

Fármaco y ponzoña. Pierre Bayle y el destino de Spinoza

Medicine and venom. Pierre Bayle and Spinoza's destiny

Pedro Lomba Falcón¹

Recibido: 03/05/2012 · Aceptado: 04/06/2012

Resumen:

En el presente artículo se analiza la función que han desempeñado los escritos que Pierre Bayle ha dedicado a refutar la filosofía de Spinoza. Si bien la obra de Bayle se ha sumado a la avalancha de críticos e impugnadores del sistema del filósofo de Ámsterdam, el esfuerzo del francés ha servido sobre todo para transmitir las doctrinas spinozanas a la posteridad y, más fundamentalmente, para desarrollar algunas tesis que van a transformar el concepto de ateísmo en el siglo XVIII. En especial, la tesis de que ateísmo y virtud no son en absoluto incompatibles.

Palabras clave: Spinoza – ateísmo – libertinismo – virtud – cartesianismo

Abstract:

In this article, we analyze the role of the writings that Pierre Bayle has devoted to refute Spinoza's system of philosophy. Even if Bayle's writings have join in the avalanche of critics and refuters of the system constructed by the philosopher of Amsterdam, the effort accomplished by the French thinker has contributed, above all, to transmit the Spinozan doctrines to posterity and, in a more fundamental way, to develop some of the thesis which are going to transform the concept of atheism during the XVIIIth century. Bayle is going to develop thus, especially, the thesis that atheism and virtue are not at all incompatible.

Key words: Spinoza – atheism – libertinism – virtue - cartesianism

¹ Español. Doctor en Filosofía por la UNED, España. Académico de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, España.
Contacto: pedro.lomba@filos.ucm.es

No cabe ninguna duda de que durante los primeros decenios de la recepción de los escritos de Spinoza, éstos son percibidos como algo fuera absolutamente de toda regla establecida: como un «monstruo», como un «absurdo», como un venenoso fruto que brota de una hipótesis «ridícula» y «extravagante» que debe no sólo ser refutada y, consiguientemente, desechada, sino arrancada de raíz. Pero no como una «anomalía».² La ortodoxia religiosa y filosófica percibe en Spinoza y en el spinozismo un enemigo común contra el que desplegar toda suerte de armas y estrategias. Por ello, de entre los múltiples efectos que la filosofía del judío de Ámsterdam ha provocado durante los dos últimos decenios del siglo XVII y el primero del XVIII, el más visible de todos es posiblemente éste: su capacidad para movilizar en su contra a todas las fuerzas morales e intelectuales más o menos asentadas religiosa y filosóficamente, confiriéndoles una unidad de intención crítica difícilmente alcanzable de otro modo. El pensamiento de Spinoza se convierte durante unos años –al menos hasta que irrumpen públicamente las tesis filosóficas que conforman la Ilustración³– casi en el objeto único de sus ataques. Lo que su filosofía provoca sobre todo, por tanto, es una obsesión. Y una obsesión en cierto modo tiránica, pues su obra –o al menos la parte de ésta que se hace visible durante estos años⁴– va a ser leída como una suerte de precipitado

² La referencia, como es claro por sí solo, remite a la pionera obra de Antonio Negri: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

³ Y la Ilustración más radical, esto es, aquella, tal vez menos visible, que batalla por vencer la ignorancia y la superstición generales destruyendo sin contemplaciones –al contrario que la Ilustración más moderada– los elementos considerados esenciales de las antiguas estructuras, huyendo de toda síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, la razón y la fe. La fructífera distinción entre ambos tipos de Ilustración se la debemos a Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, The Temple Publishers, ²2003, y a Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2001, y *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2006. En todos estos trabajos se subraya el protagonismo absoluto de la filosofía de Spinoza en la construcción de semejante tipo de Ilustración. Sobre el fundamental papel que desempeña el pensamiento spinozano también en la conformación de la filosofía ilustrada, sin más, véase el importante y pionero estudio de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., ²1982.

⁴ La legibilidad, o la visibilidad, de la totalidad de la obra de Spinoza no es algo que vaya de suyo, no es algo que se dé desde el principio de manera inmediata. A finales

sistemático de todo cuanto no es posible pensar sin provocar una quiebra espiritual sin precedentes.⁵ Tal es la amenaza explícita y peligrosa que el spinozismo profiere a su tiempo: la de un potente y maléfico corrosivo capaz de desencadenar la crisis definitiva de aquello que ha conformado durante siglos el horizonte intelectual europeo: la moral, la religión, la metafísica y la organización política vinculadas al cristianismo, al monoteísmo judeo-cristiano.⁶

El escándalo que supuso en 1670 la publicación del *Tratado teológico-político* se había visto redoblado en su intensidad, desde 1677, con la publicación a título póstumo de la *Ética*, famosa ya mucho antes de ser dada a la imprenta por la promesa de ateísmo y de amoralismo que se

del XVII y durante la práctica totalidad del XVIII sólo se lee el *Tratado teológico-político* y la primera parte de la *Ética*. El resto parece invisible. Habrá que esperar hasta finales del XVIII para que la mirada pueda volverse hacia las demás partes de la *Ética*, en especial la quinta –en buena medida debido a la llamada «polémica del panteísmo»–. Y hasta el XX, para que desde determinados intereses teóricos se descubra la parte política del sistema spinozano. Sobre este apasionante problema de historia intelectual, véase Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005, pp. 5-9.

⁵ Los solos ambientes intelectuales en los que pervive con fuerza la filosofía de Spinoza están condenados a vivir en el subsuelo durante una buena cantidad de años. En primer lugar, el llamado «círculo de Spinoza», esto es, el grupo de amigos y discípulos que prepara la edición de sus *Opera posthuma*. También los libertinos holandeses, o franco-holandeses, de finales del XVII, quienes encuentran en Spinoza una suerte de maestro cuya filosofía se revela capaz de sistematizar sólidamente sus vagas posiciones materialistas y epicúreas. De este círculo sale, por ejemplo, el manuscrito anónimo *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza*, tan importante para la difusión del spinozismo a lo largo del siglo XVIII. Finalmente, el mundo protestante francés refugiado en Holanda desde los años ochenta del XVII también se hace eco de algunas tesis spinozanas. En él surgen las primeras traducciones del *Tratado teológico-político* a una lengua moderna, el francés, debidas a Gabriel de Saint-Glain.

⁶ Tal vez el escándalo provocado sólo haya sido posible encarnándose en la figura de nuestro filósofo. En efecto, Spinoza, el excluido, el excomulgado, el execrado en función de sus posiciones filosóficas antes incluso de haber publicado nada, parece encarnar esa *libertas philosophandi* que tan cara se ha vendido a lo largo de todos los tiempos. El único canon de su vida y de su escritura ha sido el rigor y la honestidad intelectuales. Su único criterio, extraño a toda Iglesia y a toda Escuela, ha sido el sometimiento de absolutamente todo a la regla de la razón. Semejante escándalo, esto es, Spinoza como función desintegradora, es el efecto necesariamente producido por un universo moral e intelectual ajeno a cualquiera de las Iglesias, Sinagogas, sectas, partidos o escuelas que conforman los infranqueables límites dentro de los cuales se desarrolla este período. Sólo nuestro filósofo, pues, puede acumular excomuniones: del anatema religioso contra él fulminado por la comunidad judía de Ámsterdam en 1656, a esa suerte de anatema intelectual con que se va a pretender borrar todo rastro de su sistema.

sabía encerrada en ella. El movimiento crítico desplegado en ambas obras justifica el revuelo provocado. En primer lugar, y al hilo de una suerte de fenomenología en la que son analizados los componentes de todo fenómeno religioso, en el *Tratado teológico-político* son forjadas ciertas tesis que abonan el terreno a los desarrollos más sistemáticos de la *Ética*: sustitución del valor de verdad del conocimiento de los profetas y de las profecías por otro meramente moral; negación de la posibilidad misma del milagro; desvalorización y reducción de la Revelación y de la fe a un conocimiento inadecuado de Dios y de sus preceptos morales, apto para el vulgo pero no para el filósofo; estricta separación de fe religiosa –o conocimiento imaginativo– y filosofía –o conocimiento racional–, de manera que se hace imposible toda relación entre ambas que no sea mutuamente excluyente, etc. En segundo lugar, estas tesis preparan la presentación de ese método crítico, histórico-filológico, de interpretación de las Sagradas Escrituras que Spinoza construye y pone a prueba en su tratado y cuyas consecuencias se van a revelar devastadoras. Si la comprensión de la Escritura exige, como se afirma en esta obra, una investigación histórico-filológica del sentido –desatendiendo la cuestión de la verdad– de sus textos y de la intención de los autores de éstos –lo cual conduce al planteamiento del delicadísimo problema de la autenticidad de los libros que la componen, en especial del *Pentateuco*–, el rango de la Biblia queda igualado con el de cualquier otro escrito antiguo. Así, en el *Tratado teológico-político* no puede dejar de percibirse a las claras una vinculación esencial de la fe religiosa con los necesarios mecanismos según los cuales se despliega y se enreda la imaginación, la ilusión, el conocimiento inadecuado y, por tanto, no verdadero de la naturaleza de Dios y de sus preceptos morales. En la *Ética*, por lo demás, sistematizará Spinoza algunas de estas tesis demostrando a la manera de los géometras una serie de filosofemas absolutamente incompatibles tanto con los principios fundamentales de la teología judeo-cristiana como con los de toda metafísica más o menos congruente con ella: identificación de Dios y Naturaleza o unicidad de la Sustancia (y consecuente negación de todo dualismo sustancial), demostración de un determinismo absoluto que todo lo impregna (y que conduce a la tajante negación de la providencia y de la libertad o libre albedrío, tanto humano como divino), reducción al absurdo de todo principio creacionista que entre en conflicto con una productividad natural

que se despliega en función de leyes estrictamente causales. Una vez identificado el núcleo de las tesis spinozanas, las consecuencias que implican y el enemigo teórico y práctico ante el que se posicionan (todo lo cual ha sido inmediatamente reconocido, convirtiéndose el de Spinoza en el nombre quintaesenciado de todo lo que en su tiempo se considera como absolutamente execrable), no queda otra actitud que el escándalo y el horror. En el sistema de Spinoza se barrunta una amenaza de tal magnitud que incluso algunos de sus más sinceros y ardientes detractores se harán sospechosos de spinozismo o de ateísmo por el simple hecho de haber entrado en contacto con la doctrina del judío al intentar refutarla.⁷

Durante todos estos años, pues, el odio teológico y metafísico no puede sino hacerse unánime. Spinoza y su sistema son percibidos como aquello que debe ser literal e imperativamente borrado, aniquilado del horizonte moral e intelectual de Europa. Católicos y reformados calvinistas y luteranos, místicos y teólogos racionales, cartesianos y anticartesianos, jesuitas, oratorianos y jansenistas, sienten un mismo horror por su filosofía.⁸ Todos ellos se entregan con el mismo empeño, desde sus diferentes posiciones, al blindaje de los principios más generales que la filosofía construida por el execrable ateísta, como si de un potente corrosivo se tratase, va a hacer entrar, pasados los años, definitivamente en crisis.⁹

⁷ Así, escribirá el oratoriano Michel Le Vassor (*De la véritable religion*, 1688): «Que Spinoza diga, tanto como quiera, que el *Pentateuco* es una compilación de viejas memorias mal digeridas y llenas de faltas... ¿podemos esperar otra cosa de un enemigo declarado de nuestra religión? Pero no puedo asombrarme lo bastante de que gentes que profesan la religión, tanto católica como protestante, hayan osado defender abiertamente que el *Pentateuco* no es de Moisés, ni de que hayan empleado todo su espíritu y toda su erudición en buscar con qué fortificar los débiles argumentos de Spinoza y los libertinos. ¿Era preciso, ante tres o cuatro pequeñas dificultades, abandonar una tradición tan antigua y constante?» (Citado en P. Vernière: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, op. cit., pág. 156).

⁸ Este horror, está de más decirlo, también se hace muy presente y explícito en el mundo judío.

⁹ Sobre la función que la filosofía de Spinoza ha desempeñado como motor de la revolución intelectual, moral y política que supone la Ilustración, no podemos sino remitir a los estudios ya clásicos de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, París, Arthème Fayard, 1961 y de P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, op. cit. Más recientemente, pueden consultarse los estudios de J. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit., *passim*, y *Enlightenment contested*, op. cit., *passim*.

En efecto, si la guerra contra el filósofo de Ámsterdam es común, las estrategias para desplegarla son diversas y varían con el tiempo. Comienzan con una suerte de «conspiración de silencio» que parece organizarse de manera concertada: a Spinoza no hay que nombrarlo, y de sus obras es mejor no hablar siquiera¹⁰. Todo lo que se pueda hacer para preservar a la sociedad de todo contacto con sus ideas será poco. Sólo una vez que se haya vuelto imposible mantener el silencio –pues se es consciente de que la «execrable doctrina» se ha filtrado ya, de que ha comenzado o está comenzando a emponzoñar los espíritus–, se puede dar rienda suelta a la avalancha de refutaciones más o menos escandalizadas que van a correr durante todos estos años.¹¹ Desde aquellas, en su mayoría católicas, que adoptan con mayor o menor fortuna ese *more geometrico* que tan llamativamente ha utilizado Spinoza para dar un aire de solidez y de verdad al maléfico veneno que se desliza con sus principios,¹² hasta las críticas de buena fe que desde una suerte de vago misticismo son propuestas por algunos pastores protestantes.¹³ Pasando, claro está, por los intentos de refutar las tesis spinozanas sobre la autenticidad del *Pentateuco*, y, en general, sobre el valor de la Revelación, de la profecía y de la fe, volviendo en su contra sus propios métodos, es decir, aceptando sus reglas pero no la manera como han sido aplicadas.¹⁴ Es indudable,

¹⁰ Estrategia ésta seguida tanto dentro del mundo católico –es propuesta en Francia por la Compañía de Jesús, por Arnauld, por Bossuet, etc.– como en el ámbito protestante. El mismo Bayle, dentro de ese peculiar universo constituido por los calvinistas franceses refugiados en Holanda, acepta en principio semejante «ley del silencio». Véase, por ejemplo, la carta que escribe a Minutoli el 1 de enero de 1680.

¹¹ Dos pesos pesados, Bossuet y Malebranche –principales valedores en Francia, junto con Arnauld y la Compañía de Jesús, de esa «ley del silencio»–, animarán luego la composición y la publicación de una de las refutaciones de Spinoza que más resonancia adquiere durante estos años: *Le Nouvel Athéisme renversé* del padre François Lamy.

¹² Por ejemplo, Pierre-Daniel Huet, quien sigue en su *Demonstratio Evangelica* (1679) el método geométrico para refutar las tesis del *Tratado teológico-político*.

¹³ Es el caso de Pierre Yvon (en su obra *L'Impiété convaincue*) y de Pierre Poiret (en *De Deo, anima et malo*) quienes, desde un anti-intelectualismo de base, se remiten a la experiencia psicológica de la fe, al pascaliano Dios «del corazón», para afirmar que ningún razonamiento puede quebrantar la fe verdadera, el sentimiento que de la presencia interior de Dios experimenta el verdadero creyente.

¹⁴ Así, Jean Leclerc, y, sobre todo, Richard Simon con su *Histoire critique du Vieux Testament* (1678). Este último, debido al método hermenéutico seguido en su libro, muy cercano al que propone Spinoza en el *Tratado teológico-político*, es excluido de su comunidad, la Orden del Oratorio, y lucha durante veinte años en la defensa

pues, que una de las virtudes de la escritura de Spinoza ha consistido en que ha movilizado a las posiciones más diversas obligándolas no sólo a hacerle frente, sino también, y quizás más decisivamente, obligando a todas ellas a matizar, a profundizar, a sistematizar sus propias tesis y a encontrar ciertos límites insalvables más allá de los cuales se ponen a sí mismas bajo sospecha. Dicho de otro modo, la filosofía de Spinoza ha sido percibida como lo esencialmente otro, como lo absolutamente extranjero, como un enemigo teórico total cuya destrucción no admite demora. La apologética teológica y filosófica se ha encontrado con un sistema cuya potencia conceptual hace imposible la simple desatención –al contrario de lo que se ha hecho, por ejemplo, ante los desmanes de algunas obras y autores libertinos, cuyo calado conceptual ha sido meramente despreciado.

Pero al margen de las reacciones y refutaciones de carácter más exacerbadamente teológico o doctrinal, lo que nos interesa aquí es la reacción filosófica que su obra, en especial la *Ética*,¹⁵ ha suscitado. La «querella» de Spinoza irrumpe como un capítulo principal del viru-

de la sinceridad de su fe, puesta en duda por el simple hecho de haberse ocupado de Spinoza y sus tesis y de haber tratado de enmendarle la plana situándose en su propio terreno.

¹⁵ Sobre todo –y ésta es una de las razones esenciales por las que la obra de Spinoza no ha podido ser meramente dejada de lado– en virtud del método que se ha seguido en ella: el método geométrico, sibilina vía para insuflar los gérmenes del peor ateísmo. En efecto, si el ateísmo y el amoralismo spinozanos son graves, el peligro se redobla en la medida en que en la *Ética* no son expuestos a las claras, sino que son ofrecidos como al través de una estructura geométrica: parecen fundamentados matemáticamente, es decir, de una manera tal que puede forzar a su aceptación –pues las proposiciones que a él conducen se dan lógicamente encadenadas– a los espíritus imbuidos de cientificismo, o de cartesianismo. La doctrina de Spinoza –no deja de repetirse– no sería tan peligrosa si mostrase claramente el ateísmo que indudablemente esconde; en tal caso, lo único que provocaría no sería más que ira y desprecio. Nuestro filósofo, así, pasa pronto a ser considerado como un impostor –por ejemplo, por François Lamy y Fénelon– por haberse apropiado de un método, el matemático, supuestamente susceptible de establecer una verdad congruente con el cristianismo. En consecuencia, llegará un momento en el que se considerará que lo peor de Spinoza es la construcción y el uso de ese *more geometrico*. Método, por lo demás, del que querrán apropiarse sus refutadores poniéndolo al servicio de sus intereses teóricos propios, pues pronto serán conscientes de la necesidad de deshacer las trampas de Spinoza y de demostrar racionalmente su impiedad, mostrando con ello que una razón ajena a la fe cae en las peores contradicciones, pero que una razón espoleada por la fe deshace inapelablemente las aberraciones spinozanas.

lento debate que en torno a la obra de Descartes y de sus discípulos está teniendo lugar a finales del XVII.¹⁶ El episodio es claro: en estos años en que la filosofía cartesiana es fuertemente cuestionada, en especial por la Compañía de Jesús,¹⁷ algunas voces, con intención no del todo limpia, elevan su tono para establecer una filiación directa entre las tesis de Spinoza y las del francés.¹⁸ El sistema de Spinoza –se comienza a repetir como si de una salmodia se tratase– no es sino el término ineludible de una evolución necesaria dentro del pensamiento cartesiano: «Spinoza no ha hecho más que cultivar ciertas semillas contenidas en la filosofía del señor Descartes», escribe Leibniz a Nicaise en una célebre carta que va a ser ampliamente difundida.¹⁹ Así, el cartesianismo de estos años vive una crisis en la que se pone de manifiesto el valor claramente estratégico que va a adquirir la discusión en torno a la filosofía de Spinoza. En primer lugar, la irrupción de ésta es aprovechada por los cartesianos para dar un nuevo impulso a sus doctrinas tratando de demostrar su utilidad en la defensa de la ortodoxia cristiana, especialmente de la católica. A continuación, se defenderán de la horrible acusación lanzada contra ellos empeñándose en demostrar que sus principios más generales –el dualismo, la fundamentación del creacionismo y de la libertad humana y divina, sus nuevas y supuestamente irrefutables demostraciones de la exis-

¹⁶ Sobre el debate en torno al cartesianismo y los usos sesgados, estratégicos, que en él se hacen de la obra de Spinoza, se ha de consultar el trabajo de P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution, op. cit.*, pp. 226-287, y, en castellano, la preciosa obra de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987, págs. 151-179.

¹⁷ Los ataques habían comenzado antes de la difusión de las *Opera posthuma* de Spinoza. Jesuitas y escolásticos de toda laya atacan a los cartesianos por dos razones intrínsecamente ligadas: porque su enseñanza está difundiendo una física particularmente incompatible con el dogma eucarístico, y porque con ello, lo quieran o no, están favoreciendo la expansión del calvinismo.

¹⁸ De entre las refutaciones del spinozismo, la obra de Noël Aubert de Versé, *L'Impie convaincu* (Colonia, 1684), es tal vez la más significativa al respecto. Aun aceptando algunas tesis spinozanas acerca de la tolerancia y la libertad de filosofar o libre discusión de las ideas, denuncia con fuerza la continuidad lógica, directa, que percibe en la obra de Spinoza en relación a la de Descartes.

¹⁹ Carta de Leibniz al abad Nicaise del 15 de febrero de 1697. Leibniz sostiene públicamente que los principios de Descartes conducen directamente al ateísmo desde mucho antes; al menos desde 1679, como se desprende de la lectura de la carta que le escribe Felipe de Hamburgo el 22 de noviembre de ese año, y de las cuatro cartas con que el filósofo le responde en enero y febrero de 1680.

tencia de Dios; en definitiva, la compatibilidad total que anuncian entre razón y fe–, lejos de contener en germen los del horrible ateo, sirven más bien para dinamitar sus delirios y para blindar la religión que ellos pretenden estar fundamentando filosóficamente. Lo que se pretende con ello es subrayar una pretendida utilidad del cartesianismo, tan cuestionado por las autoridades religiosas y filosóficas:²⁰ éste no sólo no pone en peligro ningún dogma teológico, no sólo no tiene nada que ver con los imposibles principios de Spinoza, sino que en realidad es algo que ofrece, por fin, un arsenal nuevo –distinto de las ya fatigadas armas escolásticas y neoaristotélicas, y, sobre todo, del no menos gastado recurso al finalismo–, capaz de defender y fundamentar con solvencia una fe amenazada en su misma esencia y funciones. El cartesianismo, pues, se desmarca tajantemente –aseguran sus defensores– del spinozismo. A estos esfuerzos han consagrado sus mejores energías algunos autores, y no de los menos importantes: el benedictino François Lamy, ferviente defensor de que sólo el sistema de Descartes es lo suficientemente actual y potente como para blindar filosóficamente la fe cristiana; o Malebranche, en cuya metafísica es percibido y, en consecuencia, denunciado un cierto aire de familia con la filosofía del judío. A estos pueden añadirse los nombres de Arnauld, Fénelon, Bossuet, etc.

Pues bien, entre estas voces, tan afanadas en limpiar la mancha de spinozismo señalada en el sistema de Descartes por sus detractores, se encuentra la de Pierre Bayle (1647-1706), quien, a lo largo del principal texto que dedica a Spinoza –el artículo que sobre nuestro autor compone para su *Diccionario histórico y crítico*, auténtica *summa* de los datos conocidos acerca de la vida del judío de Ámsterdam y de las reacciones, alianzas y estrategias teóricas que su obra ha suscitado en esa lucha común desencadenada en su contra–, insiste en la heterogeneidad esencial de cartesianismo y spinozismo mediante la

²⁰ Un apunte nos dará la medida del cuestionamiento que el cartesianismo está sufriendo durante estos años por parte de los jesuitas: dos censores oficiales de la Sorbona, Piroty y Courcier, retrasan el permiso para la publicación de algunas refutaciones de Spinoza alegando que son demasiado «cartesianas». Por ejemplo, la obra de François Lamy, *Le nouvel athéisme renversé*, no aparece hasta 1696, habiendo sido compuesta diez años antes. La *Recherche de la Vérité*, de Malebranche, había corrido la misma suerte debido también a su presunto cartesianismo.

señalización de los supuestos errores, incongruencias y absurdos que por sí solos minan el sistema de Spinoza. En efecto, Bayle localiza, denuncia, combate el núcleo del sistema spinoziano que de ninguna manera puede ser asimilado, ni siquiera pensado, desde las coordenadas intelectuales que conforman su época. Y lo hace dando por supuesto que, efectivamente, las tesis más radicales de Spinoza –las que expresan esa raíz que debe ser extirpada– son, precisamente, aquellas que más diametralmente se oponen a los principios establecidos desde el cartesianismo, en especial las más diametralmente opuestas a los principios del cartesianismo al que más afín se siente él: el de Malebranche.²¹ Sólo manteniéndonos dentro de los límites que establecen los principios más generalmente cartesianos –afirma Bayle repetidamente–, se hace posible salvaguardar la «ortodoxia» filosófica y teológica. O, dicho de otra manera, Spinoza es «heterodoxo», se «ha precipitado al abismo», precisamente por haberse desviado de los principios más sólidamente establecidos por Descartes y sus discípulos.²² Leyendo los textos que Bayle consagra a Spinoza, sobre todo el mencionado artículo, uno no puede sino considerarlos como un fragmento más del largo e intenso capítulo de la reacción filosófica al spinozismo de que nos estamos ocupando.

Sin embargo no cabe duda de que las críticas de Bayle son lo bastante perspicaces como para identificar las tres grandes tesis en que queda cifrada la «monstruosidad» del spinozismo. Y a partir de dicha identificación, la crítica es construida recurriendo a unos principios (a ese dualismo desarrollado por los cartesianos que fundamenta la distinción formal de Dios y mundo; a la defensa de la libertad de la voluntad; al creacionismo y la consiguiente fundamentación de la trascendencia de Dios y de la dependencia ontológica de la naturaleza)

²¹ Véase el fundamental estudio de E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961, cap. 7.

²² La clave la ofrece Bayle en el cuerpo del artículo «Spinoza» cuando trata de la distancia que éste toma respecto de Descartes al exponer la doctrina del francés en los *Principios de filosofía de Descartes*: «Es aquí [en dicho tratado] tan ortodoxo como el mismo señor Descartes, pero hay que saber que no hablaba así según su convicción. No nos equivocamos si pensamos que su abuso de algunas máximas de este filósofo le condujo al precipicio». La crítica del sistema de Spinoza como desviación «aberrante» de los principios del cartesianismo es desarrollada por Bayle a lo largo de prácticamente todo su artículo. Pero lo hace con especial fuerza y convicción en la Observación (DD).

que en nada se desvían del debate filosófico de esos años. Nada de esto es ya demasiado original en el momento en que Bayle escribe su principal texto sobre Spinoza. Y ello no ha pasado desapercibido para algunos contemporáneos de Bayle. Pero lo realmente decisivo es que sus escritos levantan sospechas desde el comienzo, desde el primer trabajo en que recurre a la figura de Spinoza. Y las levantan, sobre todo, porque, al margen de ofrecer en algunos de sus textos una imagen más o menos positiva del «execrable ateo», Bayle pone sobre la mesa algunas tesis en las que resuenan ciertas doctrinas de Spinoza que sólo serán defendibles pública y explícitamente pasados unos cuantos decenios.

Así, y a pesar de las apariencias, la voz de Bayle va a revelarse totalmente *sui generis*. En realidad, y sean cuales sean sus intenciones profundas, sus esfuerzos contribuirán menos a llevar a cabo el generalizado programa de refutación y aniquilamiento del spinozismo, que a construir y fijar, ya para prácticamente todo el siglo XVIII y buena parte del XIX, una imagen positiva de Spinoza, a difundir su doctrina y a dar publicidad al limitado alcance de las refutaciones que ésta ha suscitado. Tal vez el propio Bayle no haya sido del todo inconsciente de los efectos que su intervención en la «querrela de Spinoza» estaba llamado a producir.

En la historia de la recepción de la filosofía de Spinoza, Pierre Bayle ha jugado ciertamente un papel a la vez protagonista y fuertemente paradójico. Al margen de que sus escritos sobre el holandés se hagan eco de las voces y de las estrategias alzadas para refutar o simplemente condenar su sistema²³ –guardando y difundiendo por los siglos, así, la memoria de muchas de ellas–, la función desempeñada por sus escritos ha sido extremadamente importante por un motivo doble. En primer

²³ Así, en muchos textos bayleanos quedan reflejadas como en un espejo las estrategias para hacer frente al «monstruo»: desde esa «ley del silencio» a que hacíamos alusión un poco más arriba, hasta los intentos de refutación más o menos prolija de esa tela de araña que según muchos teje Spinoza con el hilo de su escritura *more geometrico* y en la que pueden quedar atrapados los espíritus más incautos, pasando, desde luego, por ese juego de calificativos e insultos ante el cual Bayle no mostrará demasiadas reticencias. A este último respecto, es significativa la constancia con que Bayle califica el sistema de Spinoza: «[...] su hipótesis es la más monstruosa que pueda imaginarse, la más absurda y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu» (artículo «Spinoza» del *Diccionario histórico y crítico*).

lugar, debido a un efecto clave de la intensidad, de la tiranía de su obsesión, la cual no ha sido simplemente la obsesión de un erudito.

Pierre Bayle, siempre al acecho de cualquier novedad bibliográfica, se adentra, en el caso de Spinoza, en el terreno de las pesquisas biográficas, investigando incesantemente todo lo que tenga que ver con su vida y su doctrina. Y lo hace, claro está, informándose a través de todo tipo de fuentes: refutaciones de Spinoza, textos más o menos autobiográficos (sacados sobre todo de su correspondencia), biografías (y no sólo de carácter negativo o acusador: Bayle conoce y en ocasiones se inspira tal vez demasiado en las del pastor Colerus y, sobre todo, en el texto casi hagiográfico atribuido a Jean-Maximilien Lucas, compuesto dentro de los círculos libertinos holandeses de finales del XVII).²⁴ Pero también recurriendo, en la medida de sus posibilidades, a fuentes muy directas: a testigos aún vivos de algunos avatares biográficos del filósofo, a discípulos e incluso a descendientes de discípulos y amigos de Spinoza. De este modo, la documentación que pacientemente recopila Bayle se va enriqueciendo considerablemente con el tiempo.²⁵ Su afán por encontrar y dar publicidad a cualquier escrito relacionado con Spinoza, sobre todo sus refutaciones, va a ser constante a lo largo, al menos, de sus veinte últimos años de vida. Y ello hasta el punto de que los escritos de Bayle han pasado a constituir una fuente de información privilegiada acerca de la vida y la doctrina del filósofo, así como acerca de las reacciones suscitadas por esta última. La función desempeñada por los escritos bayleanos sobre Spinoza en la historia de la recepción del spinozismo es protagonista o ejemplar, por tanto,

²⁴ Aunque es cierto que la *Vida del señor Benedicto de Spinoza*, verosíblemente atribuida a Lucas, no es publicada hasta 1719 —esto es, trece años después de la muerte de Bayle—, ha sido compuesta en los años ochenta del XVII. Y también es cierto que ha circulado en su versión manuscrita desde el momento mismo de su composición. De lo que no cabe absolutamente ninguna duda es de que Bayle se ha inspirado en ella para componer alguno de los pasajes del cuerpo del texto del artículo «Spinoza» de su *Diccionario*.

²⁵ De todo ello da cuenta especialmente el artículo dedicado a Spinoza en el *Diccionario histórico y crítico*. En él, Bayle cuenta que el hijo del editor Jan Rieuwertsz le proporciona personalmente una copia manuscrita de la biografía de Spinoza atribuida a Jean-Maximilien Lucas. Por lo que hace al paulatino enriquecimiento de la información de que dispone Bayle, es llamativa la diferencia en extensión que el mencionado artículo presenta en las dos ediciones hechas en vida de su autor (1696 y 1702).

también porque constituyen una fuente de información casi exhaustiva. Lo cual significa, sobre todo, que estos textos se revelan como una suerte de *corpus* fundamental al que se verá obligado a recurrir todo aquel que quiera informarse sobre la vida y la doctrina de Spinoza, y especialmente refutarla, en una época en la que el acceso a las *Opera posthuma* y al *Tratado teológico-político* resulta en extremo difícil. Ello, unido a la enorme difusión de la obra de Bayle, determinará en buena medida la gran posteridad de la particular visión que nuestro autor ha tenido tanto del «spinozismo» como de la doctrina de Spinoza. Así, la relación que mantiene con la figura y los escritos del judío de Ámsterdam ha ido desde la aceptación y recomendación de aquella «ley del silencio» que encarece, por ejemplo, en carta a Minutoli de 1680, hasta la composición de un amplio conjunto de textos gracias al cual la filosofía de Spinoza ha adquirido una publicidad y una notoriedad inauditas que se han perpetuado, bajo la forma que les ha conferido Bayle, a lo largo de al menos todo un siglo. Su importancia, por tanto, no atañe tan sólo a la recepción de la obra de Spinoza. Su importancia radica sobre todo en la función absolutamente protagonista –conformadora de una percepción nueva– que han desempeñado en la historia de la transmisión del spinozismo.

En segundo lugar, su función es extremadamente importante porque a lo largo de muchos de los artículos de su *Diccionario*, y no sólo en el que dedica a Spinoza, Bayle presenta, si bien de manera fragmentaria, una suerte de «panspinozismo» que se habría ido afirmando, más o menos intermitentemente, a lo largo de toda la historia de la filosofía. En efecto, al hilo de la lectura de estos fragmentos, el francés parece sostener que postular la unidad de Dios y mundo –aun cuando se trate de una unidad «emanativa»–, la unicidad de la Sustancia, la imposibilidad del creacionismo, la negación del libre arbitrio, o la indiferencia de los dioses respecto de los avatares del mundo y de los hombres, es una tentación que aparece y reaparece a lo largo de la historia y en los lugares más insólitos. Esto es, habría según Bayle una suerte de «spinozismo histórico» que resurge, como si de una inclinación eterna del espíritu se tratase, en la filosofía presocrática,²⁶

²⁶ Véanse, por ejemplo, los artículos «Jenófanes» y «Leucipo» del *Diccionario histórico y crítico*.

en la tradición aristotélica,²⁷ en la filosofía helenística, sea epicúrea o estoica,²⁸ a lo largo de la Edad Media,²⁹ en el Renacimiento,³⁰ también entre algunas sectas orientales, sean japonesas, chinas³¹ o indias.³² Por paradójico que resulte, nuestro autor no identifica únicamente el «spinozismo» con la filosofía de Spinoza, sino que considera que éste no ha hecho sino aplicar «un poco de espíritu metódico» a unos principios casi eternos –por así decir, a una estructura del espíritu– para construir su propio sistema. La filosofía spinozana sería, pues, la sistematización geométrica de un «spinozismo» anterior al propio Spinoza; por tanto, el «spinozismo» no sería según Bayle sino una hipótesis recurrente a lo largo de toda la historia de la filosofía y de la cultura, a la que el ateo de Ámsterdam da forma definitiva revisitiéndola de un ropaje geométrico. O sea, concediéndole una solidez intelectual hasta entonces inaudita. Lo que nuestro autor ataca en el holandés parece menos un sistema original que un resurgimiento particularmente potente de una tentación ya antigua: la tentación del materialismo ateo. Lo cual permitirá a Bayle afirmar con mayor fuerza, si bien implícita u oblicuamente, que sólo mediante los principios del cartesianismo, en especial a través de la versión del dualismo tan desarrollada por Malebranche que él parece aceptar casi de manera incondicional, es posible terminar con ese materialismo ya antiguo al que la filosofía de Spinoza otorga unas fuerzas hasta entonces insospechadas. Toda metafísica ajena a aquellos principios, pues, habrá de ser desechada por conducir directa o indirectamente al ateísmo.³³ O, dicho de otra manera, parece que sólo una metafísica estructurada en torno a ciertos principios fundamentales del cartesianismo es capaz de hacer frente definitivamente a una tentación que, aun habiendo

²⁷ Artículos «Aristóteles», «Averroes», «Cesalpino».

²⁸ Observación A del artículo «Spinoza».

²⁹ Véase esta misma Observación, por ejemplo.

³⁰ Artículo «Giordano Bruno».

³¹ Bayle lo subraya desde las primeras líneas del cuerpo del mismo artículo «Spinoza».

³² Véase la misma Observación A.

³³ Bayle lo afirma así de tajantemente en el capítulo LXXXV de la *Continuation des Pensées diverses sur la comète*: «[...] para distinguirse del ateísmo, es preciso reconocer formalmente que el ser primero no actúa por vía de emanación, que la acción por la cual produce el mundo no es inmanente, que no es determinado por una necesidad natural, que dispone de la Naturaleza según su antojo, que escucha nuestras oraciones y que éstas pueden inducirle a cambiar el curso natural de las cosas».

existido casi desde el inicio de la reflexión filosófica, ha adquirido el punto máximo de su potencia en la sistematización en que consiste según Bayle la obra de Spinoza... Sin embargo, podrá extraerse de esta tesis al menos una consecuencia clara e incómoda: la vaguedad conferida al término «spinozismo» relativiza en cierto modo la monstruosa singularidad normalmente atribuida al sistema del holandés. Así, los escritos de Bayle constituyen una suerte de fármaco en la medida en que con ellos comienza poco a poco a modificarse la naturaleza perversa del veneno spinozano. O, por mejor decir, en la medida en que comienza a ser posible corregir la visión que casi unánimemente se tiene de semejante sistema. La singularidad del «monstruo», su aberrante excepcionalidad, deja de ser tal, pues el «monstruo» posee una historia, una tradición, una genealogía.

Pero es que Bayle desempeña también una función protagonista y paradójica en la historia de la transmisión de la filosofía spinozana porque esa obsesión que le ha acompañado a lo largo de prácticamente toda su existencia, lo ha hecho de una manera no siempre negativa. Efectivamente, su interés por la vida y la obra de Spinoza, y los elementos de apreciación que de ellas ofrece, han corrido paralelos a la forja de una tesis específicamente bayleana, quizá la más polémica e innovadora de todas las suyas, que ha supuesto una verdadera ruptura respecto de la consideración del ateísmo normativa en la época. La obsesión de nuestro autor, definitivamente, no ha sido sólo la obsesión de un erudito. Bayle se convierte en pieza fundamental de la decisiva transformación histórica que va a padecer el concepto de ateísmo.

Al hilo de esa obsesión, Bayle se lanza a ofrecer en sus escritos algunos elementos de apreciación de la figura y del sistema de Spinoza que, esta vez sí, escapan definitiva y explícitamente a la norma de lo que es común durante estos años. Y el hecho de que escapen a esta norma común nos lleva a plantearnos, ahora ya de manera explícita, la cuestión de si Bayle ha formado parte realmente de aquella galería de personajes inútilmente empeñada en fulminar como un rayo la obra spinozana. ¿Acaso no se trasluce en algunos de sus escritos una cierta aceptación, una cierta simpatía, no ya solamente hacia el hombre Spinoza, sino al menos hacia alguna de sus doctrinas? ¿Qué peso han tenido la figura y la obra del ateo de Ámsterdam en la construcción de esa tesis específicamente bayleana acerca de la naturaleza y las

funciones del ateísmo que mencionábamos anteriormente y de cuya composición hemos afirmado que ha corrido paralela a la tiránica obsesión de Bayle?

Si consideramos una de las tesis sobre las que más constantemente ha trabajado a lo largo de toda su vida intelectual, es fácil percibir un cierto aire de familia, una inspiración directa en alguno de los grandes principios que Spinoza ha propuesto y que tanta tinta han hecho correr durante los dos últimos decenios del XVII. Efectivamente, Bayle ha compuesto, en una obra muy anterior a su *Diccionario* –en los *Pensées diverses sur la comète*, de 1682³⁴–, una imagen que ha supuesto un importante punto de inflexión intelectual y que corre paralela a la compleja e inaudita teoría que a lo largo de prácticamente toda su obra construye a propósito de las relaciones entre moral y religión. La construcción de ambas le ha supuesto un constante enfrentamiento con las autoridades religiosas del calvinismo francófono de la Holanda en la que vive refugiado desde pocos años antes de la revocación del edicto de Nantes. Dicha imagen no es otra que la del «ateo virtuoso», acerca de la cual tendrá que explicarse casi hasta el fin de sus días.³⁵

Ciertamente, en los años en que escribe Bayle se hace difícil pensar, siquiera imaginar, la posibilidad de que pueda darse una vida moral al margen de la religión. La vinculación de ésta con la moral es aceptada *a priori*, como se aceptan las verdades de razón, los principios metafísicos más evidentes; el ateísmo sólo es pensable si se considera causado por una depravación moral, por un deseo irrefrenable de saciar los instintos más bajos e irracionales a que puede entregarse un hombre. El ateísmo, la negación misma de la existencia de un Dios moral y, consiguientemente, de toda mediación entre éste y el mundo,³⁶ pertenece casi al ámbito de lo patológico: se considera una

³⁴ Véanse, por ejemplo, los §§ 133-135 de los *Pensées diverses sur la comète*, París, GF-Flammarion, 2007, págs. 288-292.

³⁵ Véanse, por ejemplo, las *Aclaraciones sobre los ateos* que Bayle se ve obligado a añadir en la segunda edición de su *Diccionario histórico y crítico* (1702).

³⁶ Lo verdaderamente imposible en la época no es negar la existencia del Dios de la «religión»; lo verdaderamente imposible, lo impensable, es negar la existencia de un Dios concebido como principio, como causa o incluso como motor del universo. El concepto de «ateísmo» posee, sin duda, como todos los conceptos, una historia. En el siglo XVII no es considerado *ateo* –al contrario de lo que sucede desde el XVIII, gracias

forma de locura, de depravación. Por ello se hace imposible concebir un ateísmo vinculado a una vida moral e intelectual sana. Tal es la idea contra la que Bayle lucha: el ateísmo no puede darse, y si pudiera darse, no podría nunca ser honesto. Para él, sin embargo, la existencia de un ateísmo sincero, de un ateísmo al margen de lo patológico, es una verdad de hecho: hay testimonios irrefutables, tanto del pasado como del presente, que nos refieren la existencia factual, la coincidencia de esos caracteres que se suponen mutuamente excluyentes –el ateísmo y la virtud moral– en una misma persona. Y ante una verdad de hecho nada puede hacer, según nuestro autor, ningún principio teológico o metafísico,³⁷ ni siquiera ninguna verdad de razón.³⁸

en parte a la labor de Bayle, y hasta nuestros días– quien niega la existencia de Dios, sino quien niega la existencia y la efectividad de toda mediación entre Dios y el mundo o los hombres. También, evidentemente, quien niega dicha mediación aun admitiendo una causa, un motor o incluso un creador de la naturaleza trascendente a ella. De hecho, lo extremadamente difícil, por no decir imposible, es encontrar en el XVII un solo texto en el que no se reconozca o en el que se niegue la existencia de esa causa, principio o motor. Otra cosa bien distinta –y esto es lo que significa ser ateo en esta época– es la negación de toda libertad, de toda trascendencia, de todo carácter personal predicable de dicho principio. El mismo Bayle es bien claro al respecto: «Que se reconozca todo cuanto se quiera un primer ser, un Dios supremo, un primer principio; nada de esto basta como fundamento de una religión; [...] es preciso, además, establecer que ese primer ser, por un acto único de su entendimiento, conoce todas las cosas y que, por un acto único de su voluntad, mantiene un cierto orden en el universo, o lo cambia, según su parecer. De ahí, la esperanza de ser atendido cuando se le reza, el temor a ser castigado cuando uno se gobierna mal, la confianza en ser recompensado cuando se vive bien; de ahí, dicho en una palabra, toda la religión, y, sin esto, ninguna» (*Continuation des Pensées diverses sur la comète*, cap. CIV). Sobre este asunto de historia conceptual, véase E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, op. cit., cap. 4 y P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, París, Vrin, 2006, págs. 51-62.

³⁷ Siguiendo el ejemplo de lo que Descartes ha hecho en metafísica, Bayle trata de aplicar libremente la primera regla del método cartesiano a la historia. Así, propone que se ha de discriminar entre lo verdaderamente probado en historia –lo que se apoya en algún documento histórico auténtico, dice Bayle– y las aportaciones subjetivas del historiador, entre las cuales cuenta nuestro autor las opiniones e incluso los principios metafísicos y teológicos de que está imbuido. Nada puede probar una opinión, ni siquiera una verdad especulativa, sostendrá Bayle, contra una verdad de hecho históricamente documentada. Sobre esta suerte de transposición del método cartesiano al estudio de la historia, véase E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, op. cit., cap. 2.

³⁸ No podemos detenernos en la exposición del escepticismo fideísta de Bayle y su vinculación con el origen del criticismo. Remitimos al lector al estudio ya mencionado de E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, op. cit., cap. 10 y a los trabajos más recientes de G. Mori, *Bayle philosophe*, París, Honoré Champion, 1999 y A. McKenna, «Pierre Bayle et la superstition», en B. Dompnier (ed.), *La Superstition à l'âge*

Ahora bien, para construir su teoría, Bayle tiene que entregarse a un doble movimiento. En primer lugar, tiene que polemizar con uno de los argumentos en favor de la existencia de Dios ya tradicionales entre la apologética cristiana: el del consenso universal de los pueblos. Según éste, negar la existencia de Dios es una aberración también por razones empíricas; lo es en la medida en que todos los hombres, todos los pueblos, se han hecho y se hacen espontáneamente una idea de Dios o de los dioses y de la providencia divina. Idea universal, por lo demás, sólo en torno de la cual se considera posible organizar y sancionar toda vida política y moral. Sin embargo, hay ya numerosos testimonios y documentos –por ejemplo, muchos relatos de viajes, tan utilizados por los libertinos eruditos para consolidar sus posiciones– que prueban la existencia de pueblos «ateos». Esto es, de pueblos que han ignorado o ignoran en la actualidad la existencia de Dios o de los dioses y de su providencia, y que viven –y, por tanto, se puede vivir– sin organizar su vida política y moral en función de idea alguna de la divinidad o de una supuesta posibilidad de mediación entre ésta y el mundo de los hombres. El ateísmo puede ser sincero al menos en la medida en que supone una ignorancia. Así, este último prejuicio según el cual el ateísmo es sinónimo de depravación moral, es apenas menos grosero que el consistente en afirmar un consenso universal en la idea de Dios, pues de la aceptación de este último depende en grandísima medida y en el fondo –sostiene Bayle– la aceptación del primero.

El siguiente paso en la argumentación de Bayle parece ir de suyo: también hay documentos, pocos pero incontestables, que ponen ante nuestros ojos la realidad de la existencia de ateos virtuosos. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es que nuestro autor ofrece dos ejemplos que le bastan para fundar en una experiencia más o menos reciente esta tesis: los de Giulio Cesare Vanini –quemado en la hoguera en Toulouse en 1619 tras padecer horribles torturas– y, sobre todo, el de Spinoza.³⁹ El nombre en el que se quintaesenciaba todo lo que de execrable podía concebirse en el siglo comienza con Bayle a ser

des Lumières, París, 1998, pp. 49-65. Sobre la vinculación en Bayle de escepticismo y criticismo, véase R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007, págs. 99-107.

³⁹ Cf. *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, §§ 181 y 182.

claramente rehabilitado, y ello a pesar de las críticas que éste lanza contra sus principios teóricos.

Sin embargo, Bayle no se conforma con remitirse a la existencia de documentos históricos; va mucho más lejos, y construye toda una teoría de corte psicológico o antropológico en la que prueba que la conducta de los hombres es singularmente independiente de sus opiniones y de los principios especulativos que adoptan. La prueba más escandalosa, y a la vez la más potente de esta teoría, consiste precisamente en una inversión del principio en función del cual se ha afirmado repetidamente que el ateísmo no es sino resultado de un deseo irrefrenado y perverso de librarse de la ley moral para así poder entregarse al vicio y al placer sin freno alguno. Si no hubiese una ruptura profunda entre los principios y la acción, si las creencias fueran los móviles de la conducta –sostiene nuestro autor–, difícilmente podría comprenderse cómo ha sido posible el comportamiento perverso, desordenado, vicioso, de tan gran número de cristianos como nos muestra la historia. Bayle llegará a afirmar, dando la vuelta al argumento tradicional, que la capacidad de la religión positiva para influir sobre la acción, sobre las costumbres, no sólo no impregna a éstas del valor moral que aquéllas preconizan, sino que lo más natural, lo más frecuente, es que las religiones positivas influyan sobre las costumbres en sentido inverso a dicho valor moral: exacerbando las pasiones que dividen a los hombres en función de sus ideas teológicas. Las religiones positivas, los principios teóricos, pues, son antes fuente de discordia, de odios, de violencias, que de virtud. Así, germina en nuestro autor la idea de una razón práctica universal por completo independiente de la razón especulativa. Idea que, apoyándose empíricamente en la documentación recolectada acerca de la vida y las costumbres de Spinoza y otros, demostrará la compatibilidad absoluta de ateísmo y virtud.⁴⁰

Lo que Bayle está poniendo en juego, por tanto, es la absoluta independencia de la moral respecto de toda religión positiva. Y ello le conduce a establecer explícitamente una suerte de moral natural independiente tanto de la metafísica como de la religión. Es decir, a construir explícitamente una teoría de la religión en la que ésta

⁴⁰ Véanse los §§ 135 y ss. de los *Pensées diverses sur la comète*.

depende de leyes y de preceptos universales accesibles a todos los hombres e independientes de las concretas profesiones de fe que definen a las religiones positivas.⁴¹ Una teoría de la religión, pues, en la que cabe prescindir de toda idea concreta y material de Dios, pues dichas leyes y preceptos universales son plenamente accesibles también a quienes no profesan religión positiva alguna, e incluso a quienes carecen de toda idea de Dios o de los dioses. Esto es, a los ateos. Pero Bayle lleva mucho más lejos este viejo –aunque implícito– argumento de raigambre libertina.⁴² En efecto, demostrará incluso la superioridad del ateísmo sobre la idolatría –es decir, la superioridad moral de un pueblo ateo sobre otro que dispone de cierta idea de la divinidad y de la providencia– sosteniendo que el ateísmo no opone, en principio, obstáculo alguno al conocimiento puramente racional de los preceptos de la ley, de la moral natural.⁴³ En la escritura de Bayle comienza a nacer explícitamente ya la llamada religión natural, o, mejor, comienza a fundamentarse y a difundirse ampliamente ese deísmo tradicionalmente identificado con el ateísmo.

Pues bien, si todas estas tesis encuentran un eco claro y explícito en la obra de Spinoza, especialmente en el *Tratado teológico-político*,⁴⁴ también encuentran un eco en él las consecuencias más evidentes que se desprenden de dichas tesis. En primer lugar, la defensa a ultranza de la tolerancia y de la libertad de conciencia, otra de las tesis que Bayle ha forjado a lo largo de toda su vida intelectual en consonancia con su doctrina sobre la desvinculación de la acción respecto de todo principio teórico. La gravedad del prejuicio que vincula el ateísmo a una depravación –afirma Bayle– se redobra, convirtiéndose en una gravedad de carácter político, en función de las medidas prácticas que permite y alienta. Lo que nuestro

⁴¹ Así, por ejemplo, escribe Bayle en la *Réponse aux questions d'un provincial* (III, xxix): «Se puede conocer la conformidad de la virtud con la recta razón, y los principios de la moral, como se conocen los principios de la lógica».

⁴² Este argumento se puede encontrar de manera más o menos velada, por poner un solo ejemplo, en un texto en el que se inspiran recurrentemente los libertinos eruditos de la primera mitad del siglo XVII: en el capítulo 5 de la segunda parte de *De la sagesse* (1601), de Pierre Charron.

⁴³ Cf. *ibid.*, §§ 113-114 y 116-132. Alrededor de veinte años más tarde, en el tomo segundo de su *Continuation des Pensées diverses*, Bayle reafirma y profundiza estas tesis, afinando su definición de ateísmo.

⁴⁴ Cf. con *Tratado teológico-político*, prefacio y caps. XII-XV.

autor reconoce en dicho prejuicio es la raíz de la intolerancia religiosa que está diezmando a los reformados en Francia y que amenaza con extender su sombra a la misma Holanda, dividiendo a los refugiados franceses y disponiéndoles a significarse políticamente.⁴⁵ De ahí que Bayle defienda denodadamente una libertad total de conciencia, y que esta defensa pase por la asunción de la tesis –también defendida por Spinoza– según la cual un Estado bien constituido no puede permitir que ninguna Iglesia, que ninguna confesión, pueda determinar a los poderes civiles. La autoridad eclesiástica no debe interferir en modo alguno en las disposiciones adoptadas y sancionadas por la autoridad civil. La supremacía de los magistrados sobre las autoridades religiosas ha de ser incuestionable; es ésta la única medida capaz de impedir la guerra civil religiosa. Por todo ello, nuestro autor llegará a ser acusado públicamente de deísta e incluso de ateo⁴⁶ –o, cuando menos, de frecuentar a ciertos deístas y spinozistas y de ser uno de ellos.⁴⁷

⁴⁵ En 1686, Bayle escribe dos obras en favor de la tolerancia religiosa: el panfleto *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, en el que critica las conversiones forzadas en Francia al catolicismo y los desmanes auspiciados por la monarquía cometidos contra los protestantes, y el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: «Contrains-les d'entrer»* (hay versión catalana de José Luis Colomer: Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2006), escrito en el que denuncia toda justificación teológica de la persecución religiosa. La polémica con Jurieu ganará en intensidad, hasta el punto de quedar rota definitivamente su relación tras la publicación en 1690 del *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, obra en la que Bayle expone su aceptación del absolutismo, único modo según él de conseguir oponer a las Iglesias y a las querellas religiosas que tantos desórdenes están provocando un poder fuerte capaz de asegurar la paz y el orden. Jurieu no dejará ya de considerar a Bayle como un traidor a la causa holandesa y como un partidario de Luis XIV.

⁴⁶ En 1691, la paciencia de Jurieu llega a su límite. El pastor da a la imprenta una compilación de pasajes, a veces muy troncados, de las obras más tempranas de Bayle con el explícito fin de que el consistorio de la Iglesia valona de Rotterdam le acuse de ateísmo: *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes et de la Critique générale... pour servir de factum aux juges ecclésiastiques s'ils en veulent connaître*. Bayle se verá obligado a responder mediante un conjunto de escritos de tono bastante elevado, por ejemplo, su *Addition aux Pensées diverses* (1694) y la *Continuation des Pensées diverses...* (1704).

⁴⁷ Lo cual, señala R. Popkin, constituye un indicio de la sinceridad de la fe calvinista de Bayle: en la tolerante Holanda en que vive refugiado, le habría sido relativamente fácil abandonar la Iglesia valona de Rotterdam a la que pertenece y unirse a otra quizás más abierta, o, simplemente, vivir al margen de toda Iglesia. Pero Bayle no lo hace... Cf. R. Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford-Nueva York, 2003 (primera edición de 1969), pág. 296.

La audacia de Bayle, así pues, casi no ha conocido límites. Sus tesis sobre el ateísmo y sobre la libertad de conciencia se han abierto paso luchando denodada y constantemente contra todo argumento de autoridad; utilizando, cuando se ha visto requerido a ello por las tesis contra las que debía combatir, argumentos eminentemente libertinos, ampliando incluso su alcance; peleando infatigablemente, contra todo y contra todos, en favor de la sumisión del poder eclesiástico al poder civil como único medio para establecer una convivencia pacífica de los ciudadanos y de las diferentes sectas religiosas dentro del Estado. Estas tesis de raigambre spinozana, y el argumentario en virtud del cual han sido defendidas, determinarán en gran medida la gran difusión de la obra de Pierre Bayle durante todo el siglo XVIII.

Bibliografía

ALBIAC, Gabriel; *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987.

BAYLE, Pierre; *Pensées diverses sur la comète*, París, GF-Flammarion, 2007.

ISRAEL, Jonathan; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2006.

_____ ; *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2001.

JACOB, Margaret C.; *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, The Temple Publishers, 2003.

KOSELLECK, R.; *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

LABROUSSE, E.; *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.

McKENNA, A.; «Pierre Bayle et la superstition» en B. Dompnier (ed.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, París, 1998.

MOREAU, Pierre-François; *Problèmes du spinozisme*, París, Vrin, 2006.

_____ ; *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005.

MORI, Gianluca; *Bayle philosophe*, París, Honoré Champion, 1999.

NEGRI, Antonio; *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

POPKIN, Richard H.; *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford-Nueva York, 2003.

VERNIÈRE, Paul; *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 1982.