

Zoroastro o el azote de la teología cristiana

Análisis de una intervención de un filósofo dualista en la obra de madurez de Pierre Bayle (1647-1706)

Zoroaster or the scourge of Christian theology
An analysis of the intervention of a dualist philosopher in the late work of Pierre Bayle
(1647-1706)

Víctor BEDOYA PONTE

victor.bedoya@ens-lyon.fr

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Analizo una digresión en una obra póstuma de Pierre Bayle, en la que un “discípulo de Zoroastro” formula una crítica de la teología reformada arminiana de Isaac Jaquelot a partir del problema del mal y del pecado. Pondero igualmente en qué medida esta intervención del discípulo de Zoroastro se asemeja a otras que se encuentran en obras anteriores de Bayle. Finalmente, estudio las implicaciones que tiene para Bayle el argumento que establece que no se puede juzgar a Dios en base a los principios de la razón humana o “nociones comunes”.

Palabras clave: Pierre Bayle, Isaac Jaquelot, calvinismo, arminianismo, nociones comunes, Teodicea, mal.

Abstract

I analyze a reflection of a posthumous work by Pierre Bayle, in which a “disciple of Zoroaster” proposes a criticism of the Apologetics of Isaac Jaquelot by an appeal to the problem of evil and sin. I also consider the similarities of this dissertation with other discussions which appeared in Bayle’s earlier works. I finally examine the consequences for Bayle of the argument that claims that God cannot be judged with the principles of human reason or “common notions”.

Keywords: Pierre Bayle, Isaac Jaquelot, Calvinism, Arminianism, common notions, Theodicy, evil.

La obra de Pierre Bayle (1647-1706) suscita a menudo interpretaciones contrapuestas. Este calvinista formado en las escuelas de teología de Ginebra y de Saumur después de una breve conversión al catolicismo con los jesuitas de Toulouse, y que se vio obligado a refugiarse en las Provincias Unidas a resultas del Edicto de Fontainebleau (1685), presenta, por un lado, rasgos que le sitúan como un heredero de las cuestiones teológicas suscitadas por las Guerras de religión de los siglos XVI-XVII; pero también anticipa, por otro, una actitud, una concepción de la capacidad crítica de la razón ante ciertas desfiguraciones del mensaje cristiano que despertará la admiración de los *philosophes* ilustrados, quienes lo considerarán de hecho como un pionero. Pero, además de su situación a caballo entre el siglo XVII y el XVIII, existe un aspecto de su pensamiento que contribuye a hacer más compleja si cabe su lectura. Me refiero a su costumbre de hacer intervenir, en el curso de la argumentación, a un conjunto de personajes más o menos ficticios que defienden, con una habilidad a veces asombrosa, determinadas posiciones que resultan relevantes para la exposición de las propias tesis de Bayle. Los argumentos que éstos esgrimen son de una lógica tan depurada, y su articulación tan perfecta, que los lectores han creído con frecuencia que Bayle adoptaba en secreto algunas de las posiciones que él hacía defender a sus personajes. Así, no han faltado quienes le acusaron públicamente de enseñar el ateísmo o el maniqueísmo, pero este tipo de acusación, peligrosa en otros contextos donde la censura religiosa era más intensa –por ejemplo en la España del Tribunal del Santo Oficio o en la Ginebra de la “Discipline” de Calvino– no le supuso, a decir verdad, ninguna incomodidad en su vida en Rotterdam.

Una de sus principales preocupaciones, explicitada en su obra magna, el *Dictionnaire historique et critique*¹, era poner de manifiesto las limitaciones de la teología cristiana reformada en la explicación del problema del mal. Para transmitir estas críticas, Bayle introdujo varias veces en su obra un personaje poco conocido, Zoroastro, uno de los fundadores del mazdeísmo, al que otorgaba inicialmente el papel de un “filósofo pagano”, esto es, de un pensador que ignoraría en principio todo lo relativo al dogma cristiano. Se trataba de construir un diálogo entre un defensor del sistema monista (que representaría al cristiano), para el cual el mundo sería la obra de un solo principio infinitamente perfecto e infinitamente bueno (Dios), y un partidario del dualismo, que sostendría la existencia de dos principios, uno bueno y otro malo, cuya acción combinada habría generado la mezcla de bien y mal que se puede observar en el mundo tal como lo vemos hoy día. Lo que Bayle pretendía con esta ficción era poner a prueba la capacidad argumentativa del cristianismo como lo entendía un grupo muy determinado de teólogos reformados, a los que se conocía en la época como “teólogos racionales” (especialmente Jean Le Clerc, Isaac Jaquelot y Jacques Bernard), y que estaban más o menos vinculados con la doctrina arminiana.

Bayle recurrió al personaje de Zoroastro, en total, tres veces. La primera, como digo, en la nota D del artículo “Manichéens” del *Dictionnaire historique et critique* (1697); la segunda, en la “Lettre pour Mr. Le Clerc”, publicada como apéndice a la *Réponse aux questions d'un Provincial*²; y la tercera en una obra póstuma, los *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, publicada entre enero y febrero de 1707, que dejó inacabada, y en la que lanzaba una última réplica a sus adversarios, Jean Le Clerc e Isaac Jaquelot. Me propongo analizar aquí la última de las intervenciones del personaje de Zoroastro, que dirige aquí sus ataques específicamente contra Jaquelot. Así, en mi opinión, Bayle reintroduce en este último texto la discusión con el discípulo de Zoroastro para elucidar la cuestión del mal; pero, más exactamente, de lo que se trata es de averiguar si Dios, que ha permitido el pecado, puede ser considerado responsable de él. Nótese que el problema no es ya de dónde viene el mal en general, que era el enigma en torno al cual giraban las primeras reflexiones críticas de Bayle: en este punto, en este texto del que hablo, se presupone que el pecado y el mal dimanan

1 1ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1697; 2ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1702.

de un acto libre del hombre, de una elección que se ha apartado del recto camino de la virtud que Dios ha mostrado en la Biblia. Es importante retener este detalle porque este planteamiento revela mucho acerca del desarrollo del diálogo fingido con el filósofo zoroastriano.

Bayle presenta sus objeciones todas seguidas, enumerándolas del uno al cinco. Pero sería ilusorio pensar que ellas se plantean todas en el mismo nivel, porque algunas de ellas deben ser colocadas necesariamente al final y otras al principio. Voy a intentar aclarar el orden de las ideas que me parece que gobierna el texto. Antes de empezar, es importante tener en cuenta un pasaje situado al final de la intervención del filósofo zoroastriano:

Si vous me répondez que Dieu n'a pu empêcher la chute d'Adam parce qu'il étoit obligé à de grands égards pour les loix générales qu'il avoit établies, & pour la liberté qu'il avoit donné à l'homme, je vous ferai cette autre question. Ou ces égards étoient surmontables, ou ils étoient insurmontables. S'ils étoient surmontables, votre réponse ne vaut rien ; Dieu conservoit sa liberté d'indifférence soit pour empêcher la chute de l'homme soit pour ne pas l'empêcher. S'ils étoient insurmontables, cette chute est arrivée par une fatalité qui émanoit de la nature divine absolument nécessaire à la rendre future. Vous tombez donc dans le labyrinthe de la liaison nécessaire du péché avec les intérêts de Dieu².

Este fragmento condensa, en cierto modo, el contenido y las formas de la doctrina de Jaquelot. En la primera frase se combinan dos respuestas al origen del mal que, por similares que parezcan, son muy diferentes, y que estaban igualmente entremezcladas en el texto original de Jaquelot: Dios no habría evitado el surgimiento del pecado: (a) porque debía respetar las consecuencias que traerían sus leyes generales; o (b) porque, al hacer libres a los hombres, debía ser consecuente y permitir que eligieran mal sin impedirselo. En mi opinión, Bayle sabe perfectamente que estas dos respuestas son muy diferentes, y de hecho considera que, llevadas a sus últimas consecuencias, como él hará en este texto, desembocan en sendos laberintos diferentes. Si, no obstante, las mezcla y combina aquí, es acaso para remedar, ante los ojos del lector, el estilo de pensamiento, confuso, de Jaquelot, y hacer más ostensible de este modo su fragilidad.

I. El vínculo necesario del pecado con las leyes de la naturaleza

Una de las referencias esenciales de Jaquelot en sus obras de madurez era Nicolas de Malebranche. De hecho, declaró estar siguiendo su sistema cuando sostenía que, durante la creación del mundo, Dios procedía guiado ante todo por su Poder y por su Sabiduría, y solo secundariamente por su Bondad: esto habría tenido como consecuencia que lo que el universo manifiesta principalmente es la potencia y la habilidad del Creador, a juzgar por la cantidad de seres creados (poder) y el orden tan exquisito en que han sido dispuestos (sabiduría); y sólo ha sido bueno, decía Jaquelot, con respecto a las criaturas sensibles e inteligentes –Hombres y Ángeles–, las únicas capaces de admirar la belleza y la superioridad del Creador del mundo.

² “Si me respondéis que Dios no ha podido impedir la caída de Adán porque estaba obligado a tener cierta consideración con las leyes generales que él había establecido y con la libertad que había dado al hombre, os haré esta otra pregunta. O bien esta consideración era insuperable, o era superable. Si era superable, vuestra respuesta no vale nada; Dios conservaba su libertad de indiferencia ya sea para impedir la caída del hombre, ya sea para no impedirla. Si era insuperable, esta caída ha ocurrido por una fatalidad que emanaba de la naturaleza divina absolutamente obligada a hacerla futura. Caéis entonces en el laberinto del vínculo necesario del pecado con los intereses de Dios” (Bayle, P., *Entretiens de Maxime et de Themiste* [1707], II, XXI, en *Œuvres diverses*, IV, La Haye, Compagnie d'Éditeurs, 1737 [reimpresión: Genève, Slatkine Reprints, 2001], 73b; a y b designan la columna izquierda y derecha de la página).

Si on recherche lequel de ces attributs prévaut dans la Création, on reconnoîtra sans peine, que c'est son pouvoir premièrement, qui éclatte dans la production des Etres qu'il a tirez du néant, ensuite sa sagesse, qui brille dans leur structure & dans l'ordre où il les a rangez : Après quoi vient sa bonté, par rapport à l'homme principalement, qu'il a formé à son image & à sa ressemblance³.

Hay otro texto que resulta aún más explícito:

Il s'ensuit donc de tout ceci, que la bonté de Dieu dans la Création étoit subordonnée, s'il est permis de parler ainsi, à sa puissance & à sa sagesse ; vu que les Etres insensibles & inanimés ne sont point à proprement parler susceptibles des effets de la bonté de Dieu. Dequoi donc sert cette immensité de l'Univers, ce nombre innombrable des Créatures insensibles si variées & si admirables dans leur composition & dans leurs operations ? C'est pour répondre à la gloire de Dieu, c'est-à-dire, pour manifester sa puissance & sa sagesse [JAQUELOT, I., *Examen, op. cit.*, II, XII, 327]⁴.

Jaquelot intenta decir que, si Dios ha permitido el pecado, es porque es una consecuencia del plan que Él quiso establecer para organizar el mundo. Dado que el hombre es solo una porción minúscula del universo, y que dicho plan está perfectamente trabado, entrelazado, modificar una de sus secciones implicaría alteraciones en el conjunto. Y si el conjunto *perfectamente* organizado sufre alguna modificación, deja de ser perfecto. No obstante, el argumento de que Dios ha actuado principalmente siguiendo su poder y su sabiduría y no su bondad, resulta absolutamente inaceptable: la esencia de una cosa debe estar necesariamente allí donde está esa cosa. Si Dios es esencialmente bueno, debería percibirse su bondad en cualquiera de sus acciones, y no sólo en ciertos aspectos de la creación: por eso es absurdo pretender que los seres insensibles no son ejemplos de ella.

Pero el mayor problema de esta posición es, en realidad, otro: como la bondad ha sido secundaria en la Creación, el pecado estaría directamente ligado a los efectos de las leyes físicas; Dios no puede sino querer su propia Gloria, y si esta consiste en hacer un mundo plural y ordenado, el mal forma parte de dicho plan. La acción viciosa sería, por consiguiente, un resultado necesario de las circunstancias en que Adán y Eva, así como el resto de la humanidad, se encuentran. Evidentemente, esta posibilidad conmociona los fundamentos de la religión, en la medida en que contesta la noción de castigo y de responsabilidad: el Infierno y el Paraíso dejarían de ser merecidos si el pecado fuese necesario.

II. El pecado como consecuencia de la libertad del hombre

La otra respuesta al origen del mal estaba relacionada con el libre albedrío del hombre. Jaquelot había tratado el problema de la libertad ya en una tesis presentada en la academia de teología de Sedan⁵, y cabe decir que constituye uno de sus argumentos preferidos; es, por

³ “Si se investiga cuál de estos atributos prevalece en la Creación, se reconocerá sin dificultad que es principalmente su poder, que se destaca en la producción de Seres que ha sacado de la nada, seguidamente su sabiduría, que brilla en su estructura y en el orden en que los ha dispuesto; después de lo cual viene su bondad, en relación con el hombre principalmente, al que ha formado a su imagen y semejanza” (Jaquelot, I., *Examen de la Théologie de Mr. Bayle*, Amsterdam, chez François l'Honoré, 1706, II, XII, 326).

⁴ “De todo esto se sigue que la bondad de Dios en la Creación estaba subordinada, si está permitido hablar así, a su poder y a su sabiduría; puesto que los Seres insensibles e inanimados no son susceptibles, hablando con propiedad, de los efectos de la bondad de Dios. ¿De qué sirve entonces esta inmensidad del Universo, este número innumerable de Criaturas insensibles tan variadas y admirables en su composición y en sus operaciones? Es para responder a la gloria de Dios, es decir, para manifestar su potencia y su sabiduría”.

⁵ *Theses Theologicae De Concordia libertatis humanae cum Decretis Divinis*, Typis Francisci Chayer, Academiae Typographi, sostenida en 1669 bajo la dirección de Louis Le Blanc de Beaulieu y de M. de SAINT MAURICE. Cfr. Patrice

otro lado, un argumento clásico en la apologética y en los escritos de teodicea: el mal es permitido por Dios porque es consecuencia de un acto libre, de una elección errónea de la que solo el hombre es responsable. Podía haber encontrado por sí mismo el camino de la virtud, pero, por su fragilidad y concupiscencia, se entrega al pecado: así pues, el mal es una simple contrapartida del libre albedrío, y, por consiguiente, no cabe culpar a Dios de ella. Este es uno de los laberintos en que debería caer, según Bayle, la posición de Jaquelot:

Vous devez donc dire qu'ayant une pleine liberté de sauver le genre humain, ou de le laisser périr, il a choisi de gaieté de coeur & parce que tel étoit son bon plaisir le dernier parti. Or vous voilà dans un labyrinthe où bien loin de pouvoir espérer que l'on vous regardera comme un homme propre à faire voir la conformité de la Foi avec la Raison, vous devez craindre que tous les philosophes ne vous regardent comme un Docteur qui attribué à la Divinité la conduite la plus diametralement opposée à l'idée de l'Etre souverainement parfait [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 73ab]⁶.

De aquí nace una primera dificultad general: si el pecado no era necesario, solo se puede decir de Dios que no quiso evitarlo, y que por simple capricho toleró que los hombres cometieran crímenes y se convirtieran en culpables. Pero Bayle descubre otras aporías inherentes a esta posición, y las desarrolla con algo más de detalle.

La libertad como atributo intrínsecamente perverso

En primer lugar, el zoroastriano recuerda muy justamente que la simple capacidad de hacer el mal, aun cuando no se ejecutase o no se actualizase, es decir, aun cuando el hombre no pecase nunca, es, en sí misma, una cualidad *perversa*, un don corrupto que desmerece a aquel de quien viene. De hecho, es una concesión que conlleva el riesgo de introducir los mayores desastres entre el género humano:

Vous enseignez qu'il donna à Adam & à Eve le pouvoir de faire le bien & le mal : c'étoit un mauvais augure. Auroit-il fait cela s'il eut souhaité que la vertu ne fût jamais troublée dans sa possession ? Le véritable & l'infailible moien de la conserver toujours dans le monde n'étoit-il pas qu'il n'y eût aucune cause qui pût produire le vice ? Avoir donc produit une telle cause & l'avoir placée dans l'ame de l'homme, c'est avoir souhaité que la porte fût toujours ouverte au mal moral, c'est avoir mis le loup dans la bergerie, c'est avoir obligé l'homme à nourrir un ennemi domestique & à tenir dans son sein un serpent qui lui perceroit le cœur tôt ou tard [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 70b]⁷.

JACQUELOT DE CHANTEMERLE DE VILLETTE, *Les Jacquelot protestants du XV^eme au XVIII^eme siecle en Champagne et dans les pays étrangers*, Paris, Chez l'Auteur, 1994, pp. 70-72.

6 “Debéis decir por tanto que teniendo una plena libertad para salvar el género humano, o de dejarlo perecer, él [Dios] ha elegido alegremente y porque así se le antojó el último partido. Pero héos ahí en un laberinto donde, bien lejos de poder esperar que se os mire como a un hombre apto para hacer ver la conformidad de la Fe con la Razón, debéis temer que todos los filósofos os miren como a un Doctor que atribuye a la Divinidad la conducta más diametralmente opuesta a la idea del ser soberanamente perfecto”

7 “Enseñáis que él dio a Adán y a Eva el poder de hacer el bien y el mal: era un mal augurio. ¿Habría hecho eso si hubiera deseado que la virtud no fuera nunca alterada en su posesión? ¿El verdadero e infalible medio de conservarla siempre en el mundo no era que no hubiese ninguna causa que pudiera producir el vicio? Haber producido por tanto una causa de esta índole y haberla colocado en el alma del hombre, es haber deseado que la puerta estuviese abierta al mal moral, es haber metido al lobo en el corral, es haber obligado al hombre a alimentar un enemigo doméstico y a guardar en su seno una serpiente que le perforaría el corazón tarde o temprano”.

Si se aplican con todo rigor las ideas de bondad infinita y de las otras perfecciones que los cristianos atribuyen a Dios, sostiene el filósofo zoroastriano, ninguna explicación puede hacer comprender de qué modo le otorga al hombre la capacidad de hacer el mal, que es intrínsecamente mala: ¿cómo un ser infinitamente bueno puede crear algo malo? ¿Cómo puede querer que su criatura sea capaz de entregarse al vicio? De hecho, Bayle señala que ni siquiera los cristianos creen realmente que la capacidad de hacer el mal sea una cualidad deseable: “Les Chrétiens généralement parlant sont si persuadez que le pouvoir de faire le mal est un défaut énorme, & une imperfection capitale, qu’ils enseignent que les ames en sont délivrez dès qu’elles entrent dans le Paradis”⁸ (Bayle, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 70b). Si el mayor bien del que Dios puede colmar a los hombres es el de quitarles la capacidad del hacer el mal, es incomprensible que deban arrostrar la posibilidad del error y del vicio en cada momento de sus vidas.

Este argumento, por lo demás, es el que más se acerca a la discusión que un dualista en sentido estricto podría mantener con un monista, como la que se veía en el artículo “Manichéens” del *Dictionnaire historique et critique*: la mera existencia del mal es un hecho incomprensible si se defiende un primer principio absolutamente bueno. Sin embargo, es digno de mención que Bayle readapta esta objeción en una pregunta por el sentido de haber dado al hombre la capacidad de hacer el mal: no se pregunta por el origen absoluto del mal, sino qué sentido tenía ofrecer una capacidad que es en sí maléfica. En mi opinión, este segundo Dios es ya probablemente el Dios cristiano de la apologética, y el discípulo de Zoroastro que habla en estos términos no puede ser en modo alguno un “filósofo pagano”, sino un hereje cristiano, un maniqueo en sentido estricto, esto es, un creyente que comparte algunos elementos de la religión cristiana.

¿Por qué Dios no impide el abuso de la libertad?

Si, no obstante, se acepta, por continuar la discusión, que Dios ha debido hacernos capaces del mal –porque se admita que la naturaleza del hombre es justamente la libertad–, habría podido al menos asegurarse que esta capacidad no se realizase nunca: es decir, habría empleado todos los medios a su alcance para evitar que el hombre cayera en el vicio. La condición de *criatura libre* es compatible, en realidad, con la capacidad de actuar siempre bien, porque de hecho existen criaturas libres que están siempre orientadas hacia el bien, como los bienaventurados del Paraíso. Por eso, Dios podría haber hecho al hombre libre y completamente orientado hacia el bien, sin contravenir a las capacidades que, como ser infinitamente poderoso, tiene. Para ello, lo más sencillo hubiese sido, por ejemplo, seleccionar las circunstancias en que se encontrarían Adán y Eva, las cuales dependían exclusivamente del antojo de Dios, para que favorecieran una conducta virtuosa:

Mais vous enseignez que Dieu n’en usa pas de la sorte, & qu’au contraire aiant prévû certainement qu’Adam & Eve useroient bien de leur liberté en certaines circonstances, & très-mal en d’autres circonstances, il ne voulut point les faire trouver dans les premières, & voulut le faire trouver dans les secondes. Ces secondes circonstances comprenoient entre autres choses qu’un tentateur ruzé & malin livreroit combat à Eve & triompheroit de l’innocence de cette bonne & simple femme [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71a]⁹.

⁸ “Los cristianos hablando en general están tan persuadidos de que el poder de hacer el mal es un defecto enorme y una imperfección capital, que enseñan que las almas son libradas de él desde que entran en el Paraíso”.

⁹ “Pero vos enseñáis que Dios no lo hizo así, y que, al contrario, habiendo previsto ciertamente que Adán y Eva emplearían bien su libertad en ciertas circunstancias y muy mal en otras circunstancias, él no quiso hacerles encontrarse en las primeras y quiso hacerles encontrarse en las segundas. Estas segundas circunstancias comprendían entre otras cosas que un tentador astuto e ingenioso libraría un combate contra Eva y triunfaría sobre la inocencia de esta buena y simple mujer”

Ninguna ley exigía que la pareja original se encontrara en la situación que propició el pecado: luego esto ha sido determinado por la voluntad libre del Creador. Más aún, Dios debía saber exactamente qué ocurriría si colocaba a Adán y Eva en la situación del Jardín del Edén, dado que la omnisciencia es uno de sus principales atributos. De hecho, Jaquelot intentaba probar que el papel de Dios ha sido el de un simple testigo de los acontecimientos: se habría limitado a preverlos sin determinarlos, puesto que, según establece la noción de ciencia mediana (*science moyenne*), un término corriente en la iglesia reformada y de herencia escolástica, el conocimiento que Dios tiene de una causa libre no impone a ésta ninguna obligación ni ninguna conducta determinada. En nuestro texto, Bayle, que escribe, lo recuerdo, como un calvinista ortodoxo, vuelve sobre el problema e insiste en que, incluso aceptando la “ciencia mediana”, los hechos dependen, no de una previsión de Dios, sino de una serie de decretos necesarios. Si alguna de las posibilidades que Dios contempla se concreta, lo hace como consecuencia de la formulación de un decreto absoluto: es decir, Dios podría contemplar las posibles consecuencias de una causa libre gracias a su “ciencia mediana”, pero lo que ocurre realmente es producto de un *decreto*, de una *decisión* que se cumple necesariamente –para los calvinistas, la idea de decreto “condicional”, que los arminianos propugnan, carece totalmente de sentido:

Je dis en second lieu que pendant que les différentes déterminations de leur volonté selon les diverses combinaisons des circonstances étoient l'objet de la science moyenne, elles n'étoient à proprement parler que possibles ; car leur futurition conditionnelle ne les faisoit point changer d'état avant qu'un décret absolu de la volonté divine intervint pour le choix d'une détermination qui avoit été prévue conditionnellement. Je dis en troisième lieu que le décret par lequel établit absolument qu'Adam & Eve seroient placez dans les circonstances où il avoit prévu qu'ils pécheroient, rendit leur desobéissance si infallible, si inévitable, que leur desobéissance eût impliqué contradiction ; car il est contradictoire que ce que Dieu a rendu futur par un décret de sa volonté n'arrive point, & que le contraire arrive [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71b]¹⁰.

Cabe incluso imaginarse –recuérdese que es el filósofo zoroastriano quien habla–, que Dios ha hecho cuanto estaba en su poder para conseguir la corrupción de su criatura, y que si hubiera creado un ser necesariamente determinado al mal, el resultado no habría sido diferente (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71ab). Jaquelot pretende, así mismo, que Dios puede no haber producido él mismo el pecado y no ser su “causa eficiente”, pero esta distinción resulta inútil por dos razones muy poderosas. En primer lugar, aunque no se ejecute un crimen de forma directa, uno puede ser cómplice si contribuye a su realización, ya sea porque coadyuva al criminal, ya sea porque, con una acción o una inacción, facilita el acontecimiento: por ejemplo, logrando que las circunstancias externas sean favorables al crimen, motivando a otro individuo para que lleve a cabo el acto delictivo, dando cobijo al criminal, etc: « Par les notions communes nous joignons ensemble ces deux devoirs: 1. Qu'il ne faut point faire du mal à son prochain : 2. Qu'il ne faut point souffrir qu'on lui en fasse. Ce sont deux des caracteres des prédestinez dans l'un des Psaumes de David. Cette jonction marque qu'on ne remplit point son devoir par la premiere de ces

10 “Digo en segundo lugar que mientras que las diferentes determinaciones de su voluntad según las diversas combinaciones de circunstancias eran objeto de la ciencia media, ellas solo eran, hablando con propiedad, posibles; pues su futurición condicional no les hacía cambiar de estado antes de que un decreto absoluto de la voluntad divina interviniese para la elección de una determinación que había sido prevista condicionalmente. Digo, en tercer lugar, que el decreto por el cual Dios estableció absolutamente que Adán y Eva serían puestos en las circunstancias en que había previsto que pecarían, volvió su desobediencia tan infalible, tan inevitable, que su desobediencia habría implicado contradicción; pues es contradictorio que lo que Dios ha hecho futuro por un decreto de su voluntad no ocurra, y que lo contrario ocurra”.

deux choses si l'on manque à la seconde » (BAYLE, P., *Entretiens*, op. cit., II, XXI, 72ab¹¹). Y, por otro lado, no hay que olvidar que se está hablando, no de un ser humano, sino del primer principio del mundo, el ser infinitamente perfecto, todopoderoso y omnisciente: puede hacer todo aquello que no implique contradicción, y todas las circunstancias que rodean al pecado, todos los detalles de la caída obedecían simplemente a su voluntad.

III. La disolución de la Teodicea

Como vemos, Bayle ha situado a Jaquelot entre dos aporías insolubles: o bien el pecado es una consecuencia de las leyes de la naturaleza, y en tal caso, es inevitable, porque las leyes físicas regulan indefectiblemente los fenómenos: así, los castigos y el Infierno son inmerecidos, y toda idea de justicia divina se esfuma; o bien el mal no tenía por qué ocurrir y Dios podía haberlo evitado fácilmente. En realidad, si queremos ponerlo en una forma más cruda, podemos decir que Jaquelot se mueve entre dos divinidades aterradoras: la primera es un Creador ante todo poderoso y sabio, y que solo es bueno en la medida en que su poder y su sabiduría lo permitan; la segunda es un Dios que puede impedir el mal y no quiere hacerlo.

Una de las vías de escape de Jaquelot había sido admitir que los principios de la naturaleza de las cosas –las denominadas “naciones comunes”–, que constituyen los fundamentos del conocimiento humano, no deberían ser aplicados a la naturaleza divina: puesto que los hombres son finitos y que Dios es infinito, cualquier descripción que se haga de este último es necesariamente incorrecta e imprecisa –lo cual es, hasta cierto punto, otro lugar común de la teología cristiana, y especialmente de la calvinista. Ciertamente, es preciso reconocerlo, si uno renuncia a explicar la conducta divina en términos humanos, desaparece tanto el problema del vínculo del pecado con los intereses de la Gloria divina, como el del privilegio del libre albedrío –por qué Dios permite el abuso de la libertad; mejor dicho: ambos problemas se *disuelven* porque se da por sentado que Dios puede actuar de un modo que resulte misterioso para los hombres. Por eso cabría hablar, en este sentido, de una *disolución de la Teodicea*, entendida esta como justificación racional de la bondad divina¹².

Lo interesante, y lo problemático también, es que esta estrategia, un tanto desesperada, de Jaquelot tiene unas consecuencias que se oponen a su propia confesión de fe “racionalista” y arminiana.

Il vous reste une ressource, qui est de dire qu'à la vérité selon nos notions communes il s'ensuivroit de votre doctrine que Dieu a voulu qu'Adam & Eve péchassent, & qu'il a été en deux manieres proprement dites la cause de leur péché, mais qu'il ne faut point juger de Dieu selon nos notions communes que vous avez rejettées, que Dieu par la prééminence de sa nature est au dessus de toute comparaison, & qu'il peut faire sans blesser sa sainteté ce que les hommes ne sauroient faire sans crime. Vous croëz sortir par là d'un grand labyrinthe, & vous ne vous apercevez pas que vous tombez dans un autre beaucoup plus afreux, car que répondriez-vous aux Fanatiques contemporains de Calvin qui vous soutiendroient que Dieu est la cause efficiente & immédiate du péché, sans que cela fasse aucun tort à sa perfection infinie, vû la prééminence de sa nature [BAYLE, P., *Entretiens*, op. cit., II, XXI, 72b]¹³.

11 “Por las nociones comunes nosotros asociamos estos dos deberes: 1. que no hay que hacer daño al prójimo; 2. que no hay que tolerar que se le haga. Son dos de los caracteres de los predestinados en uno de los Salmos de David [15, 2-3]. Esta asociación marca que no se cumple el deber relacionado con la primera de las dos cosas si se falta a la segunda”.

12 Nicola Stricker ha apuntado la existencia de una “anti-teodicea” en Bayle en su artículo “Les stratégies argumentatives d’une (anti) théodicée : Bayle et Leibniz”, *Études théologiques et religieuses* LXXXI (2006) 475-485.

13 “Os queda un recurso, que es decir que, en verdad, según nuestras nociones comunes, de vuestra doctrina se seguiría que Dios ha querido que Adán y Eva pecaran, y que él ha sido en dos maneras propiamente dichas la causa de su pecado,

Un primer problema que surge de este texto es qué se entiende aquí por “fanático”. Si bien en la literatura teológica del siglo XVII (y casi de todo tiempo) es corriente el uso de ciertos calificativos que designan no posiciones filosóficas o doctrinales concretas y reales, sino más bien “actitudes” ante los problemas; en este sentido se habla con frecuencia de los “pirronianos”, de los “escépticos”, de los “ateos”, y en la mayor parte de los casos las posiciones que se les atribuyen no se corresponden necesariamente con su auténtico pensamiento, este no parece ser el caso de Bayle: solo la argumentación en sí misma, la coherencia lógica del “sistema” defendido tiene valor para él, y no las supuestas intenciones del autor o sus intereses: «Ajoûtons qu’ils connoitroient mal Mr. Bayle s’ils le croïoient capable de s’imaginer que l’on afoiblit un argument dès qu’on fait entendre que ce sont des Hérétiques qui s’en servent. Personne n’est plus persuadé que lui que la qualité d’une objection est indépendante de la qualité de celui qui la propose » (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, I, IV, 12a¹⁴). Por añadidura, si convencer a un fanático constituyese, en la mente de Bayle, un desafío o una prueba para la teología defendida por Jaquelot, no podríamos entender, evidentemente, el término “fanático” como si designara al defensor obcecado, impermeable a la réplica, de una posición dada; si el fanático fuera poco menos que un loco, Jaquelot podría muy bien replicar que ningún discurso teológico sería capaz de persuadir a los fanáticos, y mucho menos el suyo, sin que esto suponga un demérito para su apologética.

Ciertamente, pretender que no se juzgue la conducta divina sobre la base de las nociones comunes, es una estrategia arriesgada. ¿Cómo se puede probar, en tal caso, que el discurso de la ortodoxia es el único válido o verdadero? Ésta es una objeción fundamental para un teólogo racional que considera que, puesto que la razón humana es obra de Dios del mismo modo que lo

pero que no hay que juzgar a Dios según nuestras nociones comunes que habéis rechazado, que Dios por la preeminencia de su naturaleza está por encima de toda comparación, y que él puede hacer sin lastimar su santidad lo que los hombres no podrían hacer sin crimen. Creéis salir por ahí de un gran laberinto, y no percibís que caéis en otro mucho más horrible, pues ¿qué responderíais a los Fanáticos contemporáneos de Calvino que os sostendrían que Dios es la causa eficiente e inmediata del pecado, sin que esto suponga un perjuicio para su perfección infinita, habida cuenta de la preeminencia de su naturaleza”.

14 “Añadamos que ellos [los lectores] conocerían mal al Sr. Bayle si le creyeran capaz de imaginarse que se debilita un argumento desde que se da a entender que unos Herejes se sirven de él. Nadie está más persuadido que él de que la calidad de una objeción es independiente de la calidad del que la propone”. Ciertamente, la peripecia vital de Bayle, su condición de exiliado político en las Provincias Unidas, puede haber jugado un papel importante en su rechazo hacia las vinculaciones partidarias. Gerald CERNY, en su libro *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht–Boston–Lancaster, M. Nijhoff, 1987, ofrece abundantes elementos para comprender el establecimiento paulatino de los grupos calvinistas franceses en las Provincias Unidas, y explica cómo se integraron solo parcialmente en su nuevo hogar (cfr. esp. el capítulo 3: “Refuge in Holland: Ministry in the Wallon Church of Rotterdam and the Republic of Letters in the time of Pierre Bayle, 1685-1709”). En este sentido, explica con gran perspicacia que los franceses mantuvieron firmemente la identidad cultural de su grupo y que se adaptaron sólo superficialmente al medio holandés –Bayle, por ejemplo, nunca supo hablar ni leer neerlandés–, en parte porque los holandeses les proporcionaron las condiciones necesarias para mantener su cultura: “In the Protestant Netherlands, the persecuted Huguenot exiles of the Second Refuge found few demands made upon them to adjust to a new locale. This was especially true in the most populous and cosmopolitan of the western provinces, Holland. There, French Calvinist exiles readily welcomed into the French-speaking Wallon community and Wallon Church. Since the French language was spoken or understood by many of the Dutch, and French culture tended to supplant Dutch culture among the Dutch court nobility and the regent oligarchy, Huguenots did not fully experience their foreign exile. Moreover, Dutch municipal, provincial, and national organs of government promulgated legislation exempting Huguenot refugees from economic and political discriminatory statutes usually applied to foreigners. In spite of these initial advantages, and Dutch efforts to ease their relocation in a foreign land, Huguenot refugees assimilation and continued to adhere to their French chauvinism. They considered themselves, first and foremost, French nationals who were the innocent victims of a French judicial mistake. In their minds, once this error was redressed, their king would immediately restore the regime of the religious toleration known by Huguenots under the Edict of Nantes. With this imminent prospect before them, Huguenot denizens in the United Provinces identified more with the ancient Israelites held captive in Babylon than they did with late seventeenth-century political reality” (*ibid.*, p. 61).

es la Revelación, no puede dar lugar a error cuando es aplicada a la sustancia divina. Además, esta pretensión conllevaba implícitamente la *persuasión de que es posible convencer a cualquier incrédulo de la verdad del cristianismo*: como la razón es universal, si se emplea bien puede servir para demostrar la religión verdadera. La dificultad es que, si se abandonan los principios de la lógica, comunes a todos los hombres, no se podrán censurar aquellas declaraciones que afirmen, por ejemplo, que Dios castiga a hombres inocentes, o que alberga designios perversos con respecto a sus criaturas, o, sencillamente, que ha forzado a Eva a morder la manzana.

Por otro lado, si renunciamos a emplear argumentaciones basadas sobre las nociones comunes, solo nos queda la Revelación para convencer a los fanáticos. Sin embargo, el texto de la Biblia no puede ser tomado al pie de la letra, porque allí se dice, por ejemplo, que Dios se *encoleriza* cuando observa la corrupción de Sodoma y Gomorra, y que se siente *decepcionado* por el género humano, o aun que habita en los cielos, etc. Bayle alude efectivamente a uno de estos textos: “C’est l’Ecriture qui nous porte à croire par des textes précis & formels que Dieu produit le péché en cette maniere-là lors que les intérêts de sa gloire le demandent. Témoin Pharaon qu’il endureit plusieurs fois de suite parce que cela étoit nécessaire pour manifester la supériorité de sa puissance” (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 73a¹⁵). Es evidente que estas expresiones antropomórficas son del todo inadecuadas a la esencia infinita de Dios, y lo mínimo que se puede decir de ellas es que están destinadas a la comprensión del hombre vulgar (*ad captum vulgi*) y que son por eso inexactas. Habría, por consiguiente, que proporcionar un método de lectura de la Biblia, una exégesis que permitiera extraer el verdadero sentido de los pasajes conflictivos.

Ahora bien, ¿qué otros principios para dicha exégesis podrían formularse, sino los de la razón humana? Habría que leer la Biblia guiándonos por lo que la razón y el sentido común nos dictan. Pero no existe, a decir verdad, el más mínimo consenso entre los hombres sobre la aplicación y los límites de la razón. Peor aún, esto implica volver a la casilla de partida, porque toda la discusión entre el monista y el dualista nació justamente de un desacuerdo radical en cuanto a la aplicación de la razón. El cristiano pretende, por ejemplo, que si se siguen las leyes de la razón, se concluye necesariamente en la existencia de un primer principio único, mientras que el dualista cree que llevan más bien al reconocimiento de un principio doble. Aplicado al problema de la lectura de la Biblia, se da la paradoja de que, para convencer a un dualista de la verdad del cristianismo, no bastaría solo con obligarle a aceptar la divinidad de la Biblia, sino también a leerla de la manera en que la leen los cristianos, es decir, aplicando las categorías y las leyes de la razón que establecen que Dios es único. Y este es un aspecto que el dualista no ha admitido nunca: el cristiano no ha logrado hacerle cambiar su concepción de la razón. Dicho de otra manera: para que un maniqueo acepte la doctrina cristiana ortodoxa, tiene que ser él mismo ya ortodoxo en su manera de leer la Biblia... He aquí es el fracaso de la teología racional propuesta por Jaquelot.

Por otro lado, la posición de Bayle ante los “teólogos racionales” ha sido desde el principio afirmar que todo discurso *teológico*, por cuanto procura explicar una naturaleza infinita por medio de una razón finita, es impreciso y falaz; el único discurso válido sobre Dios es el que se formula en el seno de la propia confesión religiosa, no en un diálogo filosófico ni en una disputa, y tiene al dogma y al misterio como fundamento. Por eso, algunos especialistas, como Stefano Brogi¹⁶, han visto en este texto la confesión del fracaso de la misma estrategia que Bayle proponía para librarse de las críticas de Isaac Jaquelot y de Jean Le Clerc. Pero esta lectura no se impone necesariamente: creo que es posible comprender este texto sin juzgar que Bayle debería renunciar a su proyecto de destrucción de la teología racional. No hay que olvidar que todo el esfuerzo de Bayle contra estos

15 “Es la Escritura la que nos lleva a creer por textos precisos y exactos que Dios produce el pecado de esta manera cuando los intereses de su gloria lo piden. [Lo] atestigua Faraón a quien [Dios] endureció varias veces seguidas porque esto era necesario para manifestar la superioridad de su poder”.

16 Véase Brogi, S., “Bayle in cerca del materialismo”, *Rivista di filosofia* LXXXIX (1998) 209-240, esp. pp. 212-213.

teólogos aspira a hacer periclitarse el edificio de la teología racional en cuanto a sus aspiraciones de validez universal. El filósofo de Rotterdam no está admitiendo aquí una consecuencia inesperada, descubierta a la postre, de sus propias críticas, sino que está atacando a Jaquelot en el punto más sensible de su apologética: le está mostrando que no será capaz, finalmente, de convencer a los fanáticos: dado que su último recurso es abandonar las nociones comunes, debe renunciar igualmente a la esperanza de refutar a los fanáticos. La incoherencia se encuentra en Jaquelot, no en Bayle: si bien este último había defendido desde un principio, y lo sigue haciendo, el abandono de las nociones comunes, la diferencia con Jaquelot es que nunca ha pretendido que las convicciones personales puedan servir para otros; la fe es para él un asunto privado, personal, y en el momento en que sus razones se exponen en un diálogo filosófico pierden toda validez.

IV. Conclusión

Si se compara este texto con lo que Bayle había hecho en el *Dictionnaire historique et critique*, resulta obvio que los términos de la discusión han cambiado de forma significativa. Ya no es cuestión de una simple disputa entre filósofos paganos, entre un monista y un dualista que ignoran todo lo relacionado con la doctrina de las Escrituras, sino que, a juzgar por los argumentos utilizados, se trata más bien de una disputa entre dos interpretaciones opuestas del cristianismo. Bayle está colocando frente a Jaquelot un rival que, en realidad, debería ser más fácil de convencer: un cristiano heterodoxo, un hereje, que compartiría algunas de las nociones básicas del cristianismo, por ejemplo la divinidad de una parte de la Escritura. Que el así llamado “discípulo de Zoroastro” deba ser considerado como un hereje cristiano, es decir, como un maniqueo —recuérdese que Mani era un hereje cristiano—, resulta claro cuando se comprende que los argumentos esgrimidos en este texto tienen siempre una base cristiana: en algunos casos, se supone que el ser Supremo da a los hombres el privilegio de la libertad; en otros, la misma noción de libertad y la sugerencia de las penas infernales remiten sin lugar a dudas a la doctrina cristiana; o, en el ejemplo más claro de todos, la simple mención de Adán y Eva por parte del discípulo de Zoroastro revelan que este no es en absoluto ajeno a los dogmas que Jaquelot quiere probar.

La estrategia de Bayle, bajo mi punto de vista, persigue en cierto modo una humillación de Jaquelot: éste no solo sería incapaz de convencer a un pagano, lo cual frustra por sí solo las expectativas de la teología racional arminiana; peor aún: ni siquiera podría lograr que un individuo cercano a la doctrina cristiana, aunque partidario de una interpretación divergente del texto bíblico, aceptase su explicación del mal. Al final de su vida, Bayle está afirmando con rotundidad que todos los esfuerzos por lograr la expansión de la verdadera religión por medio de la persuasión racional resultan inútiles, y que solo cabe esperar una gracia de Dios que ilumine a cada creyente de forma individual; no es, pues, descabellado comprender su obra tardía como una consecuencia directa de las Guerras de Religión que habían sacudido los países de Europa occidental a lo largo de los siglos XVI-XVII.

BIBLIOGRAFÍA

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 1ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1697; 2ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1702.

– *Entretiens de Maxime et de Themiste* (1707), II, XXI, en *Œuvres diverses*, IV, La Haye, Compagnie d'Éditeurs, 1737 (reimpresión: Genève, Slatkine Reprints, 2001).

Brogi, S., “Bayle in cerca del materialismo”, *Rivista di filosofia* LXXXIX (1998) 209-240.

Cerny, G., *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht–Boston–Lancaster, M. Nijhoff, 1987.

Jacquelot de Chantemerle de Villette, P., *Les Jacquelot Protestants du XVIème au XVIIIème siècle en Champagne et dans les pays étrangers*, Paris, chez l'Auteur, 1994.

Jaquelot, I., *Examen de la Théologie de Mr. Bayle*, Amsterdam, chez François l'Honoré, 1706.

Stricker, N., “Les stratégies argumentatives d'une (anti) théodicée : Bayle et Leibniz”, *Études théologiques et religieuses* LXXXI (2006) 475-485.