

**Francine Markovits Pessel** (1942-) es profesora emérita en filosofía de la Universidad Paris X-Nanterre. Dirige *Corpus, revue de philosophie*, desde 1985. Es autora de *Marx dans le jardin d'Epicure* (Minuit, Paris, 1974), *L'ordre des échanges* (PUF, París, 1986), *Montesquieu, le droit et l'histoire* (Vrin, Paris, 2008) y *Le décalogue sceptique. L'universel en question au temps des Lumières*, Hermann, Paris, 2011. Reivindica la especificidad de las *lumières* francesas frente a la *Aufklärung*, a partir de su carácter crítico de la racionalidad cartesiana. Su metodología de trabajo consiste en un estudio comparado de la filosofía y la metafísica con otras disciplinas (la gramática, la economía política, la física, la antropología, etc.).

**RETRATO DE PIERRE BAYLE**

Grabado de 1774, hecho por el artista Pierre Savart. Bibliothèque Nationale de Paris



# Bayle y el Decálogo escéptico<sup>1</sup>

FRANCINE MARKOVITS

RESUMEN: Este artículo se propone mostrar que la filosofía escéptica no solamente desplaza las evidencias de la razón, sino que postula *otra tipo de razón*. A partir de un estudio pormenorizado de la entrada sobre Pirrón y la "Aclaración acerca del pirronismo" en el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle (1647-1706), Markovits muestra que el escepticismo no implica la puesta en duda de toda ley, sino que permite constituir una "ley del escéptico", a partir de un "decálogo escéptico" (los diez *tropos* de la suspensión del juicio de Sexto Empírico): las variedades y las variaciones de las creencias y las opiniones de acuerdo a los pueblos y las condiciones diluyen la oposición entre razón y fe; por otra parte, lo irracional de la fe puede ser quizás una crítica de la razón, pero no de toda razón, sino de la razón teológica. Bayle, con el pretexto de apoyar las tesis de la enfermedad de la razón y del recurso necesario a la revelación, se aloja en el interior del discurso de los misterios para subvertir la oposición de la razón y de la fe, para mostrar que, lejos de ser irracionales, los misterios ejemplifican esquemas de racionalidad distintos de los de la metafísica corriente.

PALABRAS CLAVE: Bayle, escepticismo, Pirrón, ley del escéptico.

ABSTRACT: This paper aims to show that skeptical philosophy does not only displace the evidence of reason, but also poses *another kind of reason*. Through a detailed study of the entry about Pyrrho and the "clarification about Pyrrhonism" in the *Historical and Critical Dictionary* written by Pierre Bayle (1647-1706), this paper shows that skepticism does not mean to question any law, but allows to construct a "skeptical law", from a "skeptical Decalogue" (Sextus Empiricus' ten tropes of the suspension of judgement): the varieties and variations of beliefs and opinions throughout different people and conditions dilute the opposition between reason and faith; on the other hand, the irrational in faith may be a criticism of reason –not of any reason, but of theological reason. With the pretext of supporting the thesis of the illness of reason and the necessary resort to revelation, Bayle lodges himself in the rhetoric of the mysteries, in order to subvert the opposition between reason and faith, and to show that, far from being irrational, the mysteries exemplify a way of thinking that is different from the usual metaphysics.

KEY WORDS: Bayle, skepticism, Pyrrho, skeptical law.

**¿** No vemos acaso cómo las preguntas que se le realizan a la obra de Bayle fracasan cuando intentan identificarlo o asignarle una posición determinada? ¿Se trata de un católico, de un protestante, de un escéptico, de un deísta o de un ateo? Todas las investigaciones eruditas nos enseñan, por lo menos, a conformarnos con proponer experiencias de lectura, hipótesis de traba-

---

<sup>1</sup> Markovits, Francine: "Bayle et le décalogue sceptique", en *Le décalogue sceptique*, Paris: Hermann, 2010 (publicado originalmente como un capítulo en Melkevik, B. y Narbonne, J.-M. (eds), *Une philosophie dans l'histoire*, Laval, Québec, 2000). Traducción de Julián Ferreyra para *Ideas*, revista de filosofía moderna y contemporánea.

jo, a distinguir entre lo que el autor dice o se supone que dice y lo que dice el texto, y a prestar atención al trabajo de los argumentos mismos. La idea misma de los *topoi* o lugares comunes, ¿no invita acaso a pensar los “pasajes forzados” en los cuales un autor se embarca a su propio pesar, como si el argumento fuera más fuerte que su juicio?

Así, sin retomar el enfoque biográfico de la investigación de las “influencias”, quisimos esmerarnos en la insistencia de los argumentos de Sexto Empírico en el discurso de Bayle e intentar identificarlos para interrogar su aplicación a la modernidad de Bayle.

Lo que implicaría plantear la pregunta: ¿para qué público escribe Bayle?

Quisiéramos, en esta exposición, y sin pretender una enumeración completa, caracterizar tres maneras de argumentar en Bayle: en los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Bayle varía los ángulos de ataque de una misma pregunta: multiplica los puntos de vista y al mismo tiempo lleva a cabo una teoría del desplazamiento: un saber puede operar desde otro lugar que el propio, y que no es ya el lugar de la competencia sino de la autoridad. Es el problema del desplazamiento del crédito de los doctos.

En *El comentario filosófico*, el estudio de la inversión de toda posición religiosa de dominante en dominada, o de dominada en dominante, pone a la buena fe en plural disociándola de la verdad. Es el *dictamen* de la conciencia y al mismo tiempo el derecho de la conciencia errónea: el sujeto tiene un lugar, pero no es el de un punto fijo.

En el artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo”, del *Diccionario histórico y crítico*,<sup>2</sup> la fe misma sufre un desplazamiento: no solamente desplaza las evidencias de la razón, sino que también es, sin dudas, otro tipo de razón.

Eso nos permitiría quizás caracterizar al escepticismo de Bayle

---

<sup>2</sup> N. del T.: Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Leers, Rotterdam, 1697. Existen dos selecciones de entradas en castellano, ambas traducidas del francés y compiladas por Fernando Bahr: *Diccionario histórico y crítico, primera antología*, Buenos Aires, FFyL, 2003 y *Diccionario histórico y crítico, selección*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010. Algunas entradas figuran en ambos, mientras otras sólo se encuentran en una de las ediciones (se recurrirá a la de 2010, que incluye las entradas a las que la autora hace referencia en este artículo).

como una filosofía del desplazamiento, en contraste con el cartesianismo, que es una filosofía del punto fijo. Nuestra hipótesis sería ver en esta filosofía del desplazamiento el indicio de un escepticismo moderno, que discute los argumentos cartesianos: Pascal<sup>3</sup> vio con acierto que la filosofía moderna era un debate acerca de un punto fijo que fuera un centro de perspectiva para pensar la verdad y la justicia, e intentó en torno a esta pregunta responderle tanto a los cartesianos como a los escépticos. No es entonces en vano tomar en cuenta esta triangulación para buscar en Bayle una filosofía de las variaciones: un discurso que opera fuera de su lugar, errores que tienen derechos, creencias que tienen razones y misterios que instauran una suerte de fenomenalismo. Tales serían las paradojas de un nuevo escepticismo.

Los modernos transformaron los argumentos de Sexto. Al plantear, en su artículo “Pirrón”, la hipótesis de un retorno de Arcesilao, Bayle muestra que en su época sus argumentos, nutridos de teología, serían incluso mil veces más terribles para los teólogos que en otra época para los dogmáticos.

En este pasaje de los antiguos a los modernos, del escepticismo antiguo al escepticismo moderno, vemos plantearse implícitamente una doble pregunta:

- \* ¿Hay realmente discontinuidad entre los antiguos y los modernos? ¿Qué autoriza el corte de la modernidad?
- \* Si hay un corte, ¿a quién hay que imputarlo? Se lo suele asignar a la filosofía cristiana, que sería la filosofía de los modernos. De allí la problematización, muy intensa en el siglo XVII,

---

<sup>3</sup> Pascal trabajó particularmente (sin citarlo) con la referencia a Nicolás de Cusa y al círculo (*De la docta ignorancia*, II, 11). La idea de un círculo cuyo centro esté en todas partes y la circunferencia en ninguna está ligada a la problemática de un lugar inasignable tanto para Dios (“Dios es un Dios oculto”, *Pensamientos*, en *Pascal*, Gredos, Madrid, 2012, p. 591, fragmento 781) como para el sujeto humano (“el hombre no sabe en qué lugar colocarse”, *op. cit.* p. 469, fragmento 400), y de allí la cuestión de la inversión de las opiniones a favor y en contra y la cuestión de la razón de los efectos (*op. cit.* p. 367 y ss, fragmento 80 y siguientes). En un curso en la *École Normale Supérieure Fontanay* hacia 1979, A. Pessel había mostrado la relación entre esta problemática teológica de lo inasignable y las investigaciones contemporáneas de los matemáticos sobre un nuevo tipo de cálculo. Ver también Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II, p. 647, PUF, Paris, 1968.

del personaje del “filósofo cristiano”.<sup>4</sup> Pero ya el Renacimiento ponía en duda este carácter determinante.

La historia de la disputa de los antiguos y los modernos<sup>5</sup> puede así proponer dos esquemas: uno, providencialista, que realiza una discontinuidad; el otro muestra una continuidad en la historia humana a costa de una integración de la Providencia cristiana como caso particular. Esta continuidad se apoya en la interpretación de la religión natural, tema muy explorado hoy en día.<sup>6</sup> Pero podría ser, y tal es nuestra hipótesis, que la filosofía escéptica, con el pretexto de apoyar las tesis de la enfermedad de la razón y del recurso necesario a la revelación, se “aloje” (palabra deliberadamente tomada de Montaigne) en el interior del discurso de los misterios para subvertir la oposición de la razón y de la fe, para mostrar que, lejos de ser racionales, los misterios ejemplifican esquemas de racionalidad distintos de los de la metafísica corriente (digamos, para abreviar, de la metafísica tomista<sup>7</sup>). Nos parece que esa es la tesis de Bayle. Su manera no leibniziana de decir “conformidad de razón y de fe” obliga sin duda a un trabajo de redefinición. Como consecuencia, en la historia general de los hombres, el providencialismo es sólo un caso particular [*cas de figure*] (expresión geométrica que connota la factorización de la realidad histórica y humana).

Se ha señalado correctamente la aplicación de los diez modos<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Mersenne, Malebranche y Leibniz están muy atentos a la cuestión de este personaje del “filósofo cristiano”: existe el *Sócrates cristiano* de Guez de Balzac, y habrá incluso un Arquímedes y un Euclides cristianos, como el de Sturmius. El fondo del argumento es la conciliación de una metafísica escolástica y de la nueva física de los mecanicistas.

<sup>5</sup> Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en *Oeuvres complètes de Fontenelle*, Fayard, Paris, 1991, tomo 2, p. 411. La disputa de los antiguos y los modernos, más allá de la cuestión de la imitación en las bellas artes y la literatura, plantea la cuestión del comparatismo en materia de religión. Fontenelle la extiende (*Histoire des oracles, ibid*, e *Histoire des fables, op. cit.* tomo 3) al problema del estatuto de los saberes y de la religión como opinión.

<sup>6</sup> Ver los diferentes trabajos de J. Lagrée (por ejemplo: *La religion naturelle*, PUF, Paris, 1991) y en particular sus estudios sobre la relectura del estoicismo en el siglo XVII (*La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVII<sup>e</sup> siècle*, Hugo Grotius, Vrin, Paris, 1991; y *Juste Lipse, la restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris, 1994).

<sup>7</sup> Condillac, E. (*Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963) y Diderot, D. (*Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Valencia, 2002) opondrán más tarde filosofía (es decir filosofía experimental) y metafísica.

<sup>8</sup> N. del T.: Se refiere a los diez *tropos* de la suspensión del juicio, que Sexto Empírico toma de Enesidemo: “1º, el de «según la diversidad de los animales», 2º, el de «según la diferencia entre los hombres», 3º el de «según las diferentes constituciones de los sentidos», 4º, el de «según las circunstancias», 5º el de «según las suposiciones,

en la filosofía moderna:<sup>9</sup> en particular el modo de la relación (el 4º), o el modo de la diversidad de costumbres (el 10º). Pero nosotros quisiéramos estudiar en el uso de los modos una diferencia y no un mero efecto de repetición. Los modos operan como “la ley del escéptico”. La Mothe Le Vayer eleva en efecto los diez modos de Sexto al rango del “Decálogo del Escepticismo”,<sup>10</sup> lo que marca su carácter prescriptivo.

Al mismo tiempo, toda ley se refiere a un caso particular. La norma no va de suyo, no está dada, sino que es producida. Nos asombra la estrategia de los ejemplos, la construcción de enumeraciones a partir de pares de opuestos y el cotejo de diferentes series enumerativas. Así, a propósito del décimo modo podríamos mostrar que Sexto aplica un principio geométrico de permutación. Una ley se opone a otra ley, una costumbre se opone a la otra, una regla a una regla, pero también la ley se opone a las costumbres, a las reglas, etc. Hay una diversidad de principios de variación. No hay una visión de conjunto, ni una perspectiva, ni un punto fijo para el observador, sino una multiplicación de puntos de vista parciales. La relación parte / todo se desplaza al mismo tiempo que la relación sujeto / situación. Constatamos así la inscripción del sujeto de enunciación en su enunciado. Recordamos las “enumeraciones tan completas y revisiones tan generales [que aseguran] no omitir nada” del método cartesiano. Las variaciones y las enumeraciones indefinidas de los escépticos tienen una función polémica respecto a las totalizaciones arquitectónicas, las visiones de conjunto y el punto de Arquímedes asignado al *cogito*. Es necesario tomar en cuenta esta oposición.

¿Cómo identificar entonces el método escéptico propio de los modernos? Una cierta recuperación del escepticismo, ¿no habría

---

distancias y lugares», 6º, el de «según las interferencias», 7º, el de «según las cantidades y composiciones de los objetos», 8º, el de «a partir del *con relación a algo*», 9º, el de «según los sucesos frecuentes o los raros», 10º, el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993, pp. 64-65).

<sup>9</sup> Ver los trabajos de Richard Henry Popkin, y en particular, *Historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. A esta interpretación de un escepticismo cristiano, podríamos oponer el redescubrimiento de la función del ateísmo de Estratón al cual se recurrirá mucho en la filosofía de la vida a partir del siglo XVIII, en particular por parte de Diderot. Ver el estudio sobre este tema en Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle, Editori Laterza*, Roma/Bari, 1988.

<sup>10</sup> La Mothe Le Vayer, *Diálogos del escéptico, de la divinidad, de la vida privada*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

transformado subrepticamente el método de las variaciones en una técnica de humillación de la razón? El escepticismo se habría transformado así en un aliado de la fe, para justificar la necesidad de algo que trascienda a la razón. Parece que nos hemos apresurado al dejar atrapado al escepticismo en la alternativa entre un escepticismo cristiano (como podría serlo el de Huet,<sup>11</sup> en su *Tra-tado filosófico sobre la debilidad del espíritu humano*) y un escepti-cismo libertino que no va quizás hasta la última instancia de las implicancias del ateísmo.<sup>12</sup> Pareciera también que durante mucho tiempo los comentaristas han sentido desconfianza o repugnancia al tomar en cuenta el método del doble discurso, es decir, la táctica de la ironía discreta.

Me pareció que se podía plantear la hipótesis, autorizada por el espíritu de la filosofía experimental de esa época, pero también por la “Aclaración acerca del pirronismo”, de una fe sometida a las variaciones escépticas. Por una parte, las variedades y las variaciones de las creencias y las opiniones de acuerdo a los pueblos y las condiciones diluyen la oposición entre razón y fe; por otra parte, lo irracional de la fe puede ser quizás una crítica de la razón, pero no de toda razón, sino de la razón teológica. Sabemos que el artículo “Artículo” de la *Enciclopedia* trabaja sobre estos efectos de lo definido y lo indefinido, y sobre la retórica de la generalización<sup>13</sup>.

\* \* \*

Si la filosofía experimental somete la fe a sistemas de variación, se siguen varias consecuencias:

a. La primera consecuencia es la de la multiplicación de las consciencias de la buena fe, en la hipótesis de un dios oculto, en la disyunción de la verdad y la fe, y en el intercambio de posiciones entre la religión dominante y la religión dominada: estrategia de tolerancia por generalización del principio de intercambio de posi-ciones; la fuerza de este principio, es que incluso los adversarios del escepticismo no pueden rechazarlo porque es crítico, y funda toda

---

<sup>11</sup> Huet, Pierre, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Sauzet, Amsterdam, 1723. Tal es, pareciera, la tesis de Popkin. Cf. las Actas del coloquio de Caen, editadas por Suzanne Guellouz, *Pierre Daniel Huet (1630-1721)*, Biblio 17, Paris-Seattle-Tubinga, 1994.

<sup>12</sup> Cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit*, Boivin, Paris, 1943 (réed. Slatkine, Ginebra, 2000).

<sup>13</sup> Cf. el estudio de Françoise Soublin sobre Dumarsais, en su introducción al *Traité des Tropes*, Flammarion, Paris, 1988.

moral. Es la senda que sigue el *Comentario filosófico*.<sup>14</sup>

b. La segunda consecuencia, es la disyunción de la práctica y la doctrina: la práctica moral no deriva de la doctrina de la religión: lo que permite establecer una variación entre la virtud de los cristianos, la virtud de los paganos y la virtud de los ateos, rompiendo la solidaridad entre religión y moral. Esta senda es la de los *Pensamientos diversos* y de la *Continuación de los pensamientos diversos*.<sup>15</sup> La virtud de los cristianos pasa a ser un caso particular en una variación histórica en la cual los paganos y los ateos no son menos virtuosos, sino virtuosos de otra manera. La Mothe Le Vayer, en *La virtud de los paganos*,<sup>16</sup> había planteado el problema respecto a la cuestión de la salvación, y lo había resuelto a través del concepto de “fe implícita”, presente en aquellos que habían ignorado la revelación.

c. La tercera consecuencia está en la razón de la fe. Pero, ¿qué significa el genitivo? Bayle comenta la posición de Saurin.<sup>17</sup> Pero, sobre todo, trabaja con la ambigüedad de un escepticismo cristiano, de una razón en plural. Leibniz, en el *Discurso acerca de la conformidad de la fe con la razón*,<sup>18</sup> rectifica: habría que decir que lo que está por encima de la razón no está contra la razón e imputa a Bayle la identificación de las dos fórmulas. Pero la razón de la fe que defiende Leibniz es distinta de la fe como otra razón que analiza Bayle. Allí radica la dificultad.

La variación de las creencias muestra una racionalidad en la producción de lo irracional.

Habría un mecanismo de las pasiones, una lógica del amor pro-

---

<sup>14</sup> Bayle, P., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, “Contrains-les d’entrer”* o *Traité de la tolérance universelle par M. Bayle*, 2ª edición, Fritsch et Böhm, Rotterdam, 1713. J. M. Gros ha reeditado las dos primeras partes bajo el título: *Pierre Bayle, De la tolérance* (Press Pocket, Paris, 1992). [N. del T.: hay traducción al castellano: *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «Oblígalas 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*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2006].

<sup>15</sup> Bayle, P., *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Magisterio Español, Zaragoza, 1977.

<sup>16</sup> La Mothe Le Vayer, F. *La vertu des payens*, Targa, Paris, 1642.

<sup>17</sup> Bayle, P., *Réponse aux questions d’un provincial*, Husson, La Haye, 1727, t. II, 2 vol, p. 159.

<sup>18</sup> En Leibniz, G. W. *Ensayos de teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.

pio y del interés;<sup>19</sup> pero habría también una razón suprema, una racionalidad de la revelación, que no quedaría reducida a la primera (lo irracional de las pasiones) y que consistiría quizás, como lo sugiere el artículo “Pirrón”, en la suposición de una metafísica que no fuera ni cartesiana ni escolástica. La fe sería el paradigma racional de otra senda metodológica, o quizás incluso epistemológica. Y aquí encontraremos, como veremos más abajo, varias paradojas.

\*\*\*

Pero antes, ¿para quién escribir todo esto? ¿Cuál es el público de Bayle?

De acuerdo con Elisabeth Labrousse,<sup>20</sup> Jean-Michel Gros<sup>21</sup> caracteriza a Bayle como un profesor y un intelectual comprometido que vive de su pluma. Lo opone a los sabios, a los protegidos de los mecenas, a los gentilhombres que viven de su renta en el siglo clásico, y ve en él el nacimiento de un personaje moderno para el que escribir se vuelve un oficio. Me parece sin embargo que es necesario también, para completar este retrato, identificar el público al que se dirige.

Mersenne y Naudé confiesan que hay que protegerse del pueblo que piensa que los sabios son magos<sup>22</sup>; hay que protegerse de la superstición inducida por el miedo que hace que la masa se vuelva terrible cuando pierde el temor<sup>23</sup>. Pero dominantes y dominados, doctos y masa, comparten el mismo discurso. Lo cual vuelve com-

---

<sup>19</sup> La historia de la economía política legitima hoy en día estos conceptos: lo cual está vinculado con la reevaluación de la influencia de Malebranche y de Mandeville; cf. Mandeville, B., *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. Cf. Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. Cf. la crítica a la influencia de Malebranche en Ph. Steiner, *La “science nouvelle” de l’économie politique*, PUF, Paris, 1998. Cf. sobre todo, respecto a las relaciones de P. Nicole y el jansenismo, el estudio de G. Faccarello, *Aux origines de l’économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Anthropos, Paris, 1986.

<sup>20</sup> Es el momento de rendir homenaje a la obra de E. Labrousse y ante todo a su *Pierre Bayle*, 2 volúmenes, Nijhoff, La Haya, 1964. También hay que citar a Hubert Bost, *Un “intellectuel” avant la lettre, le journaliste Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarsse, APA, 1994; *Pierre Bayle et la religion*, PUF, Paris, 1994.

<sup>21</sup> En Bayle, *Commentarie...*, op. cit..

<sup>22</sup> Mersenne, *La vérité des sciences*, Toussaint du Bray, Paris, 1625; Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Ulac, La Haye, 1625. Cf. también las observaciones de Bayle sobre el artículo “Jean Bodin” del *Diccionario...* [no figura en ninguna de las selecciones de Bahr].

<sup>23</sup> Spinoza, *Ética*, IV, prop. 54, escolio.

pleja y equívoca, e incluso inválida, la hipótesis de una manipulación voluntarista.

Un discurso que es a la vez el de los doctos y el de los hombres en general plantea la pregunta sobre la duplicidad de los doctos. No alcanza con decir que los doctos han adoctrinado al pueblo, ya que han sabido conectarse con él: la pregunta que se plantea Spinoza siguiendo a Maquiavelo no es entonces tanto la de una manipulación como la de un discurso común. ¿Cómo identifica el pueblo a los doctos?

Bayle va a trabajar en desplazar la pregunta. En lugar de la relación de los doctos y el pueblo, juega con la superstición; plantea la pregunta de la relación del escritor y el lector, e identifica a los lectores como semi-sabios, que se distinguen al mismo tiempo de los doctos y del pueblo. En los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Bayle construye dos conceptos importantes: 1º el crédito de los doctos y el desplazamiento de ese crédito; 2º los semi-sabios se distinguen de los doctos y del pueblo.

Todas las disciplinas se apropiaron del cometa: la física, la historia, la adivinación, la teología, la poesía y las letras. La pluralidad de los discursos alimenta la equivocidad de los comentarios y se transforma en una manera de reforzar el discurso de los devotos. Trabajar para establecer los hechos, en el tribunal de la experiencia que ha surgido como lo jurídico de la naturaleza contra la teología de la historia, implica interrogar la autoridad de un autor o una tradición. Pero la cuestión de la competencia no cierra el debate. Porque la cuestión de la competencia se transfiere habitualmente del saber hacia la persona, y de la posición de la persona hacia la autoridad de un discurso. La problemática de un Montaigne o de un Pascal sobre las potencias está connotada por el conjunto de estos desplazamientos. En efecto, el crédito de una opinión es el efecto de la autoridad, de la competencia en una disciplina que, mediante el efecto oculto del desplazamiento, avala el poder en *otro* lugar; la posición social de un docto acredita una opinión desplazada.

Bayle puede realizar el proyecto de escribir su diccionario como una “compañía de seguros de la república de las letras” porque interroga esos efectos de desplazamiento del crédito. Pero sobre todo determina un público de semi-sabios. Ni los que están en los negocios (magistrados, emprendedores, financieros, agropecuarios), ni aquellos que comparten las responsabilidades económicas, admi-

nistrativas, e incluso políticas (aunque, por prudencia, no se haga referencia a estos últimos) tienen tiempo de leer. Es necesario que aquellos que hacen libros les escriban resúmenes. Resúmenes que no tienen la misma función que los de Leibniz o los de Lamy (que se dirigen a los expertos). Los resúmenes son aquí resúmenes de debates, protocolos de argumentos. En una palabra: informes.

La consecuencia es una organización diferente de la obra. Las digresiones pertenecen a una estrategia general que pasea al lector en el libro como si fuera una ciudad.<sup>24</sup> La analogía conduce a la exploración, el *analysis situs* recorre todas las calles, describe todos los puntos de vista: o quizás, ya que lo que se busca no es tanto la exhaustividad como la enumeración indefinida de ejemplos, obtenemos la inversión del recurso cartesiano a la arquitectura. Descartes legitimaba el edificio por sus fundamentos; aquí, se recurre a la arquitectura en forma laberíntica, como ocurrirá en Diderot. Bayle responde al mismo tiempo a un método de enumeración y a una teoría del desprendimiento del sujeto, capturado por pensamientos que le vienen, sin que sepa de dónde, sin que sepa cómo. Esta disponibilidad no es pasiva. Está en el principio mismo del método de Bayle de refutación.

\* \* \*

Ahora pasemos a lo que habíamos anunciado, e intentemos caracterizar éste método.

Hay varios métodos de refutación en Bayle. A diferencia de la demostración, la refutación nunca se da por realizada. Es una guerra de acoso. Por ejemplo: refuta la tesis rival, luego la concede y la refuta desde otro abordaje. Este método de *itus* y *reditus* es como el tejido de Penélope, que es para Bayle y Naudé la imagen de la filosofía escéptica.<sup>25</sup> Esta alternancia de conceder, refutar, conceder actúa en los *Pensamientos diversos*. Podríamos mostrar que ya aparece en

---

<sup>24</sup> Sobre las ciudades y los libros, se puede meditar con Bayle (cf. *Réponse...*, *op. cit.*, capítulos 1 y 2 sobre las capitales y *Pensamientos diversos...* *op. cit.*, § CCLXII y conclusión) y con Leibniz (cf. *Monadología*, Sarpe, Madrid, 1984, § 57) antes de releer a Victor Hugo: *Nôtre dame de Paris*, Garnier, Paris, 1961, V, II (“Esto matará a aquello”).

<sup>25</sup> Cf. nuestro artículo “L’Antimachiavel-médecin de La Mettrie” en la revista *Corpus* n°31 (1997), *L’antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, dirigida por H. Méchoulan y C. Frémont.

Sexto:<sup>26</sup> “del que juzga”. Se refuta que se pueda aprehender al hombre compuesto de alma y de cuerpo, porque el alma y el cuerpo son inaprehensibles. Pero aunque se pueda aprehender al hombre, no se puede decir que es capaz de juzgar, ni con demostración, ni sin demostración. E incluso si el hombre pudiera juzgar, ¿qué hombre juzgará? ¿El sabio de una dogmática determinada o el más inteligente? Y, ¿cómo pasar entonces del comparativo al superlativo (el más inteligente)? Y, ¿en qué futuro lo encontraremos? Y si no esperamos el futuro, el más inteligente será también el más vivo y el más rápido y, por lo tanto, será también el que puede sorprendernos y engañarnos.<sup>27</sup> Vemos que hay un argumento del “*deceptor*” en Sexto (aunque no sea el *deus deceptor*).

Pero volvamos a Bayle.

En un primer momento, Bayle refuta la tesis del teólogo, según el cual los cometas son signos. Y para ello, muestra que no podrían ser más que signos ambiguos, propicios para algunos pero nefastos para otros. Esta simultaneidad de puntos de vista contrapuestos supone un tercero que observa y da cuenta de la parcialidad. Al mismo tiempo, una representación semejante de los cometas obedece a los mismos mecanismos de asociación que la astrología, las diversas técnicas de adivinación, la eficacia de los nombres y la creencia en el poder inmediato de los signos en general. Y Bayle concluye de ello, apoyándose en los físicos como discurso competente pertinente, que los cometas son fenómenos y no signos.

Pero el adversario no resulta convencido, lo cual muestra que no se trata aquí tanto de refutar<sup>28</sup> como de marcar efectos de resistencia y obligar al adversario a enunciarlos. Y Bayle ataca también desde otro ángulo: concede que los cometas pueden ser signos, y pregunta de qué lo son. ¿Son signos de la intención de Dios, que utilizaría para revelarse los mismos medios que los poetas y las mitologías antiguas y que la idolatría? Esta actitud no haría más que manifestar la debilidad y la contradicción del Ser Supremo.

---

<sup>26</sup> Sexto Empírico, *op. cit.*, p. 148 y ss..

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>28</sup> Puesto que los físicos justamente ya lo han hecho, tanto en tiempos antiguos como modernos, y en vano. La serie de variaciones no contradice al argumento de que no hay “nada nuevo”.

Pero el adversario se resiste aún. La justificación de Dios residiría en el combate contra el ateísmo, con la suposición que el ateísmo sería un peligro mucho más grande que el paganismo y la idolatría. Lo esencial de la moral es el miedo a los dioses, no importa si se trata de la verdadera religión o de sus imágenes alteradas. E incluso, en algún sentido, esta función rehabilita al paganismo. La refutación de Bayle va a apuntar entonces a los mecanismos del miedo, igual que la de Spinoza. La creencia en la inmortalidad del alma, en el juicio final y en el otro mundo no hacen más que poner en evidencia el mecanismo de toda la moral, y la conducta de la vida humana en general: la regla de los actos es la imagen de sí mismo en el otro. Se trate del legislador divino, o del magistrado humano, o del testimonio de un amigo, se observará siempre una función constante, una estructura invariante propia de lo humano. Antifonte y Critias ya lo habían señalado en la antigüedad. Los legisladores, al inventar los dioses, imaginaron magistrados que nunca cierran los ojos, con una vigilancia ubicua. La unidad de esta función a través de las diversas imágenes (que no son para nada equivalentes, por otra parte) confiere el lugar a partir del cual se puede reducir la moral del miedo y de la creencia al poder del verbo. Puesto que el miedo no es otra cosa que la imaginación del poder del mando, la representación de un verbo que actúa gracias a su autoridad y el lugar que ocupa. El correlato de un verbo que efectúa lo que dice, que actúa a través de su enunciación, es el miedo o la obediencia del que le cree. De la trascendencia del verbo divino. Decir es hacer.

\* \* \*

Bayle habrá mostrado, al mismo tiempo, que es posible una ética del ateo, y que existen ateos especulativos. De esa manera, recusa la prohibición de una ciencia del ateo, y de una moral del ateo. La función epistémica del Dios cartesiano es conocida: conservar tanto las identidades del pensamiento como el orden justamente natural de las cosas, y velar por la conservación de las reglas de las representaciones. Este razonamiento prohíbe una ciencia del ateo. Paralelamente, Bayle va a mostrar que existe una moral del ateo, que el sistema del ateísmo no es contradictorio y tampoco impracticable. Bayle recurrirá a la moral para rechazar la función epistémica de un Dios conservador de las evidencias. El punto, para lo teólogos, es mantener al ateo en una situación de desobediencia y transgresión: hay que limitar al ateísmo en la práctica mostrando que toda siste-

matización de una conducta semejante sería a la vez contradictoria en sí misma y ruinosa para la sociedad. La *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert retomará en los artículos "Ateos" y "Deístas" los mismos argumentos, utilizando equívocamente la exposición de las tesis de Bayle para denunciarlas y hacerlas conocer. Con Bayle, el ateísmo se hace especulativo. Por una parte, los hombres no practican lo que creen y los cristianos no son para nada más avanzados que los demás en materia de moral. Pero, por otra parte, la moral del ateo efectúa una inversión teórica sustituyendo la cuestión de la autoridad de la cual emanan las normas por la cuestión de su utilidad. El ateo es la posición de la inmanencia y uno no hará mal en reconocer allí al que Bayle caracteriza como el ateo de sistema.

Bayle no conduce entonces a su adversario a deponer las armas sino a revelar sus intenciones ocultas. En esta multiplicación de los ángulos de la refutación, en esta doble variación respecto a las posiciones del adversario y respecto a los desplazamientos del autor, se trata de responder a la problemática cartesiana del punto fijo determinado en la problemática del *cogito* como *criterio* de verdad. El argumento con el cual se responde al *cogito* es el de la implicación del sujeto en su enunciado. En numerosas oportunidades, Sexto trabaja sobre el efecto del enunciado en el sujeto de enunciación: lo que él llama "ser parte de lo diferente".<sup>29</sup> El sujeto se ve en efecto en el centro de un sistema de referencias. Lo que le impide ocupar el lugar de la verdad, es que ella lo enceguece en su propio lugar. En esta "reanudación" del escepticismo antiguo, no se plantea tanto la cuestión de la relatividad de los criterios de verdad, como la cuestión de la inscripción del sujeto de enunciación en su enunciado. Por otra parte, no se plantea en relación a la modalidad del juicio, sino respecto a la producción del sujeto en su propio discurso. La división pertinente no sería entre antiguos y modernos, sino entre dos maneras de teorizar la posición del sujeto.

De esta manera, podría ocurrir que esta redefinición de lo que está en juego en el escepticismo moderno ponga en cuestión el estatus de la modernidad en lo que Hegel ha articulado como momento del concepto: la autoconciencia.

\* \* \*

---

<sup>29</sup> Sexto Empírico, *op. cit.*, pp. 71, 84, 87-88, 96.

Otro tipo de refutación podría ser descrito a partir del *Comentario filosófico*. El público es otro. Un comentario “de un nuevo género” se dirige a ese público y debe ser distinguido de la exégesis bíblica. El conversor<sup>30</sup> es mitad cura y mitad soldado: la respuesta a esta monstruosidad es un comentario de nuevo tipo que no se reduce a redactar erratas sino que supone que se desorienta al adversario, que se le modifique el terreno: es un método general de desplazamientos o de acoso que le impide al adversario permanecer en una posición y suponer siempre cuál es el problema. Lo que está en cuestión es la identificación del lugar que ocupa la iglesia romana: ¿es ella una función de la verdad de la doctrina o de la dominación en un tiempo y un lugar? Tal es la alternativa que propone Bayle. La universalidad del catolicismo es interrogada en relación con su situación: religión, en la antigüedad, perseguida por los paganos y, en relación a los tiempos modernos, tanto perseguida en oriente como perseguidora en las Indias occidentales. Esta alternancia lanza una reflexión sobre la verdad de la doctrina, sobre las condiciones para conocerla, sobre la cuestión de saber si puede dar lugar a un derecho.

Bayle invoca la diversidad y la inversión histórica de las posiciones. Reevalúa el derecho que se da una autoridad al tomar en cuenta los hechos de su dominación. Las máximas de Bossuet reposan sobre una petición de principio: la Iglesia es la verdad, y él deduce de ello la condena de toda variación como alejamiento de la norma: es la *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*.<sup>31</sup> Apoyándose en Vincent de Lérins, Bossuet justifica la imputación de un desvío de la norma como efecto de una resistencia a la verdad: esta resistencia marca la falta y la herejía. Bayle interpreta que esta resistencia es la presencia de la razón y de la buena fe, sin las cuales la fe misma no podría ser reconocida. El reconocimiento implica una resistencia del sujeto, sin la cual sería una mera marioneta. Por otra parte, Bayle define las variaciones de los sistemas de normas como un puro hecho histórico. La variación no es por lo tanto un desvío respecto a una regla sino una enumeración de reglas.

---

<sup>30</sup> El abuso en el ejercicio ha implicado una restricción del sentido: tirano dejó de significar rey, sofista dejó de significar filósofo. Pero el término de conversor siguió otra deriva: la de una confusión más que de un abuso.

<sup>31</sup> Bossuet, J. B., *Histoire des variations des églises protestantes*, Mabre-Cramoisy, París, 1689.

Por otra parte, el enunciado: “yo ocupo el lugar de la verdad y los persigo en su nombre” no es un enunciado generalizable, porque prohíbe la reciprocidad. Bayle ve en su generalización una contradicción en la cual se implica al sujeto del discurso, y muestra por ejemplo como Diroys<sup>32</sup> se implica sin saberlo en su apología de la persecución de los Hugonotes. Si la iglesia justifica su persecución de los protestantes, también justifica su propia persecución en otro tiempo y otro lugar. La generalización de su enunciado lo hace funcionar contra sí misma, y la pone en contradicción consigo misma. Tenemos aquí un uso interesante de la generalización que no ni el recurso al consenso de la luz natural como el método de Louis Mayer,<sup>33</sup> ni el recurso a un universal del derecho como máxima kantiana.<sup>34</sup> En lugar del consenso, tenemos una ejemplificación; en lugar de un acuerdo por derecho, una variedad histórica de hecho. El modo de relación pone en evidencia los factores de la variación de los juicios y las creencias.

Bayle utiliza el mismo tipo de argumento en *Lo que es Francia completamente católica bajo el reinado de Louis Le Grand*.<sup>35</sup> ¿Qué ocurrirá con la fe en la historia si el interés por sostener cosas falsas no está compensado por el miedo a la desmentida? O mejor, si uno no puede basarse en la realidad del miedo a la desmentida para criticar lo que algunos quieren hacer pasar, sin vergüenza, por verdadero. La verdadera cuestión es saber si una desmentida era posible en el momento deseado, y cómo ha podido conservarse o ser destruida su huella.<sup>36</sup> Allí también, de las persecuciones contra los primeros

---

<sup>32</sup> Diroys, teólogo del cardenal de Estrées. Bayle discute también su libro en su *Réponse... op. cit.*, III, 165 (nota de J.-M. Gros, *op. cit.*, p. 155). Cf. también Leibniz, *Teodicea*, *op. cit.*, II, 197.

<sup>33</sup> Mayer, L., *La philosophie, interprète de l'Écriture Sainte*, Intertextes, París, 1988.

<sup>34</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, § 7 de la Analítica: “ley fundamental de la razón práctica”.

<sup>35</sup> Bayle, P. *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, Vrin, París, 1973.

<sup>36</sup> La filosofía de la historia en el siglo XVII está en general articulada con una historia de fragmentos y vestigios más que por la puesta en perspectiva de un punto de vista universalista (cf. mi obra *L'ordre des échanges*, PUF, París, 1986). Esta atención a las causas de que las huellas se borren y al interés de la violencia por la manera de escribir la historia ha sido explícitamente considerada como política, sea por Voltaire o por Toland a propósito de la historia de los Evangelios perdidos o por Malby que reflexiona sobre el estatus del historiador / actor. También podríamos citar las historias escépticas de la filosofía a las cuales Lucien Braun no había hecho quizás un lugar suficientemente significativo en su obra *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, París, 1973.

cristianos hasta las persecuciones contra los Hugonotes, la generalización es un punto crítico.

El argumento de la tolerancia se justifica por diferentes modelos de diversidad. Si la diversidad era el alejamiento de la norma, habría que pensar la diversidad de las religiones como un delito<sup>37</sup>. Lo cual ya ha sido refutado. Pero Bayle invierte la relación al mostrar que un “populacho de monjes y curas” se suscitó en el interior mismo de la iglesia. Lo plural de la iglesia es la imagen de lo plural de la sociedad civil; la iglesia no es el modelo sino el reflejo de los conflictos de la sociedad. La sedición política proviene del fondo de los claustros. La división del trabajo<sup>38</sup> en cambio ofrece un modelo de concordia en la sociedad civil que no se basa en la uniformidad y el consenso sino en una polifonía. El acuerdo no es concordancia sino armonía. Leibniz había ya trabajado por su parte sobre la disonancia. Esta metáfora musical nos conduce naturalmente a la pluralidad de los gustos: el ejemplo del reyezuelo de las Indias que pensaría en honrar al rey de Inglaterra escribiéndole una carta según el modo burlesco, y omitiendo instruirse sobre las costumbres británicas cometería una falta de gusto, pero no un crimen de lesa-majestad:<sup>39</sup> es conveniente juzgar la pluralidad de los cultos según el criterio del gusto.<sup>40</sup> Y como si el recurso a la división de las técnicas y de las artes no alcanzara, Bayle muestra que la pluralidad de las condiciones sociales, las funciones, los rangos e incluso las transgresiones son interiores a la iglesia misma (como si ella fuera el microcosmos de la sociedad civil).<sup>41</sup>

Tal argumentación manifiesta la grandeza de Dios a través de la diversidad de los cultos. El argumento es paradójico; retoma y subvierte el argumento leibniziano que define a Dios por la riqueza y la variedad de sus obras. La aplicación del argumento a la religión como producción humana sólo puede ser irónica.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Bayle, P., *De la tolérance*, op. cit. p. 262.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>40</sup> Isabelle Delpla ha trabajado sobre el modelo literario y estético de la tolerancia en Bayle en su artículo: “*Bayle, pratiques de la diversité*”, en *Papiers in french XVIIth century literature*, (Biblio 17), XXV, 49, 1998, pp. 461-480.

<sup>41</sup> Bayle, *De la tolérance*, op. cit., p. 269.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 267.

En ausencia de un consenso universal respecto a las leyes y las normas, la evidencia moral será la del acuerdo en la polifonía: la generalización de la máxima particular de un sujeto o de un pueblo no debe poder volverse contra él mismo; las posiciones deben poder permanecer intercambiables. Tal es la regla de la evidencia moral que permite comprender que “toda máxima que contiene la obligación de cometer crímenes es falsa”.

\* \* \*

En efecto, cuando Bayle enuncia como un axioma que toda máxima que contiene la obligación de cometer crímenes es falsa, recurre a varios argumentos:

1. Las opiniones y las creencias sólo pueden ser imputadas como delitos o como crímenes y no dependen del magistrado. Ningún magistrado puede juzgar la buena fe: ningún soberano puede legislar respecto a la conciencia: sería confundir en la imputación los actos del sujeto y su ser; obligar a las conciencias, sería por otra parte transformar a los hombres en marionetas o autómatas espirituales –y Dios como sujeto no podría satisfacerse con la obediencia de estatuas–. Los derechos de la conciencia errónea no están en contradicción con el *dictamen* de la conciencia.

La libertad de obediencia está connotada en efecto por dos argumentos que pueden parecer contrarios: (1) no somos dueños de nuestras ideas; y sin embargo (2) no somos marionetas. El *dictamen* de la conciencia y la buena fe no remiten a una instanciación de la libertad, sino a una enumeración de las posiciones, que no determina la indiferencia de las normas sino el conocimiento de las condiciones de su existencia.

La interioridad de la conciencia y la buena fe determinan los derechos de la conciencia errónea. Pero este derecho se hace posible por el hecho que el lugar de la verdad es inasignable y que nadie puede pretender ocuparlo. Lo que la justifica es el argumento del Dios oculto, y H. Basnage de Beauval, en *La tolerancia de las religiones*<sup>43</sup> recurre a ese lugar vacío, pero, a diferencia de Pascal, no deduce la miseria del hombre y la necesidad de la obediencia a la iglesia, sino la prohibición de una confusión entre la interioridad de la conciencia y la autoridad del magistrado.

---

<sup>43</sup> Basnage de Beauval, H. *La tolérance des religions*, Graef, Rotterdam, 1684.

La buena fe es, al mismo tiempo, el signo de un desligarse: estamos ligados a la religión de nuestros padres y no podemos sustituir esta relación personal (que ofrece a la vez la vida, la ternura y la ley y nos estructura desde la infancia a nuestras espaldas y sin nuestra confesión) por la insistencia de la tradición, que es impersonal.

Vemos así que esta conciencia que es a la vez libre y no-libre hace emerger un concepto de libertad que no es el principio cartesiano de una infinidad de la voluntad, sino la doble determinación de la sinceridad respecto a sí mismo y de la capacidad de desligarse de la verdad.

Podemos decir también que de acuerdo a este enfoque, el sujeto experimenta su historia, y el derecho de la conciencia errónea señala el reconocimiento de esta historia.<sup>44</sup>

2. El otro argumento es que las sanciones se pueden considerar crímenes: la separación de los niños y los padres, la privación de los derechos civiles, la prohibición de ejercer un oficio, de disponer de los bienes, de abandonar el país, etcétera, son crímenes y transforman la relación del soberano y los súbditos. Las sanciones que no tendrían sentido más que respecto a sujetos rebeldes que se habrían puesto fuera de la ley y hubiesen amenazado la seguridad del Estado, se vuelven, respecto a los súbditos leales, crímenes del soberano: como no se puede decir que el soberano sea un criminal, se dirá que ha sido engañado o sorprendido. Y sin duda hay que suponerlo justo. ¿Qué otro recurso invocar?

3. Tras haber examinado los dos tipos de desplazamiento practicados por Bayle (la cuestión de la enumeración de los puntos de vista y la cuestión de los derechos de la conciencia errónea) abordaremos además una tercera manera de argumentar: las paradojas de la fe conforme a la razón.

El artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo” han sido leídos habitualmente desde la perspectiva de un escepticismo cristiano. Nos gustaría mostrar que hay allí una ambigüedad y que la presentación de Bayle sugiere quizás también otra lectura que pone en obra una razón que “naturaliza” los misterios. La fe estaría conforme con la razón suprema pero ésta estaría conforme con la crítica de lo divino.

---

<sup>44</sup> Vemos que estas tesis son a la vez irreductibles al kantismo (contra la interpretación de Delvolvé) y a una filosofía del inconsciente (en Leibniz).

El artículo “Pirrón” tiene por objeto la manera en la cual los dogmas de la Trinidad, la Eucaristía, la encarnación y la transubstanciación contradicen la evidencia de los axiomas de la luz natural. Tomar nuestras evidencias por dogmas de la filosofía sustancialista, y los dogmas de la revelación por el discurso de otra racionalidad, permite dar a las proposiciones de la revelación su pleno alcance. Bayle pasa así a “habitar” el discurso teológico mismo. Según sus declaraciones, es para justificarlo. Pero en realidad, lo hace estallar en su estatus de revelación, al darle el rol de instrumento sólo para hacer aparecer la arbitrariedad de la metafísica sustancialista. Le da plenos derechos a la revelación, pero ya no es más la revelación.

\* \* \*

Quisiera trabajar sobre estas dos hipótesis, que están ligadas: que el escéptico habita en el interior del discurso de la fe y que esta inserción (o quizás esta intrusión) transforma a los dogmas en axiomas.

Sigamos entonces el artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo”.

Pierre Rétat escribe, en torno al *Examen del pirronismo* de Crousaz:

Su vasto propósito abarca toda la historia del pirronismo. Después de haberlo definido y haber investigado sus causas, pasa a una refutación sistemática de Sexto Empírico y aborda finalmente la obra de Bayle. En realidad, esta tercera parte no sólo constituye la parte esencial de la obra, sino que además Bayle es el centro donde todo converge. El inspira sin cesar la imagen que se da desde el principio del pirroniano. Bayle sustituye a Sexto Empírico: es la única obsesión en torno a la cual se organiza todo”.<sup>45</sup>

Negándose a identificar a Pirrón y Arcesilao, en torno a la tesis según la cual la naturaleza de las cosas sería incomprensible, Bayle<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Rétat, P., *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles-Lettres, Paris, 1971, p. 155. Allí Rétat evoca la apologética protestante y en particular el *Examen du pyrrhonisme* de Jean-Pierre de Crousaz, obra monumental comenzada en 1720, finalizada en 1729 y publicada en 1733. Cf. también la nota de la p. 217 donde reporta el arrepentimiento del traductor al francés de los *Esbozos pirrónicos*, Huart, tal como se los habría confiado antes de morir a Crousaz. Cf. también L. Bianchi, *Progetto di un dizionario critico*, Bibliopolis, Nápoles, 1987.

<sup>46</sup> Sepan permitirnos, en todo este pasaje, parafrasear abreviando [N. del T.: cf. Bayle,

muestra que se ha llamado a los pirronianos zetéticos, eféticos y, aporéticos, es decir, examinadores, inquisidores, suspendedores y dudantes, porque suponían que era posible encontrar la verdad y no determinaban que fuera incomprensible (nota A).

La primera cuestión planteada no se refiere a la verdad del pirronismo o de su utilidad, sino a su peligro. Si los sistemas de defensa se han movilizado en contra de él, es porque ataca y es polémico. Sin embargo, sólo lo es en relación con esta divina ciencia, la teología, puesto que no puede observarse que lo sea ni en relación con la física, ni en relación con el Estado (nota B).

Poco importa que se diga que la inteligencia del hombre es demasiado limitado para descubrir algo en las verdades naturales, en las causas que producen el calor, el frío, el flujo del mar, etc. Nos debería alcanzar con ejercitarnos en la búsqueda de hipótesis probables y reuniendo experiencias, y estoy seguro de que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable cuyos resortes sólo son conocidos por aquel que los ha hecho y los dirige. Así, todos éstos filósofos son desde este punto de vista académicos y pirrónicos. La vida civil no tiene nada que temer de este espíritu, pues los escépticos no negaban que cada uno debía actuar conforme a las costumbres de su país, practicar los deberes de la moral y tomar partido en esos asuntos de acuerdo con las probabilidades, sin esperar certezas. Podían suspender el juicio acerca de si tal deber era natural y absolutamente legítimo, pero no lo suspendían acerca de si era necesario practicarlo en tales y cuales circunstancias. Sólo la religión tiene que temer al pirronismo; ella debe estar apoyada sobre la certeza: su objetivo, sus efectos, sus usos caen desde el momento mismo en que la firme persuasión de sus verdades se borra del alma. Por otra parte, sin embargo, tenemos motivos para no inquietarnos: no hubo y ni habrá nunca más que un pequeño número de gente capaz de ser engañada por las razones de los escépticos. La gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación en otros hombres y, si se quiere, la ignorancia y la tendencia natural a decidir son un escudo impenetrable a los dardos de los escépticos, aunque esta secta se imagine que hoy es más temible que antes. Veamos qué se funda esa extraña pretensión.<sup>47</sup>

---

*Diccionario..., op. cit.*, pp. 257 y ss.; usamos de base la traducción de Bahr para seguir el parafraseo realizado].

<sup>47</sup> *Diccionario..., op. cit.*, p. 258.

Enumerar y poner en el mismo plano a la gracia, a la educación y a la ignorancia, es marcar la pluralidad de efectos de resistencia al pirronismo, en las cosas y no en las razones de creer. La imputación: los pirronianos “creen que dan miedo” hace irrisorio el supuesto peligro del pirronismo.

La nota B se desarrolla a continuación de acuerdo a un procedimiento conocido: relación de relación, es el procedimiento habitual en toda construcción de diálogos. “Hace cerca de dos meses que cierto hombre capaz me refirió con mucha amplitud una conversación a la que había asistido. Dos abades, uno que sólo sabía de rutina y otro que era un buen filósofo”.<sup>48</sup> Bayle toma la precaución una vez más de señalar en una nota de segunda categoría que el que habla es un abad. Esta disposición es totalmente característica del método escéptico. La imputación del discurso se va relevando. No se habla en nombre propio, sino que se cita. Los enunciados son así puestos en perspectiva.

Al desprecio del primero (el abad rutinario) por lo pirronianos, el segundo (el abad filósofo) replica que si Arcesilao volviera al mundo, y si tuviera que combatir con los teólogos, sería mil veces más terrible que frente a los dogmáticos de la antigua Grecia. Y esto porque se pueden usar las armas de la teología contra la teología misma. Se ve aquí el interés de dividir el discurso entre dos abades.

Renuncio a las ventajas que la nueva filosofía ha procurado recientemente a los pirrónicos. Apenas se conocía en nuestras escuelas el nombre de Sexto Empírico cuando Gassendi brindó un resumen que nos abrió los ojos [respecto a los fines de su lógica]. El cartesianismo ha dado la pincelada final a la obra, y nadie duda hoy entre los buenos filósofos que los escépticos tuvieron razón al sostener que las cualidades de los cuerpos, que hieren nuestros sentidos, no son sino apariencias.<sup>49</sup>

La nueva filosofía tiene un lenguaje más positivo que la antigua y sostiene que las cualidades (calor, olor y color) no están en los objetos de nuestros sentidos sino que son modificaciones de nuestras almas. Se habría querido con gusto, continúa el abad, exceptuar a la extensión y al movimiento, pero no ha sido posible. Es más, los objetos de los

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 258.

sentidos no podrían ser la causa de mis sensaciones: yo podría sentir el frío y el calor, ver colores, figuras, extensiones y movimiento, aún en el caso de que no hubiera ningún cuerpo en el universo. No tengo por tanto ninguna buena prueba de la existencia de los cuerpos.<sup>50</sup>

La única prueba que se me puede dar debería ser tomada del argumento según el cual Dios me engañaría si imprimiera en mi alma las ideas que tengo del cuerpo sin que, en efecto, los hubiera; esta prueba, sin embargo, es muy débil: prueba demasiado. Por ejemplo, desde el comienzo del mundo, la mayor parte de los hombres cree -y es un gran error- que los cuerpos tienen colores. Si Dios los engaña en este sentido, nada impide que los engañe respecto de la extensión. Por otra parte, Dios no nos fuerza a pensarlo, sino solamente a juzgar que eso nos parece de esa manera.

Los gassendistas y los cartesianos se encuentran entonces ante dos problemas: el de la prueba de la existencia de los cuerpos exteriores; el de la relación entre extensión y corporeidad. El punto es que se razona de la misma manera respecto a la extensión y los colores; pero, si los colores no están en los cuerpos, y si Dios engaña a los hombres, no haciéndolos creer sino dejándolos creer, nada impide que los engañe respecto a la extensión.

La diferencia del nuevo pirronismo y el antiguo está entonces en la introducción del Dios engañador. La función de esta hipótesis es doble: interrogar el lugar del sujeto del conocimiento y el estatus de la apariencia. Pero la argumentación pirroniana debe entonces aplicarse a la pieza maestra del dispositivo cartesiano que es su evidencia y su modelo: el *cogito*.

Inmediatamente después, el abad filósofo dijo al otro que para poder vencer alguna vez a un escéptico hacía falta probarle en primer lugar que la verdad podía reconocerse ciertamente por ciertos indicios, indicios a los que se llama comúnmente *criterium veritatis*. Sostendréis ante él con razón que la evidencia es el carácter seguro de la verdad, puesto que si no lo fuera la

---

<sup>50</sup> Bayle cita al abad Fochery su *Critique de la Recherche de la vérité* y luego las observaciones de Arnauld al capítulo XXVIII de las *Verdaderas y las falsas ideas*. Las referencias a Malebranche provienen de *Acerca de la investigación de la verdad : donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias* (1674-1675), Sígueme, Salamanca, 2009, libro I, cap. X; libro II, cap. VI; sexta aclaración; las referencias al argumento del Dios engañador, t. III. Las otras referencias son al *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Elsevier, 1680; y al *Traité de morale*, Leers, Rotterdam, 1683.

evidencia nada lo sería. Sea, responderá, es allí donde os estaba esperando, os haré ver que cosas que rechazáis como falsas cuentan con la mayor evidencia.<sup>51</sup>

Bayle se servirá entonces del abad filósofo para escenificar una subversión de la evidencia natural por la evidencia del misterio; se trata del movimiento inverso al que, en el *Comentario filosófico*, traduce la revelación sobrenatural en revelación natural. Se puede observar la solidaridad de estos dogmas y su consistencia teórica, a través de la puesta en cuestión de la identidad personal, de la relación de los modos con la sustancia, y, de manera general, del dualismo<sup>52</sup>. Bayle se dedica a mostrar, paradójicamente, que la consistencia de ciertos argumentos del spinozismo sobre la sustancia y la causalidad proviene del pirronismo. Spinoza sería un escéptico sistemático.

I. *Resulta evidente que las cosas que no son diferentes a una tercera, no son diferentes entre sí; ésta es la base de todos nuestros razonamientos, sobre ella fundamos todos nuestros razonamientos, y, sin embargo la revelación del misterio de la Trinidad nos asegura que tal axioma es falso. Inventad tantas distinciones os plazca, jamás mostraréis que aquella máxima no es desmentida por este gran misterio.*<sup>53</sup>

La Trinidad juega en dos registros: desmiente un axioma y separa a la persona del individuo. Consideremos el axioma.

\* \* \*

Ocurre que Bayle mostró que la crítica de este axioma se encuentra en la filosofía de Spinoza. Declara en efecto que Spinoza

identifica el ser eterno y necesario con las cosas que los cristianos llaman sustancias creadas, cualidades, accidentes, vicios, virtudes, dolores, penas [...] La tesis de Spinoza reduce todas las cosas a una causa que no es realmente distinta de sus efectos [...] Todo hombre que busque sinceramente las verdades filosóficas, y que vea que no se puede dar un paso en la escuela de Spinoza sin rechazar como falsas las reglas más evidentes del razonamiento, rechazará con el mayor desprecio semejante sistema. ¿Qué pro-

<sup>51</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>52</sup> Esta problemática está retomada en otra parte: Bayle, P., *Oeuvres diverses*, La Compagnie des Libraires, La Haya, 1727.

<sup>53</sup> Bayle, *Diccionario...* *op. cit.*, p. 260. [El subrayado es de la autora].

greso se puede esperar si es necesario desprenderse de estas dos proposiciones: “las cosas que no son distintas de una tercera no son distintas entre ellas” y “no se puede afirmar y negar al mismo tiempo el mismo atributo del mismo sujeto con verdad”? Y así el matemático deberá creer que la extensión no tiene partes, que no es divisible [porque no es modo sino atributo].<sup>54</sup>

Bayle identifica una misma deriva en los pirronianos y en Spinoza.<sup>55</sup> Una vez más, no se trata tanto de refutar como de exponer.

II. Resulta evidente que no hay diferencia alguna entre individuo, naturaleza y persona; sin embargo, el mismo misterio nos ha convencido de que las personas pueden ser multiplicadas, sin que los individuos y las naturalezas dejen de ser únicos.<sup>56</sup>

La naturaleza divina ocupa el lugar de tres personas sin dividirse. La identidad divina es unidad de una naturaleza y pluralidad de una personalidad. En lugar de trabajar esta paradoja haciendo de ella el signo o la imagen de la trascendencia, Bayle (en la boca del abad filósofo) hace de ella el estatus de la persona en general. Bayle cita a Pierre Nicole, quien determina a la persona como lo que subsiste separadamente, lo que es en sí, lo que se gobierna. Pero Hobbes la define de manera diferente, por las reglas civiles de la mayoría, por los roles sociales, el derecho de brindar testimonio, de prometer, de poseer, de legar, etc., todas funciones de un discurso en primera persona. La pluralidad de personas y la representación social no suponen ninguna sustancialidad y no suponen siquiera la libertad como don divino sino solamente la imputación. Vemos de esa manera por qué Bayle le da tanta importancia a la discusión sobre la libertad y las controversias con Jaquelot.<sup>57</sup> Lo que está en cuestión en la noción de persona no es tanto la soberanía como la imputación.

Puedo asegurarle, me parece, de un simple filósofo a otro, que la disputa de la libertad está por encima de la decisión. En el tribu-

<sup>54</sup> Bayle, *Oeuvres diverses*, *op. cit.*, tomo 4, p. 170.

<sup>55</sup> Retoma el mismo análisis en el artículo “Spinoza” del *Diccionario*, quejándose de que Spinoza no haya advertido al lector que cambiaba el significado de los términos. Bayle no podía sin embargo ignorar que Spinoza lo hace expresamente (*Ética* III, prop. 52, escolio).

<sup>56</sup> Bayle, *Diccionario... op. cit.*, p. 260.

<sup>57</sup> Bayle, *Réponse...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 743 y ss (capítulo CXXXIX: “*Examen des observations de M. Jaquelot contre M. Bayle sur le chapitre de la liberté*”).

nal de la moral, el molinismo aventaja a la otra parte, pero está en desventaja en el de la metafísica. Sus principales fortalezas consisten en las consecuencias que resultan de que el hombre actuaría siempre necesariamente; hay que reconocer que estas consecuencias son terribles, pero un filósofo que no fuera cristiano las debilitaría mucho, sea porque no admitiría lo que la Escritura nos enseña sobre las penas del pecado, sea porque borraría de la lista de los pecados una gran cantidad de acciones que la Escritura incluye. Los patrones del pecado filosófico y los que sostienen que, para pecar, hay que conocer actualmente que se está pecando, querrían abrirse camino para una reducción notable. Pero la sana teología les opone obstáculos invencibles que no serían irremontables para un filósofo puro. Por ese motivo, sostendría con mayor facilidad la definición que dieron Lutero y Calvino de la libertad del hombre. Dado que el suplicio que las leyes humanas hacen sufrir a los malhechores no supone que tengan una libertad de indiferencia, nos podríamos deshacer de aquellos que perturban la tranquilidad pública de la misma manera en que nos deshacemos de las bestias feroces a pesar de que creemos que no tienen libre arbitrio.<sup>58</sup>

La teoría de Bayle sobre las pasiones y los apetitos que viene después de éste pasaje justifica esta crítica a la libertad de indiferencia que lleva a la posición de un sujeto como causa primera y principio de sus actos.

Pero yo señalo el hecho que a través de meditaciones puramente metafísicas no se puede nunca alcanzar la certeza bien fundada de que somos la causa eficiente de nuestros apetitos; pues cualquiera que examine bien las cosas conocerá evidentemente que si fuéramos un sujeto pasivo respecto a la voluntad, tendríamos los mismos sentimientos de la experiencia que tenemos cuando nos creemos libres (...) Estamos entonces naturalmente en ese estado y no sabemos si una causa invisible nos hace pasar sucesivamente de un pensamiento a otro. Es entonces natural que los hombres se persuadan de que se determinan a sí mismos (...) Contra la prueba que utiliza Jaquelot, siguiendo a Descartes, tomada del sentimiento vivo que tenemos de la actividad de nuestra alma: si no tuviéramos otras pruebas del libre arbitrio que las que ofrecen la física y la metafísica, seríamos rápidamente derrotados; o bien sólo podríamos

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 745-746. Entre otras referencias a Le Clerc y a Arnauld que se ofrecen en las notas al artículo, hay una referencia a la observación F de la entrada "Rorarius". Se podría agregar la referencia a la carta LXXVIII de Spinoza a Oldenbourg. Cf. también Leibniz, *Teodicea*, op. cit., I, 70.

resistir objetando sus consecuencias. La moral y la religión son nuestro refugio contra la hipótesis de Jaquelot. Conocemos demasiado bien al cartesianismo para ignorar con qué fuerza se ha sostenido hoy en día que no hay criatura que pueda producir el movimiento y que nuestra alma es un sujeto puramente pasivo respecto de las sensaciones, las ideas y los sentimientos de dolor y placer, etc. Si no se llegó hasta las voliciones fue gracias a las verdades reveladas. Puesto que sin ello, los actos de la voluntad serían tan pasivos como los del entendimiento. Las mismas razones que prueban que nuestra alma no constituye nuestras ideas y no afecta nuestros órganos probarían también que no puede formar nuestros actos de amor y nuestras voliciones (...). Es sorprendente que casi todos los filósofos hayan creído, como el pueblo, que formamos activamente nuestras ideas [salvo los averroístas que admitieron un intelecto universal distinto de nuestras almas que es la causa de nuestras intelecciones].<sup>59</sup>

Por su parte, los dogmas de la Encarnación y de la Eucaristía van a dialectizar la unidad del hombre, mostrando a la vez que la persona es una pluralidad de roles y que el cuerpo y el alma intercambian sus determinaciones. Vamos a trabajar sobre la penetrabilidad, y por tanto sobre la reducción del dualismo y sobre el carácter accidental de la personalidad. ¿Argumentos pirronianos o spinozistas?<sup>60</sup>

III. Resulta evidente que para hacer que un hombre sea real y perfectamente una persona, alcanza con unir un cuerpo humano y un alma razonable. Sin embargo, el misterio de la Encarnación nos ha enseñado que no es así. De donde se sigue que ni vos ni yo podremos estar seguros de si somos personas, puesto que si fuera esencial a un cuerpo humano junto a un alma razonable constituir una persona, Dios jamás podría impedir que la constituyesen: es preciso decir, por lo tanto, que la personalidad le es puramente accidental. Ahora bien, todo accidente es de diversas maneras separable de su sujeto; resulta posible para Dios, pues, impedirnos por diversos medios ser personas, aún cuando estemos compuestos de

---

<sup>59</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 762-767.

<sup>60</sup> Hay que citar aquí, con las precauciones necesarias, dado que es una obra de Pierre Nicole, las *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, siguiendo la nueva edición de 1742: "Sólo existe lo que se mueve, que rige, que posee y que tiene la autoridad (que es una persona); y lo que es poseído, regido, gobernado y movido, que no es más que una parte accesoria y dominada y no es persona; la palabra "persona" significa una naturaleza razonable, que subsiste a parte, que es en sí, que no está dominada, y que no forma una parte accesoria de otro ser", Desprez, Paris, 1742, p. 100.

alma y cuerpo, ¿quién nos podrá asegurar que no se sirve de alguno de esos medios para despojarnos de la personalidad? ¿Acaso está obligado a revelarnos todas las maneras de que dispone de nosotros?<sup>61</sup>

La unión del alma y del cuerpo alcanza para la identidad natural, como alcanzaría para todo otro ser vivo; pero para el hombre, pecador y salvado, no alcanza. La encarnación que representa la salvación del hombre nos enseña entonces que la unión del alma y el cuerpo no alcanza.

Las vías naturales a través de las cuales Dios permite que la personalidad sea alcanzada o amenazada son enunciadas por Bayle en otra parte: la enfermedad, la afasia, la ebriedad, etcétera. Diferentes “transportes” desplazan al yo fuera de sí, al menos si seguimos las hipótesis de Foucault y si la patología en esa época trata del cuerpo y no del alma: incluso Descartes se preguntaba sobre la identificación de los insensatos y los frenéticos con un cuerpo mecánico. Leibniz, más tarde, en los *Nuevos ensayos*, desplazará la cuestión de la *concienciosidad* para no cargar únicamente en la memoria consciente la unidad del yo.

Criticando al autor del *Suplemento a los Ensayos de literatura*,<sup>62</sup> Bayle escribe:

¿Osaría negar que los actos del entendimiento no han sido combinados con ciertas disposiciones de la materia por el Autor de la unión entre el alma y el cuerpo? ¿No nos enseña la experiencia que hay enfermedades que destruyen la razón y la memoria?<sup>63</sup> ¿Están los grandes filósofos siempre bien dispuestos a ocuparse de una pregunta? ¿No existen personas hábiles que están agotadas y como estúpidas tras un trabajo de varias horas? ¿No hay excelentes poetas que no pueden escribir versos después de haber bebido copiosamente? Es seguro que nuestra alma, durante su unión con la materia, necesita al cuerpo para todas sus operaciones. Yo no acepto las más intelectuales.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>62</sup> Faydit, P.-V. *Supplément des Essays de Litterature*, Ribou, Paris, 1703.

<sup>63</sup> Cf. el artículo “Pereira” del *Diccionario*, el autor de los Prédamitas, que cita el caso de un poeta español, que cita también Spinoza (*Ética*, IV, prop. 39, esc.) que se vuelve afásico; ¿quizás Góngora (de acuerdo a las indicaciones de Henri Larose)?

<sup>64</sup> Bayle, *Réponse...*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 200-201.

Y Bayle muestra lo que está en juego en la pregunta:<sup>65</sup> cita para ello a Pardies, *De la connaissance des bêtes*: “Si usted admite una vez que las cosas más admirables que acontecen a las bestias puede hacerse por medio de un alma material, ¿no está usted cerca de dar el paso de decir que también todo lo que ocurre en el hombre puede hacerse por medio de un alma material?”.<sup>66</sup>

Pero hay que ir aún más lejos: el alma no conoce todos sus pensamientos, el alma difiere de sí misma: la identidad personal está sometida a variaciones; la diferencia entre un alma y la otra es total y sin gradación:

Le pregunto a esos señores [los escolásticos] si les parecería bien que dijéramos que el alma de un hombre es de una especie distinta a los 35 años que cuando tiene un mes de vida, o que el alma de un frenético, de un avelado o de un viejo que recae en la infancia no es sustancialmente tan perfecta como el alma de un hombre hábil... caeríamos en un grave error si pretendiéramos que el alma del hombre sólo es capaz de los pensamientos que conocemos. Hay una infinidad de sensaciones, pasiones e ideas de las cuales ésta alma es absolutamente capaz, aunque no sea nunca afectada por ellas durante esta vida: si la uniéramos con órganos distintos de los nuestros, ella pensaría de una forma distinta a como lo hace hoy y sus modificaciones podrían ser mucho más nobles que las que nosotros experimentamos...<sup>67</sup>

Deslocalizar la identidad personal, ponerla fuera de sí, transformar la cuestión del alma en un problema asignándole límites a la variación de una función, es de alguna manera pedirle a Dios que se ponga en el lugar de una nueva metafísica o de una nueva epistemología, que podrá desarrollarse a través de la cuestión de la impenetrabilidad.

IV. Resulta evidente que un cuerpo humano no puede estar en diversos lugares al mismo tiempo, y que su cabeza no puede ser penetrada junto con todas sus otras partes bajo un punto indivisible; no obstante, el misterio de la Eucaristía nos en-

---

<sup>65</sup> Bayle, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, Art. “Rorarius”, nota F [N. del T.: no incluido en las selecciones de Bahr].

<sup>66</sup> Pardies, I. *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1678, p. 100.

<sup>67</sup> Bayle, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, Art. “Rorarius”, nota E. En su *Palingénésie philosophique* de 1769 (Paris, Fayard, 2002) Ch. Bonnet meditará sobre esta hipótesis poniendo el espíritu de Montesquieu en el cuerpo de un salvaje (*Huron*).

seña que esas cosas suceden todos los días: de donde se sigue que ni vos ni yo podríamos estar seguros acerca de si somos distintos otros hombres, y si no estamos al mismo tiempo en un serrallo de Constantinopla, en el Canadá, en el Japón, y en cada ciudad en el mundo, bajo diferentes condiciones en cada lugar. No haciendo Dios nada en vano, ¿crearía a varios hombres, cuando le puede alcanzar con crear a uno solo en diversos sitios y revestido de diversas cualidades según el lugar? Esta doctrina, por otra parte, nos lleva a abandonar las verdades que encontramos en los números, puesto que ya no sabemos qué es dos ni tres, no sabemos lo que es identidad y diversidad. Si consideramos que Juan y Pedro son dos hombres no es sino porque los vemos en diversos lugares y porque uno no tiene los mismos accidentes del otro. Pero por el dogma de la Eucaristía este fundamento de la distinción se vuelve completamente nulo. Tal vez haya sólo una sola criatura en el Universo, multiplicada por la producción en diversos lugares y por la diversidad de cualidades. Componemos grandes reglas de Aritmética, como si hubiera muchas cosas distintas. Puras quimeras. No solamente desconocemos si hay dos cuerpos, también ignoramos si hay un cuerpo y un espíritu, puesto que si la materia es penetrable está claro que la extensión es sólo un accidente del cuerpo, y así, según su esencia, el cuerpo es una sustancia no extensa y puede recibir todos los atributos que concebimos en el espíritu: el entendimiento, la voluntad, las pasiones, las sensaciones; y tampoco queda regla alguna que nos permita discernir si una sustancia es espiritual o corpórea por naturaleza.<sup>68</sup>

Pierre Nicole dice sobre la penetrabilidad:

Hay que concebir que el Verbo no se da humanidad por un derecho exterior, sino insinuándose en la humanidad, comunicándose con ella, penetrándola, sumergiéndola en sí, llenando todo su ser y todas sus facultades perfectamente, y uniéndose de forma íntima, inmediata y sustancial; esta infusión y esta comunicación plena y entera del verbo en la humanidad y esta inmersión de la humanidad en la divinidad del verbo son la vía de esta unión personal porque es de esa manera que el verbo la hace suya, se la apropia plenamente y la despoja así de su propia subsistencia.<sup>69</sup>

Bayle reinterpreta la penetrabilidad. El misterio de la Eucaristía

<sup>68</sup> Bayle, *Diccionario*, *op. cit.*, pp. 260-261.

<sup>69</sup> Nicole, *op. cit.*, t. II, p. 82 (ubicuidad) y p. 102 (la penetrabilidad).

nos hace perder la distinción numérica y al mismo tiempo nos hace ganar la ubicuidad. Sin identidad numérica, el yo se difracta en roles, en diversos lugares, condiciones y quizás incluso en distintos tiempos. Veremos aparecer nombres propios acompañados de un artículo indefinido: por ejemplo, una cita de Erasmo por parte de La Mothe Le Vayer, y de Balzac por Bayle, dice: “un” Sócrates cristiano. Fontenelle, en la *Historia de las fábulas*, dice: un Descartes de estos tiempos, un Arquímedes de los Indios. Leibniz cita Sturmius para evocar un Euclides cristiano. Es un desplazamiento de la identidad que la transforma en función, y por tanto en fenómeno. Sócrates no es una persona, ni un símbolo, sino un rol. Bayle usa este equívoco de la ubicuidad para plantear un fenómeno de la personalidad, una crítica de la esencialidad del yo.

Pero Bayle no se detiene ahí.

V. Resulta evidente que los modos de una sustancia no pueden subsistir sin la sustancia que ellas (sic) modifican; sin embargo el misterio de la Transubstanciación nos ha hecho ver que tal cosa es falsa. Eso confunde todas nuestras ideas: ya no hay modo de definir la sustancia, puesto que si el accidente puede subsistir sin sujeto alguno, la sustancia a su vez podrá subsistir a la manera de los accidentes, es decir, dependiendo de otra sustancia. El espíritu por su parte podrá subsistir a la manera de los cuerpos, tal como en la Eucaristía la materia existe a la manera de los espíritus, y éstos podrán ser impenetrables de la misma manera que allí la materia es penetrable.<sup>70</sup>

Bayle sustituye la penetrabilidad de la materia a la oposición de la impenetrabilidad de la materia y la penetrabilidad del espíritu, y subvierte así el dualismo. No hay una regla para distinguir las sustancias, y tampoco para asignar un sustrato a los accidentes: las dos cosas son solidarias. Encontramos aquí varios argumentos: el argumento cartesiano, donde Descartes, en una carta a Mesland,<sup>71</sup> realiza la hipótesis de una transubstanciación material; después, el argumento spinozista de “*unum et idem*”: entre la sustancia y los modos, entre los modos de un atributo y los modos de otro atributo. En el artículo “Spinoza”,<sup>72</sup> Bayle vuelve a confundir las pistas y muestra cómo

<sup>70</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.* p. 261.

<sup>71</sup> Del 9 de febrero de 1645.

<sup>72</sup> Bayle, *Diccionario...* *op. cit.* p. 388, nota Z. Cf. también la entrada “Trinidad” en el léxico.

los spinozistas pueden aprovechar la doctrina de la transustanciación, citando al jesuita Arriaga.<sup>73</sup> Extraño devenir de argumentos que tienen también, si osamos decirlo así, sus alianzas objetivas.

En la repetición y la sollicitación de la fórmula “es evidente” y en la reinterpretación de los misterios como axiomas de otra evidencia, vemos entonces dibujarse las hipótesis de un monismo o un fenomenismo. Podemos plantear la hipótesis de que la luz natural representaría a la metafísica bi-sustancialista y la luz sobrenatural a la filosofía monista.

Después de haber efectuado esta inversión metafísica o epistemológica, Bayle va a cubrir todo con una nube de humo al afirmar de nuevo la sumisión de la razón a la fe. Hay que darse cuenta de que –si lo que hemos creído comprender es verdadero– esta sumisión no carece de beneficios para la razón.

Ahora bien, si al pasar de las tinieblas del paganismo a las luces del Evangelio, hemos aprendido la falsedad de tantas nociones evidentes y de tantas definiciones ciertas, ¿qué ocurrirá cuando pasemos de las oscuridades de esta vida a la gloria del Paraíso? ¿No parece claro acaso que aprenderemos la falsedad de mil cosas que hoy nos parecen incontestables? Saquemos provecho, pues de la temeridad con la cual aquellos que vivifican antes del Evangelio nos afirmaron como verdaderas ciertas doctrinas evidentes, doctrinas cuya falsedad ha sido revelada por los misterios de nuestra teología.<sup>74</sup>

Pero pasemos a la moral, dice Bayle. Las evidencias de la razón práctica no son menos sollicitadas. ¿No habría que agregar al fenomenalismo físico el convencionalismo moral? Vamos a ver que Bayle va más allá y plantea un dilema: sólo hay dos posiciones y ambas son insostenibles. Sigamos ese razonamiento.

I) Resulta evidente que, si se puede, se debe impedir el mal, y que es un pecado permitirlo si se lo puede impedir. Sin embargo, nuestra teología nos muestra que eso es falso: nos enseña que

---

<sup>73</sup> Cf. el artículo del *Diccionario* que se le dedica. Jesuita español, Arriaga fue llevado a enseñar también filosofía escolástica en Praga donde murió en 1667: “Encontramos –dice Bayle– que lograba mucho mejor refutar lo que negaba que defender lo que afirmaba, y creemos que de esa manera se convirtió en el provocador del pirronismo, a pesar de que haya hecho saber que no sera pirroniano... y si sus pruebas son inferiores a las objeciones, se debe a la naturaleza de las cosas”.

<sup>74</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.* p. 261.

Dios no hace nada que no sea digno de sus perfecciones cuando acepta todos los desórdenes que hay en el mundo y que le hubiera resultado fácil prevenir. II) Resulta evidente que una criatura que no existe no podría ser cómplice de una mala acción. III) Y que es injusto castigarla como cómplice de esa acción. Sin embargo, nuestra doctrina del pecado original nos muestra la falsedad de tales evidencias. IV) Resulta evidente que es preciso preferir lo decente a lo útil, y que cuanto más santa es una causa menos libertad tiene de posponer la decencia a lo utilidad. Sin embargo nuestro teólogos nos dicen que teniendo Dios que elegir entre un mundo perfectamente bien ordenado y adornado con toda clase de virtudes y un mundo como el nuestro, donde dominan el pecado y el desorden, prefirió éste último antes que el primero porque lo encontraba mejor para los intereses de su gloria.<sup>75</sup>

Es inútil replicar que no pueden medirse nuestros deberes con los del Creador, porque sería ofrecer armas a los escépticos, cuyo gran objetivo es probar que desconocemos la naturaleza absoluta de las cosas y que sólo conocemos algunas relaciones. Esta posición del “escéptico cristiano” es peligrosa:

cuanto más elevéis los derechos de Dios al privilegio de no actuar según nuestras ideas, más arruinaréis el único recurso que os queda para probar que hay cuerpos: ese recurso en que Dios no nos engaña, y que lo haría si el mundo corpóreo no existiese (...) Además, si las excepciones que hacéis a los principios de la moral están fundadas sobre la infinitud incomprendible de Dios, jamás podría estar seguro de nada, puesto que jamás podría comprender en toda su extensión los derechos de Dios.<sup>76</sup>

Estamos pues atrapados en un dilema: si los derechos de Dios exceden la comprensión humana, ¿cómo podemos escapar a la hipótesis de que nos puede engañar y cómo es posible física –con la certeza de que los cuerpos existen–? Pero, inversamente, si todas las normas morales son relativas, ¿cómo evitaremos las consecuencias funestas de ello para la tolerancia y la paz?

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 261. Bayle hace referencia a *La vertu des payens*. La Mothe Le Vayer se plantea allí si todos los grandes sabios como Platón, que no han conocido la revelación, están condenados. Deriva entonces, con la autoridad de Santo Tomás, hacia el concepto de “fe implícita” y de religión natural. Pero en realidad, se inscribe en una variación histórica escéptica del providencialismo cristiano. Bayle no pone sin embargo al escéptico en el centro de la perspectiva, sino que lo somete a los mismos accidentes: el Decálogo, los jefes de la secta, etc. El escéptico es él mismo efecto de su discurso.

Al abad que sólo sabía de rutina le cuesta contener la cólera durante este largo discurso, y más aún cuando se le plantea la cuestión de la identidad personal, en la cual se juega la moral. Y además la pregunta no se le plantea de forma metafísica, como lo harían Locke o Leibniz,<sup>77</sup> sino en función de sus beneficios (¿es el mismo al que le dimos tal abadía el año pasado?), lo cual es una irónica definición de la persona. A Dios le costaría lo mismo crear una nueva alma que conservar la que ya creó, y lo único que nos lleva a creer que toma partido por conservarla es la opinión que tenemos respecto a su sabiduría. La identidad es una opinión.

“Cuando uno es capaz de comprender los tropos expuestos por Sexto Empírico, percibe que esta lógica es el esfuerzo más grande de sutileza que la inteligencia humana haya podido hacer”,<sup>78</sup> concluye Bayle, apoyándose en La Mothe Le Vayer para interpretar con ambivalencia a la filosofía cristiana como una filosofía escéptica. Bayle puede entonces emprender la preparación de una estrategia: los teólogos agustinianos (jansenistas y protestantes) recurren a los escépticos para atacar a los libertinos. Del principio general formulado por La Mothe Le Vayer, damos paradójicamente como aplicación los escritos de Pascal y de Calvino: “para convertir a los libertinos, hace falta humillarlos en asuntos de la razón y enseñarles a desconfiar de ella”.<sup>79</sup> El escéptico es pedagogo. Y no debe creer que el relativismo es producto de la erudición. Pero al mismo tiempo, se cita con Vossius a los eruditos que sostienen que nada está más opuesto a la religión que el pirronismo. Lo que no impide a los escépticos nombrar por su parte a Pirrón como soberano pontífice. El escepticismo no escapa al fenómeno de jefe de secta.

Estos *itus et réditus* del análisis de la ambivalencia de las posiciones no dejan de evocar los análisis pascalianos de “la razón de atrás”, y es una nueva ocasión (si hiciera falta) para mostrar hasta qué punto el genio de Pascal había penetrado en los puntos de vista de sus adversarios.

Así Bayle no deja de retomar entre los antiguos y los modernos, y en el seno de uno y otros, las oposiciones que operan como invarian-

---

<sup>77</sup> Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956 y Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. II, 27.

<sup>78</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 264.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

tes. Pirrón apreciaba los pasajes en los cuales Homero comparaba a los hombres con las hojas, los pájaros y las moscas; ¿no citaba acaso -se pregunta Bayle- ese pasaje que significa que “Dios les da su provisión de razón como una especie de pan cotidiano que renueva cada mañana”?<sup>80</sup> Bayle aplica en la entrada “Pomponazzi” este privilegio de razonar día a día (como si el hombre fuera una pequeña república que cambia seguido de magistrados) con las relaciones entre teólogos católicos y protestantes: Saurin no le perdona a Jurieu sus variaciones y sus contradicciones perpetuas: pues establece principios de acuerdo a la necesidad que lo acucia y según la pasión a la que le toca comandar en su alma.<sup>81</sup> Pero es su adversario el que afirma que él afirma y niega magistralmente y prontamente.

Todos estos fenómenos de equilibrio son tomados en cuenta por el análisis de Bayle: efecto de contradicción de una posición y efectos de inversión de posiciones, Esto no escapó a la observación de Leibniz.<sup>82</sup> De la misma manera en que el tejido de Penélope teje una tela única a través de sus *itus et réditus*, el equilibrio inscribe a ambos adversarios en el mismo sistema. Y esta lección del escepticismo, que inscribe al escepticismo en el escepticismo, es administrada magistralmente por Bayle en el final del *Diccionario*, en su *Aclaración acerca de los pirronianos*. Bayle se apoya en el final de la segunda parte de la *Prose chagrine*, sin citarla pero dando la referencia.<sup>83</sup>

Se trata de un dogmático que tiene la presunción de predecir una derrota total de los escépticos.

Todos creían que podrían confundir habitualmente a Sexto llamado el Empírico, y que si no tenían tiempo de responder a todos los argumentos de los diez libros contra los Dogmáticos -a los que llama Matemáticos- al menos podrían examinar profundamente los tres que exponen sus hipótesis pirronianas; y que mostrarían la impertinencia de los diez medios de la Época, y también de todas sus maneras de hablar contenidas, o de sus expresiones llenas de modestia, para dejarles el nombre que este autor les ha dado o conservado. Pero nos quedamos muy sorprendidos cuando vimos

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>81</sup> *Cf. ibid.*, pp. 288-289.

<sup>82</sup> Leibniz, *Réponse...*, *op. cit.*, ch. 139 y *Téodicea...*, *op. cit.*, II, 324 y I, 49.

<sup>83</sup> *Cf.* La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Paris, Groell, 1756 (que se encuentra hoy en *Oeuvres*, Slatkine, Ginebra, 1970, tomo I, p. 521).

que él hacía su Aquiles, y su argumento invencible con esta objeción tan común: que si no hay nada cierto, como lo aseguran los sectarios de Pirrón, este primer hecho establecido y sentencia fundamental de su secta, no es constante o si lo es, como ellos pretenden, se contradicen a sí mismos al proferirla, porque suponen así algo indubitable y cierto. Su adversario le responde, con una sonrisa moderada, y lleno de ingenuidad, que no había ningún lógico, por pequeño que fuera, que ignorara lo que los escépticos respondieron a tal dilema, y como lo han hecho concebir fácilmente a través de una infinidad de comparaciones ingeniosas, de manera que esta proposición acerca de la incertidumbre de todas las cosas se comprende y se envuelve ella misma, *seipsam συμπεριγράφει ac circumscribit*; de la misma manera en que el fuego, tras haber quemado el alimento que le damos, se sigue consumiendo hasta aniquilarse a sí mismo en su propio ardor (...) Este hombre honesto lo remitió en esta cuestión a los tratados realizados expresamente a favor del escéptico, donde podría ver con mayor amplitud las réplicas del pirronismo, y la poca atención que sus seguidores le prestaron a un argumento que sólo parece engañar, y que en el fondo carece de toda solidez<sup>84</sup>.

Cuando el escéptico se aloja a sí mismo en el dilema, logra un triunfo más resonante y se encuentra allí “feliz” como se dirá más lejos. El escepticismo pone en primer plano –y eso es lo que deberían comprender sus adversarios– la experiencia de un goce en el desprendimiento.

El insolente dogmático, que extraña los aplausos, se vuelca entonces a las injurias, como suele ocurrir en casos de debilidad, y acusa a los escépticos “de barbarismo y de una vergonzosa ignorancia, puesto que se pelean con todas las ciencias, burlándose públicamente sin excepción de todo lo que hay. En suma su último refugio fue abrazar los altares, [etcétera]”.<sup>85</sup>

Se le replica que no les será fácil hacerlos pasar por ser tan ignorantes como se les imputa, pues su método de profundización de las ciencias no es acumulativo sino crítico. Son maestros en esas disciplinas y la crítica histórica y filológica es efectivamente el arma absoluta contra los dogmáticos. Es un nuevo método para que la erudición no sea una cuestión de doctos sino la práctica de una disciplina de pensamiento que produce el saber tomando en cuenta las cir-

<sup>84</sup> *Ibid.*, tomo III, p. 302-303.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 304.

cunstancias. La concepción de lo espiritual que se desprende de ello aparece entonces a la vez como “una circuncisión que suprime lo carnal” y una ironía que pone en duda toda posible convicción. Allí se pondrá de manifiesto el doble sentido de lo espiritual. Voltaire no lo olvidará.

La Mothe Le Vayer defiende a los pirronianos de la “atroz” acusación de impiedad. En primer lugar, mostrando que “hace falta practicar respecto de todas las sectas una suerte de circuncisión espiritual, suprimiendo lo excesivamente carnal de cada una y que no puede ser aceptado por ser contrario a las leyes que recibimos del Cielo”.<sup>86</sup>

A continuación, mostrando que:

El alma de un escéptico cristiano es como un campo desbrozado y purgado de las plantas malas, como los peligros axiomas de una infinidad de sabios, que recibe luego el rocío de la gracia divina con mucha mayor felicidad que si estuviera todavía ocupada y llena de vanas presunciones de conocerlo todo con certeza y no dudar de nada... En suma, podemos decir que en materia de milagros, la desconfianza puede ser llamada, tanto religiosa como políticamente, el nervio y el miembro principal de la prudencia.<sup>87</sup>

La última palabra la tiene el análisis político de las circunstancias.

La alianza entre Bayle y La Mothe Le Vayer nos permite así concluir en un doble dispositivo: el *dialelo*<sup>88</sup> contra el *cogito* y el enciclopedismo contra el proyecto de refundación de las ciencias. Accedemos a la idea de una revelación natural de la moral que tiene al espíritu del evangelio como una de sus figuras. Los elementos de la filosofía cristiana están integrados en un sistema general de variación.<sup>89</sup>

Bayle sostiene (¿una por vez o simultáneamente?) tres posiciones: la del escéptico contra los cristianos, la del escéptico cristiano y la

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 309, 314.

<sup>88</sup> Cf. Sexto Empírico, *op. cit.*, pp. 102-109, 143-149 [N. del T.: donde se traduce por “círculo vicioso”, perdiendo la especificidad a la cual aquí Markovits hace referencia].

<sup>89</sup> Mostraremos en otra parte que se trata de una senda que será retomada tanto por Diderot como por Rousseau. El argumento de la integración de los esquemas cristianos, que dejan de ser normas para transformarse en elementos, es practicada en la profesión de fe del Vicario Saboyano, por ejemplo.

de la filosofía cristiana como escepticismo. El autor de la “Aclaración acerca del pirronismo” pretende haberlos escrito para establecer que no tiene prejuicios contra la religión y sostiene “la incompetencia del tribunal de la filosofía para juzgar las controversias de los cristianos, visto que éstas sólo deben ser llevadas ante el tribunal de la revelación”.<sup>90</sup> No se trata entonces nunca de la cuestión de derecho (si uno debe creer), sino de la cuestión de hecho: si Dios quiere que creamos esto o aquello. “Los cristianos, por tanto, sólo pueden admitir que se dispute con los filósofos sobre una cuestión de hecho, a saber, si los autores que compusieron la Escritura fueron inspirados por Dios”.<sup>91</sup>

Este ataque sólo puede ser decisivo si se funda en la famosa cuestión del *dialelo*. Lo que se llama círculo es la puesta en cuestión del estatus del sujeto de la enunciación en su enunciado. Esta figura de círculo será explotada por demás en el siglo XVIII cuando se trate de pensar el origen: origen del discurso, origen de la sociedad. Hay que señalar que los textos piensan la invención del discurso de acuerdo al modelo del discurso y la invención de la sociedad de acuerdo al modelo de funcionamiento de la sociedad. De allí los reproches que se les hace y a los cuales responden irónicamente. En el fondo, daría lo mismo suponer que Dios se los ha procurado, lo que quiere decir en definitiva que se va a tratar a la sociedad y al discurso como hechos, dados. El artificio de un recurso vano a la creación<sup>92</sup> hace percibir que lo que está puesto en cuestión no es la imposibilidad de asignar un origen, y tampoco la necesidad de pensar el origen como un límite: haría falta reconocer el hecho de que la problemática del origen es rechazada como tal.<sup>93</sup> La asignación de un origen creado y la asignación de un lugar fijo para el sujeto de enunciación, en la medida en que está al principio de su propio pensamiento, son entonces las tesis que pone en cuestión el argumento del *dialelo*.<sup>94</sup> Al

<sup>90</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 449.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Cf. Markovits, *L'ordre... op. cit.* capítulos sobre Brosses y Warburton.

<sup>93</sup> Cf. Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999, y Rousseau, J.-J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1995 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, UNC, Córdoba, 2008. Sobre la crítica al esquema del origen, cf. Marx, K. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

<sup>94</sup> Es el quinto modo de Agripa. Vale la pena leer, en la perspectiva de estos campos de argumentación, los análisis de Pierre Pellegrin en la introducción a su traducción al francés de los *Esbozos pirrónicos* (Seuil, Paris, 1997), que trabajan en torno a la puesta

argumento de la finalidad responde el argumento de la regresión al infinito, al cual a su vez responde el argumento del círculo. Condillac o Rousseau lo utilizarán para rechazar la asignación de un origen. Tiene la función de desplazar la problemática hacia el análisis de una estructura o de un funcionamiento. El *dialelo*, muchas veces traducido como “círculo vicioso”, designa la ceguera del dogmático respecto a sus capacidades de “prueba” pero designa al mismo tiempo la circularidad de todo curso de pensamiento que, sin poder fiarse de una linealidad demostrativa, se encuentra implicada sin saberlo en los efectos de sistema.

Ahora bien, de todos los filósofos que no deben ser admitidos para discutir los misterios del cristianismo antes de haber establecido por regla la revelación, los partidarios del pirronismo son los más indignos de ser escuchados. Estos hacen profesión de rechazar todo signo cierto de distinción entre lo verdadero y lo falso, de manera que si por azar la verdad se mostrara ante ellos jamás podrían asegurar que lo sea. No se conforman con combatir los testimonios de los sentidos, las máximas de la moral, las reglas de la lógica, los axiomas de la metafísica; tratan de derribar también las demostraciones de los geómetras y todo lo que los matemáticos pudieran producir de más evidente. Si se atuvieran a los diez medios de suspender el juicio y se limitaran a emplearlos contra la física, todavía se podría negociar algo con ellos; pero van mucho más lejos, tienen una especie de arma a la que llaman el *dialelo* y a la que recurren ante la primera necesidad: después de esto resulta imposible resistirlos con firmeza en terreno alguno. Es un laberinto en el que ningún hilo de Ariadna puede ayudar. Ellos mismos se extravían en sus propias sutilezas, y eso les encanta, puesto que sirve para mostrar con más nitidez la universalidad de sus hipótesis acerca de que todo es incierto, de la que no exceptúan ni siquiera los mismos argumentos que atacan la incertidumbre. Van tan lejos en su método que los que han seguido hasta el final sus consecuencias se ven constreñidos a decir que no saben si algo existe.<sup>95</sup>

Bayle realiza para terminar dos comentarios sobre la disyunción de la razón y la fe. Uno trata sobre la dialéctica de lo real y las circunstancias diversas en las cuales se enfrentan en la historia. La otra trata de la dialéctica de la razón y el corazón.

---

en relación de los sistemas de argumentación unos respecto a los otros y la preocupación por mostrar sus efectos de “respuesta” en las diversas tesis.

<sup>95</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 450.

Bayle evoca primero al *Sócrates cristiano* de Guez de Balzac.<sup>96</sup> La idea es que hay más de un Sócrates y más que un Santo Tomás y que entre los planes de la Providencia está hacer representar el rol escéptico en diversas épocas.

*Puede ser, dice,<sup>97</sup> que estos doctores sutiles sean necesarios para el mundo, digo para el mundo curioso, el mundo disputador, el mundo contradicentes. Puede ser que ellos entren dentro de los designios de la providencia de Dios para el cumplimiento del reino de su hijo, para la última perfección de la economía de su iglesia.<sup>98</sup> [...] Hay asimismo más de un santo Tomás. ¿Y no os parece que pudo enviar un nuevo santo Tomás a los sucesores de Aristóteles, con el fin de tratarlos de acuerdo al talante de éstos y convertirlos a su modo, ganándolos mediante el silogismo y la dialéctica? Este santo Tomás de la escuela, ¿no habría sido elegido acaso para ser el apóstol de la nación de los peripatéticos, nación que no está todavía bien sometida y domada? Nación presuntuosa y rebelde que se encomienda poco a la autoridad, que se apoya siempre en la razón, que pregunta siempre el porqué de las cosas, que es tan impaciente en la tranquilidad, tan enemiga de la paz, tan dispuesta a las novedades. Me parece que esta última misión no ha sido inútil, y lo que digo resulta bastante verosímil.<sup>99</sup>*

Bayle comenta que si en este discurso no hubiera un poco de ironía, si todo hubiese sido dicho con seriedad, sería “una bella nada encerrada en grandes palabras”.<sup>100</sup>

¿Cuál es la ironía? Una persona no es un sí mismo sino una función. En la analogía de los conflictos entre las sectas de filosofía y las sociedades, los múltiples Santo Tomás manifiestan la permanencia de una función que se integra en el plan de la Providencia. Es un plan que es en sí mismo una figura retórica. Si Sócrates es el tábano que despierta a los atenienses, también hay “un” Sócrates para despertar a los cristianos, y varios Santo Tomás para discutir con los peripatéticos modernos. La analogía de los antiguos y los modernos

<sup>96</sup> Guez de Balzac, J.-L. *Socrate chrétien*, Paris, Courbe, 1652.

<sup>97</sup> *Ibid.*, discurso V, p. m. 78 y ss [N. del T.: nota de Bahr].

<sup>98</sup> Dado que Dios ha enviado apóstoles distintos a diferentes pueblos, y nunca faltarán semejantes embajadores.

<sup>99</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, pp. 454-455.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 455.

es tan insistente que estamos obligados a ponerla en términos de Providencia, y dialectiza la historia.

Finalmente, para decir que “ni los dogmáticos ni los escépticos serán capaces de entrar al reino de Dios si, al pie de la cruz, no sacrifican sus vanos sistemas a la supuesta locura de nuestra predicación”,<sup>101</sup> Bayle convoca un discurso que transforma el plan de la apología en una economía de los debates históricos, en una filosofía de la historia como conflicto dialéctico.

\* \* \*

Pero eso no es todo. La subversión de la fe se trata también con el corazón. El discurso sobre la dulzura es equívoco respecto a Dios y los hombres y permite todo tipo de traducciones. El segundo comentario de Bayle está tomado de un texto de Saint-Évremond que expresa bien este equívoco y lo usa de manera magistral. Habría que citar también los pasajes que Bayle no cita: el principio del texto es una meditación sobre la religión católica en confrontación con la religión Hugonota: “bien tomado, oso decir que el espíritu de las dos religiones está fundado de manera distinta sobre buenos principios; una considera la práctica lo más amplia posible del bien; mientras la otra construye una regla precisa para evitar el mal”.<sup>102</sup> Después de la guerra y la estrategia, la conciliación. Después de haber traducido los conflictos en ley de la historia, Bayle traduce la oposición de las instancias de la sensibilidad en una problemática del infinito sensible. A la vez como Pascal, y contra Pascal, con San Agustín y contra él, Bayle hace hablar a la dulzura del cristianismo y al Dios de las *Confesiones*: “oh, Dios, oh, mi dulzura”. En la época en la que escribe Bayle, la problemática de lo insensible y de la continuidad busca argumentos matemáticos en lo infinitesimal y el cálculo de lo inasignable.<sup>103</sup> El discurso poético y metafísico de los agujones, de las inclinaciones insensibles, de las sollicitaciones imperceptibles, de los pequeños comienzos acompaña al celo de los matemáticos por calcular las cualidades y las formas.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>102</sup> Saint-Evremond, *Oeuvres mêlées*, Mortier, Amsterdam, 1704, tomo III, p. 48.

<sup>103</sup> La teoría la realiza Leibniz en la *Causa Dei*, § 122: “[...] los geómetras imitan en un sentido a Dios con el nuevo análisis infinitesimal [...]” (Leibniz, *Opuscula philosophica selecta*, Vrin, París, 1966).

<sup>104</sup> Leibniz, G. W. *La caractéristique géométrique*, Paris, Vrin, 1995 y Couturat, L. *La logique de Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1985. Cf. *supra*, la nota sobre la teología y la

### Bayle cita entonces a Saint-Evremond:

Respecto de las cosas que son puramente naturales, corresponde la inteligencia concebirlas, y su conocimiento procede de la aplicación a los objetos. Respecto de las sobrenaturales, el alma se agarra a ellas, las quiere, se consagra y uno a ellas, pero no las puede comprender. El Cielo ha preparado mejor nuestros corazones para la impresión de la gracia que nuestro entendimiento para la impresión de la luz. Su inmensidad confunde nuestra pequeña inteligencia. Su bondad tiene una mejor vinculación con nuestro amor. Hay un no sé qué en el fondo de nuestra alma que es movido secretamente por un Dios que no podemos conocer... Considerando con cuidado la religión cristiana, diríamos que Dios ha querido sustraerla de las luces de nuestro espíritu para dirigirla hacia los movimientos de nuestro corazón (...) Reducir la razón para que no razone más acerca de las cosas que Dios no ha querido someter al razonamiento es todo lo que podemos desear. No solamente creo con Salomón que el silencio del sabio vale más en ese caso que los discursos del filósofo sino que tengo más en cuenta la fe del más estúpido de los campesinos que todas las lecciones de Sócrates.<sup>105</sup>

Estas referencias de Bayle indican a la vez la aparente sumisión del sabio y el reconocimiento de las resistencias. Pero al tomar en cuenta esas resistencias, el trabajo de la racionalidad se prosigue. Lo que resiste a la razón, lo que, en la razón, resiste al corazón, son efectos marcados, en el pensamiento del siglo XVII, por un vocabulario estoico y cristiano de los roles y a la vez de aquello que fuerza al sujeto sin su aceptación. Tenemos deberes de Estado y Dios nos da la gracia para cumplirlos. El escéptico ofrece una lección fuerte sobre estos enunciados que marcan el júbilo del sujeto en la des apropiación de sí mismo, porque sus adversarios lo provocan. La interpretación positiva de las verdades reveladas no tiene allí ni un sentido reduccionista, ni místico: muestra la racionalidad de la práctica, las limitaciones de las consecuencias morales, y los esfuerzos de esquivarlos del sujeto acorralado. El pirronismo tiene aquí un doble discurso cuya fuerza reside en el hecho de que no se exceptúa a sí mismo de sus efectos.

---

epistemología de Pascal. Cf. también Pessel, A. "De la conversation chez les Précieuses", *Communications*, n° 30, 1979.

<sup>105</sup> Saint-Evremond, *op. cit.* tomo III, p. 51 y tomo II, p. 24, citado por Bayle en *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 465.

## Bibliografía

- Bayle, P., *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, Vrin, Paris, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, "Contrains-les d'entrer" o Traité de la tolérance universelle par M. Bayle*, 2<sup>o</sup> edición, Fritsch et Böhm, Rotterdam, 1713.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario histórico y crítico, primera antología*, Buenos Aires, FFyL, 2003 y *Diccionario histórico y crítico, selección*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres diverses*, La Compagnie des Libraires, La Haya, 1727.
- \_\_\_\_\_, *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Magisterio Español, Zaragoza, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Réponse aux questions d'un provincial*, Husson, La Haye, 1727.
- Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999
- \_\_\_\_\_, *Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Diderot, D., *Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Fontenelle, B., *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en *Oeuvres complètes de Fontenelle*, Fayard, Paris, 1991.
- Guez de Balzac, J.-L. *Socrate chrétien*, Paris, Courbe, 1652.
- Huet, P., *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Sauzet, Amsterdam, 1723.
- La Mothe Le Vayer, *Diálogos del escéptico, de la divinidad, de la vida privada*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La vertu des payens*, Targa, Paris, 1642.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres*, Paris, Groell, 1756
- Lagrée, J., *Juste Lipse, la restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Hugo Grotius, Vrin, Paris, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La religion naturelle*, PUF, Paris, 1991.
- Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- \_\_\_\_\_, *La caractéristique géométrique*, Paris, Vrin, 1995.

- \_\_\_\_\_, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. II, 27.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956
- Nicole, P., *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, Desprez, Paris, 1742.
- Pardies, I. *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1678.
- Rousseau, J.-J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1995 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, UNC, Córdoba, 2008.
- Saint-Evremond, *Oeuvres mêlées*, Mortier, Amsterdam, 1704.
- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II, p. 647, PUF, Paris, 1968.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993.
- Malebranche *Acerca de la investigación de la verdad : donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias* (1674-1675), Sígueme, Salamanca, 2009.
- Rétat, P., *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles-Lettres, Paris, 1971.
- Basnage de Beauval, H. *La tolérance des religions*, Graef, Rotterdam, 1684.
- Mayer, L., *La philosophie, interprète de l'Écriture Sainte*, Intertextes, Paris, 1988.
- Bossuet, J. B., *Histoire des variations des églises protestantes*, Mabre-Cramoisy, Paris, 1689.
- Hubert Bost, *Un "intellectuel" avant la lettre, le journaliste Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarsse, APA, 1994.
- G. Faccarello, *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Anthropos, Paris, 1986.
- Mandeville, B., *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Hirschman, A. *Las pasiones y los intereses : argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Steiner, Ph., *La "science nouvelle" de l'économie politique*, PUF, Paris, 1998.
- R. Pintard, *Le libertinage érudit*, Boivin, Paris, 1943.
- Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle*, Editori Laterza, Roma/Bari, 1988.