

PIERRE BAYLE: CONTRA LOS TEÓLOGOS

1. CONFESIONES DEL ABBÉ

Uno de los rasgos que distingue los escritos del filósofo francés Pierre Bayle (1647-1706) es la repetida proposición de argumentos escépticos. Definido en una carta de juventud como aquella tendencia del pensamiento humano que se caracteriza por no haber encontrado la verdad y por buscarla toda la vida ¹, el escepticismo marca el tono que recorre el conjunto de esos escritos y se hace particularmente notable en su obra más famosa, el *Dictionnaire historique et critique* (que comienza a publicarse en 1696). En efecto, basta una lectura rápida de los cuatro volúmenes *in folio* del *Dictionnaire* para encontrar, además de

1 Esta definición, tomada indudablemente de los *Bosquejos pirrónicos* de Sexto Empírico (cf. *Bosquejos pirrónicos*, I, 1), aparece en una carta a su amigo Vincent Minutoli de enero de 1673 (Pierre Bayle, *Lettres, Oeuvres diverses* —en adelante, OD—, tomo IV, edición de E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-82, pp. 536a-537b). En ella, Bayle, siguiendo a Sexto casi literalmente, se refiere en principio a tres corrientes básicas de la filosofía griega: los dogmáticos, que creyeron haber encontrado la verdad; los académicos, que creyeron que no se la podía encontrar; y los escépticos o pirrónicos, «que no creyendo haberla encontrado, la buscaron, sin embargo, toda la vida». No obstante, teniendo en cuenta que las dos últimas corrientes, pueden incluirse con facilidad en el mismo grupo de filósofos «no afirmativos» y que cualquiera de ellas comprende tanta a Platón como a Gassendi, la división quedaría reducida en última instancia a dos tendencias generales del espíritu. En la carta, Bayle subraya también el carácter autodestructivo que tenía el axioma pirrónico («se puede dudar de todo») y las ventajas dialécticas de la secta («Uno puede discutir impunemente contra quien sea, sin temer los argumentos *ad hominem*, que suelen causar tantas molestias. No hay por qué temer a la retorsión, además, puesto que no sosteniendo nada se puede renunciar de buena gana a todos los sofismas y a todos los razonamientos de la tierra, cualquiera fuera la opinión sobre ellos. En ningún caso hay obligación de ponerse a la defensiva. En una palabra, uno puede discutir y *batallar* sobre todas las cosas hasta la saciedad, sin temer la pena del Talión»). Tales ventajas, dice, explica la atracción que el escepticismo ha ejercido y ejerce sobre grandes pensadores: Sócrates, Demócrito, Cicerón, San Agustín, Montaigne, Gassendi, La Mothe le Vayer.

una incalculable cantidad de referencias, varios artículos dedicados a escépticos famosos —*Arcesilas, Carneade, Lacyde, Metrodore, Zenon d'Elée*— en los que Bayle se preocupa por defender la verosimilitud de dicha filosofía y por marcar sus potenciales beneficios. De todas maneras, ninguno de estos pasajes alcanzaría para clasificar a nuestro autor como un miembro conspicuo de la «secta» si su lectura no se moviera sobre el trasfondo de otro artículo, el más ilustre sobre el tema y el que ha generado mayor cantidad de estudios específicos en nuestros días: *Pyrrhon*. En él, Bayle define al escepticismo o pirronismo como «el arte de disputar sobre todas las cosas sin tomar jamás otro partido que la suspensión del juicio»² y dedica dos importantes observaciones a analizar el papel de ese arte podría tener en la promoción de la fe. La primera de dichas observaciones, cuya ambigüedad ha dado origen a exégesis diversas³, marcará el momento inicial de nuestro análisis de la crítica bayleana a la teología.

¿Es el escepticismo una rémora apenas sobreviviente de las antiguas ideas paganas o resulta, por el contrario, una posibilidad filosófica sostenible y aún vigorosa? La largamente discutida *remarque B* procurará demostrar que esta segunda posición es la correcta, o, más específicamente, que desde el encuentro de la doctrina cristiana con las exigencias de la *nouvelle philosophie*, los escépticos, lejos de verse debilitados, han descubierto un campo especialmente adecuado para poner en práctica sus corrosivos ejercicios. El imaginario abate católico que estará a cargo de dicha tarea, un personaje que pasará justamente a la historia como el «*abbé pyrrhonien*», argumentará así que en el caso de que Arcesilao —o cualquier escéptico famoso— volviera al mundo, y exigiera aplicar el criterio de la evidencia a algunos de los misterios de la fe, podría demostrar con facilidad que esos misterios obligan a declarar falsos principios por los que sentimos una irresistible compulsión a creer, y que, por tanto, el único criterio que permitiría distinguir los enunciados verdaderos de los enunciados falsos se ha vuelto completamente incierto⁴.

2 *Pyrrhon, in corp.*, *Dictionnaire historique et critique*, tomo III, 5.^a edición, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, P. Brunel et al., 1740, p. 732 (en adelante, nos referiremos a esta edición utilizando las siglas DHC con indicación del tomo en el que se encuentra el pasaje citado; señalaremos la página sólo en los casos de textos prolongados o de difícil localización). Cf. Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, I, 4.

3 Para tener una idea aproximada de esa diversidad pueden compararse, por ejemplo, la interpretación que ofrece Richard Popkin en «The High Road to Pyrrhonism» (*American Philosophical Quarterly*, vol. 2, n. 1, enero 1965, p. 27 y ss.) con la que presenta Harry Bracken en «Bayle's attack on natural theology. The case of Christian Pyrrhonism», en R. Popkin y A. Varderjagt, *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden-New York, Köln-E. J. Brill 1993, pp. 254 y ss.).

4 Definimos la *evidencia* («compulsión irresistible a creer») de acuerdo al significado corriente en el siglo XVII, tal como lo recoge Antoine Furétiere en su *Dictionnaire universel*

Asumiendo entonces como propios los razonamientos del redivivo Arcesilao, el *abbé* opone a continuación una serie de principios —extraídos ya de la lógica, ya de la filosofía de la época— al misterio de la Trinidad (dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; no hay diferencia alguna entre individuo, naturaleza y persona ⁵), al misterio de la Encarnación (es suficiente unir un cuerpo y un alma razonable para constituir una persona ⁶), al misterio de la Eucaristía (un cuerpo humano no puede estar en muchos lugares al mismo tiempo ni ser contenido en un punto indivisible ⁷; la esencia de la materia es la extensión y ésta es impene-

(La Haye 1727). Cf. Richard Popkin, «The Skeptical Precursors of David Hume», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, n. 1, septiembre de 1955. Su acento psicológico parece corresponder al sentido que le da Pierre Bayle, que no puede equipararse al sentido cartesiano. En general, podemos decir que para Bayle la evidencia representa el grado máximo de certeza y no implica una posición absoluta de la cosa en sí. Parece cierto, como ha indicado Elisabeth Labrousse, que el desconocimiento de las matemáticas le ha impedido a Bayle comprender plenamente la originalidad de *l'évidence* cartesiana. El tema, de todas maneras, exige un desarrollo más amplio que el que podemos ofrecer aquí. Los textos más importantes del *Dictionnaire historique et critique* al respecto aparecen en Carneade, B (t. II); Maldonat, L (t. III); Pyrrhon, B (t. III); Zenon (*Philosophe Epicurien*), D (t. IV) y *Dissertation* (t. IV, p. 614). Los efectos —negativos y positivos— que tiene en la obra bayleana esta interpretación de la evidencia han sido analizados por E. Labrousse (Introducción a las *Oeuvres diverses* de Pierre Bayle, t. IV, p. xv; *Pierre Bayle*, tomo II, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 131-132 158 y 580; y «La paradoxe de l'érudit cartésien Pierre Bayle, en AA.VV., *Religion, érudition et critique a la fin du XVII^{ème} siècle et au début du XVIII^{ème}*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 60-66) y por Gianni Paganini (*Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980, pp. 103-105, 124-126, 251-255 y 344-347).

5 «Sin embargo, el mismo misterio nos ha convencido de que las personas pueden ser multiplicadas sin que los individuos y las naturalezas dejen de ser únicos» (*Pyrrhon*, B., DHC, t. III, p. 732b).

6 «Sin embargo, el misterio de la Encarnación nos ha enseñado que con eso no alcanza. De donde se sigue que ni usted ni yo podríamos estar seguros de ser personas; puesto que si fuera esencial a un cuerpo humano y a un alma razonable, puestos juntos, constituir una persona, Dios no podría evitarlo: hay que decir por tanto que la personalidad nos es puramente accidental. Ahora bien, todo accidente es separable de su sujeto de muchas maneras: es posible para Dios, por tanto, impedirnos ser personas por muchos medios, aunque estemos compuestos de cuerpo y de alma: ¿y quién nos asegura que no se sirve de algunos de esos medios para despojarnos de la personalidad? ¿Está obligado acaso a revelarnos todas las maneras de que dispone de nosotros?» (*Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 732b).

7 «Sin embargo, el misterio de la Eucaristía nos enseña que estas cosas suceden todos los días: de donde se sigue que ni usted ni yo podríamos estar seguros de que somos distintos a otros hombres, y de que no estamos a la misma hora en el serrallo de Constantinopla, en Canadá, en Japón, y en cada ciudad del mundo, bajo diversas condiciones en cada sitio. ... Esta doctrina nos hace perder las verdades que encontrábamos en los números, puesto que ya no sabemos qué es dos y tres, ni qué es identidad y diversidad» (*Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 732b).

trable⁸), al misterio de la Transustanciación (es evidente que los modos de una sustancia no pueden subsistir sin la sustancia que modifican⁹). En cada uno de estos casos, dice, los principios opuestos a los misterios resultan evidentes, y deberían ser considerados por tanto verdaderos, pero son también falsos, puesto que existen ejemplos indudables que los desmienten. Rebatidos una vez, pueden ser rebatidos siempre, lo cual equivale a demoler cualquier certeza: la certeza de que tenemos principios lógicos de razonamiento, la certeza de las más básicas operaciones aritméticas, hasta la certeza de ser un individuo y estar aquí¹⁰.

Pero no sólo los principios lógicos o filosóficos resultan impugnados por los misterios cristianos: en esa lucha caen también los principios morales, en especial cuando prestamos atención al misterio de la Caída. El *abbé* exhibe la tremenda colisión. Es evidente que se debe impedir el mal cuando resulta posible hacerlo y que es pecado permitirlo cuando se lo puede impedir; es evidente que una criatura que no existe no puede ser cómplice de una acción malévola y que es, por tanto, injusto castigarla por esa acción; es evidente que se debe preferir lo honesto a lo útil y que cuanto más santa es una causa menos libertad tiene de anteponer la utilidad a la honestidad, es decir, la propia gloria a la bondad de lo creado. La conclusión, pues, se extiende a territorios insospechados. Los principios mencionados resultan evidentes de acuerdo a las reglas morales que todos, sabios e ignorantes, conocen y aplican en su vida cotidiana¹¹.

8 «No solamente no sabemos si hay dos cuerpos; ignoramos incluso si hay un cuerpo y un espíritu; puesto que si la materia es penetrable, queda claro que la extensión no es más que un accidente del cuerpo; y así según su esencia el cuerpo es una sustancia no extensa, y puede por tanto recibir todos los atributos que concebimos en el espíritu, el entendimiento, la voluntad, las pasiones, la sensación: ya no hay regla que nos permita distinguir si una sustancia es de naturaleza espiritual o corporal» (*Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733a).

9 «Esto confunde todas nuestras ideas: ya no hay modo de definir la sustancia; puesto que si el accidente puede subsistir sin sujeto alguno, la sustancia a su vez podrá subsistir en dependencia de otra sustancia a la manera de los accidentes: el espíritu podrá subsistir a la manera del cuerpo, como en la Eucaristía la materia existe a la manera de los espíritus; éstos podrán ser impenetrables, como la materia es penetrable» (*Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733a).

10 No sólo a consecuencia del misterio de la Eucaristía sino también a consecuencia de la doctrina cristiana de la creación-conservación. Una vez admitida ésta, se pregunta el *abbé*, ¿cómo sabemos que Dios no ha dejado caer en la nada el alma que tuvo hasta aquí? ¿Cómo sabemos que no nos ha dotado con otra igual o semejante a la anterior? (Cf. *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733b. También *Entretiens de Maxime et de Themiste* —en adelante, EMT—, II, xxxv, OD, t. IV, p. 102a-b).

11 «Las objeciones que se proponen contra los misterios de la Trinidad y de la Encarnación no se hacen sentir, por lo general, más que en aquellos que tienen cierto barniz de lógica y de metafísica; y como éstas pertenecen a las ciencias especulativas golpean menos al común de la gente; pero las que se proponen contra el pecado de Adán, y contra el pecado original, y contra la condenación eterna de una infinidad de gente que no podía ser salvada sin una gracia eficaz

Sin embargo, deben ser impugnados como falsos al confrontarlos con el pecado de los primeros padres, esto es, con un hecho que Dios conocía y podía haber evitado, con un hecho que decidido por Dios desde el principio de los tiempos condena al sufrimiento eterno a casi todos los seres humanos y cuya única justificación razonable parece estar en la voluntad de ser gloriosamente piadoso con algunos elegidos ¹². Aquellos principios no son evidentes, pues, ni verdaderos, y nos quedamos también sin medida de lo bueno y lo malo en el terreno moral.

Ante semejante desenlace, es cierto, podría oponerse un argumento especialmente importante: que es un craso error medir los deberes del Creador a partir de los deberes humanos, puesto que Dios es infinito y tiene el privilegio de no actuar de acuerdo con nuestras ideas. El abate reconoce tal réplica sólo para derivar de ella tres consecuencias, no menos destructivas de la evidencia. Primero, se arruinaría el único medio para probar la existencia de los cuerpos, es decir, la confianza en un Dios que no puede engañar (de acuerdo a los criterios humanos del engaño) ¹³. Segundo, no quedaría modo alguno de conocer la extensión de los derechos que Dios tiene sobre la criatura, lo cual equivale a abatir toda conjetura acerca de su justicia o injusticia, o acerca de su compromiso para combatir el mal, poniendo de otra manera en peligro las bases absolutas de la moral. Tercero, se les da la razón a los escépticos:

Es allí adonde quieren llegar, su gran objetivo es probar que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida, y que no conocemos más que ciertas relaciones. No sabemos, dicen, si el azúcar es dulce en sí mismo, sabemos solamente que nos parece dulce cuando lo aplicamos sobre nuestra len-

que Dios no ha dado más que a sus elegidos, están fundadas sobre principios morales que todos conocen y que sirven continuamente de regla tanto a los sabios como a los ignorantes para juzgar si una acción es injusta o no lo es. Estos principios son de la última evidencia y actúan sobre la inteligencia y sobre el corazón, de suerte que todas las facultades del hombre se sublevan cuando es preciso imputarle a Dios una conducta que no está de acuerdo con esta regla» (*Eclaircissement sur les Manichéens*, DHC, t. IV, p. 635).

12 Las objeciones de Bayle a la teodicea cristiana, presentadas aquí en un brevísimos resumen, encuentran muy amplio desarrollo en el *Dictionnaire historique et critique*; de ellas se ocupan, entre otros, los artículos «Pauliciens», «Manichéens» y «Origène». Una misma conclusión se repite siempre tras la larga serie de argumentos: es imposible dar cuenta racionalmente del origen del mal desde la hipótesis de un único Dios dotado de perfecta bondad. Dicha conclusión, casi obsesiva, invade también buena parte de dos obras posteriores al *Dictionnaire*, la *Réponse aux questions d'un provincial* y los *Entretiens de Maxime et de Themiste*.

13 Descartes, como es sabido, se había servido del principio de la veracidad divina para otorgar valor metafísico a la convicción según la cual a la idea de extensión presente en nuestra mente correspondería fuera de nosotros la existencia objetiva de los cuerpos (cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, VI, traducción de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987, pp. 72-73).

gua. No sabemos si esta acción es honesta en sí misma y por naturaleza, creemos solamente que con respecto a tal persona, con relación a ciertas circunstancias tiene la apariencia de honestidad. No sucede lo mismo en otros sentidos y con respecto a otras relaciones ¹⁴.

«No conocemos más que ciertas relaciones», es decir, no juzgamos más que por comparación, *omnia sunt ad aliquid*. Se trata del octavo tropo, según la clasificación dada de Sexto Empírico, «el gran fuerte de la lógica escéptica» ¹⁵. Cada cosa es (aparece) relativa a algo; en primer lugar, al sujeto que juzga; en segundo lugar, a las otras circunstancias que acompañan su observación. En consecuencia, somos conducidos a suspender el juicio acerca de lo que ellas son por su naturaleza propia: «la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida». Este reconocimiento es el objetivo de los escépticos, la admisión que buscaban. Concluye así la devastación, y con una moraleja: «no hay que distraerse en una disputa con los pirrónicos, ni imaginarse que sus sofismas pueden ser cómodamente eludidos por las solas fuerzas de la razón; es preciso antes que nada hacerles sentir la debilidad de la razón, a fin de que ese sentimiento los lleve a recurrir a una mejor guía que es la fe» ¹⁶.

El triunfo de los argumentos escépticos parece terrible, pero Bayle ya se había ocupado al comienzo de la observación por subrayar qué (supuestos) saberes debían hacerse cargo del mismo: sólo aquellos que, creyendo poseer un criterio seguro de verdad, se consideran habilitados para acceder al conocimiento de la naturaleza *absoluta* de las cosas. Una pretensión que no es propia de ciencias fenoménicas —como la física, por ejemplo— que se limitan a buscar hipótesis probables y a recoger experiencias ¹⁷. Tampoco la vida política puede temer al pirronismo, puesto que en ella se trata de conformarse a las costumbres del país y practicar los deberes de la moral, de acuerdo a lo que parezca más probable. Los únicos saberes que quedan puestos en entredicho por los argumentos pirrónicos son, por tanto, los que dependen para su existencia de un conocimiento ajeno a toda relación, de un conocimiento absoluto, de la cosa

14 *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733 a.

15 *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733a. El texto original de Sexto Empírico sobre el modo que trata la relación se encuentra en el libro I, cap. XIV, de los *Bosquejos pirrónicos*.

16 *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 733b.

17 A los físicos, dice Bayle, les importa poco que se diga que el espíritu del hombre es incapaz de conocer las causas últimas del calor del frío o de las mareas: «estoy seguro de que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable, y de que sus resortes no son conocidos más que por aquel que los construyó y los dirige. Así, tales filósofos son en este sentido académicos y pirrónicos» (*Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 732a).

en sí: la metafísica, y más particularmente la teología: «es en relación con esta divina ciencia que el pirronismo es peligroso»¹⁸.

La religión, sostiene Bayle, «debe estar apoyada sobre la certidumbre; su objetivo, sus efectos, sus usos, quedan destruidos desde el momento en que la firme persuasión de las verdades se borra del alma»¹⁹. Pero no hay que preocuparse, agrega con un trazo algo despiadado, «la gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación en los otros hombres, y, si se quiere, incluso la ignorancia y la inclinación natural a decidir, son un escudo impenetrable para los dardos de los pirrónicos». Gracia, educación, ignorancia, inclinación natural; en ningún caso razones, porque si se apuesta por ellas entonces sí el pirronismo es destructivo. Buscar la evidencia en cuestiones de religión —lo muestran, entre muchos otros, los casos de Uriel Acosta y de Fausto Socin²⁰— es contagiarse de la lógica, enfermedad mortal. Una vez puestos a razonar, o aceptamos hasta el final las leyes de la lógica, que llevan tarde o temprano a la destrucción de cualquier evidencia por el proceder mismo de la razón cuando busca una verdad incondicionada, o, por el contrario, si nos interesa evitar tal desenlace, cedemos a la tentación de cortar la cadena de razonamientos mediante una petición de principio o un sofisma con pretensiones de certeza. Aparecen así las acusaciones que deberá enfrentar la teología: proyecto (imposible) de superar el límite impuesto por las apariencias y las hipótesis verosímiles para alcanzar los objetos trascendentes tales como son en sí mismos; falso saber, por tanto, que disimula su condición apelando a argumentos interesados y amparándose ilegítimamente en el principio de autoridad. Veámoslo con más cuidado.

2. LA «CIENCIA» DE LO INFINITO

Una ocasión inmejorable para poner en crisis el supuesto saber teológico se ofrece en el ya clásico problema del mal; un problema sobre el cual, como indicábamos, Bayle vuelve una y otra vez en sus escritos. Las objeciones que elabora contra las «soluciones» que se ofrecen desde la teodicea cristiana anun-

18 *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 732a. Bayle utiliza el término «teología» o su variante —de connotaciones algo irónicas— «ciencia divina» para referirse a toda forma de teología positiva o afirmativa compuesta de proposiciones acerca de Dios. Corresponde a lo que denominaríamos hoy «teología natural» en cuanto su instrumento de conocimiento es la razón; llamamos la atención, sin embargo, sobre el hecho de que la crítica bayleana se dirige también, y casi preferentemente, a los intentos de explicación racional de los misterios de la fe.

19 *Pyrrhon*, B, DHC, t. III, p. 732a. «La religión no acepta el espíritu académico, ella quiere que se afirme o se niegue» (*Chrysippe*, G, DHC, t. II).

20 Cf. *Acosta*, G, DHC, t. I; *Socin (Fauste)*, in *corp.*, DHC, t. II.

cian explícitamente desplegarse desde un concepto unívoco de bondad: hay que entender por «bondad», dice nuestro autor, la voluntad de hacer el bien y esa noción debe resultar aplicable a cualquier sujeto, sea criatura o Creador, si queremos que la palabra conserve algún significado comprensible²¹. Esta afirmación parece coincidir, al menos en cuanto a su punto de partida, con lo que ha enseñado la «Escuela» respecto al conocimiento por analogía. Las perfecciones puras se encuentran formalmente en Dios y en las criaturas; por tanto, los nombres que expresan esas perfecciones (bondad, justicia, sabiduría, santidad), purificados de todo límite y defecto, pueden ser utilizados para significar, no de un modo metafórico y simbólico sino estrictamente, aunque siempre en forma imperfecta, la esencia de Dios²². Ese conocimiento no podrá ser unívoco, por la diferencia irreductible que existe entre el Creador y sus criaturas; pero sí análogo, esto es, proporcional a la naturaleza de cada uno: así como la bondad se refiere al hombre en su finita y creada manera, así se refiere a Dios en su manera infinita y creadora. La noción humana de bondad, por tanto, o lo que la filosofía de la época llamaba el «tribunal de las nociones comunes»²³, resulta plataforma suficiente para conocer en forma estricta, aunque imperfecta, los atributos divinos. Ahora bien, recuerda Bayle, para que el resultado de tal conversión analógica pueda ser llamado con justicia «conocimiento», sin que se cometa una petición de principio, es necesario que observe rigurosamente las reglas de la razón. Y si la bondad de un hombre se demuestra comparando lo que entendemos comúnmente por bondad con sus hábitos de conducta, de la misma manera deberá demostrarse la bondad divina: cotejando lo que conocemos de las acciones de Dios, a través de lo que exhiben la creación y el rela-

21 «No se puede pretender que la bondad del Ser infinito no esté sometida a las mismas reglas que la bondad de la criatura; porque si hay en Dios un atributo que podemos llamar bondad, es preciso que los caracteres de la bondad en general le convengan. Ahora bien, cuando reducimos la bondad a la abstracción más general lo que encontramos allí es la voluntad de hacer el bien» (*Réponse aux questions d'un provincial* —en adelante, RQP—, II, LXXXI, OD, III, p. 663a).

22 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 13, especialmente a. 3.

23 Recordemos que el concepto griego de *koinai ennoiai* (vertido después al latín bajo el nombre de *notiones communes*) significó para los estoicos un conjunto de ideas básicas que la mente reconoce inmediatamente como adecuadas y que resultan el apoyo primario sobre el que se asienta para cualquier desarrollo posterior del conocimiento. En general, también en la filosofía medieval y en la moderna, esta doctrina tuvo un papel importante (aunque descalificado por Descartes) como estrategia para evitar los escollos del escepticismo. Uno de sus principales defensores en el siglo XVII fue Herbert de Cherbury, para quien las nociones comunes —nociones presentes en toda persona normal, que no requieren prueba, que se reconocen por exigir un consentimiento universal y que nos han sido dadas providencialmente por Dios— cumplían el necesario papel de nexo entre nuestra representación subjetiva y el mundo real, garantizando de esa manera la validez del conocimiento. Véase al respecto Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, van Gorcum, 1960, pp. 156-164.

to revelado, con lo que el tribunal de las nociones comunes nos enseña como bondadoso.

El resultado de tal cotejo, lo sugeríamos, es horroroso. Un examen objetivo de los sucesos del Edén y de sus consecuencias conduce a apólogos tales como el de una madre que deja que sus hijas concurren a un baile en el que sabe que su virtud corre gran peligro²⁴, o el de un padre que da un presente a sus hijos con pleno conocimiento de que ese presente les ocasionará casi únicamente desgracias²⁵, o el de un tirano que condena de por vida a sus prisioneros al peor de los tormentos en lugar de matarlos²⁶. Y la proporción analógica no hace más que agravar los cargos, pues se concibe claramente que la única diferencia entre la bondad humana y la bondad divina es que ésta debe estar infinitamente más alejada que la otra de cualquier elemento de maldad. Las pasiones, o la falta de poder, o la influencia del entorno, o cualquier otra pasividad, pueden hacer aceptable una excepción para las criaturas; no sucede lo mismo con un Creador cuya naturaleza es perfecta. La proporción exige que su bondad también lo sea. Por ese camino, cualquier escéptico con cierta destreza dialéctica estará en condiciones de objetar y replicar cada respuesta que se proponga a sus preguntas hasta obligar a la razón teológica a reconocer la derrota: el tribunal de las nociones comunes y los razonamientos analógicos pueden llevar a un Dios indiferente, a un Dios impotente, o, directamente, a un Dios malvado, pero nunca a una naturaleza infinitamente perfecta. Todos los intentos por comprender los atributos divinos tomando «el modelo de nuestro pequeño genio» desembocan pues en la falacia, en el absurdo o en la impiedad²⁷.

El *abbé pyrrhonien* ya lo había señalado con claridad. Si se compara una conducta acorde a los principios morales, evidentes para todo ser humano, con la conducta que la divinidad ha tenido frente al pecado los resultados son inconciliables. También había indicado la única escapatoria: alegar que Dios es infinito y que tal infinitud lo coloca por encima de todos los principios morales derivados del tribunal de las nociones comunes. Y sus inevitables efectos: reconocer que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida y que no tenemos acceso más que a ciertas relaciones, reconocer que lo que llamamos «engaño» puede no serlo para Dios, reconocer que la infinitud incomprensible de Dios nos impide conjeturar acerca de la extensión de sus derechos.

24 Cf. *Pauliciens*, E, DHC, t. III, p. 627b.

25 Cf. *Pauliciens*, E, DHC, t. III, p. 635a.

26 Cf. RQP, II, LXXXVII, OD, t. III, p. 672b, y EMT, II, XXXIV, OD, t. IV, p. 99a-b.

27 Cf. *Hobbes*, M, DHC, t. III. Sobre los sofismas del discurso teológico, véase *Diagoras*, H, DHC, t. II, y *Lucrece*, H, DHC, t. III.

Este argumento, con todas sus consecuencias, será adoptado en forma explícita por Pierre Bayle. Como el *abbé*, Bayle sostendrá que cualquier intento por comprender la conducta de Dios —sea a partir del testimonio revelado, sea a partir de los hechos empíricamente observables— está condenado al fracaso mientras suponga como norma ideal de conducta la impuesta por las nociones comunes de bondad. Argumentará, pues, que es preciso abandonar los criterios morales para hacer referencia a la conducta divina²⁸. Ahora bien, el problema está en que abandonar esas nociones comunes implica también abandonar la base sobre la que se sostienen nuestros razonamientos morales más primarios. Implica, por ejemplo, que ya no podremos estar seguros de que haya alguna razón que comprometa a Dios a castigar el mal. Implica que ya «no podríamos refutar a los que sostienen que Dios es el autor del pecado y que sin embargo lo castiga con toda justicia, y que en todo eso no hay nada que no esté de acuerdo con las perfecciones infinitas del Ser soberano, puesto que éstas no son perfecciones que tengamos que ajustar a las ideas que tenemos de la virtud»²⁹. Implica aceptar que la voluntad de Dios es *por definición* justa, que ella designa precisamente la norma suprema de rectitud, más allá de la cual no se puede ir y acerca de cuya justicia o injusticia el hombre ni siquiera tiene derecho a preguntar³⁰. Implica, por último, atacar de raíz las disputas y las especulaciones teológicas con el argumento suficiente de que Él es incomprendible. Puede pensarse en Job, o también en Pablo de Tarso: «Reconoce allí una incomprendibilidad que debe detener todas las disputas e imponer un profundo silencio a nuestra razón. ¡Oh profundidad de las riquezas, de la sabiduría y de los conocimientos de Dios!, exclama. ¡Cuán incomprendibles son sus juicios e insondables sus caminos!»³¹.

Para demostrar que estas ideas no eran incompatibles con la ortodoxia, Bayle reúne autoridades: a Calvino o Pablo se suman teólogos contemporáneos,

28 Así lo dice, por ejemplo, en la *Réponse aux questions d'un provincial*: «las virtudes de Dios son trascendentales, es decir, que ellas no pueden ser contenidas en las mismas categorías que las humanas, que no hay nada unívoco entre nuestras virtudes y las de Dios, y que en consecuencia no podemos juzgar a éstas según las ideas que tenemos de la virtud en general» (RQP, II, CLXXIV, OD, t. III, p. 871a). Puede verse también la *Réponse à Mr. Le Clerc*, v, OD, t. III, p. 997b.

29 *Eclaircissement sur les manichéens*, DHC, t. IV, p. 635.

30 «Puesto que la voluntad de Dios es de tal manera la regla suprema y soberana de justicia, todo lo que él quiere es preciso tenerlo por justo, en la medida en que lo quiere. Por tanto, cuando se pregunta: ¿por qué Dios lo ha hecho así?, hay que responder: porque lo ha querido. Preguntarse más allá, ¿por qué lo ha querido?, sería pedir una cosa más grande y más alta que la voluntad de Dios, lo cual es imposible de encontrar. Que la temeridad humana se modere, pues, que no busque lo que no es porque puede llegar a perder lo que es» (Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*, VIII, en *Oeuvres complètes de Jean Calvin*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1961, t. I, p. 73. Véase también p. 75).

31 *Arminius*, E, DHC, t. I.

tanto del campo reformado (Pierre Jurieu ³²) como del campo católico (Pierre Nicole ³³). En cualquier caso, el cometido de persigue en su formulación parece claro. Llevando hasta el final el valor de los razonamientos analógicos, Bayle forzaba a la teología a someterse a una disputa plenamente filosófica —sin prejuicios, sin misterios, sin convicciones previas, sin *petitio principii*— en la que los participantes se mantuvieran en el plano de la horizontalidad argumentativa y de las *hipótesis* razonables. Mostrando a continuación las consecuencias absurdas o impías a que tales razonamientos conducen, puede forzarla a que reconozca que el único refugio sólido con que cuenta es «el asilo de la ignorancia», la incomprendibilidad de las vías divinas.

Los blancos predilectos de esta estrategia, como hemos visto, son las construcciones teológicas *a posteriori*, es decir, los intentos por alcanzar un conocimiento inductivo de la naturaleza de Dios desde la experiencia sensible. En este sentido, Bayle comparte plenamente los ataques furibundos que los teólogos cartesianos dirigen a las vías tomistas ³⁴. Lo cual no significa, sin embargo, que legitime el «camino interior» propuesto por los partidarios de Descartes y Malebranche ³⁵. Nuestro autor, como observó Gianni Paganini ³⁶, no objeta una versión teológica particular; considera que las consecuencias absurdas pertenecen necesariamente a *todo* pensamiento que pretenda ser conocimiento especulativo en torno al Ser infinito. Es cierto que en algunos casos los argumentos que utiliza guardan un aire de familia con los de los teólogos que encontraban en la idea de Dios presente en el alma humana el único camino para un conocimiento adecuado —*a priori*— de los atributos divinos; pero también este tipo de teología termina por caer bajo sus embates. Bayle apela reiteradamente a la idea de Dios como Ser infinitamente perfecto, pero al mismo tiempo reconoce

32 Cf. EMT, I, v, OD, t. IV, p. 15b. Véase también RQP, II, CXXX, OD, t. III, pp. 765b-766a.

33 Cf. RQP, II, CLXXVII, OD, t. III, pp. 874b-875a, y EMT, I, vii, OD, t. IV, p. 20a.

34 Puede verse un análisis muy interesante de las discusiones entre los teólogos aristotélicos —representados principalmente por la Compañía de Jesús— y los teólogos cartesianos —básicamente oratorianos y benedictinos— en Alan Charles Kors, *Atheism in France 1650-1729* (Princeton, Princeton University Press, 1990, t. I, caps. 9 y 10). Kors muestra la relación que históricamente se da entre la destrucción mutua y encarnizada de los argumentos teológicos y la aparición de una fuerte corriente de ateísmo a comienzos del siglo XVIII francés.

35 Kors cita al beneditino François Lamy, que calificaba a las pruebas tomistas como conocimientos «especulativos, abstractos e insípidos» dependientes de la física pagana, y pedía al cristiano piadoso, en cambio, que entrara en sí mismo para reflexionar acerca del alma inmortal: allí encontraría la idea de perfección infinita y podría superar la ignorancia del pecado original. Para estos teólogos antiaristotélicos, la doctrina cartesiana era una prolongación fiel de los escritos de Agustín. Cf. Kors, *Atheism in France*, pp. 335-336.

36 Cf. G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, p. 91.

que tal idea carece de contenido cognoscitivo, porque nada prueba que tenga un carácter innato³⁷ y porque las deducciones *a priori*, útiles para cortar una discusión, no son capaces de dar cuenta de los hechos y, por tanto, no pueden equipararse a un conocimiento efectivo³⁸.

De esta manera, privada la teología de los medios racionales que le permiten algún apoyo en sus especulaciones, estaría obligada a reemplazar toda su armazón científica por el simple reconocimiento de una pura trascendencia sin determinación conceptual posible: Dios existe, pero ni siquiera sabemos si la noción que tenemos de Él es internamente coherente. La disciplina madre de «la Escuela» quedaría así transmutada en un discurso poco menos que emotivo en defensa de la suprema majestad divina o de su infinita perfección, admisible en la medida en que se mantenga en el plano de las *expresiones generales* («Dios es un ser inmaterial, infinito, todopoderoso, soberanamente bueno, soberanamente santo, soberanamente justo, que ha creado todas las cosas según los deseos de su voluntad»), pero sin injerencia alguna desde el punto de vista científico o filosófico, e incluso desde el punto de vista práctico.

O la estricta argumentación racional o la fe ciega, someter los presuntos conocimientos a las humanas instancias de verdad o creer sin razonar; éste es el dilema en el cual Bayle coloca a la «ciencia divina». Contra los compuestos de fe y razones, de esperanzas de creyentes y certezas de filósofos preparados por los «defensores de la causa de Dios», él insistirá en que la pérdida de la

37 El rechazo de Bayle a la teoría de las ideas innatas, punto clave sobre el cual descansa todo el proyecto de una teología *a priori*, se vale de un argumento empírico (un ejemplo claro de su escasa afinidad con los principios originales del cartesianismo): «para estar seguros de que la idea del ser divino es innata, que ella no procede de la educación sino de la naturaleza, es preciso buscar en la historia si todos los hombres están imbuidos de la opinión de que hay un Dios» (*continuation des pensées diverses*, v, OD, t. III, p. 196a). Es posible que la lectura del *Essay concerning Human Understanding* de John Locke lo haya animado a adoptar esa posición (cf. carta de Bayle a Pierre Coste, *Lettres*, OD, t. IV, p. 834). La relación de los dos filósofos sobre este tema ha sido analizada por P. J. S. Whitmore, «Pierre Bayle's criticism of Locke», en P. Dibon (ed.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, London, Princeton, New York, Elsevier Publishing Company, 1959.

38 El razonamiento *a priori* es para Bayle un procedimiento capaz de cortar o bloquear una discusión, en tal sentido representa una especie del argumento de autoridad, pero no puede presumir de valor cognoscitivo. Considerar la idea vasta e inmensa del Ser soberanamente perfecto, dice, «he allí, sin duda, la buena elección y el verdadero camino para superar las dudas: haga callar a la razón, obliquesela a aceptar la autoridad; Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido: es por tanto verdadero, y justo, sabiamente hecho, sabiamente permitido» (*Rufin*, C, DHC, t. IV, p. 100a). La deducción *a priori*, el modelo del conocimiento racionalista, el movimiento perfecto de la razón entre las ideas innatas, entre las ideas que Leibniz calificaba como los caracteres originarios del discurso divino, quedaría reducido así a una mera exposición de las convicciones de fe.

libertad de pensamientos que contiene el salto de la fe debe ser *total*, o, para decirlo de otra manera, que la sumisión a la verdad revelada supone el *silencio* de la razón. En este sentido, el «yo no sé nada»³⁹ con que suele oponerse a las objeciones, a sus propias objeciones, requiere ser tomado al pie de la letra. Dios puede ser el destinatario del amor y del temor, jamás del conocimiento. La idea se mostrará con fuerza, y con algunas matices interesantes, en un artículo del *Dictionnaire historique et critique* que recuerda al poeta griego Simónides y que podrá servirnos para completar la crítica filosófica —y moral— con que Bayle enfrenta a los «científicos divinos».

3. LA LUCIDEZ DE SIMÓNIDES

El poeta griego Simónides era una figura muy conocida desde antiguo. Pero pasó a la historia menos por sus obras que por un gesto filosófico que se hizo paradigma de la sabiduría, la respuesta que dio a un príncipe al ser preguntado sobre la definición de Dios:

«Herón, tirano de Siracusa, pide a este poeta que le diga qué es Dios. El poeta le responde que esa pregunta no es de la que se puedan responder sobre la marcha y que necesitaba un día para examinarla. Cuando pasó ese término, Herón exige respuesta; pero Simónides le pide entonces dos días más. Ésa no fue la última prórroga que solicitó: era con frecuencia intimado a responder, y él pedía cada vez un tiempo el doble de largo. El tirano, sorprendido por esta conducta, quiso saber la causa. Lo hago así, le respondió Simónides, porque cuanto más examino este asunto más oscuro lo encuentro»⁴⁰.

Cotta —el personaje escéptico del *De natura Deorum* de Cicerón— había notado que las dificultades de Simónides no podía deberse a que le faltaran absolutamente las respuestas, puesto que el poeta era demasiado sabio e instruido para eso⁴¹. Bayle señala en este comentario el hecho decisivo. Simónides habría podido responder fácilmente si hubiera querido limitarse a las ideas popu-

39 Cf., por ejemplo, *Pauliciens*, M, DHC, t. III, p. 634b.

40 *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 209b.

41 «Ahora bien, Simónides no sólo era un poeta encantador, sino que también parece haber sido un hombre sabio y bien informado en cualquier aspecto. De esta manera, yo conjeturaría que se le ocurrieron tantas respuestas sagaces y sutiles que no podía decidir cuál de ellas estaba más cerca de la verdad y por tanto desesperó de poder llegar a ella alguna vez» (Cicero, *The Nature of the Gods*, I, traducción de H. McGregor, introducción de H. M. Ross, Middlesex, Penguin Books, 1972, p. 94).

lares y a las impresiones del sentimiento; pero sabía también que su interlocutor le iba a exigir algo más que una mera repetición de palabras aprendidas, que lo obligaría a explicar racionalmente su definición: para preparar esa fundamentación racional necesitaba el tiempo. El poeta, pues, quería comprender y hacer comprensible al tirano la naturaleza divina. Examinando la materia descubre que cualquier plazo le sería insuficiente, dado que cada posible respuesta venía acompañada de su refutación y ninguna hipótesis excluía la posibilidad de hipótesis distintas. En esa continua impugnación de las propias opiniones, en ese estado insuperable de duda y error, Simónides consume los plazos que le otorgaba el tirano, y podemos suponer también que consume su vida.

El cuidado de Simónides, cuidado que lo llevó «a la resolución de no decir nada, tanto temía afirmar falsedades»⁴², revela según Bayle una inteligencia aguda y delicada, difícil de encontrar entre los seres humanos. Casi todos los hombres, en su lugar, se habrían dejado deslumbrar por la primera hipótesis encontrada sin reconocer sus dificultades, y la habrían declarado magistralmente única verdad «fuera de la cual no hay más que impertinencia y extravagancia». Un caso ejemplar, aunque no se trate de un espíritu común, es para Bayle el de Tertuliano, quien descalifica sumariamente el silencio de Simónides: «Cualquiera de nuestros artesanos, dice, encuentran a Dios y lo muestran, y señalan efectivamente todo lo que puede ponerse en cuestión respecto a la naturaleza divina. Esto significa que si Cresus, o Herón, hubieran demandado al más ignorante de todos los cristianos *qué es Dios, y cuáles son sus atributos*, habrían tenido sobre la marcha una respuesta categórica, y tan exacta que nada le habría faltado»⁴³.

Es aquí donde comienza a valer la observación hecha por Cotta. Una cosa son las respuestas populares, o religiosas, que se podrían dar a la pregunta de Herón, otra muy distinta son las respuestas filosóficas. ¿Qué habría respondido el artesano de Tertuliano? Seguramente que Dios es un ser inmaterial, infinito, todopoderoso, soberanamente bueno, soberanamente justo, que ha creado todas las cosas según los deseos de su voluntad. ¿Podría ese artesano explicar y defender racionalmente alguno de estos conceptos ante un objetor lúcido como Herón? Y aun disculpando la ignorancia de los humildes, y la jactancia de Tertuliano, ¿podría algún teólogo explicarle a Herón, por ejemplo, por qué un Dios infinitamente poderoso, santo y bueno ha podido exponer a los hombres al estado criminal y miserable en que viven sin dañar un ápice sus atributos? ¿Qué habría aportado este teólogo sino mayor confusión y rechazo?⁴⁴

42 *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 210b.

43 *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 210a.

44 «No dejemos al artesano cristiano expuesto a este ataque: hagamos venir a un teólogo que explique a Simónides todo el sistema de la gracia y toda la economía de los decretos de la predestinación; seguramente este poeta le habría respondido: usted me trae de un país oscuro a

El silencio de Simónides respondía a su voluntad de no decir sino lo que llegara a comprender claramente. Si los teólogos imitaran su cuidado, «es decir, si ellos no aseguraran sobre la naturaleza de Dios más que lo que de acuerdo a las luces de la razón les pareciera incontestable, evidente y a prueba de toda dificultad» también «demandarían incesantemente nuevos plazos a todos los Herones»⁴⁵. Más aún, ya lo había advertido el *abbé pyrrhonien*, el silencio de los teólogos debía ser más largo y profundo que el de Simónides o el de cualquier filósofo pagano, pues éstos no se enfrentaban a dificultades tales como el misterio de la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la propagación del pecado de Adán o la predestinación eterna de casi todos los seres humanos a los suplicios del Infierno. Simónides o Tales debían dar cuenta de los atributos de una primera Causa; los teólogos, entre otras cosas, de un Dios infinitamente bueno que condena al fuego incesante a la mayoría de sus criaturas por haber sido cómplices de una acción inevitable llevada a cabo cuando eran una pura nada.

Bayle propone entonces la siguiente rectificación de las palabras de Tertuliano. Se puede colocar a cualquier cristiano por encima de los más importantes filósofos de la antigüedad con la condición de decir «que el más pequeño de los artesanos cristianos cree firmemente más cosas con respecto a la naturaleza de Dios que lo que los más grandes filósofos del paganismo han podido conocer»⁴⁶. Es cierto que cualquier cristiano podía encontrar y mostrar a su Dios con el mayor detalle, pero la gran fuente de esas seguridades no se encuentran en lo que haya podido descubrir mediante su razón sino en lo que el catecismo le ha enseñado. La gran habilidad de los cristianos no se debe a que posean una agudeza de la que carecían los filósofos antiguos sino a que han tenido la suerte de haber crecido en una Iglesia que los ha hecho participar de la fe. «Eso los convence de la existencia de muchas cosas de las que no comprenden nada... Es preciso que la gracia de Dios o la educación de la infancia sean de la partida»⁴⁷.

un país más oscuro» (*Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 211a). Es característica esta repugnancia de Bayle ante la interpretación y la terminología teológicas. En una de las aclaraciones agregadas al final de la segunda edición del *Dictionnaire*, por ejemplo, sostiene que el misterio de la Trinidad, «propuesto en pocas palabras según la simplicidad de la Escritura, asustará e indignará mucho menos a la razón de lo que la astuta e indigna el gran detalle de explicaciones que lo acompañan en los comentaristas de Tomás de Aquino» (*Eclaircissement sur les manichéens*, DHC, t. IV, p. 634). O también: «Si se les propusiera a los sabios chinos las explicaciones tomísticas de nuestros misterios, y si ellos preguntaran cómo creemos en tal cosa, dado que no tenemos ninguna idea, sería mejor remitirlos, no a una disputa, sino a una respuesta bastante semejante a aquélla que el ángel Gabriel dio a la Virgen» (*Eclaircissement sur les pyrrhoniens*, DHC, t. IV, p. 644).

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

46 *Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 211a. Cursivas nuestras.

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

Existen, por tanto, dos órdenes sustancialmente distintos de certezas. Uno es el orden de la razón natural y comprende aquellas ideas que, o por resultar evidentes en sí mismas o por contar con el aval irrefutable de los hechos, pueden denominarse propiamente «conocimientos». El otro orden corresponde a las certezas de la fe, y comprende *ideas generales* avaladas por un principio de autoridad —«Dios lo ha hecho, Dios es el Ser soberanamente perfecto, luego está bien hecho»— y recibidas, o directamente a través de la Escritura, o a través de las costumbres y de las enseñanzas transmitidas en la infancia. Esas ideas generales no constituyen «conocimientos» en el primer sentido, pues cualquier constatación empírica o racional que se intente hacer de ellas conduce a un patente fracaso; se aceptan no porque cuenten con hechos o con evidencias lógicas a su favor sino por una actitud de *confianza* hacia la fuente de donde provienen, confianza que suele ser capaz de superar las dificultades en contra que se le señalan. El argumento de Bayle es que los teólogos tienden —interesadamente— a ocultar esta diferencia, y a comportarse como si las convicciones religiosas pudieran traducirse fácilmente en conocimientos. Se consideran así poseedores de un sinnúmero de certezas, y por tanto capacitados para guiar a quien no las tiene, o para despreciar y condenar a quien no pudo llegar a ellas. Bayle subraya, en cambio, que las supuestas certezas teológicas no tienen más importancia, desde el punto de vista racional, que las que posee la masa del pueblo cristiano. El más embrutecido de los campesinos cree sin poder explicar el objeto de su creencia, lo mismo le ocurre el teólogo de mayor renombre; la terminología refinada que este último utiliza, en el mejor de los casos, puede adornar pero no ocultar su ignorancia fundamental. El teólogo tampoco *comprende* al Dios sobre el cual escribe o predica; montado sobre los prejuicios de la educación, sobre los dogmas del catecismo o ayudado por la gracia, puede definirlo y hacer de cuenta que tal definición es inteligible; desde la pura razón natural como Simónides, en cambio, caería en las mismas perplejidades y sería «culpable» del mismo silencio ⁴⁸.

Pero hay algo más. Bayle recuerda la indignación de los escépticos ante los dogmáticos que, no satisfechos con creer en Dios, tienen la «temeridad de razonar» sobre el objeto de su creencia ⁴⁹. Los teólogos harían gala de la misma temeridad al predicar de Dios sus supuestos conocimientos. El pagano Simóni-

48 Obsérvese que Bayle rechaza de plano la idea de que una particular iluminación de la fe ponga al agraciado en condiciones de comprender, aunque sea mínimamente, la naturaleza divina. Esas distinciones tradicionales entre «razón iluminada por la palabra de Dios» y «razón oscurecida por el pecado» son para él sofismas que ocultan en su equívocidad meros intereses estratégicos, pues cada facción las utiliza en su propio provecho y para desacreditar al adversario. Cf. RQP, II, CLX, OD, t. III, pp. 833b-834a.

49 *Rufin*, C, DHC, t. IV.

des, por el contrario, consciente de las perplejidades que rodean a la naturaleza divina, opta por el silencio. Bayle descubre en su conducta un acto de piedad ⁵⁰: el silencio de Simónides resultaría paradójica conclusión de un descubrimiento —que Dios es incomprendible— traducida en gesto de aquiescencia. En ese mutismo, pues, deberían concluir los más grandes esfuerzos de la inteligencia humana. Paganos o cristianos, los hombres que quieran averiguar mediante sus luces naturales qué es Dios terminarán reconociendo, si son veraces, que no lo saben, y ofrendarán su silencio como un acto de piedad.

Esta conclusión repite la del artículo *Pyrrhon*. Bayle sostenía allí que el escepticismo, detestado con razón en las escuelas de teología, podía ser, sin embargo, la filosofía menos dañina para el cristianismo, la que con mayor docilidad podía recibir los misterios de esa religión ⁵¹. Y ambos argumentos, al parecer, no hacían sino continuar la línea cristiano-pirrónica inaugurada por Gentian Hervet en 1536 con su edición de las *Hypotyposes* de Sexto Empírico y continuada después por Michel de Montaigne y los *nouveaux pyrrhoniens* ⁵². Un escepticismo que, a diferencia del escepticismo antiguo, resultaría sólo un medio para alcanzar una serenidad que no está en él; un fármaco que, producto natural de la razón al fin y cabo, estaría destinado a autoeliminarse a través de sus propias perplejidades ⁵³. Con el reconocimiento de la imposibilidad de razonar acerca de Dios quedaría *ipso facto* agotado el poder terapéutico de las sutilezas escépticas y el alma humana debía buscar otra fuente en la que saciar su sed de certeza: la atención irrestricta a la Palabra revelada. Así lo confirmaría otro pasaje de *Pyrrhon*:

50 Cita a La Mothe Le Vayer: «Recuerde usted la piadosa modestia de Simónides. [...] Por mi parte, no dudo que esta humilde profesión de ignorancia no haya sido mucho más agradable para el Ser soberano [...] que la insolencia de un Eunomius, y de esa especie de arrianos, sus sectarios, que se jactaban de conocer a Dios tan exactamente como él mismo se podía comprender» (*Simonide*, F, DHC, t. IV, p. 212a).

51 Se trata, en realidad, de una cita de la *Vertu des Paiens*, obra de La Mothe Le Vayer. Este autor terminaba vinculando al pirronismo con la «mejor teología» por su virtud para «arruinar todas esas opiniones magistrales que San Pablo tanto detestaba» (*Pyrrhon*, C, DHC, t. III, p. 733b).

52 Cf. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, p. 36.

53 «Cuando se es capaz de comprender bien todos los medios de la época que han sido expuestos por Sexto Empírico, sentimos que esta lógica es el esfuerzo de sutileza más grande que el espíritu humano haya podido hacer; pero vemos al mismo tiempo que esta sutileza no puede darnos ninguna satisfacción: ella se confunde a sí misma, puesto que si fuera sólida probaría que es cierto que hace falta dudar. Tendríamos entonces alguna certidumbre, alguna regla segura de la verdad. Ahora bien, esto arruina el sistema: pero no hay que temer que se llegue allí, las razones para dudar son ellas mismas dudosas; hay que dudar, por tanto, de que haya que dudar. ¡Qué caos, y qué molestia para el espíritu!» (*Pyrrhon*, C, DHC, t. III, p. 733b).

«La consecuencia natural de esto debe ser renunciar a la guía de la razón, y demandar una mejor a la Causa de todas las cosas. Es un gran paso hacia la religión cristiana; puesto que ella quiere que esperemos de Dios el conocimiento de lo que debemos creer y de lo que debemos hacer: quiere que sometamos nuestro entendimiento a la obediencia de la fe. Si un hombre está convencido de que nada bueno puede esperar de las discusiones filosóficas, se sentirá más dispuesto a rezar a Dios para pedirle que lo persuada de las verdades que se deben creer que si se jacta de sus éxitos en el razonamiento y en la disputa»⁵⁴.

En estos pasajes, decíamos, Bayle no parece sino prolongar una corriente ilustre a la que adhirieron entre otros sus admirados Pierre Gassendi y François de La Mothe Le Vayer; una corriente de la que a pesar de las sospechas generadas nunca pudo probarse que fuera efectivamente incompatible con la fe, como lo han demostrado numerosos estudios de los últimos años⁵⁵. La misma, por lo demás, podían ser reconciliada sin excesivos inconvenientes con la gran tradición antiteológica de los reformados, como se comprueba en *Pyrrhon* a partir de una cita del propio Calvino⁵⁶. Resulta de enorme interés para el historiador de las ideas que tales argumentos, de raíz cristiana, hayan encontrado sin embargo su defensor más conocido para el lector de filosofía contemporáneo en una obra escasamente emparentada con la piedad.

El fideísmo de Pierre Bayle y los *nouveaux pyrrhoniens*, en efecto, aparece claramente invocado hacia el final de los *Dialogues concerning Natural Religion*, cuando David Hume haga proponer al personaje principal, Filón, la condición de «escéptico filosófico» como «el primer y más esencial paso para ser un cristiano con firmes creencias»⁵⁷. Una conclusión que podría resultar sarcástica para la mirada prevenida acerca de las opiniones religiosas del filósofo escocés, pero que, sin embargo, se desprende sin dificultad de la línea argumental establecida por el personaje en las primeras partes del diálogo. Filón, como Bayle, después de establecer la existencia «incuestionable» de una causa original del universo a la que «llamamos Dios» y a la que «*piadosamente* le adscribimos toda suerte de perfecciones», procurará demostrar que los atributos de ese divino Ser son incomprensibles y que sus perfecciones no «guardan analogía o semejanza

54 *Pyrrhon*, C, DHC, t. III, p. 733b-734a.

55 Cf. el libro de Popkin recientemente citado. Sobre La Mothe Le Vayer y Bayle, véase el artículo de Ruth Whelan, «The Wisdom of Simonides», en *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* editado por R. Popkin y Arjo Vanderjagt.

56 «[L]a regeneración cristiana consiste en someter nuestro entendimiento a la sabiduría de Dios, mortificando todo lo que es nuestro y de nuestra carne para seguir la luz divina» (*Pyrrhon*, C, DHC, t. III, p. 734 a).

57 Cf. David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Parte XII, traducción de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994, p. 188.

alguna con las perfecciones de la criatura humana»⁵⁸. Para conseguir ese propósito, su estrategia reitera el método de exclusión establecido por el *Dictionnaire*: sacar a luz «las peligrosísimas consecuencias» que se esconden en el razonamiento por analogía a la hora de interpretar la conducta de la divinidad hasta que los adversarios dialécticos se vean obligados a elegir entre conservar los criterios racionales en el discurso teológico o conservar la idea del Dios cristiano. Esos adversarios, es cierto, son en cada caso diferentes. El papel que Bayle hacía cumplir a los teólogos racionales lo ocuparán en los *Dialogues* de Hume los filósofos que en el siglo XVIII proyectaban aplicar el «método experimental» a la teología natural. Las semejanzas, de todas maneras, resultan evidentes, sobre todo cuando se observa que el máximo escollo que deberá, y no podrá, sortear el teólogo experimental son las objeciones a la bondad de Dios⁵⁹, y que el modelo de conducta piadosa vuelve a ser el silencio del pagano Simónides ante la pregunta de Herón⁶⁰.

También resultan evidentes las preguntas que las mismas suscitan. ¿Es creíble una posición que termina renunciando a las luces de la razón, luces cuyo fulgor ha exacerbado, en nombre de la fe y por mandato de un Dios incomprendible? Una certeza subjetiva y de orígenes siempre oscuros como la fe, ¿puede alcanzar por sí sola a enfrentar y derrotar un cúmulo de certezas objetivas, empíricas y racionales, que apuntan en todo caso a un mecanismo indiferente pero nunca a una fuente inagotable de felicidad? Tal era la «locura del Evangelio» que defendía Pierre Bayle en el *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*: pertenece a la esencia de la fe cristiana el no poder ser justificada mediante argumentos racionales; más aún, pertenece a la esencia de la fe cristiana estar *en contra* de los argumentos racionales⁶¹. Acaso un eco, a comienzos del siglo XVIII, del «credo

58 Cf. *Diálogos*, Parte II, p. 75. Cursivas nuestras.

59 Las Partes X y XI de los *Diálogos* se dedican a explorar el problema del mal. La conclusión del escéptico al cabo de dicha exploración no puede ser más clara: «Aquí, Cleantes, me encuentro a mis anchas en mi argumento. Aquí triunfo yo. Antes, cuando discutíamos sobre los atributos naturales de la inteligencia y del designio, tuve que echar mano a toda mi sutileza escéptica y metafísica para eludir tu cerco. [...] Pero no hay aspecto de la vida humana o de la condición de la humanidad del que, sin cometer la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales, ni conocer esa infinita benevolencia aunada con el infinito poder y la infinita sabiduría que sólo nos es dado descubrir con los ojos de la fe» (*Diálogos*, Parte X, pp. 153-154).

60 Cf. *Diálogos*, Parte II, p. 85. Sobre la relación Bayle-Hume puede consultarse el estudio de Anders Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, Stockholm, Diakonystyrelsens Bokförlag, 1966, p. 206. De la misma nos hemos ocupado en nuestra tesis de doctorado *El problema del mal en Pierre Bayle. Su influjo en David Hume*, defendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo (marzo de 1999), y en «Bayle en los *early memoranda* de Hume», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXV, n. 1, otoño de 1999.

61 Cf. *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*, DHC, t. IV, p. 642.

quia absurdum» sostenido por Tertuliano en los tiempos heroicos del cristianismo. Menos de un siglo después, empero, pocos lectores de los *Dialogues* de Hume notarán ya que el escéptico defiende los atributos perfectos e incomprensibles de la Deidad; sólo encontrarán su ironía y una teología natural resuelta en una «simple, aunque un tanto ambigua, o por lo menos indefinida proposición»: que la causa o causas del orden en el universo guardan alguna remota analogía con la inteligencia humana ⁶². El paso entre ese Dios incomprensible en el que Bayle creía y la mera indiferencia teológica parece haberse cumplido.

FERNANDO BAHR

62 Cf. *Diálogos*, Parte XII, p. 187.