no hacer nada en menosprecio y contra el dictamen de su conciencia» (II, VII, 213) (43). Desde que todo se reduce a la subjetividad de la razón individual no existe medio para diferenciar la conciencia verdadera de la errónea; el relativismo extremo de Bayle conduce a un juego de suposiciones en el que la verdad y el error son nombres perfectamente intercambiables, pues la conciencia libre es el juez de su propia rectitud. Nada la obliga (44).

Los graves males que esto pudiera acarrear a la sociedad –por caso, imagina Bayle, la licitud de la sodomía, del adulterio o del asesinato– no es de temer que sucedan, porque si algunos aventuraran a proponerlo, bastará «el decoro mundano» para detenerlos (II, IX) (45). Ya no hay diferencia entre pecado y crimen, vicio y delito; sólo resta la ley positiva para dirimir los borrosos límites.

Pero si volvemos la observación al corazón de los individuos, no hay nada que decir: «La conciencia y el sentimiento

(43) Nada más opuesto a la doctrina escolástica –a la que se ha querido ligar la de Bayle– pues como enseña el Aquinate tenemos el deber de seguir nuestra conciencia, pero siendo errónea no vuelve buena nuestra acción; además, la conciencia recta obliga por sí misma en tanto que la errónea sólo relativa y accidentalmente. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, c. 1257-1258, q. 17, a. 4, en *Quaestiones disputatas*, Torino y Londres, Maretti y Burns & Oates, 1900, vol. IV, págs. 65-68.

(44) La conciencia en Bayle se funda en la «impresión» divina en el hombre; s.e., la doctrina de la conciencia errónea lleva a una conclusión distinta: la conciencia se funda en sí misma, es auto-fundante, ocupando el lugar de Dios. Lo observó HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, cit., pág. 85; también MORI, «Pierre Bayle, the rights of conscience, the “remedy” of toleration», *loc. cit.*, págs. 52-53; REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, cit., págs. 184 y sigs.

(45) ¿Bayle inocente? ¿Bayle ingenuo? Podría decirse. De mi parte me inclino a creer que es ilógico, porque de sus enseñanzas se deriva la posibilidad real de que tales crímenes se vuelvan acciones legales, como atestiguan estos tiempos. Porque si lo que se hace por error tiene similar derecho a hacerse de lo que se hace por verdad (II, X), o no existe norma moral alguna o ésta es socialmente irrelevante para confutar el vicio, el pecado y el crimen. Lo único que se puede imponer es la voluntad del magistrado, esto es ¡razón de Estado!

interior que tenemos de la verdad son, para cada uno, la regla de lo que debe creer y hacer» (II, X, 28). ¡La sinceridad de la conciencia, satisfecha y gozosa, basta a todo efecto! Porque, después de todo, nadie puede presumir de verdad y todos debemos nadar en el océano de las verdades postizas y putativas. Diría Bayle como antes dijese el romano, *quid est veritas?* (46)

Este es el universo humano que nos propone Bayle, de un subjetivismo relativista extremo hasta el nihilismo. Es este el mundo de la tolerancia religiosa que va camino a una tolerancia más amplia, es decir, a esa libertad propia de la modernidad en la que el error y la falta de certidumbre se enseñorean pedantemente. Demás está decir que no hay ya criterio alguno para que, en materia religiosa, se distinga la ortodoxia de la heterodoxia; que la herejía no sólo no es punible sino que hasta es deseable, desde que no sabemos cómo quiere Dios que lo conozcamos y respetemos más allá de las convicciones espirituales de cada uno, que es lo único que le satisface.

Razón de Estado

Pero así no se puede vivir, una sociedad sin patrón alguno de conducta, que todo lo decidiera por la conciencia de los individuos, una sociedad pluralista, sería un caos, un estado de naturaleza; la república de sectas heréticas (II, VI) que imagina Bayle sería el reino de la anarquía. Hay, sin embargo, una carta salvadora: el Estado, obligado a preservar la paz, que debe juzgar de los asesinos y ladrones sin atender a sus conciencias (II, IX). El ateo y el impío se han sujetar a las leyes supremas del Estado, dice Bayle, como si fuera un límite al ateísmo y la impiedad cuando, en verdad, el delito es un término para todos los individuos.

El brazo del magistrado, de aquel Poncio Pilatos, es lo que impediría, en la teoría de la tolerancia de Bayle, el

(46) «Nada perturba más a Bayle que la arrogancia de la certeza. Es en contra de tal arrogancia que se basa su argumento a favor de la tolerancia religiosa», dice Adam SUTCLIFFE, «Spinoza, Bayle, and the Enlightenment politics of philosophical certainty», *History of European Ideas* (Londres), núm. 34 (2008), pág. 70.

desquicio de la sociedad (47). «El bien público del Estado» se convierte, al igual que en Spinoza, en la norma la tolerancia, de las creencias admitidas. Sin sonrojarse, el liberal relativista que es Bayle, no teme asegurar que es necesario que «el soberano tenga el derecho de ordenar a sus súbditos que crean ciertas cosas y que tengan una cierta conciencia y no otra» (II, V, 174). No importa la contradicción, porque por sobre la ley absoluta de su conciencia el ciudadano se encuentra con otra más absoluta: la ley del bien público del Estado, la razón de Estado. Cualquiera puede creer cualquier cosa, y el Estado no juzgará de la veracidad o falsedad de la creencia, que es lo mismo que tolerarlas, salvo por el «peligro que representen para la tranquilidad y la seguridad públicas» (*ibid.*, 176).

Se me dirá que Bayle lo dice respecto de los papistas. Es cierto, pero lo aduce como argumento general y es razonable que así lo sea, aunque en su corazón crea que los protestantes, los judíos y los sarracenos sean confesiones pacíficas y respetuosas del Estado. Como mínimo se puede decir que no hay tolerancia para los intolerantes (48). Sea como fuere, a todas les cae el sayo, nada las exime de respetar la ley del Estado. Y como ha dicho Gianluca Mori, el tener que recurrir al Estado es tanto como reconocer el fracaso de una tolerancia subjetivista apoyada en las conciencias libres (49).

(47) La unidad del soberano es clave en la tolerancia de Bayle, porque su decisión compensa la inseguridad en la que viven los hombres que razonan y discuten sobre verdades inalcanzables. Hay en Bayle un fuerte grado de «decisionismo», como advierte Jean-Marie VIENNE, «La tolérance, de Spinoza à Locke», *Études Littéraires* (Quebec), vol. 32, núm. 1-2 (2000), pág. 127: «Este escepticismo hacia las creencias individuales no puede ignorar la cuestión de la vida social; y en esta área, hay que apostar sin tener que esperar la definición abstracta».

(48) Así lo entiende LAURSEN, «Baylean liberalism», *loc. cit.*, pág. 198. Bayle es tolerante salvo con los intolerantes, ¿por qué? Según Laursen la línea entre la religión y la política que conducía a la intolerancia estaría borrosa para Bayle a causa de ciertas formas de entusiasmo (fanatismo) y superstición. Luego, el argumento no es religioso sino político, pragmático. De igual opinión es REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, cit., pág. 177 nota.

(49) MORI, «Pierre Bayle, the rights of conscience, the “remedy” of toleration», *loc. cit.*, pág. 59.

Bayle admite que el Estado restrinja la tolerancia, como en los países protestantes que han expulsado el catolicismo, e imponga una religión oficial como método de defensa. Léase: los Países Bajos que lo cobijaban por entonces. Por tanto, no es del todo plausible la tesis de un Estado secular, neutral en lo religioso (50), pues Bayle ni lo afirma tajantemente ni lo niega (51). Es su método, como sabemos.

El hombre a la medida de nuestro tiempo

Bayle, tan reclamado en estos días como el abrevadero filosófico de la tolerancia (52), es el paradigma del pensador moderno que, en nombre de una verdad que siente inaccesible, deambula por los corredores del escepticismo aduciendo ya la luz natural, ya la conciencia, ya los derechos de cada individuo a creer y pensar lo que le parezca. Preocupado por la verdad, se desentiende de ella, al punto que como filósofo no supera el calificativo de zetético («crítico», dirán sus admiradores) (53) y como moralista se queda en el umbral del relativismo pragmático que no tiene más remedio que confiar la solución de las dificultades al Estado.

Nótese que adoptar el principio de la tolerancia para resolver lo que Bayle llama conciencia errónea es resolver políticamente el problema moral del bien o la virtud, el problema

(50) Como sostiene, entre otros, JENKINSON, «Two concepts of tolerance: or, why Bayle is not Locke», *loc. cit.*, págs. 319-320. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, cit., II, cap. 19, entiende que Bayle acepta la intervención restrictiva del Estado, lejos de las pretensiones hobbesianas.

(51) Cabe aquí la larga discusión sobre si, no habiendo en Bayle una religión civil, empero hay elementos erastianos. Véase al respecto BEINER, *Civil religion*, cit., cap. 14, págs. 176-188; Marta GARCÍA-ALONSO, «Bayle's political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty», *History of European Ideas* (Londres), vol. 43, núm. 4 (2016), págs. 331-344.

(52) VIENNE, «La tolérance, de Spinoza à Locke», *loc. cit.*, pág. 131: «El escepticismo de Bayle atrae la simpatía moderna pues el derecho de la conciencia favorece el individualismo contemporáneo; pero la conciencia de cada uno es libre siempre que el Estado asegure la mínima convergencia de las conciencias.»

(53) LENNON, *Reading Bayle*, cit., págs. 28-31 dice que sus textos y sus pensamientos son «polifónicos»; y Jean DEVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, París, Alcan, 1906, pág. 426, afirma que su exposición es intencionalmente oscura.

metafísico de la verdad y el problema teológico de la religión verdadera. Voluntarismo puro (54). Todo se ha vuelto materia indiferente, una generalizada adiáfora, hasta el límite que el Estado lo tolere en vista de su conservación. Aunque no pueda firmemente sostenerse que Bayle sea un ateo, sí es evidente que es un racionalista escéptico que cae en el nihilismo.

La deriva cartesiana del protestantismo de Bayle es indudable. Conciencia y magistrado son dos reinos separados según pretendía Lutero; la conciencia ocupa el lugar del *cogito* de Descartes, el brazo secular es como una *res extensa*; Bayle describe el mundo de la moral como lo hiciera su paisano, como el de lo probable por el desfallecimiento de la razón, pero también el de la metafísica; la diferencia quizá esté en el valor de la Revelación, pues si ambos la someten a la razón, Bayle parece no aceptar el fideísmo cartesiano y acaba en un voluntarismo escéptico a costa de un triunfo pírrico sobre la religión (55).

Y la deriva estatista también es típicamente moderna. Porque, más allá de las apariencias cultas con que adereza sus sofismas, Bayle adhiere a un crudo naturalismo propio de un sujeto descreído que vive en un mundo que ya no cree pero que sigue necesitando, provisoriamente, de Dios, vaya a saber por qué. Absurdo anarquismo de opiniones, doctrinas y creencias que solamente puede conservarse bajo el poder de un Estado total que se avizora endeble.

Su causa fue defender los derechos de la razón o de los sentimientos en todo: en religión, moral y política, tanto como en filosofía, ciencia y teología. Por eso es tan a gusto del hombre de hoy. Verborrágico, le desagrade el fanatismo –aunque es bien entusiasta en combatirlo–; no es hombre de sistemas y de dogmas, pero engendró uno e inventó el dogma de la conciencia. Fue argumentador incasable, voraz lector y crítico implacable, pero al fin de cuentas un filósofo

(54) REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, cit., págs. 173-174, ha advertido que si Bayle comienza el *Comentario* defendiendo la verdad con el argumento de la razón natural, lo concluye afirmando el derecho de la conciencia errónea fundándose en la voluntad.

(55) Por ello, debería hablarse en Bayle de irreligiosidad, de una *licentia religionum*, como dice ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., pág. 153, que desemboca en la irreligión.

superficial cuya escasa profundidad estaba maquillada con una erudición ilustrada por una pluma elegante y pesada, hábilmente manejada como espada en el combate. Retorcía argumentos una y otra vez hasta extirpar, así lo creía, la ponzoña de la superstición y la ignorancia en un mundo que, por no usar de la razón, estaba inundado de mentiras y plagado de errores. Hijo dilecto de racionalismo, se enredó en su telaraña.