

DEMOCRACIA, TOLERANCIA RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA EN BARUCH DE SPINOZA Y PIERRE BAYLE

DEMOCRACY, RELIGIOUS TOLERATION AND LIBERTY OF CONSCIENCE IN BARUCH DE SPINOZA AND PIERRE BAYLE

*Juan Fernando Segovia**

Resumen

Baruch de Spinoza y Pierre Bayle son típicos pensadores modernos que construyeron la tolerancia religiosa sobre la subjetivación gnóstica de la fe, el racionalismo teológico y el absolutismo del Estado. A pesar de que uno defiende la libertad de filosofar y otro, los derechos de la conciencia errónea, en ambos sistemas la ley fundamental es la autoconservación del Estado, la moderna *raison d'État*.

Palabras clave: Baruch de Spinoza, Pierre Bayle, tolerancia religiosa, libertad de filosofar, derechos de la conciencia errónea, razón de Estado.

Abstract

Benedict of Spinoza and Pierre Bayle are typical modern thinkers who built religious tolerance on the Gnostic subjectivation of faith, the theological rationalism and the absolutism of the State. While one defends the freedom to philosophize and the other the rights of the erroneous conscience, in both systems the fundamental law is the self-conservation of the State, the modern *raison d'État*.

Keywords: Benedict of Spinoza, Pierre Bayle, Religious tolerance, Freedom to philosophize, Erroneous consciousness' rights, Reason of the State.

* Doctor en Derecho y en Historia. Profesor de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Mendoza. Investigador del Conicet (Argentina) y del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (España). Artículo recibido el 27 de marzo de 2020 y aceptado para su publicación el 29 de agosto de 2020. Correo electrónico: segojuan@gmail.com

I. *Presentación*

La revisión histórica de las causas y los fundamentos de la tolerancia religiosa a comienzos de la Modernidad demanda una tarea de clarificación conceptual a la par que otra de examen de los argumentos brindados por los padres de esa tolerancia, pasos previos al análisis de los regímenes políticos concretos de tolerancia. La primera tarea la hemos ya realizado en otra ocasión¹; la que ahora nos convoca es la segunda; para avanzar en la tercera más adelante. Con relación a las ideas de los maestros de la tolerancia, parecía una labor sencilla, pero no ha sido así por dos motivos.

El primer inconveniente proviene de la constante revisión historiográfica en una dirección precisa: en las últimas décadas ha habido una expansión del santuario de los paladines de la tolerancia, incorporando a autores que, como Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau, son, más bien, modelo de lo opuesto². Para advertir lo fallido del intento debe el historiador salir de las repeticiones y encarar el estudio de las fuentes, que es lo que aquí hacemos. Ir a las fuentes puede reportar la sorpresa de que aquellos que pasan por quijotes de la tolerancia religiosa o, bien, pretenden otra cosa (como Baruch de Spinoza, 1633-1677), o se exceden del planteo (como Pierre Bayle, 1647-1706). La tarea de bajar de los altares a esos santones está llena de peligros, no siendo el menor –he aquí el segundo inconveniente– el de la intolerancia de los tolerantes intelectuales democráticos hodiernos que se rasgan las vestiduras al oír que el sistema político spinoziano es totalitario o leer que la argumentación bayleana es sofística. Pero siempre estarán ahí las fuentes para acreditar tanto el pensamiento del autor escrutado como la certeza o no del intérprete lector.

No pretendemos que nuestra interpretación se comparta del todo. Basta con llamar la atención sobre la necesaria compulsión de las fuentes y dejar que ellas hablen, pues hay en estos días mucho discurso parasitario en la academia, mucha alocución secundaria que pasa por alto las palabras del autor o las emplea selectivamente y que se remite a discusiones intraacadémicas, a interpretaciones sobre interpretaciones. En esto, se corre el riesgo de caer en un círculo vicioso, pues suele olvidarse que la labor hermenéutica, literaria o histórica, filosófica o política, consiste en la “puesta en acto de un entendimiento responsable, de una aprehensión

¹ Juan Fernando Segovia, “De la razón de Estado a la razón de los derechos. Tolerancia religiosa, libertad de conciencia y libertad de religión”.

² Véase John Christian LAURSEN, “Blind spots in the toleration literature”, pp. 307-322 y los trabajos compilados en María José VILLAVARDE RICO y John Christian LAURSEN (eds.), *Forjadores de la tolerancia*.

activa”, que es tanto analítica como crítica y, por tanto, “responsable”, que le impide quedarse en los lugares comunes (panegíricos o denuestos) de la academia³. Indiscutible es que tal responsabilidad del intérprete es en secunda instancia para con la comunidad científica, pero principalmente para con la verdad, instancia esta difícil de reconocer en un ambiente intelectual relativista y subjetivista como el nuestro, que mucho se parece al de la Atenas del siglo V a.C. en la que abundaban los sofistas y en la que el amor a la verdad podía ser causa de la pena de muerte.

La elección de estos dos escritores no es caprichosa, como tampoco fue por azar que ambos fijaran residencia en los tolerantes Países Bajos. Pierre Bayle es de todos reconocido como el mayor abogado de la libertad de conciencia que aduce ha de ser sostén de una política ampliada de tolerancia religiosa, por lo que su *Commentaire* es de obligada compulsión a la hora de escribir sobre esta materia. Más extraño puede parecer el nombre de Baruch de Spinoza. Sin embargo, la obra del “filósofo maldito” es traída a cuento en nuestros días por la apología que en su *Tractatus theologico-politicus* hace de la libertad de filosofar, libertad elemental que abarcaría la de religión en el cuadro de un Estado tolerante y democrático. No hay más que decir para entrar en materia.

II. *El Tractatus theologico-politicus, la libertas philosophandi y el totalitarismo democrático en Baruch de Spinoza.*

Protestantismo y religión racional

Es lugar común compararlo con Nicolás Maquiavelo, revelando el fondo maquiavelista del spinozismo político. No tan usual es intentar develar las raíces gnóstico-protestantes de su doctrina sobre la religión⁴, aunque sean evidentes al lector con algún conocimiento de esos extremos.

Su *Tractatus theologico-politicus*⁵ –la obra determinante para colocarlo en el espectro de los toleracionistas– tiene por finalidad separar la teología de la filosofía (*TTP*, II) para purificar la fe y descontaminar la operación de la razón. La fe debe ser purgada porque la Revelación no proporciona datos racionales, es decir, fundados en “naciones universales y comunes a todos los hombres”, debido a que las supuestas verdades reveladas se

³ George STEINER, *Presencias reales*, pp. 18-19.

⁴ Cf. Graeme HUNTER, *Radical Protestantism in Spinoza's thought*.

⁵ Todas las referencias provienen de Baruch de SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*. En adelante citaremos la obra con las canónicas siglas *TTP* seguida del número del capítulo.

sustentan en ideas transmitidas y en opiniones de quienes han dicho recibir esa Revelación y pretenden convencernos de su origen divino (*TTP*, VI). Preservar la pureza de la fe, expurgándola de las desviaciones de los teólogos y las iglesias –el mismo empeño de Martín Lutero y otros herejes– en Baruch de Spinoza va a la par del rescate de la filosofía racional, puesto que únicamente la razón puede alcanzar verdades invariables y universales. Este inicial propósito especulativo devendrá con posterioridad en otro práctico: una fe depurada resultará compatible con el Estado soberano y no será enemiga de la democracia y la libertad (*TTP*, XX)⁶. Su fin no es solo político, este motivo es secundario y dependiente del esencial rescate de la razón, operación que requiere reubicar la fe y la religión en el cuadro de los saberes y de la vida social, si bien de la recomposición resultará una forma política que favorece la separación y se aprovecha de ella, como antes en Marsilio de Padua⁷.

La subjetivación de la religión, caballito de batalla de la Reforma, en poco más de un siglo pasó del atrio al gabinete; de la teología descendió a la filosofía. Los filósofos radicalizarán la tendencia, de modo que fe y razón serán aliadas en expresar su mutua independencia. Para Baruch de Spinoza la religión se aloja en las operaciones internas del espíritu, no volcándose al exterior, quedando de ese modo fuera del control de los gobernantes eclesiásticos y también de la protección de los poderes públicos. La religión forma parte de los juicios que el hombre posee por su libertad⁸. Tal es el fundamento del derecho al libre pensamiento en materia religiosa, pues en esta cada uno es la única autoridad: “así para decidir y explicarse su religión tiene cada cual autoridad suficiente, porque esto cae dentro del derecho particular” (*TTP*, VII). La religión queda, al final, impoluta y libre, materia maleable en manos de la razón individual:

“debe dejarse el juicio individual en libertad completa y que entienda cada uno la religión como le plazca [...]. Así todos podrán obedecer a

⁶ Un estudio general del *Tractatus theologico-politicus* excede nuestro propósito. Sin embargo, véase: Susan JAMES, *Spinoza on philosophy, religion and politics. The Theologico-political treatise*; Yitzhak Y. MELAMED and Michael A. ROSENTHAL, *Spinoza's "Theologico-political treatise". A critical guide*; Steven NADLER, *A book forged in hell. Spinoza's scandalous Treatise and the birth of the secular age* y Leo STRAUSS, *Spinoza's critique of religion*.

⁷ El parangón entre ambos escritores está por hacerse, aunque sus similitudes asombran, incluso en la conclusión, pues el patovino construyó el primer Estado totalitario, como afirma Pierre MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVII^e siècle*, p. 9.

⁸ Baruch de SPINOZA, *Tractatus politicus*, t. III, § 10, p. 106: “el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma. De ahí que el verdadero conocimiento y amor de Dios no puede estar sometido al dominio de nadie, como tampoco la caridad hacia el prójimo”.

Dios con espíritu libre y puro, y solamente tendrán algún valor la caridad y la justicia” (*TTP*, Prefacio).

El concepto de la fe religiosa que se halla en el filósofo neerlandés es el del gnosticismo: es una fe racional inmanente, que mana de la razón que construye su propio objeto, Dios. Es cierto que el componente racionalista no es ya luterano. Martín Lutero cree en una fe que no tiene que ver con la razón; Baruch de Spinoza, en cambio, argumenta acerca de una fe dependiente de la razón. Es cierto. Pero la raíz reformada no puede negarse: al quebrar la alianza de fe y razón, que fuera central al medioevo, el fraile católico agustino preparó por defecto la bestia racionalista, pues su desprecio hacia la razón conllevó la autonomía de esta en los asuntos mundanos; y estos, siendo naturales, por lo mismo son divinos, según Baruch de Spinoza⁹.

Es así como la razón puede depurar la religión: si esta es interna y libre, no requiere de una revelación ajena; la verdadera Revelación es la razón misma que enseña a los hombres que la verdadera religión radica en el espíritu humano y ha sido impresa por Dios. Baruch de Spinoza cree que Dios “ha puesto en nosotros su misma idea, y como una imagen de su divinidad” (*TTP*, XII), no porque lo afirmen los teólogos o digan las Escrituras, sino por una conclusión que obtenemos a partir de la idea clara y distinta de Dios que la razón advierte; esto es, por causas naturales (*TTP*, XII).

Por ello, acaba proponiendo que “el verdadero conocimiento de Dios no es un mandamiento sino un don divino”, no proviene de una revelación distinta del propio ser del hombre ni de una iglesia que no sea la propia razón; por tanto,

“Dios no exige a los hombres sino el conocimiento de su divina justicia y de su caridad, las cuales no son necesarias para la ciencia sino para la obediencia” (*TTP*, XIII).

Esta fe purificada por la filosofía no es intelectual en su esencia, es algo semejante a una pasión, una emoción o un sentimiento, un palpito, un instinto que promueve la justicia y el amor. La fe es obediencia, se radica en la voluntad. No pertenece al ámbito doctrinal o del saber: creer en Dios

⁹ Cf. T. L. S. SPRIGGE, *The God of metaphysics*, pp. 17-95. En el monismo substancialista de Baruch de Spinoza todo está y es en la substancia única, llámese esta Dios o naturaleza, pues desde que “en la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”, se concluye que “aparte de Dios no se puede dar ni concebir ninguna sustancia.” Baruch de SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, primera parte, proposiciones V y XIV, pp. 41 y 48 respectivamente.

y adorarlo es lo mismo que obedecerlo, porque la fe no tiene otro fin que inspirar la obediencia voluntaria (*TTP*, XIV)¹⁰.

La fe spinozista, como la luterana, es una substancia anti-intelectual, es la obediencia que salva por el conocimiento de Dios¹¹. El antiintelectualismo supone, además, el antidogmatismo: una fe que pide solo obediencia, no se vincula con una verdad doctrinaria, sino con la sumisión piadosa; los dogmas de la religión no tienen razón de ser por su verdad, sino por hacer obedientes a los hombres. Los dogmas que generan controversias no serán religiosos, pues, como afirma Baruch de Spinoza, “no pertenecen en modo alguno a la fe católica o universal” (*TTP*, XIV), es decir, natural. Se entiende, entonces, por qué la razón tiene que purificar la religión, ya que las enseñanzas de las iglesias y de los teólogos hacen pasar como palabras divinas lo que no son más que mitos y supersticiones que buscan someter las voluntades a una opinión humana encubierta con la majestad de la autoridad de Dios.

2.1 EL RACIONALISMO NATURALISTA Y LAS ESCRITURAS

Heredero del averroísmo latino, del escotismo y el nominalismo, continuador del cartesianismo al que reforma, como Martín Lutero, encarará la labor del *Tractatus* concentrándose en las Escrituras Sagradas, presumiendo que las llamadas *religiones del libro* son propensas a tergiversaciones teológicas y que se encuentran predispuestas –no siempre bien predispuestas– a las abluciones de la razón. Aplicará el bisturí del arte de la separación hasta el fondo, al punto que en la operación eliminará el biblismo luterano y el escriturismo judío.

Una vez que la razón ha cercenado el ámbito de la fe y la religión, esa misma razón se erigirá en la única autoridad competente para interpretar las Escrituras. Siendo una cuestión acabadamente tratada en sus estudios, nos detendremos en lo esencial¹². Si el hombre mismo es la Revelación

¹⁰ Véase Nancy K. LEVENE, *Spinoza's revelation. Religion, democracy, and reason*, p. 16 and ss. No podemos dejar de señalar cuán moderna es la concepción de Baruch de Spinoza, tan afín con la del modernismo religioso.

¹¹ En verdad, como afirma HUNTER, *op. cit.*, p. 76, los principios de la hermenéutica teológica spinozista son los lugares comunes de la Reforma.

¹² La literatura es abundantísima. Cf., entre otros, Steven FRANKEL, “The invention of liberal theology: Spinoza's theological-political analysis of Moses and Jesus” pp. 287-315; Roy A. HARRISVILLE and Walter SUNDBERG, *The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, pp. 30-45; LEVENE, *op. cit.*, p. 77 and ss.; Jeffrey L. MORROW, *Three skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of modern biblical criticism*, pp. 104-138; Brayton POLKA, *Between philosophy and religion: Spinoza, the Bible, and modernity*, vol. I: Hermeneutics and ontology, p. 23 and ss.; Richard H. POPKIN, *The history of scepticism*.

divina verdadera y única, no se puede concebir una historia sagrada que no se explique por causas naturales, ni habrá palabras o verdades en las Sagradas Escrituras por fuera de las leyes de la naturaleza que rigen todas las cosas. Cuando examina la naturaleza de los milagros los reduce a fenómenos naturales, es decir, racionales: lo que se dice ser sobrenatural no es más que natural, puesto que las Escrituras no pueden contradecir a la luz natural, y “lo contrario a la Naturaleza es opuesto a la razón; y lo contrario a la razón, como absurdo que es, debe desecharse de inmediato” (*TTP*, VI).

Retoma el dogma protestante de la *sola Scriptura*, pero como método filosófico del racionalismo naturalista, no el religioso reformado: para conocer el contenido de la Sagrada Escritura –afirma– basta consultarla, del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza proviene del interrogarla (*TTP*, VII). Tal como Martín Lutero añadió además la libre interpretación de la *Biblia*, la seudoteología spinozista, que desprecia la autoridad y rechaza la tradición, repetirá el planteo protestante, pero con acento naturalista.

“Desde que cada uno tiene el derecho para interpretar la Escritura –escribe–, síguese que la única regla aceptable es la luz natural común a todos los hombres, y que, por consiguiente, toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña, en modo alguno son necesarias” (*ibid*).

Confrontada la *Biblia* con ella misma, siguiendo las reglas racionales que delinea Baruch de Spinoza, se alcanza la verdad de su texto, que no es otra que su oscuridad, su no divinidad. Su método de reducción naturalista conduce a la desacralización de la Escritura, su humanización, porque no tiene autor divino, sino solamente humano. Podrá decirse que es un libro santo, pero tan solo por las cosas que la razón descubre en ella, en particular, las enseñanzas morales (*TTP*, X). La *Biblia* es un libro histórico que debe entenderse y explicarse como tal. Sus narraciones dependen del contexto en que se producen y hay que interpretarlas en su composición lingüística, con prescindencia absoluta de toda pretensión de verdad.

La hermenéutica spinoziana privilegia el sentido literal de las Escrituras –una literalidad profana, no sobrenatural– y tolera un sentido metafórico en única instancia cuando la narración se opone a la razón (*TTP*, VII). Es un método tramposo porque no habiendo más autoridad que la de la razón personal, el resultado es un reduccionismo hermenéutico dependiente en todo de lo que el intérprete cree y dice¹³. Lo demás es dese-

From Savonarola to Bayle, pp. 239-253; Richard H. POPKIN, “Spinoza and Bible scholarship”, pp. 383-407 y J. Samuel PREUS, *Spinoza and the irrelevance of biblical authority*.

¹³ Juan Manuel FORTE, “Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza”, pp. 315-316, entiende que la diferencia entre los reformados y Baruch de Spinoza consiste en que aquellos creen que su interpretación está divinamente inspirada mientras que este

chable. Siguiendo esta regla se pondrá el filósofo neerlandés a expurgar los libros sagrados y establecer cuáles son canónicos y cuáles no, al igual que Martín Lutero.

¿Qué resulta de este método?, que la *Biblia* es un texto humano que tiene un sentido histórico, aunque su alcance sea verdadero. Por un lado, se puede aislar el significado final de la *Biblia* que a Baruch de Spinoza interesa: las lecciones morales de Jesús y, por el otro, confirma su propósito de que fe y razón deben mantenerse separadas, lo que quiere decir que la religión no tiene que mezclarse con las especulaciones filosóficas, contentándose con las enseñanzas de los preceptos morales cristianos (*TTP*, xi).

2.2 LIBERTAD RELIGIOSA, LIBERTAD FILOSÓFICA Y FELICIDAD

Si la religión apunta a la voluntad humana, porque no tiene que ver con la verdad –que es objeto propio de la ciencia o filosofía– sino con la obediencia y la piedad –que son cosas prácticas, no teóricas–, puede Baruch de Spinoza concluir que “no hay comercio ni afinidad alguna” entre fe/religión y razón/filosofía (*TTP*, xiv). Todo individuo es libre para descubrir, inventar y defender la religión que quiera y someterse a ella y a sus dioses¹⁴. La libertad de filosofar no está vedada por las religiones verdaderas; solo las que no son más que humanas opiniones, esas que efectivamente conocemos, impiden a los individuos el libre uso de la razón.

Baruch de Spinoza, tanto por alegar la libertad de filosofar como por sus posteriores efectos políticos, confirma y destaca el resultado de esta operación de separación de fe y razón:

“la fe da a todo el mundo la libertad plena y completa de filosofar a su voluntad –argumenta–, a fin de que cada uno pueda sin delito, pensar lo que le parezca sobre todas las cosas; no condena como herejes ni cismáticos sino a los que enseñan opiniones que incitan a la rebelión, al odio, a las disputas y la cólera; y reputa como fieles sólo a los que se consagran, con toda la fuerza de su razón y todas sus facultades, a la justicia y la caridad” (*TTP*, xiv).

postula una interpretación racionalista apoyada solo en la razón. Esto es verdad solo en la letra porque, en primer término, Dios no puede inspirar verdades opuestas, mal que pese a los protestantes (por ejemplo, el trinitarismo luterano y el antitrinitarismo de los socinianos) y, en segundo lugar, porque el aval protestante de la divina inspiración es subjetivo, a fuer de Martín Lutero. Nosotros creemos que la única diferencia relevante es otra: los protestantes aceptan la Revelación bíblica en tanto que Baruch de Spinoza la niega.

¹⁴ Vicente SERRANO, “Freedom of thought as radical freedom in Spinoza's critique of religion”, pp. 23-39.

Como la religión se endereza a la voluntad, la razón, que libremente descubre y enseña los caminos de la moralidad, puede dirigir esa voluntad a las obras piadosas de justicia y caridad¹⁵.

El spinozismo propugna un sistema filosófico y una ética de la felicidad que son de un visceral eudemonismo y que debe entenderse como un inmanentismo radical, aunque haya revestido la felicidad con el nombre de beatitud. Algún intérprete ha sugerido que la felicidad que se dice beatitud pareciera tener una doble vía¹⁶: una sería la tosca y vulgar, por dogmática, de la religión, que nos lleva a ese fin por la obediencia (voluntad) enriquecida con la experiencia (sentimientos); otra sería la docta, por filosófica, consistente en la razón que conduce al fin por los caminos de la verdad (conocimiento). Pero siendo pocos los sabios, el común de la gente no debe ser privado de tan noble y bendito propósito; por lo tanto, el filósofo –a diferencia de esos teólogos escolásticos– no buscará oscurecer con misterios la esencia de la fe, sino que la expondrá en toda su simpleza, dando las justificaciones que le parezcan (la *libertas philosophandi*) sin mancillar ese fondo elemental. Entonces ambos, doctores y vulgo, demostrarán su fe obrando con justicia y caridad, pues el sabio, aunque conozca la verdad y predique el amor a Dios, no es capaz de enseñar la obediencia (*TTP*, XVI, nota III).

Con desazón debe admitir que el sabio es docto, pero no justo y caritativo por ser sabio. La filosofía nos lleva al amor a Dios haciéndonos conocer su esencia (Dios existe solo filosóficamente, es la idea clara y distinta de una *prima causa sui*)¹⁷, pero es incapaz de provocar la sujeción a Dios, porque esta no proviene de la verdad; esa obediencia, el sabio tiene que aprenderla en la religión que así lo establezca, religión que por necesidad tiene que modelarse según las verdades de la razón¹⁸.

¹⁵ Sobre las raíces hebreas de la reducción de la religión a justicia y caridad, véase Anya TOPOLSKI, “*Tzedakah: the true religion of Spinoza’s Tractatus?*”, pp. 78-106.

¹⁶ Ronald BEINER, *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*, p. 119 and ss.

¹⁷ Dios es una idea, como dice Baruch de SPINOZA en la *Ética...*, *op. cit.* y en el *Tractatus theologico...*, *op. cit.*, capítulo. Lo que en esencia sea Dios es irrelevante para la fe (*TTP*, XIV); al entendimiento humano le basta con tener de Dios una idea necesaria para nuestra felicidad y el conocimiento de las cosas, una idea clara y distinta a la que se llega por el examen diligente de las cosas (*TTP*, VI nota I). En el panteísmo de Baruch de Spinoza, amar a Dios y servirlo se convierte en amar la propia razón y servirla.

¹⁸ No hay otro tipo de religión admisible por Baruch de Spinoza, puesto que, si Dios es una idea de la razón, la religión spinoziana será racional. Coinciden en similar conclusión, entre otros, Carlos FRAENKEL, *Philosophical religions from Plato to Spinoza. Reason, religion, and autonomy*, pp. 213-281; Filippo MIGNINI, “La dottrina spinoziana della religione razionale”, pp. 53-80 y Luisa SIMONUTTI, “Spinoza and Boyle: rational religion and natural philosophy”, pp. 117-138. A pesar de la claridad de los textos de Baruch de Spinoza, Mi-

Quien hasta aquí haya seguido el encadenamiento de sus ideas se sentirá preso de numerosas confusiones. Según el “Filósofo maldito”, el amor es propio de la razón, no corresponde a la voluntad: es la razón la que quiere –mal que le pese a los aristotélicos– y la voluntad la que obedece sometiéndose a la ley. Resulta de aquí un dualismo absurdo por contradictorio que con seguridad él advirtió. ¿Cómo lo resuelve?

En la última parte de su *Ética demostrada según el orden geométrico* pondrá la beatitud en el conocimiento de Dios y en una suerte de fundición místico-panteísta del hombre en la divinidad o un conocimiento liberador¹⁹; se concluye así que el sabio ama porque conoce. Empero, según el *Tractatus theologico-politicus*, el hombre religioso es pura voluntad: obedece, cumple con las prescripciones de la ley sin amar; luego, quien es pura voluntad sumisa necesita del filósofo para darse cuenta de que el amor a Dios es más sublime y santificador que la ley divina.

No hay, por tanto, dos caminos a la beatitud. Él identifica la felicidad con el conocimiento del Dios: “Comprender, en efecto, el temor de Dios y hallar la ciencia de Dios, ¿es acaso otra cosa que la beatitud?” (*TTP*, v) también nos da su versión filosófica de la *sola fide* luterana. El filósofo conoce y ama, también teme frente a la majestad de la idea de Dios. Solo por el entendimiento el hombre puede ser feliz y será libre. La libertad de Baruch de Spinoza, como la luterana, resulta una cualidad o condición interior, espiritual, que proviene del conocimiento de la verdad y no del cumplimiento de la ley.

La distinción entre profeta o legislador y hombre libre o sabio (*TTP*, iv y v), que es paralela a las distinciones entre voluntad y entendimiento, dogma y moral, interés y beatitud, que tanto le interesara, cobra ahora su verdadera dimensión. Cuando de Dios conocemos solamente su voluntad nos lo representamos como ley (tal como el profeta) y no como verdad, porque conocerlo en su verdad sería comprenderlo en su esencia (propio del sabio). De ahí que –en este plano todavía no político– oponga la libertad a la ley, replicando el antinomianismo luterano en provecho de quien conoce a Dios como espíritu puro²⁰.

chael ROSENTHAL, “Spinoza’s dogmas of the universal faith and the problem of religion”, pp. 53-72 niega ese racionalismo religioso.

¹⁹ El premio a la observancia de la ley de Dios es la misma ley, que consiste en “conocer a Dios, amarlo con espíritu verdaderamente libre”; el castigo de la desobediencia es la privación de los bienes de la ley, “la servidumbre de la carne, y un espíritu siempre vacilante y alterado” (*TTP*, iv). Por eso la beatitud spinozista es inmanente, un liberador amor de Dios, una visión solo racional de Dios que eleva el espíritu en este mundo: “¿en qué consiste la salvación y la verdadera beatitud –se pregunta– sino en la paz del alma?” (*TTP*, vii). Para abundar en este aspecto, véase Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza and others heretics*, vol. I: The Marrano of reason, p. 153 and ss.

²⁰ En cuanto al antinomianismo en Martín Lutero, véase Lucas MATEO SECO, “Ley y libertad en Lutero. (Análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento

2.3 TOLERANCIA RELIGIOSA, ADIAFORISMO Y LIBERTAS PHILOSOPHANDI

Pacientemente, desandando el camino que nos ha propuesto, hemos llegado a la puerta de la proclamada tolerancia spinozista, pues, si bien es cierto que en el *Tractatus theologico-politicus* la palabra ‘tolerancia’ casi no se emplea, el autor trata de ella sin usar del término, entre otras razones porque se confunde con la libertad²¹.

Entre los admiradores de las doctrinas spinozianas suele decirse que el holandés concibió una tolerancia religiosa casi absoluta, sin exclusiones, incluso para con los ateos²². Veremos si así fue. Para alcanzar el propósito se hace necesario retomar el desenlace de la metodología bíblica que ya expusimos.

Las Escrituras, en tanto no tienen un contenido ni un autor sagrados, han dejado de ser patrimonio de las iglesias, asunto de “curas”; son un libro humano que, según veremos más adelante, posee una gran influencia política por lo que, si alguna autoridad debe tener competencia sobre ella, no puede ser sino el magistrado civil. Competerá al brazo secular limar las aristas conflictivas de la *Biblia* y los credos en aras de una tolerancia política de las religiones.

El punto de partida de la tolerancia religiosa está en la libertad de quien conoce a Dios. El hombre libre, que conoce en espíritu a Dios y lo reconoce como el eslabón inicial y primario de la cadena de seres naturales, lo ama en la profundidad de su alma. El hombre libre, conociendo a Dios, descubre que ese ser supremo no es un problema de doctrinas o de dogmas; por lo tanto, no es materia de heterodoxias y herejías: la verdadera, la que, del hombre libre o sabio, consiste en una opinión voluntariamente formada; de modo que todas las creencias han de ser abrazadas “sin repugnancia y sin vacilación” (*TTP*, XIV).

teológico)”, pp. 159-228 y John WITTE, Jr., *Law and protestantism. The legal teachings of the Lutheran reformation*.

²¹ Véase Alain BILLECOQ, “Spinoza et l’idée de tolérance”, pp. 15-28 y Filippo MIGNINI. “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, pp. 111-143.

²² Dentro de la vasta literatura, véase Edward C. HALPER, “Spinoza on the political value of freedom of religion”, pp. 167-182; Jonathan I. ISRAEL, “Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for toleration”, pp. 102-113; Michael ROSENTHAL, “Tolerance as a virtue in Spinoza’s *Ethics*”, pp. 535-557 y “Spinoza’s republican argument for toleration”, pp. 320-337; Guillaume SIMARD DELISLE, “Vérité et croyance chez Spinoza: les deux voies du salut”, pp. 69-104; Miklós VASSANYI, “The philosophical foundation of religious toleration in Spinoza (*TTP*), Bayle (*Commentaire Philosophique*) and Locke (*Epistola de Tolerantia*)”, pp. 412-415; María José VILLAVARDE, “Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia”, pp. 67-99.

Admitido este latitudinarismo en materia de religiones, no hay motivo para obstinarse en castigar a los hombres que sostienen opiniones religiosas distintas en tanto que ellos muestren ser buenos fieles obrando con caridad y justicia. Primer nivel, entonces, de la tolerancia religiosa: la no persecución por el Estado de los que piensan distinto, en amplitud “casi” infinita.

Segundo nivel de la tolerancia religiosa: las adiáforas²³, es decir, las materias externas indiferentes que se entienden como prescripciones humanas no fundadas en la verdadera fe. Si el culto a Dios tiene su sede en las entrañas de los hombres, si la genuina adoración de la divinidad es la de un corazón rebotante de la beatitud al alcanzar el conocimiento de Dios, no existe motivo para disputar por cosas exteriores como las ceremonias, las festividades o las vestimentas religiosas. La ley de Dios, incluso la ley divina natural, no piden ritos ni sacrificios, que son “acciones en sí indiferentes” (*TTP*, IV).

Pero Baruch de Spinoza pasa de la indiferencia al rechazo. Los ritos y otros actos exteriores de las religiones no son indiferentes, en tanto que no perfeccionan la inteligencia, carecen de excelencia, son “sombras vanas” y no frutos de un “alma sana”, como sostiene en el capítulo IV de dicho Tratado, caracterización que no carece de consecuencias. Si al conocimiento, temor y amor a Dios basta la ley divina inscrita en nuestro espíritu y no es necesaria ley exterior alguna, entonces, para deducir lo que debe hacerse y lo que ha de evitarse es suficiente aquello que el hombre comprende y deduce “por la luz natural”²⁴. Las ceremonias exteriores nada agregan a lo que Dios nos ha dado ya por naturaleza a todos los hombres; son inútiles e innecesarias, tanto las judías veterotestamentarias como las cristianas. Sino es el espiritual, ¿qué significado pueden tener las prácticas rituales? A juicio del filósofo las prácticas establecidas no tienen sino un fin político, el de conservar la república, la sociedad; nada agregan a la beatitud ni poseen poder santificante (*TTP*, V).

Hay también un tercer nivel superior en la tolerancia religiosa. Una vez establecido que el hombre encuentra la felicidad en el conocimiento y el amor a Dios, tendrá que gozar de la libertad indispensable para

²³ Sobre la espinosa discusión de los círculos protestantes sobre las adiáforas o materias indiferentes en religión, véase Luisa SIMONUTTI, “Scepticism and the theory the toleration: human fallibility and *adiaphora*”, pp. 283-302 y Bernard J. VERKAMP, “The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melancthon”, pp. 52-76.

²⁴ La razón sustituye a la gracia divina y el inmanentismo spinozista toma un giro pelagiano o, si no se quiere censurarlo de herejía, adopta un trayecto semejante al del peor estoicismo: la “gracia” no es una realidad sobrenatural, es la misma “luz natural”. Todo según una interpretación naturalista del pasaje de san Pablo en la epístola *Ad Romanos*, I, 20.

conocerlo y amarlo, argumento que en Baruch de Spinoza impone un régimen político en el que esa libertad natural, ese derecho primario sea consagrado y respetado. No otra es la razón de ser del Estado: garantizar a los individuos la libertad de pensar lo que quieran y de decir lo que piensan, la *libertas philosophandi*, que es broche final (*TTP*, xx).

Algunos especialistas han observado que este autor desborda aquí los márgenes de la tolerancia religiosa para derramarse en el océano moderno de las libertades de pensamiento y de expresión; es cierto, pero debe destacarse que esa expansión ha sido lograda a partir del reclamo de la libertad de religión que tiene un primer grado en la tolerancia de las opiniones religiosas. El libre derecho que por naturaleza cada individuo tiene “de juzgar por sí mismo” es inalienable; no se puede ceder ni delegar, no se puede renunciar ni abdicar, nadie puede ser despojado de él, porque está anclado –dice– en la ley de la naturaleza por la cual todo individuo “es dueño de sus pensamientos” (*TTP*, xx).

La libertad de religión, junto a sus pares de pensamiento y expresión, entran así en la liza política. Si se las observa desde el ángulo de la persona individual, esas libertades son ilimitadas, pues, hemos dicho ya, no hay más señor del pensamiento y de las palabras que la persona misma. Miradas desde el punto de vista del Estado, la libertad de filosofar es radicalmente la libertad de la fe, la libertad que el Estado concede para que los individuos crean de forma libre. “Un Estado excelente –afirma Baruch de Spinoza– no concede al individuo más libertad de filosofar que la fe”, porque su juicio –el del gobernante estatal– respecto de las obras de los hombres es conforme al amor y la equidad que manifiestan para con Dios y para con el Estado (*TTP*, xx). Logra así, al menos en el terreno abstracto, hacer coincidir “la libertad de la razón” de los individuos y el fin del Estado, que es “la libertad” misma (*ibid*).

Empero, bien leído el pasaje anterior en el que se afirma que el Estado concede al individuo la libertad de filosofar en cuanto a la fe, esa libertad tiene dos manifestaciones: una, la individual de escoger la religión que se quiera, a no dudarlo; otra, la del Estado, porque la libertad de religión es, en efecto, la libertad del magistrado secular de las influencias religiosas²⁵.

2.4 TEOLOGÍA POLÍTICA Y RAZÓN DE ESTADO

Buena parte de los intérpretes han concluido en este punto la enseñanza del filósofo, como si la tolerancia religiosa consistiera en esa libertad que

²⁵ VASSÁNYI, *op. cit.*, p. 421.

el Estado resguarda y de la que los individuos gozan. No han completado un camino que tiene más curvas y vericuetos de los esperados. A decir verdad, como esos teólogos que le disgustan, tuvo la maña de presentar la doctrina de una democracia de hombres libres en un Estado libre para disfrazar una estructura de dominación semejante a las del totalitarismo. Es aquí donde la libertad religiosa se introduce en las vísceras estatales y toma un nuevo cariz. Porque cuando se analiza el proceso constitutivo del Estado se advierte el inevitable paralelo teológico: en el capítulo XVI de la obra que estamos analizando, el Estado democrático funge de Dios o de profeta-legislador divino como si fuera Moisés; el pacto que funda el Estado hace las veces de Biblia o de ley; pero tanto en materia de religión como en la política de la democracia, el vulgo debe únicamente obedecer para ser feliz, que para él es lo mismo que vivir en paz.

El buen maquiavelista que es Spinoza entiende, como antes Jean Bodin y como Jean-Jacques Rousseau después, que la vida civil exige de un poder político absoluto que se rige según la conveniencia del Soberano. Desfondada la teología, el problema teológico-político en el filósofo no es tal: la democracia vacía las religiones y la teología cede su cetro a la filosofía. La teología política spinozista, así llamada erróneamente, al hacer inmanente la ley divina, deja la justicia y el derecho y la ley en manos del Soberano, al que se le concede por el pacto toda la fuerza para hacerse obedecer. Siendo el gobernante el único garante del derecho natural –de esa *libertas philosophandi*–, como tal posee el derecho de obrar a su arbitrio así en las cosas temporales como en las sagradas. Bien lo vio Yirmiyahu Yovel:

“Al hacer de las autoridades políticas las únicas intérpretes de lo que se entiende es la palabra de Dios, Spinoza asegura al gobierno secular un monopolio sobre el dominio normativo en su totalidad”²⁶.

El ciudadano Baruch de Spinoza no es un esclavo ni un súbdito por completo, goza de una libertad interior de pensar y de una libertad exterior de obedecer, esto es, de actuar respetando la ley, porque la religión no puede excusar al individuo concediéndole autoridad para infringir la orden del Soberano:

“si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano en lo que cree perteneciente a la religión –sentencia–, resultaría que el derecho público dependería del modo de ser y de la fantasía de cada uno”²⁷.

²⁶ YOVEL, *op. cit.*, p. 134.

²⁷ SPINOZA, *Tractatus theologico...*, *op. cit.*, capítulo XVI.

2.5 LA PIRÁMIDE SPINOZISTA DEL PODER: LA RELIGIÓN CIVIL

Intentemos una reconstrucción del sistema religioso-político del escritor: este tiene al Rey en el vértice; de la cumbre descienden dos poderes: el de la filosofía y el de la teología, pero ambos –se ha visto– viven en contradicción porque difieren radicalmente. La articulación que elimina las tensiones opera, en principio, a nivel de los individuos: toda persona tiene el derecho a filosofar con libertad (*TTP*, XVI), dado que tal libertad no contradice la paz pública, la piedad ni los derechos del Monarca; al contrario, la libertad de pensamiento y expresión preserva todas estas cosas (*TTP*, XX). En segundo término, está la articulación política: como la teología conduce a un fin incompatible con la paz del Estado, los derechos sobre la religión tienen que pertenecer por completo al Soberano de modo que los actos externos deberán adecuarse a la paz del Estado (*TTP*, XIX).

Separando ambos saberes, deja a la teología (y a la *Biblia*) en la absoluta inutilidad: nada pueden decir ambas acerca de la verdad del hombre, del mundo o de Dios. Por lo tanto, la razón que destruye la verdad teológica concluye en dar prioridad a la política, que no es otra cosa que la razón de Estado bajo el manto piadoso de la obediencia a la autoridad²⁸.

En este cuadro encaja a la perfección la religión civil²⁹ que expone en el capítulo decimocuarto. Los siete dogmas de ese credo mínimo deben entenderse según el juego de fuerza y libertad, de lo exterior y lo interior, al que su sistema nos obliga: soy libre de pensar lo que quiera siempre que no altere la paz pública, asegurada por esa profesión de fe en el Monarca. La religión civil spinozista confirma la razón de Estado³⁰, porque

²⁸ Es la tesis de Leo STRAUSS, "How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*", pp. 142-201, con la que coincidimos.

²⁹ BEINER, *op. cit.*, pp. 121-146.

³⁰ Atendiendo al *TTP*, XX, Manfred SVENSSON, "Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism", pp. 166-167, escribe que puede entenderse como una subordinación de la religión a la paz y bienestar civiles, de modo que el minimalismo religioso sea un paso en el proceso de secularización. Sin embargo, cree que puede hallarse otra explicación para ese minimalismo, "como una reestructuración del dogma no por subordinación a las preocupaciones seculares, sino debido a una inquietud religiosa que considera las controversias en sí mismas impías". De hecho Manfred Svensson abona esta inteligencia porque colabora a tomar en serio las preocupaciones religiosas de los escritores de la primera modernidad, además de que permitiría trazar "importantes paralelos entre estos autores y las corrientes contemporáneas que propugnan el mismo minimalismo doctrinal sin ningún deseo de subordinar la religión a fines seculares". Aunque el razonamiento sea atendible, no nos parece el caso frente a la letra precisa de Baruch de Spinoza. Además, los dos argumentos de Manfred Svensson no son tan relevantes como cree: el primero, porque esos argumentos teológicos de los

se trata de una religión pragmática, cuyas afirmaciones no necesariamente son verdaderas, como dice Steven Nadler³¹, religión política de una ética individualista justificada en la libertad de pensamiento compatible con la obediencia política. El capítulo XIX tiene que ser leído en paralelo con el capítulo IV, en el que explica por qué la religión mosaica es una religión civil, pues a ello tiende la ley de Dios.

2.6 RAZÓN DE ESTADO E IUS CIRCA SACRA

Es un lugar común en los escritores modernos la idea, que Baruch de Spinoza repite, de que “la conservación del Estado” es su fin propio y su ley suprema (*TTP*, XVII), tanto como para las personas es su fin la autoconservación individual. Es la conclusión que extrae también del Antiguo Testamento: las leyes y prescripciones de Moisés o de quien fuere tienden hacia la constitución y conservación del Estado hebreo. La conservación del Estado es la única tendencia política, la única ley del Soberano, del mismo modo que la autoconservación individual es la única tendencia natural al hombre (*TTP*, XVI). Que el Estado deba conservarse a toda costa es una exigencia racional, pues sin Estado se volvería al estado de naturaleza.

El razonamiento spinozista es asombroso por paradójico. Aplicando el arte de la separación llega a la afirmación del Estado libre, es decir, Soberano, por democrático; y declara que los individuos gozan de la libertad de pensar lo que quieran siempre que aquel sea obedecido. Es así como la cuestión teórica que entraña la separación de religión y filosofía conduce al resultado práctico de que la libertad de las iglesias consiste en el sometimiento a la ley estatal que determina lo justo y lo injusto (*TTP*, XVIII).

Insiste en la virtud de la obediencia, no por los argumentos de piedad cristiana ni por las razones de la ética clásica, sino por su concepción protestante-gnóstica de la religión. Esta pertenece a lo interior del hombre y ahí debe permanecer, sujetándose así a la razón, puesto que si se vuelve algo exterior se desvirtúa y enloquece; y un poder religioso díscolo es siempre perjudicial al Estado. El Rey es uno solo, su poder no se divide ni se comparte; en el Estado democrático no hay una dualidad de poderes espiritual y temporal, sino uno único e indivisible³². El buen Soberano, el que se ocupa de conservar el Estado, no puede tolerar los excesos ecle-

filósofos modernos no han sido desconsiderados por los historiadores, aunque no siempre se los haya sopesado en su dimensión teológica con corrección; el segundo, porque hay no pocos trabajos que señalan y apuntalan la continuidad entre esa primera filosofía moderna y la tardomoderna de nuestros días.

³¹ NADLER, *A book forged...*, *op. cit.*, pp. 183-184.

³² Tomaž MASTNAK, “Spinoza: democracy and Revelation”, pp. 31-59.

siásticos, como se expone con largueza en el decimooctavo capítulo de su obra, lo que quiere decir que el Estado gobierna y domina las religiones que, domesticadas, sirven al Estado, enseñando a sus fieles la obediencia. La religión se ha convertido en un engranaje más del Estado moderno. La religión debe enseñar a las personas que obedecer al Monarca es también un modo de servir al propio interés. Cuanto vaya más allá de la devoción interior sale de los fueros de la religión y cae dentro del derecho estatal.

El procedimiento de Baruch de Spinoza es evidente a un buen lector: empieza separando racionalmente las piezas del juego y termina sumiéndolas en la razón de Estado. Por eso mismo, el reino de Dios no es otro que el reino del Monarca y no hay motivo ya para ambicionar una Cristiandad o un Estado cristiano. La regulación de lo sagrado por el Estado no atiende a la preservación de la pureza de la fe, sino que es un instrumento para la conservación del propio Estado³³; luego, en tanto que solo al Estado compete la preservación de la paz, los asuntos religiosos no pueden confiarse más que a él³⁴. La religión que es conforme a la ley de Dios debe reconocer la razón de Estado, pues Dios todo lo somete –salvo la conciencia– a la preservación de la autoridad, a la conservación del Estado, en el que todo recapitula (*TTP*, XIX). Al Estado corresponde el derecho de las cosas sagradas y quien aduzca la razón contraria obtiene el desprecio del filósofo: son razones “demasiado frívolas para merecer una refutación” (*ibid.*).

No hay en esto exageración alguna. Tampoco tergiversación de su pensamiento. Dice sin eufemismos: “que el bienestar del pueblo es la suprema ley a la que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas”; que al Soberano, que cuida del bien del pueblo y la tranquilidad pública, le compete

“determinar el modo como debe cada cual practicar la piedad para con el prójimo, es decir, el modo como debe cada uno obedecer a Dios” (*TTP*, XIX).

¿Qué significa esto que no sea la consagración del inmanentismo estatista, del “Estado-dios” de lo humano y lo divino, escrito por el hombre que, a diferencia de Thomas Hobbes, no sufre por las guerras de religión en su tolerante Holanda?³⁵. La religión pasa en definitiva al ámbito estatal y

³³ Mogens LÆRKE, “Jus circa sacra. Elements of theological politics in 17th century rationalism: from Hobbes and Spinoza to Leibniz”, pp. 41-64.

³⁴ Michael ROSENTHAL, “Toleration and the right to resist in Spinoza’s *Theological-Political Treatise*: the problem of Christ’s disciples”, pp. 118-121 y “Spinoza on why the sovereign can command men’s tongues but not their minds”, pp. 54-77.

³⁵ A ellas se refiere en el Prefacio del *TTP*, pero son cosas del pasado tras Westfalia.

deviene religión de Estado, esto es, “apropiada a la utilidad por el soberano” (*ibid.*). La curiosa tolerancia de Baruch de Spinoza será tolerante solo para con una religión dócil, una religión servil que sea útil a la democracia, y unos individuos que obedezcan al Soberano³⁶.

III. LA ARROGANCIA DE LA RAZÓN: LA TOLERANCIA DEL ERROR EN PIERRE BAYLE “COMPELLE INTRARE” O EL RETORNO DE LOS SOFISTAS

Después de los generalizados estragos que sobrevinieron a la Reforma protestante, el cielo intelectual europeo se desquició, las palabras y los signos ya no decían de anteriores sentidos, tanto que, como escribió Paul Hazard, la necesidad se presentó como doctrina de libertad y el materialismo fue sinónimo del triunfo del espíritu³⁷. El filósofo racionalista comenzó a parecerse al sofista griego y Pierre Bayle probaría en esa imitación una destreza sinigual. Calvinista, católico, calvinista de nuevo, escéptico fideísta, hasta incrédulo y ateo, variaciones protestantes –diría un Bossuet– acompañadas de una envidiable habilidad para escribir mucho acerca de las ideas de los demás y decir poco de las propias. Por eso Jean Henri Samuel Formey en sus *Pensées raisonnables opposés aux pensées philosophiques* (1749) señaló que el único principio de Pierre Bayle era no tener principios³⁸.

Este filósofo y escritor francés fue el sofista de la tolerancia religiosa, materia que abordó en casi en todas sus obras, desde la crítica de 1682 al libro del padre Louis Maimbourg sobre la historia del calvinismo a su *Diccionario histórico y crítico*, que comenzó a publicar en 1697, pasando por los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, de 1683. Pero si ha trascendido es, sobre todo, porque en 1686 le dedica por entero los *Comentarios filosóficos* que aquí nos ocuparán.

Se dice hoy que nos importa porque la tolerancia religiosa tiene en él un anclaje antropológico que lo hace nuestro contemporáneo. Quienes lo estudian coinciden en sostener que su aportación está en haber enfocado el tema partiendo de la conciencia individual –su trono teológico y me-

Según su biógrafo Steven NADLER, *Spinoza*, pp. 388-389, el elogio a la tolerante Ámsterdam por Baruch de Spinoza puede que sea mordaz, retórico, en atención a la condena y castigo de su amigo Adriaan Koerbagh.

³⁶ Lo curioso de Baruch de Spinoza, para Justin STEINBERG, “Spinoza’s curious defense of toleration”, pp. 210-230, es que defiende la tolerancia a partir del anticlericalismo y a favor del Estado. Curiosa para nosotros es la tolerancia spinozista que todo lo subordina a la conservación del Estado.

³⁷ Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, p. 221.

³⁸ *Apud* Jonathan I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity*, p. 136.

tafísico— de cuya innata libertad deriva una exigencia moral de igualdad o reciprocidad exigida en lo jurídico-político³⁹. Entonces, habría sentado las bases para que la tolerancia religiosa se esgrima en términos de derechos subjetivos y no con el esquema de la razón de Estado⁴⁰. Veamos si es así.

El texto que concentra su disputa es el Evangelio de Lucas 14, 23: “Y dijo el amo al criado: sal a los caminos y vallados y obliga [a la gente] a entrar para que se llene mi casa”, recogido por san Agustín y empleado en Francia contra los protestantes⁴¹. Pero él no se propone una exégesis bíblica, sino una crítica a la intolerancia —de la Iglesia católica francesa especialmente— partiendo de una cartesiana alabanza a la razón, “la luz viva y distinta que ilumina a todos los hombres”, porque esta luz natural condena por falsa toda interpretación literal que imponga la obligación de cometer un crimen (I, I). Ergo, la Iglesia católica miente y es criminal⁴². Se debe tener siempre presente este espíritu anticatólico (II, V) para entender las ocurrencias de Pierre Bayle a la hora de combatir la religión católica. Así, donde la Iglesia defiende su autoridad y la de la tradición al exponer las Escrituras, en lo teológico y en lo moral, renegará de la tradición y

³⁹ De las obras clásicas destacan Jean DEVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle* y Lucien DUBOIS, *Bayle et la tolérance*. De las actuales merecen citarse las de Stefano BROGI, “La tolérance et la règle d’or: Bayle face à la conscience de l’athée et du persécuteur”, pp. 63-78; Rainer FORST, “Pierre Bayle’s reflexive theory of toleration”, pp. 78-113; Ian HARRIS, “Toleration and its place: a study of Pierre Bayle in his *Commentaire Philosophique*”, pp. 225-243; Sally JENKINSON, “Two concepts of tolerance: or, why Bayle is not Locke” pp. 302-321; Jean-Pierre JOSSUA, “Pierre Bayle précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse”, pp. 113-157; Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle*, t. II: Hétérodoxie et rigorisme, chapitre 18 et 19; John Christina LAURSEN, “Baylean liberalism: tolerance requires nontolerance”, pp. 197-215; Thomas M. LENNON, *Reading Bayle*, pp. 81-106; Antony MACKENNA, “Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience”, pp. 85-100; Gianluca MORI, “Pierre Bayle, the rights of conscience, the ‘remedy’ of toleration”, pp. 45-60; Luisa SIMONUTTI, “Obsesión con la verdad: paradojas de Pierre Bayle”, pp. 141-161; y SOLÈRE, “The coherence of Bayle’s theory of toleration”, pp. 21-46.

⁴⁰ Cf. SEGOVIA, *op. cit.*

⁴¹ Pierre BAYLE, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ “Les forcer à entrer”, dans lequel il est prouvé pour diverses raisons démonstratives qu’il n’y a rien de plus abominable que de procéder à des conversions forcées, et dans lequel tous les sophismes de ceux qui se convertissent au la force et les excuses que saint Augustin a faites des persécutions*. En el texto se citará la parte del libro, el capítulo y, de ser necesario, la página. Buena introducción a este texto es la de Fernando BAHR, “El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle”. pp. 59-80, que debe ampliarse con la clásica de Walter REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, p. 153 and ss.

⁴² Como ha visto Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, pp. 53-54, Pierre Bayle parte del axioma de “la malicia esencial de la Iglesia Católica”.

adherirá al juicio único de la razón propia, la razón en todo como en sus contemporáneos Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza y Locke.

3.1 LA RAZÓN Y LAS TINIEBLAS DE LA INTOLERANCIA

La exégesis bíblica para este pensador no requiere más asistencia que la de su razón; la suya no es una interpretación teológica, sino filosófica, fundamentalmente moral. En el sentido moral de la *Biblia* encuentra el argumento para rechazar una lectura que autoriza un crimen: la persecución, la conversión forzada y otros tormentos y delitos chocan con las verdades morales de la *Biblia* y la luz natural viene en auxilio de la tolerancia al enseñarnos a entender a Dios, la fe, la religión, la ley, etc. Es patente que como muchos otros de su tiempo el filósofo se convierte en maestro del teólogo, *theologia ancilla philosophia*.

Lo natural y lo sobrenatural, lo especulativo y lo práctico, todo lo que es accesible al hombre, sea o no revelado, queda bajo el regimiento de la luz natural que juzga de la verdad porque ella es la verdad:

“todo dogma particular –escribe Pierre Bayle–, bien se proponga como contenido en la escritura o bien en otro concepto, es falso desde el momento en que es refutado por las luces claras y distintas de la ley natural, principalmente, en lo concerniente a la moral” (I, I, p. 49).

¿Qué es esa razón, esa luz natural que brilla en los hombres?

La lectura atenta del *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "obligales a entrar"* descubre que razón, luz natural, conciencia y ley natural son una sola y misma cosa, que los trata como sinónimos. Las palabras están indiferenciadas y los conceptos aparecen mezclados, por lo que la piedra angular que explica y justifica el conocer y el obrar de los hombres en lo natural y lo sobrenatural, en la tierra como en el cielo, se puede decir de cualquiera de esos modos. Desde el comienzo del texto no se sabe si es una facultad innata como en René Descartes o discursiva como en Aristóteles, si intuye desde el Cartesianismo o elabora trabajosamente, si es evidente en sí misma o requiere de un elucubrar. Incluso, no le interesa a nuestro filósofo discernir si es una capacidad intelectual o una tendencia sensible o pasional, o un instinto. Todo lo que dice en los iniciales capítulos del libro primero parecieran compendiarse en la tesis de que luz natural o conciencia son lo mismo que:

“los sentimientos de honestidad impresos en el alma de todos los hombres, en una palabra, esa razón universal que ilumina a todos los espíritus y que no falla jamás a quienes la consultan atentamente” (I, I, p. 45).

Cómo no advertir que todos los problemas para entenderlo nacen de esta actitud suya displicente y equívoca, de su decidida imprecisión conceptual. Es que este cartesiano⁴³, demostrando su afición por los sofismas, no hace nada para desembarazarse de las confusiones que plagan su *Comentario*... La permanente anarquía terminológica no es aceptable en un filósofo que, pretendiendo seguir a René Descartes, pareciera querer embrollarlo todo para defender su posición, como hicieran los sofistas⁴⁴. Aunque en cierto modo, la imprecisión conceptual en estas materias puede atribuirse a casi todo el pensamiento moderno⁴⁵, el equívoco general no lo exculpa, pues afirmar que razón y conciencia son lo mismo o que la ley natural se identifica con el sentimiento de lo justo o, bien, es fruto de un error metafísico o, bien, es artificio dialéctico de deliberada falsedad.

3.2 LA FE, DIOS Y LA RELIGIÓN EN EL REINO DE LA CONCIENCIA

Retomemos el razonamiento bayleano. Desde que ninguna verdad natural o racional, sobrenatural o teológica, puede ir contra la verdad de la propia razón, la fe religiosa misma es escrutada por la razón, lo que en buen romance significa que no admite una autoridad exterior, pues si se aceptara ese juez ajeno no habría fe (I, I). Esta operación la conocemos, la examinamos ya en Baruch de Spinoza. La revelación bíblica pasa por el mismo cedazo (I, II), reduciéndola al apéndice sobrenatural de la revelación natural que se da en la razón humana misma. Nuestra razón podrá valerse de las Escrituras como de un auxiliar, pero desde el momento que la luz natural es universal, a nadie se puede negar el derecho al libre examen porque

“todo lo que lleva a la buena disposición de un ortodoxo, en cuanto a la interpretación de la Escritura, se puede encontrar en un hereje, por lo que uno no necesariamente respeta y ama a Dios y su palabra más que el otro” (II, X, p. 266).

⁴³ Sobre el cartesianismo bayleano, cf. Todd RYAN, *Pierre Bayle's Cartesian metaphysics. Rediscovering early modern philosophy*.

⁴⁴ Véase si no. En un lugar afirma: “no podemos estar seguros de que una cosa es verdadera más que en la medida en que esté de acuerdo con esa luz primitiva y universal que Dios derrama en el alma de todos los hombres” (I, I, p. 43). Y más tarde: “Dios no ha impreso a las verdades que nos revela, al menos a la mayor parte de ellas, con una marca o un signo que nos permitan discernirlas con certeza; pues no poseen una claridad metafísica o geométrica, no producen en nuestra alma una convicción más fuerte que las falsedades y no existen pasiones que éstas no despierten (II, X, p. 247). Primero nos manda en todo seguir nuestra conciencia para después decirnos que esa guía segura nos lleva al error.

⁴⁵ Es de lo que hemos tratado en SEGOVIA, *op. cit.*

Luteranismo extremo que, quitando del medio la asistencia del Espíritu Santo, confía en las disposiciones anímicas del sujeto para garantizar una interpretación verdadera por personal.

La diosa razón conoce a Dios como una idea clara y distinta; conoce, entonces, que ese ser supremo debe ser adorado en espíritu porque desprecia una piedad exterior que no esté animada por una mente recta. Vía René Descartes estamos en el corazón del protestantismo:

“la esencia de la religión consiste en los juicios que nuestro espíritu hace sobre Dios, y en los impulsos de respeto, de temor y de amor que nuestra voluntad siente por él” (I, II).

Morando en este recinto íntimo, las creencias religiosas son incoercibles, descabellado sería el perseguirlas. Esta es la libertad de la conciencia en la que se resume toda la religión (II, V), porque no hay más rey y señor en materia religiosa que el propio individuo, que es propietario y juez absoluto de sus creencias. Nada debemos esperar o reclamar del magistrado, la conciencia es infranqueable a su potestad (II, VI), y “la religión es un asunto de conciencia que no se ordena” (II, VII).

Hay, por tanto, una “religión natural” (I, V) común a todo hombre, consistente en la religión de la razón que nos provee de ideas sobre la divinidad y suscita en nuestro espíritu sentimientos de temor y de amor que conmocionan la voluntad, como una persuasión moral del alma. Esta es la religión que Dios ha inscripto en la conciencia, que es anterior y superior a toda religión positiva⁴⁶. El hombre no necesita de nada más para acceder a Dios, bastándole su conciencia, pues naturalmente y sin necesidad de la gracia es *capax Dei*.

Siendo la conciencia la morada divina, actuar contra la conciencia es hacerlo contra Dios. Por lo tanto, los derechos de la conciencia serán los derechos mismos de Dios (I, V), lo que conduce hacia la divinización de la conciencia y, por lo mismo, del hombre⁴⁷. Todo lo que Dios quiere es que obedezcamos nuestras conciencias, porque Él es su amo⁴⁸; todo lo que la

⁴⁶ Destacamos la enorme semejanza con la doctrina spinoziana.

⁴⁷ Parece improbable que la divinidad de la conciencia sea por creación de Dios nada más. Tal vez sea un argumento sofístico, como otros, que encierra algún grado de panteísmo desde que la conciencia es Dios o Dios está en la conciencia humana. Es un asunto que los estudios y especialistas en Pierre Bayle no han abordado.

⁴⁸ Según LAURSEN, “Baylean liberalism...”, *op. cit.*, p. 202, en la teología de Pierre Bayle “vivir de acuerdo a una religión verdadera en la que uno no cree es peor que vivir según una religión falsa en la que uno realmente cree”. Dilema mal planteado: si la conciencia conoce la verdadera religión, ¿cómo puede ser errónea? La cuestión es que no existe tal cosa (“verdadera religión”) para el filósofo francés.

moral reclama es que nuestro querer sea el de la conciencia. La supremacía de la conciencia libre es una afirmación gratuita que nunca prueba, pero indispensable a su tesis de la tolerancia, ya que el hombre debe seguir su conciencia en todo, en lo supremo y lo menudo, en religión o moral:

“todo homenaje rendido a la conciencia, toda sumisión a sus juicios y a sus decretos –escribe Pierre Bayle–, es señal que se respeta la ley eterna y a la divinidad cuya voz se reconoce en el tribunal del corazón. En una palabra, todo hombre que hace algo porque lo cree agradable a Dios testimonia, al menos, que desea complacer a Dios y prestarle obediencia. Ahora bien, es cierto que ese deseo no puede estar desprovisto de bondad moral” (II, VIII, p. 209).

Santidad y moralidad son patrimonio de la conciencia humana por naturaleza.

No hay ley humana o divina que pueda ir contra la conciencia. La ley divina, porque ella es la conciencia misma o porque no hay nada divino que no sea racional, pues si no lo fuera no sería divino. La ley humana, porque debe postrarse ante la conciencia individual como ante Dios; si fuese contra ella, sería nula (I, VI; II, VII). La ley de la conciencia –que encierra el peligroso antinomianismo protestante– es la ley que el individuo debe seguir en religión y moral; pecaría al desobedecerla. Por ello, como todo hombre está dotado de una conciencia implantada por Dios, todo hombre que obra según su conciencia –creyente o pagano, cristiano o chino, ateo o hereje– obra según Dios (I, V).

Si se aplica esta doctrina a la tolerancia religiosa, se tendrá que, recapitulando la religión en la voz de la conciencia, una política tolerante con las religiones será la que permita la libertad de las conciencias individuales.

“La única certidumbre que tenemos de que los actos que nos parecen honrados y agradables a Dios deban ser practicados, es que sentimos interiormente en nuestra conciencia que debemos practicarlos” (II, X, p. 259).

3.3 *EL PROTESTANTISMO Y LA OSCURIDAD DE LA VIDA HUMANA*

La luz divina que en nosotros brilla, que Dios ha inscripto en nuestros espíritus, basta consultarla para pararnos del lado de la verdad y el bien; empero esa luz divina no nos proporciona intelecciones tan ciertas y evidentes como podría creerse. Pierre Bayle nos traslada ahora al reino de las tinieblas de este mundo, en el que la razón no es ya un sol, sino un farol que no extingue la negrura espesa de la noche. La segunda parte del *Comentario...* puede leerse como un ejercicio del pesimismo antropológico protestante inserto en un cuadro de burdo dramatismo por los

nubarrones que se ciernen sobre la conciencia, ocultando la verdad, sí, pero desautorizando, por igual, la intolerancia.

En primer término, señala “el imperioso poder de las pasiones”, que “oscurecen los objetos y distraen continuamente las facultades del espíritu” (II, I), de donde se concluye que las evidencias no son evidentes, “que la evidencia es una cualidad relativa” (II, I, p. 127), que nos obliga a movernos en un mundo de verdades putativas, rengas, de segundo grado. Por otra parte, Dios, que es un bromista, tiene el hábito de interponer excepciones a las verdades más comunes de la razón, que no solamente es esclava ya de evidencias dudosas, subjetivas, sino que, también, deberá estar atenta a las trampas divinas que la obligarían –para seguir a Dios– a no obedecer “a cierta ley natural” (II, IV).

Estamos en el supuesto de una contradicción entre la voluntad de Dios y la conciencia. El filósofo indicó que deberíamos obrar según el mandato divino (la citada excepción) y violar la propia conciencia, que importaría tanto como sugerir que Dios nos manda pecar. Mas, en un giro sofisticado, distinguirá (II, VI, pp. 189-190) entre pecar en conciencia y pecar a sabiendas contra la conciencia (malicia), derrumbando sin advertirlo todo el edificio: porque si nadie obra contra su conciencia, solo se trataría de grados del pecado, pero de pecados al fin. La dificultad mayor no es teológica, tampoco moral, sino política, desde que el magistrado civil no puede legislar contra la conciencia individual, pero sí contra la malicia de la intención. Sin embargo, ¿cómo puede distinguir los ánimos el funcionario si no es árbitro de la conciencia de nadie?

No terminan acá las dificultades. La condición humana misma, limitada y débil, nos hace presos del error, del absurdo, de la confusión, porque pisamos en suelo movedizo y atestado de trampas. Nada es estable, todo se sujeta a la novedad que no podemos rechazar porque no sabemos cómo Dios obra (II, VI). Cuentan también los hábitos adquiridos, la enseñanza recibida, las demandas de los cuerpos y muchas otras cosas que vuelven penosa la tarea de la luz natural y trabajosa la búsqueda de la verdad hasta lo imposible. El camino de la razón es oscuro, está preñado de tropiezos que la doblegan antes del fin. Por eso su escepticismo⁴⁹, que no quiere sea pirronismo,

⁴⁹ Tempranamente estudió el escepticismo bayleano Arsène DESCHAMPS, *La genèse de scepticisme érudit chez Bayle*. Hoy lo afirma POPKIN, *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle*, pp. 283-302, quien coincide con Gary REMER, “Humanism, liberalism, & the skeptical case for religious toleration”, p. 37 and ss., en que no es el escepticismo de los humanistas, sino uno más radical, pues ha desaparecido toda posibilidad de consenso o concordia religiosa y se funda en la conciencia individual. Sin embargo, LABROUSSE, *op. cit.*, chapitre. 9 et 19 y MACKENNA, *op. cit.*, pp. 94-95, creen que la doctrina de la tolerancia de Pierre Bayle no se basa en el escepticismo, sino en el racionalismo moral.

aunque aquí mucho se le parece, y que tiene un fondo protestante y hasta cartesiano: las verdades provisionales de René Descartes son las putativas de Pierre Bayle. La condición en que Dios nos ha puesto es miserable: la verdad se nos escapa, el bien nos es esquivo, la luz de la razón se apaga.

Hay una salida, porque la soberbia de la razón humana no se rinde frente a las dificultades, a pesar de que se resigne al conformismo:

“así las cosas, no cabrá pensar que Dios imponga al hombre la necesidad de amar la verdad real y que no le imponga también la de amar la verdad putativa” (II, x, p. 247).

Esto es: Dios quiere que amemos la tormenta de dudas e incertezas en las que nos movemos y que nos abracemos a ellas como tabla de salvación.

El hombre debe andar en este mundo de las apariencias porque Dios así lo ha querido, poniéndonos en un suelo en el que la verdad no se distingue de la falsedad ni el bien del mal. Según nuestras fuerzas, incluso con el auxilio divino, solo podemos conocer una verdad postiza y obrar un bien aparente (II, x), estando condenados a vivir en el error y el mal, supuesto que la razón pudiera aspirar a saber algo verdadero y la voluntad a quererlo. Es muy difícil hallar un hombre cuya conciencia no sea invenciblemente errónea.

Lejos de renunciar a la fallida ley de la conciencia, confirma que esa conciencia es todavía la llave de la verdad. Moralmente bastará con obrar según la virtud, pues la regla moral no ha sido opacada para quien con diligencia la busca⁵⁰. Y quien obra con moralidad salva su alma para la eternidad, pues la buena conducta basta a la salvación porque, dice:

“lo que salva no es ni la ortodoxia de aquéllos ni la de los que están en la verdad absoluta ya que, por mucha fe que se tenga, si no se es hombre de bien no se hallará la salvación” (II, x, p. 254)⁵¹.

Concedemos el punto: sostiene una moral racionalista; pero siendo así, no puede dejarse de lado el relativismo gnoseológico, que como apunta REX, *op. cit.*, p. 185, el filósofo lo exagera hasta el escepticismo. En este sentido, John Christian LAURSEN, “Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*”, pp. 35-58, y “Skepticism against reason in Pierre Bayle’s theory of toleration”, pp. 131-144 y Nawal EL YADARI, “Religious freedom and strength of belief in Bayle: the practical failure of the theory of toleration?”, pp. 70-84.

⁵⁰ Pierre Bayle está considerando la segunda tabla del Decálogo relativa al prójimo y que permanece clara a la razón. Se presume, entonces, que la primera tabla, la del supremo mandamiento del amor a Dios, siendo especulativa, no la conocemos con certeza (II, x, p. 253). Nueva paradoja sofística: podemos dudar del amor a Dios pero no al prójimo.

⁵¹ Advertimos nada más el giro bayleano en la doctrina protestante de la salvación: no basta la fe, porque se mueve en tierra fangosa, hay que ser buenos, casi una reintroducción de las obras meritorias.

Habiendo renunciado a toda verdad científica y moral, instala la tolerancia religiosa en los terrenos especulativos y prácticos. Conocer la verdad, no conocerla o estar en un error son lo mismo para él, es decir, son equivalentes en moral y en filosofía. Por eso deben tratarse igualmente todas las opiniones, según el principio de reciprocidad. Argumento falso porque distorsiona el concepto de conciencia, su función y el lugar que ocupa en la vida moral del hombre. Su escepticismo lo lleva a negar los derechos de la verdad para quien no la conoce –que en su psicología es todo hombre– y a concluir que tienen el mismo valor moral el hacer algo en virtud de una convicción falsa que el hacerlo por una creencia verdadera. Lo que le interesa no es el estatuto de la verdad, sino la tolerancia de las religiones. Como afirmó Elisabeth Labrousse, el *compelle intrare* se ha convertido en su contrario *compelle exire*⁵², abierto a cualquiera creencia y a toda conducta.

3.4 EL DERECHO A UNA CONCIENCIA ERRÓNEA

No solo proclama los derechos de la conciencia errónea, va más allá, pues, en el mundo de tinieblas en que se vive, a todo hombre debería reconocérsele el derecho primario a una conciencia errónea, es decir, a lo que ella ya es.

En teología moral la conciencia errónea se ha tratado siempre en el orden de la praxis; Pierre Bayle, en cambio, la ubica primero en el orden especulativo y después de la práctica, porque rechaza toda distinción entre cuestiones de hecho y de derecho (II, IX). La conciencia errónea obliga en ambos casos: si creemos sinceramente que dos más dos es tres o que la materia es una substancia espiritual, tenemos el mismo derecho a creerlo como el que asesina o roba porque cree que es bueno⁵³. El error en uno y otro caso es inocente, porque en todo lo que el hombre hace o piensa basta con que crea que sea verdadero o bueno, tomando como regla: “todo lo que se hace contra el dictamen de la conciencia es pecado” (II, VIII).

Según el erudito, entonces, “el asesinato cometido según los instintos de la conciencia es un mal menor que el de no matar cuando la conciencia lo ordena” (II, IX, p. 237). Así, si nuestra conciencia nos manda herir y no lo hacemos, pecco; mas, si herimos, actuamos bien según nuestra conciencia y mal según la moral. Un acto puede ser bueno y malo a la vez, según

⁵² LABROUSSE, *op. cit.*, p. 540.

⁵³ Ponemos dos ejemplos paradójicos, sabiendo que Pierre Bayle se está refiriendo a verdades teológicas (el dogma trinitario o la transubstanciación que, según apunta REX, *op. cit.*, pp. 157-158, eran discutidos por los hugonotes) o disposiciones religiosas (como la santa misa).

Pierre Bayle⁵⁴, absurdo argumento que exime todo comentario, salvo porque el legislador humano, emulando al divino, debe respetar la conciencia individual.

Debe destacarse la gravedad de la tesis de Pierre Bayle que saca a la conciencia del terreno práctico y la planta en el especulativo, pasando de la moral al reino de la especulación. De este modo relativiza toda verdad y ya no puede saberse cuándo la conciencia es verdadera y cuándo es errónea. No hay religión verdadera ni falsa, no hay ortodoxia ni herejía; toda secta –todo error– tiene derecho a ser reconocida con una laxitud igual a la de nuestros días⁵⁵. Y esto porque tiene la tendencia, como advierte Thomas Lennon, a convertir las cuestiones de derecho en cuestiones de hecho, reducir lo especulativo a lo práctico⁵⁶.

La maldad moral y el error especulativo consisten en no seguir las luces de la conciencia, de la que Dios no nos dispensa: “hay, por lo tanto, una ley eterna e inmutable que obliga al hombre, bajo pena del mayor pecado mortal que pudiera cometer, a no hacer nada en menosprecio y contra el dictamen de su conciencia” (II, VII, p. 213)⁵⁷. Desde que todo se reduce a la subjetividad de la razón individual no existe medio para distinguir la conciencia verdadera de la errónea.

“Nada perturba más a Bayle –dice con acierto Adam Sutcliffe– que la arrogancia de la certeza. Es en contra de tal arrogancia que se basa su argumento a favor de la tolerancia religiosa”⁵⁸.

Su relativismo extremo conduce a un mundo de fantasmas en el que la verdad y el error son irrelevantes, pues la conciencia libre es el juez de la rectitud de ella misma. Nada la obliga.

Si al filósofo reprochamos su confucionismo, al moralista lo acusamos de relativista hasta el absurdo por no tener más criterio que la conciencia. Sostiene:

⁵⁴ Dígase herir por perseguir o matar, como hacen los intolerantes, y el resultado no cambiará. Recordemos, además, los asesinos seriales yanquis que obran de acuerdo con los dictados de Dios a sus conciencias.

⁵⁵ Olivier ABEL, “The paradox of conscience in Pierre Bayle”, pp. 40-55 y Marta GARCÍA-ALONSO, “Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle”.

⁵⁶ LENNON, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁷ Se ha querido ligar la doctrina de Pierre Bayle a la escolástica, aunque son contrarias. Como enseña santo TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 17, a. 4, tenemos el deber de seguir nuestra conciencia, pero si esta es errónea no vuelve buena nuestra acción; además, la conciencia recta obliga por sí misma en tanto que la errónea sólo relativa y accidentalmente.

⁵⁸ Adam SUTCLIFFE, “Spinoza, Bayle, and the Enlightenment politics of philosophical certainty”, p. 70.

“es imposible que Dios permita a la verdad recurrir, para imponerse, a ninguna acción que no sea justa y de derecho común a todos los hombres. Porque del modo en que las cosas resultan ser, sería una necesidad inevitable que todo lo que estuviera permitido a la verdad contra el error le resultara permitido al error contra la verdad. Y así, por la misma disposición que dispensaría a la religión verdadera de la regla general, el crimen se haría necesario y el error se confundiría” (II, VIII, p. 218).

Evitar la posible violencia demanda que el gobernante o el filósofo no distingan lo verdadero de lo falso, porque en este mundo de verdades postizas lo que concedo a uno debo otorgarlo también al otro.

¿No ha advertido que abre así la puerta a la anarquía y a la inmoralidad? Sí, pero los graves males que pudiera traer a la sociedad –cita la sodomía, el adulterio o el asesinato– no es de temer que sucedan, porque si algunos aventuraran a proponer su legalidad, bastará “el decoro mundano” para detenerlos (II, IX). ¿Una ingenuidad? Nos inclinamos a pensar que es ilógico, porque de sus enseñanzas se deriva la posibilidad real de que tales crímenes se vuelvan legales, como atestiguan estos tiempos. Si lo que se hace por error tiene igual derecho a hacerse de lo que se hace por verdad (II, X), resulta que no existe norma moral alguna o que esta es socialmente inútil para confutar el vicio, el pecado y el crimen. Lo único que se puede imponer es la voluntad del magistrado, la razón de Estado, pues cuando no hay diferencia entre pecado y crimen, vicio y delito, solo resta la ley positiva para dirimir los borrosos límites.

No nos adelantemos y no quitemos aún la mirada del corazón de los individuos. Para estos “la conciencia y el sentimiento interior que tenemos de la verdad son, para cada uno, la regla de lo que debe creer y hacer” (II, X, p. 28). ¡La sinceridad de la conciencia, norma de lo humano, típico argumento ilustrado! Como nadie puede presumir de verdad y todos debemos nadar en el océano de las medio verdades, Pierre Bayle puede argumentar como el juez romano: *quid est veritas?*

3.4 TOLERANCIA RELIGIOSA Y RAZÓN DE ESTADO

El universo de lo humano que él nos propone es de un subjetivismo relativista extremo regido por unas conciencias individuales que han desplazado toda ley, humana o divina. La conciencia, que al comienzo se fundaba en la “impresión” divina en el hombre, al introducirse la doctrina de la conciencia errónea lleva a una conclusión distinta: la conciencia se funda en sí misma, es autofundante, ocupando el lugar de Dios⁵⁹. Entonces, en este

⁵⁹ Lo observaron HAZARD, *op. cit.*, p. 85, MORI, *op. cit.*, pp. 52-53 y REX, *op. cit.*, p. 184 and ss.

mundo se planta la tolerancia religiosa encaminada a convertirse en la libertad subjetivista propia de la modernidad en la que el error y la falta de certidumbre se enseñorean pedantemente.

No habiendo criterio alguno que en materia religiosa distinga la ortodoxia de la heterodoxia, la herejía no solo no es punible, sino que hasta es deseable, desde que no sabemos cómo quiere Dios que lo conozcamos y veneremos fuera de las convicciones espirituales de cada uno, que es lo único que le place.

“La experiencia nos enseña que ha habido novedades buenas y santas en materia de religión, y sabemos que pueden producirse todos los días en los países infieles mediante la introducción del calvinismo, pero también conocemos novedades que no sirven más que de pretexto a los sediciosos” (II, VI, pp. 186-187).

No debe pasarse a la ligera por esta idea que, veremos, tiene enormes consecuencias prácticas.

Este mundo de Pierre Bayle, que no conoce de certezas, en el que todo es ortodoxo y válido, es un reino de ilegalidad en el que no se puede vivir. Una sociedad sin regla alguna de conducta, que todo lo decidiera por la conciencia de los individuos, una sociedad pluralista, sería un caos, un estado de naturaleza hobbesiano. La república de sectas heréticas que imagina (II, VI) sería el reino de la anarquía⁶⁰. Pero hay una carta salvadora, el Estado, encargado de preservar la paz, que debe juzgar de asesinos y ladrones sin atender a sus conciencias (II, IX). El ateo y el impío se han de sujetar a las leyes supremas del Estado, dice, como si el crimen fuera un límite al ateísmo y la impiedad cuando, en verdad, es un término para todos los individuos.

Lo que impedirá el desquicio social, al que lleva su teoría de la tolerancia, es el brazo de aquel Poncio Pilatos que repudiaba la verdad. “El bien público del Estado”, su conservación, es la única norma límite de la tolerancia, incluso de las creencias admitidas. El liberal relativista no teme afirmar que es necesario que “el soberano tenga el derecho de ordenar a sus súbditos que crean ciertas cosas y que tengan una cierta conciencia y no otra” (II, V, p. 174). Aquel que no podía violar las conciencias tiene ahora el poder de dictarles lo que deben creer, al igual que en Baruch de Spinoza.

Cesa en el Estado toda autoridad de la Iglesia o de las iglesias. La unidad del Soberano es clave en la tolerancia de Pierre Bayle, porque su decisión compensa la inseguridad en la que viven los hombres que

⁶⁰ La república de sectas heréticas del *Comentario filosófico...*, *op. cit.* parece ser una variación de la sociedad de ateos que Pierre Bayle anticipó en sus *Pensées diverses à l'occasion d'une comète*, p. 75.

razonan y discuten sobre verdades inalcanzables. Auspicio de un fuerte “decisionismo”, como advierte Jean-Michel Vienne, pues el

“escepticismo hacia las creencias individuales no puede ignorar la cuestión de la vida social; y en esta área, hay que apostar sin tener que esperar la definición abstracta”⁶¹.

No importa la contradicción, porque por sobre la ley absoluta de su conciencia el ciudadano encuentra otra más universal y absoluta: la ley de la razón de Estado. Cualquiera puede creer cualquier cosa, y el Estado no juzgará de la veracidad o falsedad de la creencia, que es lo mismo que tolerarlas, salvo por el “peligro que representen para la tranquilidad y la seguridad públicas” (II, V, p. 176).

El argumento se dirige, primero, contra los católicos papistas, pero el escritor lo aduce como norma general y es razonable que así lo haga, si bien en su corazón crea que las confesiones de protestantes, judíos y musulmanes son más pacíficas y respetuosas del Estado que la católica. Además, entiende razonable que el Estado limite la tolerancia como para defenderse hacen los países protestantes que han destituido el catolicismo, imponiendo una religión oficial, al igual que los Países Bajos donde habita. Por eso no es del todo plausible la tesis de un Estado secular, neutral en lo religioso⁶²; ni lo afirma ni lo niega⁶³. Es su método, nos advirtió Johann Heinrich S. Formey.

A lo sumo, no hay tolerancia para los intolerantes. Pierre Bayle es tolerante salvo con los intolerantes, porque, según John Christian Laurssen, para este filósofo la línea entre la religión y la política que conducía a la intolerancia estaría borrosa a causa de ciertas formas de entusiasmo (fanatismo) y superstición⁶⁴. Luego, el argumento a favor de la tolerancia no es religioso, sino político, pragmático⁶⁵. Sea como fuere, a todas las religiones les cabe la medida y nada las exime de respetar la ley del Estado. Pero tener que recurrir al Estado es tanto como reconocer el fracaso de la tolerancia subjetivista apoyada en las conciencias libres, como ha expuesto Gianluca Mori⁶⁶.

⁶¹ Jean-Marie Vienne, “La tolérance, de Spinoza à Locke”, p. 127.

⁶² Conclusión en JENKINSON, *op. cit.*, pp. 319-320.

⁶³ Es la larga discusión sobre si, no habiendo en Pierre Bayle una religión civil, existen elementos erastianos. Véase BEINER, *op. cit.*, pp. 176-188 y Marta GARCÍA-ALONSO, “Bayle’s political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty”; LABROUSSE, *op. cit.*, chapitre 19 dice que Pierre Bayle acepta la intervención restrictiva del Estado, pero no los excesos hobbesianos.

⁶⁴ Así LAURSEN, “Baylean liberalism...”, *op. cit.*, p. 198.

⁶⁵ REX, *op. cit.*, p. 177 nota.

⁶⁶ MORI, *op. cit.*, p. 59.

IV. Conclusiones

SEMEJANZAS

Baruch de Spinoza y Pierre Bayle, al presentar sus teorías de la tolerancia religiosa, repiten los argumentos que cincelan la modernidad, no como época cronológica, sino como mentalidad o sistema de pensamiento. El racionalismo, común a ambos, reductivo de la verdad de las cosas a la razón que las piensa, prohíja en los dos el naturalismo pragmatista con que estudian la *Biblia*, el inmanentismo subjetivista gnóstico-protestante al que reducen la fe y la religión, el cartesianismo que define a Dios como una idea concebida en la mente humana, la secularización de las autoridades eclesiásticas porque delegan en el Estado el *ius circa sacra*, la inanidad de las iglesias reducidas a sociedades privadas, todo lo cual remata en una cúspide del sistema en la que uno y otro coinciden: el voluntarismo del Estado, cuya ley de autoconservación es la suprema norma de la vida humana religiosa, moral y política.

A esta altura es de menor importancia en lo que difieren. Baruch podrá fundar la tolerancia religiosa en la *libertas philosophandi* como libertad natural; Pierre en el derecho del hombre a una conciencia errónea y en la arrogancia de la razón más allá del error y la verdad. Lo que nos ha interesado destacar es la comunión de ambos en un mismo resultado a pesar de los diferentes fundamentos: la soberanía de la ley humana, el absoluto poder del Estado, el voluntarismo estatista, único método de control de las anárquicas tendencias individuales. Ambos han planteado un escenario que se aproxima al del liberalismo que ellos anticipan: el individuo libre, supuestamente libre, en el vientre del Estado soberano absoluto.

BARUCH DE SPINOZA: TOLERANCIA Y TOTALITARISMO

Su defensa de la libertad de filosofar anticipa la hodierna tesis de Richard Rorty de la prioridad de la libertad y la democracia sobre la verdad o la religión⁶⁷. La democracia tal como la entiende el "Filósofo maldito" es el sistema político que reclama esa relación subordinada de la verdad y la religión⁶⁸, y por eso es quien más se aproximó al Estado moderno, constituido por tres actores: las iglesias, encerradas en el recinto privado de la piedad y la obediencia; el Estado, gobernador del bienestar público

⁶⁷ Richard RORTY, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", pp. 31-61.

⁶⁸ ALVEAR, *op. cit.*, p. 60.

con control de las cosas sagradas y profanas; y el individuo librepensador, a quien el Estado garantiza pensar y, a veces, expresar su pensamiento.

Su tolerancia religiosa o su libertad cívica en verdad no pueden probarse, a lo sumo se infieren de un Spinoza leído con parcialidad o con indulgencia⁶⁹. Pero de una lectura más rigurosa –como la de Troisfontaines– podemos inferir la existencia de un régimen opresor que solo deja a los individuos la libertad de pensar⁷⁰. El único límite al Soberano omnipotente, ornado de corona y mitra, es la libertad de filosofar, pero ella misma está limitada por la soberanía; el ciudadano ya no puede vivir como quiera porque tal derecho lo ha cedido al Estado (*TTP*, xx). La libertad filosófica se reduce a la libertad de pensar, no siempre a la de decir y nunca a la de escoger el modo de vida que más nos plazca. ¿No es este el absurdo ideológico del totalitarismo democrático?

El totalitarismo democrático spinoziano⁷¹ se funda en esa gnóstica libertad de la razón que impera al interior de cada individuo puesto que más allá de sus entrañas rige la ley absoluta del Monarca absoluto que exige absoluta obediencia. Admirando el sistema, afirma Israel que las libertades de pensamiento y discurso son la meta primera de Baruch de Spinoza, “mientras que salvar las almas no desempeña ningún papel en su defensa de la tolerancia ni en el establecimiento de límites a la tolerancia”⁷². Entonces, si la tolerancia no sirve a la religión, el sabio holandés no ha tenido más propósito que la autoconservación del Estado. Son los propios spinozistas lo que defienden la conclusión.

Su república libre no admite más libertad de los ciudadanos de las que “en su conducta siguen las leyes de la sociedad” (*TTP*, xvi). En religión, la libertad consiste en la obediencia; en lo civil, la libertad es también obediencia, sublime forma de la racionalidad:

“tanto más gobierna un hombre conforme a la razón, es decir, es más libre y más fiel al derecho común, cuanto más se conforma al soberano al que está sujeto” (*op. cit.*, nota II).

⁶⁹ Como hace, por caso, Aaron L. HEROLD, “Spinoza’s liberal republicanism and the challenge of revealed religion”, pp. 239-252 y Charlie HUENEMANN, *Spinoza’s radical theology. The metaphysics of the infinite*, pp. 109-130.

⁷⁰ Claude TROISFONTAINES, “Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza”, pp. 187-207.

⁷¹ Es este uno de los puntos en el pensamiento de Baruch de Spinoza que los demócratas actuales niegan con ofuscación. Ha sido uno de los argumentos empleado por un evaluador de una revista científica para rechazar la publicación de este artículo en ella, volviendo el argumento contra el autor: es antidemocrático decir que el filósofo maldito es totalitario.

⁷² ISRAEL, *Radical Enlightenment... op. cit.*, p. 265.

Cualquier parangón con Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau –ambos se han trazado– debe aquí tener en cuenta no tanto el aparato teórico, en el que difieren, como el corolario, que los hace cofrades del mismo estatismo totalitario.

PIERRE BAYLE:
LA TOLERANCIA SOFÍSTICA

Vociferar la tolerancia religiosa y los derechos de la conciencia errónea para solucionar las dificultades de la cognoscibilidad de la verdad es resolver políticamente el problema moral del bien, el problema metafísico de la verdad y el teológico de la religión verdadera. Si Pierre Bayle comienza el *Comentario filosófico...* defendiendo la verdad con el argumento de la razón natural, lo concluye afirmando el derecho de la conciencia errónea fundándose en la voluntad⁷³. La crítica que su contemporáneo Pierre Jurieu le dirigiera es entonces acertada⁷⁴: “todo para él se ha vuelto materia indiferente, una generalizada adiáfora, que el Estado tolera si conviene a su conservación”.

Su protestantismo tiene una dirección cartesiana: la conciencia asemeja al *cogito* de René Descartes, el brazo secular es como una *res extensa*; por el desfallecimiento de la razón, describe el mundo de la moral –incluso el metafísico–, como el universo de lo probable; quizá la diferencia esté en el valor de la Revelación, pues si ambos la subordinan a la razón, Pierre Bayle rechaza el fideísmo cartesiano y adopta un racionalismo escéptico a costa de un triunfo pírrico sobre la religión. Ciertamente es que no pueda sostenerse que fue ateo, pero sí es evidente su racionalismo escéptico, pues no obstante criticar a los socinianos se les aproxima bastante⁷⁵. Debería hablarse en él de irreligiosidad, de una *licentia religionum*, que desemboca en la irreligión⁷⁶.

⁷³ REX, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁷⁴ Pierre Jurieu (1637-1713), francés y calvinista como Pierre Bayle, lo refutó en varios escritos: *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience, et le prince Pour détruire le dogme de l'indifference des Religions & de la tolerance Universelle. Contre un Livre intitulé COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE Sur ces paroles de la Parabole Contrains-les d'entret* (1687); *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des pensées diverses sur des comètes* (1691) y *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint, et convaincu* (1706). Cf. Mara van der LUGT, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*; LENNON, *op. cit.*, p. 86 and ss. y REX *op. cit.*, p. 189 and ss.

⁷⁵ Cf. Barbara Sher TINSLEY, “Sozzini’s ghost: Pierre Bayle and Socinian toleration”, pp. 609-624.

⁷⁶ ALVEAR, *op. cit.*, p. 153.

La deriva estatista del sistema bayleano es también moderna. Si somos capaces de leer sus ideas despejadas de las apariencias cultas con que adorna los sofismas, notaremos que remata en el crudo naturalismo voluntarista del descreído que habita un mundo que no cree en nada, pero que sigue necesitando de la idea de Dios, porque de lo contrario todo se derrumbaría. Pero el Dios del racionalismo habita en el cielo de las ideas y no puede evitar el anarquismo mundano de opiniones, doctrinas y conductas; únicamente puede controlarlo el poder que, en un giro paradójico, se avizora endeble. La moral natural, un sentimiento que la razón da a conocer es, también, de por sí, una religión natural. Pero si, como ha quedado probado, el último juez es la propia razón, un individualismo moral acecha la vida social que no puede contenerse más que por la fuerza, ¡Razón de Estado!

Se desentiende de la verdad porque abomina de las certezas. Como filósofo no pasa de la estatura de “crítico” y como moralista se refugia en un relativismo pragmático que confía al Estado la resolución de las controversias, igual que Baruch de Spinoza y Richard Rorty. Por eso sus argumentos son especiosos⁷⁷, para maquillar una salida indigna. No sorprende que en estos días se lo aclame como el filósofo de la tolerancia⁷⁸; él es el modelo del pensador moderno que, renunciando a una verdad que declara incognoscible, recurre a los derechos de cada individuo a creer y pensar lo que le parezca, apuntalando el hodierno sistema escéptico estatista.

Su estilo es del gusto hodierno, tanto como la retórica de los derechos de la razón o de los sentimientos. Fue un espíritu indiscreto al que le desagradaba el fanatismo, aunque puso mucho entusiasmo en combatirlo. No fue hombre de sistemas y de dogmas, pero inventó el dogma de la conciencia y justificó el sistema de pensar y vivir en el error. Nuevas “certezas” para rebatir las incertidumbres que lo abrumaban. Fue un filósofo superficial que maquilló su escasa profundidad con una ilustración servida por una pluma elegante y pesada. Retorcía los argumentos una y otra vez, como los sofistas, para dominar la superstición y la ignorancia del mundo. Pero, hijo del racionalismo en ascenso, acabó atrapado en la telaraña que él tejió.

⁷⁷ Dice LENNON, *op. cit.*, pp. 28-31, que sus textos y pensamientos son “polifónicos” y DEVOLVÉ, *op. cit.*, p. 426, sostiene que su exposición es intencionalmente oscura.

⁷⁸ VIENNE, *op. cit.*, p. 131, dice con agudeza: “El escepticismo de Bayle atrae la simpatía moderna pues el derecho de la conciencia favorece el individualismo contemporáneo; pero la conciencia de cada uno es libre siempre que el Estado asegure la mínima convergencia de las conciencias”.

5. Bibliografía

FUENTES

- BAYLE, Pierre, *Pensées diverses à l'occasion d'une comète*, in Pierre Œuvres diverses, La Haye, Compagnie des Libraires, 1737, t. 3, Première Partie.
- BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ "Les forcer à entrer", dans lequel il est prouvé pour diverses raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de procéder à des conversions forcées, et dans lequel tous les sophismes de ceux qui se convertissent au la force et les excuses que saint Augustin a faites des persécutions*, in Pierre Bayle, Œuvres diverses, La Haye, Compagnie des Libraires, 1737, t. 2, citamos por la traducción de José Luis Colomer, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "Obligales a entrar", en el que se prueba por diversas razones demostrativas que no hay nada más abominable que realizar conversiones a la fuerza, y en el que se refutan todos los sofismas de los que convierten a la fuerza y la apología que San Agustín ha hecho de las persecuciones*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, en *Quaestiones disputatas*, Torino et London, Maretti et Burns & Oates, 1900, vol. iv.
- SPINOZA, Baruch de, *Tractatus theologico-politicus*, en *Œuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier, 1861, t. II, pp. 1-345. Citamos por la versión en castellano: *Tratado teológico-político*, Buenos Aires, Acervo Cultural Ed., 1977.
- SPINOZA, Baruch de, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677. Citamos de la traducción de Atiliano Domínguez, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.
- SPINOZA, Baruch de, *Tractatus politicus*, 1677. Citamos de la traducción de Atiliano Domínguez, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

TEXTOS SECUNDARIOS

- ABEL, Olivier, "The paradox of conscience in Pierre Bayle", in *Reformation & Renaissance Review*, vol. 14, issue 1, Cambridge, 2012.
- Alvear Téllez, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013.
- BAHR, Fernando, "El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle", en *Tópicos*, n.º 9, Santa Fe, 2001.
- BEINER, Ronald, *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*, Cambridge and New York, Cambridge Univrsity Press, 2011.
- BILLECOQ, Alain, "Spinoza et l'idée de tolérance", in *Philosophique*, vol. 1, Besançon, 1998.
- BROGI, Stefano, "La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur", in *Prospettiva EP*, año xxxvii, N° 1-2, Macerata, 2014.

- DESCHAMPS, Arsène, *La genèse de scepticisme érudit chez Bayle*, Lieja, Imprimerie H. Vaillant-Carmanne, 1878.
- DEVOLVÉ, Jean, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, Alcan, 1906.
- DUBOIS, Lucien, *Bayle et la tolérance*, Paris, A. Chevalier-Marescq & Cie., 1902.
- EL YADARI, Nawal, “Religious freedom and strength of belief in Bayle: the practical failure of the theory of toleration?”, in *Reformation & Renaissance Review*, vol. 14, issue 1, Cambridge, 2012.
- FORST, Rainer, “Pierre Bayle’s reflexive theory of toleration”, in Melissa S. WILLIAMS and Jeremy WALDRON (ed.), *Toleration and its limits*, New York-London, New York University Press 2008.
- FORTE, Juan Manuel, “Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 25, Madrid, 2008.
- FRAENKEL, Carlos, *Philosophical religions from Plato to Spinoza. Reason, religion, and autonomy*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2013.
- FRANKEL, Steven, “The invention of liberal theology: Spinoza’s theological-political analysis of Moses and Jesus”, in *The Review of Politics*, vol. 63, issue 2 Notre-Dame, 2001.
- GARCÍA-ALONSO, Marta, “Bayle’s political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty”, in *History of European Ideas*, vol. 43, issue 4, 2016, DOI: 10.1080/01916599.2016.1203593 [fecha de consulta: 21 de marzo de 2017].
- GARCÍA-ALONSO, Marta, “Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle”, en *Anuario Filosófico*, vol. 48, n.º 2, Pamplona, 2015.
- HARRIS, Ian, “Toleration and its place: a study of Pierre Bayle in his *Commentaire Philosophique*”, in Sarah HUTTON and Paul SCHURMAN (eds.), *Studies on Locke. Sources, contemporaries, and legacy*, Dordrecht, Springer, 2008.
- HARRISVILLE, Roy A. and Walter SUNDBERG, *The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, 2nd ed., Grand Rapids y Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- HALPER, Edward C., “Spinoza on the political value of freedom of religion”, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 21, issue 2, Illinois, 2004.
- HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1998.
- HEROLD, Aaron L., “Spinoza’s liberal republicanism and the challenge of revealed religion”, in *Political Research Quarterly*, vol. 67, issue 2, Utah, 2014.
- HUENEMANN, Charlie, *Spinoza’s radical theology. The metaphysics of the infinite*, London & New York, Routledge, 2014.
- HUNTER, Graeme, *Radical Protestantism in Spinoza’s thought*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001.
- ISRAEL, Jonathan I., “Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for toleration”, in Ole Peter GRELL and Roy PORTER (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge University Press, 2000.

- JAMES, Susan, *Spinoza on philosophy, religion and politics. The Theologico-political treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- JENKINSON, Sally, "Two concepts of tolerance: or, why Bayle is not Locke", in *The Journal of Political Philosophy*, vol. 4, issue 4, Hoboken, New Jersey, 1996.
- JOSSUA, Jean-Pierre, "Pierre Bayle précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse", in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 39, N° 2, Strasbourg, 1965.
- LABROUSSE, Elisabeth, *Pierre Bayle*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, t. II: Hétérodoxie et rigorisme,
- LÆRKE, Mogens, "Jus circa sacra. Elements of theological politics in 17th century rationalism: from Hobbes and Spinoza to Leibniz", in *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, vol. 6, issue 1, Aarhus C, Denmark, 2005.
- LAURSEN, John Christian, "Baylean liberalism: tolerance requires nontolerance", in John Christian LAURSEN and Cary J. NEDERMAN (eds.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.
- LAURSEN, John Christian, "Blind spots in the toleration literature", in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, issue 3, London, 2011.
- LAURSEN, John Christian, "Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. xxxvi, n.º 1, Buenos Aires, 2010.
- LAURSEN, John Christian, "Skepticism against reason in Pierre Bayle's theory of toleration", in Diego E. MACHUCA (ed.), *Pyrrhonism in ancient, modern, and contemporary philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011.
- LENNON, Thomas M., *Reading Bayle*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- LEVENE, Nancy K., *Spinoza's revelation. Religion, democracy, and reason*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2004.
- LUGT, Mara van der, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2016.
- MACKENNA, Antony, "Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience", in *Reformation & Renaissance Review*, vol. 14, issue 1, Cambridge, 2012.
- MASTNAK, Tomaž, "Spinoza: democracy and Revelation", in *Filozofski vestnik*, vol. xxix, issue 2, Liubliana, 2008.
- MATEO SECO, Lucas, "Ley y libertad en Lutero. (Análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento teológico)", en *Persona y Derecho*, n.º 7, Pamplona. 1980.
- MELAMED, Yitzhak Y. and Michael A. ROSENTHAL (eds.), *Spinoza's "Theological-political treatise". A critical guide*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 2010.
- MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au xvii^e siècle*, 3^{me} ed., Paris, Vrin, 1969.
- MIGNINI, Filippo, "La dottrina spinoziana della religione razionale", in *Studia Spinoziana*, vol. 11, Würzburg, 1995.

- MIGNINI, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, año IV, n.º 4, Córdoba, 1994.
- MORI, Gianluca, “Pierre Bayle, the rights of conscience, the ‘remedy’ of toleration”, in *Ratio Juris*, vol. 10, issue 1, Hoboken, New Jersey, 1997.
- MORROW, Jeffrey L., *Three skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of modern biblical criticism*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.
- NADLER, Steven, *A book forged in hell. Spinoza’s scandalous Treatise and the birth of the secular age*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2011.
- NADLER, Steven, *Spinoza*, traducción de Carmen García Trevijano, Madrid, Acento, 2004.
- POLKA, Brayton, *Between philosophy and religion: Spinoza, the Bible, and modernity*, vol. I: *Hermeneutics and ontology*, Lanham and Plymouth, Lexington Books, 2010.
- POPKIN, Richard H., *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.
- POPKIN, Richard H., “Spinoza and Bible scholarship”, in Don GARRETT (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 1996.
- PREUS, J. Samuel, *Spinoza and the irrelevance of biblical authority*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2001.
- REMER, Gary, “Humanism, liberalism, & the skeptical case for religious toleration”, in *Polity*, vol. 25, issue 1, Chicago, 1992.
- REX, Walter, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- RORTY, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- ROSENTHAL, Michael, “Spinoza’s dogmas of the universal faith and the problem of religion”, in *Philosophy & Theology*, vol. 13, issue 1, Bowling Green, Ohio, 2001.
- ROSENTHAL, Michael, “Spinoza on why the sovereign can command men’s tongues but not their minds”, in Melissa S. WILLIAMS and Jeremy WALDRON (ed.), *Toleration and its limits*, New York-London, New York University Press 2008.
- ROSENTHAL, Michael, “Spinoza’s republican argument for toleration”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 11, issue 3, Hoboken, New Jersey, 2003.
- ROSENTHAL, Michael, “Tolerance as a virtue in Spinoza’s *Ethics*”, in *Journal of the History of Philosophy* vol. 39, issue 4, Hoboken, New Jersey, 2001.
- ROSENTHAL, Michael, “Toleration and the right to resist in Spinoza’s *Theological-Political Treatise*: the problem of Christ’s disciples”, in Paul J. BAGLEY (ed.), *Piety, peace, and the freedom to philosophize*, Dordrecht, Springer, 1999.
- RYAN, Todd, *Pierre Bayle’s Cartesian metaphysics. Rediscovering early modern philosophy*, New York & London, Routledge, 2009.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “De la razón de Estado a la razón de los derechos. Tolerancia religiosa, libertad de conciencia y libertad de religión”, en *Derecho Público Iberoamericano*, n.º 15, Santiago, 2018.

- SERRANO, Vicente, "Freedom of thought as radical freedom in Spinoza's critique of religion", in *Reformation & Renaissance Review*, vol. 14, issue 1, Cambridge, 2012.
- SIMARD DELISLE, Guillaume, "Vérité et croyance chez Spinoza: les deux voies du salut", in Josiane BOULAD-AYOUB and Alexandra TORERO-IBAD (eds.), *Matérialismes des modernes. Nature et mœurs*, Laval, Presses of l'Université Laval, 2009.
- SIMONUTTI, Luisa, "Obsesión con la verdad: paradojas de Pierre Bayle", en M^a José VILLAVARDE RICO y John Christian LAURSEN (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- SIMONUTTI, Luisa, "Scepticism and the theory the toleration: human fallibility and *adiaphora*", in Gianni PAGANINI (ed.), *The return of scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, New York, Springer, 2003.
- SIMONUTTI, Luisa, "Spinoza and Boyle: rational religion and natural philosophy", in Robert CROCKER (ed.), *Religion, reason and nature in early modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2001.
- SOLÈRE, Jean-Luc, "The coherence of Bayle's theory of toleration", in *Journal of the History of Philosophy*, issue 54, Baltimore, 2016.
- SPRIGGE, T. L. S., *The God of metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- STEINBERG, Justin, "Spinoza's curious defense of toleration", in Yitzhak Y. MELAMED and Michael A. ROSENTHAL (eds.), *Spinoza's "Theological-political treatise". A critical guide*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 2010.
- STEINER, George, *Presencias reales*, traducción Juan Gabriel López Guix, Barcelona, Destino, 1991.
- STRAUSS, Leo, "How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*", in Leo STRAUSS, *Persecution and the art of writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1980.
- STRAUSS, Leo, *Spinoza's critique of religion*, traducción de Elsa M. Sinclair, New York, Schocken Books, 1982.
- SVENSSON, Manfred, "Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism", in *The Journal of Religion*, vol. 94, issue 2, Chicago, 2014.
- SUTCLIFFE, Adam, "Spinoza, Bayle, and the Enlightenment politics of philosophical certainty", in *History of European Ideas*, issue 34, London, 2008.
- TINSLEY, Barbara Sher, "Sozzini's ghost: Pierre Bayle and Socinian toleration", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, issue 4, Pennsylvania, 1996.
- TOPOLSKI, Anya, "Tzedakah: the true religion of Spinoza's *Tractatus*?", in *History of Political Thought*, vol. XXXVII, issue 1, Exeter, 2016.
- TROISFONTAINES, Claude, "Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza", in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 84, N° 62, Louvain, 1986.
- VASSÁNYI, Miklós, "The philosophical foundation of religious toleration in Spinoza (*TTP*), Bayle (*Commentaire Philosophique*) and Locke (*Epistola de Tolerantia*)", in *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* vol. 70, issue 4, Amsterdam, 2009.

- VERKAMP, Bernard J., "The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melancthon", in *Theological Studies*, vol. 36, issue 1, Oxford, 1975.
- VIENNE, Jean-Michel, "La tolérance, de Spinoza à Locke", in *Études Littéraires*, vol. 32, issue 1-2, Québec, 2000.
- VILLAVERDE, María José, "Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia", en M^a José VILLAVERDE RICO y John Christian LAURSEN (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- VILLAVERDE RICO, M^a José y John Christian LAURSEN (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- WITTE, Jr., John, *Law and protestantism. The legal teachings of the Lutheran reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza and others heretics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 1989, vol. I: The Marrano of reason

Siglas y abreviaturas

a.C.	antes de Cristo
Cf.	confróntese
Cie.	Compagnie
Co.	Company
comp.	compilador
Conicet	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Ed.	Editorial <i>a veces</i> edición
eds.	editores
<i>ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (allí, en ese mismo lugar)
n.º	número
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatis</i> (obra citada)
p.	página
pp.	páginas
q.	questio
ss.	siguientes
t.	tomo <i>a veces</i> tome
<i>TTP</i>	<i>Tractatus theologico-politicus</i>
vol.	volumen