

Pierre Bayle: la paradoxa de la tolerància

Josep OLESTI VILA
Universitat de Girona

RESUM: La comunicació s'ocupa de la posició de Pierre Bayle davant del problema teologicopolític, al qual Bayle va dedicar bona part de la seva activitat teòrica. La seva principal aportació en aquest sentit es condensa en el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»* (1686, amb seqüeles: 1687, 1688), on apareix al lector com a defensor a ultrança de la tolerància, que hi és defensada no pas com una creença entre les diverses creences, sinó com un principi per a tractar-hi, i fonamentada, doncs, no pas a partir de raons morals o religioses, sinó polítiques, en ser presentada com l'única forma d'articular les creences capaç de garantir la convivència. Però malgrat l'apostolat constant de Bayle a favor de la tolerància, la seva darrera reflexió sobre el teologicopolític (*Réponse aux questions d'un provincial. Quatrième partie*, publicada pòstumament el 1707) en constata les limitacions: les religions són virtualment intolerants, i la tolerància religiosa resulta ser un remei que el malalt no es vol prendre. De manera que la tolerància, que havia proposat com a remei a la malaltia del conflicte teologicopolític, resulta que només seria eficaç si el pacient estigués disposat a assumir la teràpia... és a dir, quan aquesta ja no li faria cap falta i no hi hauria, doncs, cap malaltia per guarir.

PARAULES CLAU: Bayle, tolerància, teologicopolític, filosofia política, filosofia moderna, història de la filosofia.

El problema teologicopolític constitueix un dels temes principals de l'activitat reflexiva de Pierre Bayle (1647-1706). Tot sembla haver conspirat perquè fos així, ja que la seva vida en va patir dramàticament les conseqüències. Va néixer a França en una època que estava fent l'experiència de la precarietat de l'edecte de Nantes, i va viure la tragèdia de les seqüeles de la seva revocació (1685): pujat en una família hugonot, va restar formalment fidel a la religió que havia «mamat amb la llet»¹ el seu germà Jacob,

1. *La cabala chimérique*, xi, a Bayle (1737), vol. II, p. 657a. Cito per aquesta segona edició (a partir d'ara, OD), la paginació de la qual difereix lleugerament de la primera (1727-1731), que és la més coneguda, en

ministre protestant, que va morir empresonat, i ell mateix va haver d'exiliar-se a Holanda («la gran arca dels fugitius»: *Dict.*, «Kuchlin»), com centenars de milers d'hugonots.²

1. EL DÍPTIC DE LA TOLERÀNCIA

La seva principal aportació teòrica al problema teologicopolític la constitueix el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»* (publicat anònimament a Amsterdam [fals peu d'impremta: Canterbury], 1686-1687; amb un *Supplément*, Amsterdam [fals peu d'impremta: Hamburg], 1688), que suposa una denúncia formidable de la intolerància i una refutació minuciosa dels arguments habitualment adduïts al seu favor, des dels que va subministrar Agustí (que interpretava en sentit literal la paràbola del banquet, d'acord amb Lluc 14,23: «*anagkason eiselthein*»); i que defensava aplicar contra l'heretgia donatista: Agustí a Bonifaci, carta 185, 6.24) fins als que afegeixen els darrers apologetes catòlics.

L'esforç de Bayle en el *Commentaire* consisteix a demostrar que assumir en sentit literal el «*compelle intrare*» del verset (Vulgata. Agustí: «*cogite intrare*») és, des d'un punt de vista teòric, indefensable; i des d'un punt de vista pràctic, catastròfic, com ho proven les atrocitats d'aquest «segle abominable» (*Dict.*, «Mâcon», C). Tanmateix, si bé la defensa de la tolerància és una constant en l'obra de Bayle, al final de la seva vida (*Réponse aux questions d'un provincial. Quatrième partie*, publicada pòstumament a Rotterdam el 1707), quan per enèsima vegada torna a abordar la qüestió, i amb el bagatge d'una biografia que ha fet l'experiència del poc èxit de la causa per la qual ha estat combatent, Bayle conclou que les religions són virtualment intolerants, i que la tendència de tota religió a combatre les altres religions, considerades falses, respon a una exigència interna natural i no pas a una contingència particular dels individus que eventualment la fan seva, de manera que la demanda de tolerància religiosa és tan noble com perfectament ineficaç. Aquests dos aspectes de la qüestió, les dues tauletes del díptic de la tolerància, són l'objecte d'aquesta contribució.

2. LA TOLERÀNCIA COM A SOLUCIÓ AL PROBLEMA TEOLÓGICOPOLÍTIC

La idea fonamental és que la tolerància religiosa és la condició de possibilitat de la pau social, i per això Bayle la defensa no pas com una creença entre les diverses creences, sinó com un principi per a tractar-hi, i la fonamenta, en conseqüència, no pas a partir de raons morals o religioses (tot i que utilitzi sovint llenguatge i arguments

haver estat objecte de reimpressió moderna (Hildesheim, Olms). Pel que fa al *Dictionnaire historique et critique*, utilitzo la sisena edició: Basilea, 1741.

2. Per a un perfil biogràfic recent, vegeu Bost (2006), que complementa eficaçment els treballs clàssics d'Elisabeth Labrousse.

morals i religiosos: drets de la consciència errant, veu de Déu que ens parla), sinó polítiques, en ser presentada com l'única forma d'articular les creences capaç de garantir la convivència. No podem exigir que es cregui una cosa o una altra, però sí que tenim el dret a imposar una conducta.

Vegem ràpidament les diferents etapes de l'argumentació de Bayle en les dues primeres parts del *Commentaire*, que són les que ofereixen una aproximació sistemàtica al tema de la tolerància (la tercera part, l'aplica a refutar Agustí; el *Supplément*, a contestar les objeccions del teòleg protestant Pierre Jurieu); és una argumentació complexa i polièdrica, que em sembla que es pot reduir en l'essencial a les cinc tesis següents (val a dir, encavalcades i no sempre fàcils de destriar, d'acord amb una característica general de l'escriptura de Bayle, que, sense perdre mai el fil de la lògica argumentativa, cedeix de bon grat a la temptació de la digressió).³

2.1. *No és legítim, en nom de la veritat, perseguir qui està en l'error*

Un dels arguments clàssics adduïts pels perseguidors per justificar la conversió per la força és apel·lar a la veritat de la pròpia creença, que autoritzaria a forçar els seguidors de les altres religions a abandonar l'error en què estan fatalment instal·lats, a risc de la seva salvació. A efectes d'aquesta finalitat superior, qualsevol mitjà, fins i tot la violència, estaria legitimat.

Bayle no s'està de subratllar les conseqüències fatals que comportaria donar per bona aquesta argumentació. Si la veritat autoritzés a perseguir per tal de convertir qui està en l'error, això significaria que, en la mesura que fos efectiu per tal de forçar a abraçar la religió suposadament vertadera, qualsevol crim estaria justificat, i no hi hauria cap principi moral que no pogués ser suspès o directament suprimit (*Com.* I, 4: OD, vol. II, 375b).

Però és que, evidentment (i aquest és el punt decisiu), aquesta suposada legitimitat per suspendre la validesa dels principis morals quan es tracta de dissuadir de l'error per conduir a la fe vertadera seria una suspensió universal, perquè tot creient, de qualsevol fe, considera que és la seva, la fe vertadera, i que són els altres els qui estan en l'error (*Com.* II, 6: OD, vol. II, 416b). Ja poden els convertidors dir que l'Església vertadera té el dret a castigar la que està equivocada (*Com.* I, 10: OD, vol. II, 392a), que allò que la pluralitat d'esglésies obliga a plantejar és, precisament, quina és l'Església vertadera (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 359b).

3. De vegades, això constitueix un eficaç «art d'escriure», com el que caracteritza tantes notes del *Dictionnaire* (sobre això, vegeu els treballs de G. Mori, especialment Mori, 1999; i «Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle», a Jaffro *et al.* (ed.), 2001). Però més sovint es tracta d'una peculiaritat espontània de la seva prosa, que en un primer moment Bayle sembla haver sentit com una fatalitat a la qual no podia sinó plegar-se (lletra a Vicent Minutoli, 2 de maig de 1673: Bayle, 1999, p. 200-201), però que ben aviat assumeix com una virtut (Prefaci a l'edició del 1682 de les *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, a l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre M. DC. LXXX*, OD, vol. III, 4b). Vegeu també *Nouvelles lettres critiques* v: OD, vol. II, 192a.

Encara que els convertidors catòlics no ho vulguin veure, en apel·lar a la suposada veritat de la seva fe per justificar la persecució, estan autoritzant els seus adversaris perquè, en creure's també en possessió de la fe veritable, persegueixin ells al seu torn. Els uns i els altres pretenen tenir la veritat (*Com.* II, 10: OD, vol. II, 438a) i, per tant, els uns i els altres es creuran amb el dret de perseguir (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 360b).

El punt clau és, doncs, el fet que tota religió es creu l'única religió vertadera i pensa que, això, no només l'autoritza, sinó que l'obliga, a convertir els altres (*Com.* I, 4: OD, vol. II, 375b-376a). La conseqüència inevitable és que tothom perseguirà, i, per tant, «una Iliada de misèries» (*Com.* I, 4: OD, vol. II, 376a). Es tracta d'un cercle vicios que, a falta de poder decidir si n'hi ha una, de religió vertadera, i quina és, només es podria trencar si s'aparqués la disputa teològica i es busqués un acord pràctic, a través d'una moral compartida —natural i evangèlica (*Com.* I, 10: OD, vol. II, 392a).

2.2. La persecució és contrària a la raó natural; també, a l'esperit evangèlic

Des de bon començament, Bayle planteja el debat entorn de la suposada legitimitat del sentit literal de l'«obliga'ls a entrar» sota la jurisdicció de la raó. El sentit literal ha de ser rebutjat no ja per consideracions d'hermenèutica bíblica, sinó per raons immanents, de caràcter pràctic:

Em baso en el següent principi de la llum natural: tot sentit literal que contingui l'obligació de cometre crims és fals (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 367a).

Però és que es tracta d'un principi o criteri, el de no infringir la racionalitat, que els mateixos teòlegs assumeixen; Agustí ho fa explícitament (ibídem) i els altres implícitament; no hi ha teòleg que no aspiri a posar-se la raó del seu costat, de manera que, diguin el que diguin, amb el seu comportament, donen testimoniatge que la filosofia és la reina i la teologia, la serventa (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 368a).

Doncs bé, davant d'aquesta mena de principis («És fals tot allò que obligui als crims») a què la raó ens determina, no es pot suspendre el judici: les veritats eternes dels principis o nocions comunes de la metafísica es manifesten inequívocament a la raó que les considera, que no pot sinó reconèixer-les com a vertaderes; i si algú considera que això té alguna limitació pel que fa a les veritats especulatives, no n'hi pot haver cap pel que fa als principis pràctics més generals.⁴ Cal sotmetre totes les lleis morals, sense excepció, a la idea natural d'equitat, que es manifesta a tothom (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 368b).⁵ I si una llei suposadament revelada per Déu és contrària a la

4. Sembla acreditada la influència sobre Bayle del *Traité de morale* (Rotterdam, 1684) de Malebranche: vegeu, per exemple, Paganini (1980), p. 62-74.

5. Quant a la qüestió disputada de si això exclou Bayle de l'escepticisme, vegeu, per exemple, els punts de vista contraposats de Brahmi (2001), p. 123-164, i Mori («Scepticisme ancien et moderne chez Bayle»,

noció comuna de la justícia, ha de ser rebutjada com una impostura (*Com.* II, 3: OD, vol. II, 374*b*; II, 4: OD, vol. II, 407*b*).

Una altra bateria d'arguments de Bayle per establir que el sentit literal de l'«obliga'ls a entrar» és contrari a la raó i, doncs, inadmissible gira entorn de la idea que el sentit moral d'un comportament (expressat en terminologia religiosa: allò que a Déu plau en una conducta) rau només en la disposició interna de l'individu, no pas en la materialitat dels actes externs (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 371*a*; II, 8: OD, vol. II, 424*b*). Si això és així, la violència per convertir és absurda, perquè pot reeixir a modificar la conducta, però no pot forçar el judici intern (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 371*b*) i fer que passem a considerar vertader el que abans consideràvem fals (*Com.* I, 6: OD, vol. II, 385*b*-386*b*).⁶ Les conversions per la força no només són innòcues des del punt de vista de la sinceritat requerida perquè siguin religiosament efectives (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 371*b*), sinó que són moralment criminals, perquè condueixen qui les pateix a violentar la seva pròpia consciència. I aquest és el pitjor dels crims.⁷

La veritable sensibilitat religiosa no pot, doncs, ni voler ni acceptar una conversió que no sigui sincera i voluntària. Diguin el que diguin els partidaris de les conversions per la força, aquestes són contràries, a més, a l'esperit evangèlic (*Com.* I, 3), que no s'oposa sinó que reforça els preceptes de la raó natural (que és, en tot cas —perquè Bayle no es vol deixar arrossegar al camp de l'hermenèutica bíblica—, la regla matriu i original de judici: *Com.* I, 3: OD, vol. II, 372*b*). El principal tret del caràcter de Jesucrist tal com es mostra en el Nou Testament és la dolcesa, la humilitat i la bondat; i vol una obediència voluntària, fundada en el coneixement. Res més oposat a això que el sentit literal de l'«obliga'ls a entrar», que, per tant, és fals, i una injúria a l'Evangeli, que, altrament seria percebut com una estratègia enganyosa per fer acceptar una doctrina que, sota una disfressa amable, duria al món un «diluvi de desolació» (*Com.* I, 3: OD, vol. II, 374*a*). El gir imprevisit d'aquesta argumentació bastaria per confirmar l'agudesa de Bayle i per posar en alerta el lector més ingenu: se'n està dient que l'Evangeli ofereix una imatge benèvola del cristianisme com a estratagema oblic per fer-se acceptar, però que amaga una vocació violenta i intolerant que seria suficient per fer-lo inadmissible? De moment, n'hi ha prou a notar que la qüestió té la virtut dialèctica d'endossar a l'adversari un dilema particularment incòmode: o el sentit literal és fals, o el cristianisme és un llop amb pell de xai.

Això em permet d'introduir dos arguments addicionals, poderosos, per demostrar que la persecució religiosa és contrària a la raó.

a McKenna i Moreau, ed., 2003, esp. p. 274-279). En tot cas, les evidències indiscutibles abasten només les nocions comunes, teòriques i pràctiques, no pas la major part de les nostres idees, incloses, naturalment, les creences religioses; per a un esbós de cartografia de l'epistemologia de Bayle, vegeu *Com.* II, 1: OD, vol. II, 396*b*.

6. Era ja la raó per la qual Hobbes reclamava només obediència externa: *Leviathan*, cap. 32 (Hobbes), 1991, p. 256.

7. Per remarcar-ne la magnitud, Bayle no dubta a qualificar la consciència com la veu i la llei de Déu en nosaltres (*Com.* I, 6: OD, vol. II, 384*b*).

El primer fa pensar el lector actual en les idees neocontractualistes sobre la posició originària. Bayle el planteja, en efecte, com un criteri per determinar la justícia d'una determinada regla de comportament, una mena d'*experimentum crucis* que ha de permetre de superar un eventual obscuriment de la llum natural a causa de les passions i els prejudicis: és un experiment mental que consisteix a demanar si una determinada regla podria ser lliurement admesa en un país on fins aleshores no estigués en vigor:

Un home que volgués conèixer distintament la llei natural en relació amb la moral, s'hauria d'eleva per damunt del seu interès personal i dels costums del seu país i demanar-se en general: *una tal cosa és justa, i si es tractés d'introduir-la en un país on no estigués en ús i on hi hagués llibertat per acceptar-la o no acceptar-la, es veuria, en examinar-la fredament, que és prou justa per merèixer de ser adoptada?* Crec que aquesta abstracció dissiparia molts dels núvols que s'interposen de vegades entre el nostre esperit i la llum primitiva i universal que emana de Déu per mostrar a tots els homes els principis generals de l'equitat (*Com. 1, 1: OD, vol. II, 368b-369a*).

El segon argument s'aproxima a allò que Kant en dirà el principi de publicitat, i que es pot resumir en una fórmula com ara la següent: és injusta tota màxima la realització de la qual només sigui possible a condició de no ser feta pública. Bayle ho planteja en la forma d'uns missioners, partidaris de la legitimitat de la conversió per la força, encarregats de predicar el cristianisme a la Xina. Si, a l'emperador xinès que els interrogués sobre la seva religió, aquests missioners confessessin que, després de predicar, si poguessin, obligarien per la força tothom a convertir-se; que desobeirien l'emperador i mirarien d'enderrocar-lo per infidel; i que, si no se'n sortissin, cap jurament de fidelitat no els impediria més endavant provar de rebel·lar-se, no hi ha cap dubte que serien immediatament expulsats del país com una pesta, i amb tota justícia, per les conseqüències perniciosos que portarien als xinesos i els perills que representarien per al tron imperial (*Com. 1, 5: OD, vol. II, 377a-378b*). De manera que l'única possibilitat per predicar el cristianisme seria mentir, i tractar l'evangeli com «les intrigues d'un Maquiavel» (*Com. 1, 5: OD, vol. II, 380a*). Però una religió que no es pot manifestar sinó amagant la seva veritable naturalesa és infame:

Si això és així, no veig que es pugui negar que la religió cristiana no sigui com un home que, com Tartuf, ascendeix a la més alta respectabilitat a través del menyspreu de la injúria, amb austeritat, submissió, el comportament públic més popular, i que de cop i volta, obtinguts els seus fins, es treu la màscara i esdevé el flagell del gènere humà amb les seves crueltats i amb el seu orgull tirànic. Si un historiador ha comparat l'Imperi romà amb un home, qui ens impedirà de personificar el cristianisme amb una comparació com aquesta? La seva infància i la seva primera joventut han estat utilitzades per obrir-se pas, malgrat els obstacles de la fortuna; s'ha fet el dolç i el modest, l'humil i el bon súbdit, el caritatiu i el sol·lícit, i d'aquesta manera ha aconseguit sortir de la misèria, fins i tot pujar ben amunt; però després d'haver-hi reeixit, ha abandonat la seva hipocresia i ha donat curs a la

seva violència: ha devastat tot el que se li ha volgut oposar, ha portat amb les croades la desolació a tot arreu, ha abismat el Nou Món amb crueltats que horroritzen, i ha mirat de fer el mateix avui dia a la resta de la terra que encara no ha ensangonat, la Xina, el Japó, la Tartària, etc. (*Com.* 1, 5: OD, vol. II, 380a).

Es tracta de dos procediments, universalitat i publicitat, per determinar la racionalitat d'un principi, i que el sentit literal de la paràbola del banquet, és a dir, la intolerància religiosa, no superen.

2.3. *La consciència és, al mateix temps, ineludible i insuficient*

De tots aquests arguments que convergeixen a establir la irracionalitat de la persecució (perquè és contrària tant a la moral natural com a l'únic sentit que no faria vergonyant la moral evangèlica), n'hi ha un que ocupa un paper estel·lar, que ja ha estat esmentat, però que convé d'analitzar una mica més de prop. És el que fa referència a la consciència, «una llum que ens diu que una determinada cosa és bona o dolenta» (*Com.* II, 8: OD, vol. II, 422b). Doncs bé, el primer que s'ha dir és que aquesta llum o «judici pràctic de l'enteniment» (*Système de philosophie*, OD, vol. IV, 260-261) és ineludible. Es vulgui o no es vulgui, és sempre a partir del propi raonament que ens determinem. Fins i tot quan sembla que no, i deixem que sigui un altre, posem l'Església, qui decideixi per mi. Perquè quan deixem que sigui ella qui decideixi, és perquè, abans, així ho hem decidit. De manera que el propi parer com a instància última és indefugible (*Com.* I, 1: OD, vol. II, 370b).

I allò a què aquesta instància ens condueix, les idees i opinions que formem, és absolut, en un doble sentit: primer, perquè cap autoritat exterior a la pròpia consciència no hi pot res (és possible que algú imposi a un altre una conducta, per exemple un rei als seus súbdits, però ningú no pot forçar un altre en el seu fur intern a pensar diferentment que com pensa: *Com.* II, 6: OD, vol. II, 417b); i segon, perquè ni tan sols nosaltres no hi podem res: no decidim lliurement les nostres opinions. És que la manera com pensem és el resultat d'un judici que, racional o condicionat per les supersticions, se'ns imposa com a vertader. Per això, no podem sinó horroritzar-nos quan veiem que s'intenta forçar les consciències (*Com.* II, 6: OD, vol. II, 418b).

És veritat que la consciència es pot equivocar, i que la veritat efectiva i la veritat aparent són indiscernibles (*Com.* II, 10: OD, vol. II, 437b), però no tenim cap altre criteri per identificar la veritat que allò que se'ns imposa com a tal a la consciència; demanar més que això és demanar una cosa impossible (ibídem). De manera que no hi ha altre criteri que la consciència, per insuficient que aquest pugui ser des d'un punt de vista epistemològic. Si hi renunciéssim, a causa de la sospita que potser és fals el que ens sembla vertader, estaríem sempre en suspens, en un «estrany pirronisme» que ens convertiria en «troncs immòbils que no gosarien mai actuar, per por de condemnar-se eternament», i que ens obligaria a «viure com una estàtua i no lliurar-se mai als instints de la consciència» (*Com.* II, 10: OD, vol. II, 441a).

Com que la consciència és l'únic criteri possible de què podem disposar, els drets de la consciència, és a dir, l'obligació de comportar-se d'acord amb el que ella ens dicta, són idèntics per a la consciència errant i per a la consciència que no erra (*Com.* II, 8: OD, vol. II, 422*b*); la consciència errònia procura a l'error les mateixes prerrogatives que la consciència ortodoxa atorga a la veritat. De manera que la primera obligació és obeir el dictamen de la consciència, que se'ns manifesta com a inevitable, malgrat les seves insuficiències epistemològiques. Aquest caràcter al mateix temps inevitable i insuficient de la consciència és el que fa absurda la persecució i necessària la tolerància.

2.4. *La tolerància no és perjudicial*

L'única possible objecció vindria del fet que es demostrés que la tolerància és perjudicial per a la societat. Ara bé, el que Bayle s'esforça a establir és que no només la tolerància no és socialment nociva, sinó que allò que genera conflictes és precisament la intolerància, malgrat que els desordres que aquesta provoca siguin falsament imputats a aquella. Per prova, l'experiència (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 363*b*-364*a*): la multiplicat de sectes que caracteritzava el paganisme no va provocar mai cap guerra de religió; la història no registra guerres fetes per tal d'obligar un poble a deixar la seva religió i adoptar-ne una altra (amb una única excepció, segons Juvenal). I per exemple a Atenes, l'existència de moltes sectes de filosofia no va pertorbar la pau social, perquè els magistrats no obligaven ningú a acceptar-ne cap (ibídem, OD, vol. II, 364*a*). Si totes les religions es toleressin entre si, seria com l'existència de diverses menes d'artesans en una ciutat, que es beneficien mútuament. A tot estirar, lluitarien per demostrar que la seva és la millor, la que empeny a actuar de la manera més noble i més útil per a la societat, competició que no podria sinó redundar en benefici públic (*Com.* II, 6: OD, vol. II, 415*b*). Fins i tot, Bayle es permet d'insinuar la pobresa d'una societat homogènia, en la qual tots els individus compartissin les mateixes opinions, comparat amb el que seria una societat capaç d'integrar harmònicament diversos punts de vista (ibídem).

2.5. *Límits de la tolerància?*

Aquesta tolerància, ha de tenir algun límit? Bayle afirma sense embuts que ha de ser universal, i que no hi ha cap bona raó per limitar la tolerància d'algunes creences en funció del seu contingut dogmàtic.

Hi ha ocasions en què les opinions intermèdies són les millors, i els dos extrems, viciosos; però en aquest cas no hi ha just mitjà; cal que sigui tot o res. No hi pot haver bones raons per tolerar una secta si no són bones per tolerar-ne una altra (*Com.* II, 7: OD, vol. II, 419*b*).

La tolerància, doncs, ha de ser completa: no només per a les diverses esglésies cristianes, sinó també per als pagans; per als jueus, mahometans, xinesos (*Com.* II, 7: OD, vol. II, 419b-420b). No s'hi val, per exemple, a adduir que se n'ha de deixar fora els blasfems, perquè la blasfèmia es determina en funció de la pròpia doctrina, de manera que gairebé totes les sectes serien blasfemes i, per tant, punibles des del punt de vista de les altres; no hi ha blasfèmia on no hi ha principi comú entre acusador i acusat (*Com.* II, 7: OD, vol. II, 421b).

Així, doncs, aquesta tolerància universal, és absoluta? No exactament. Bayle hi posa un únic límit, però que no és determinat pel contingut de la fe, sinó per les seves conseqüències pràctiques. No són tolerables les sectes contràries a la societat i que trenquen els vincles que la fan possible: que exciten la sedició i prediquen el robatori, l'assassinat, la calúnnia, el perjuri (*Com.* II, 5: OD, vol. II, 412a). En altres paraules, el límit a la tolerància no és ideològic, sinó polític. No és admissible cap doctrina que posi en qüestió les condicions de possibilitat de la vida social.

El destinatari d'aquesta excepció no són els ateus (com un lector de l'època espontàniament tendiria a pensar). Bayle havia dedicat precisament bona part de la seva primera gran obra, les *Pensées diverses sur la comète* (1682), a demostrar que l'ateisme no destrueix el vincle social, i que per tant és perfectament tolerable. El destinatari són els catòlics (cosa que tampoc no pot sorprendre un lector de l'època, habituat als debats sobre la fidelitat al seu monarca dels seus súbdits catòlics o sobre la pretensió papal a la *plenitudo potestatis*). Però l'argument de Bayle no és l'habitual: el papisme és intolerable no només perquè maquina contra l'Estat, instant els súbdits a desobeir els sobirans d'altres religions, sinó també, o sobretot, perquè, si és prou fort per impedir-ho, no tolera les altres religions. És el seu caràcter intolerant allò que fa el catolicisme intolerable (*Com.* II, 5: OD, vol. II, 413a-b). Els catòlics, allà on dominen, persegueixen, llevat que altres interessos els ho impedeixin, com el mateix Lluís XIV reconeix en el prefaci de la revocació de l'Edicte de Nantes (*Com.* II, 5: OD, vol. II, 414a). Per això estan perfectament justificades lleis com les que Anglaterra ha promulgat contra els papistes, que els exclou de tots els càrrecs i els exigeix el jurament de supremacia, que reconeix el rei com a cap suprem de l'Església d'Anglaterra. És que els papistes tenen dogmes incompatibles amb el repòs públic d'un reialme on no dominen, com que cal obligar a entrar els herètics, que un rei herètic no ha de ser obeït, etcètera. La història d'Anglaterra (sublevacions catòliques, conspiracions) dóna bona mostra que els reis no es poden confiar dels papistes i que seria imprudent i criminal atorgar-los càrrecs de què podrien abusar (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 360b-361a).

La doctrina que autoritza a forçar a entrar en la religió que un creu bona és tan abominable que, malgrat tota l'aversion que tinc per la intolerància, crec que és un crim deixar que el papisme adquireixi les forces necessàries per a forçar; així, una prudència indispensable obliga a fer-lo fora dels llocs on pot ser suspecte (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 360a).

Amb el benentès que els catòlics poden creure el que vulguin, i seria igualment condemnable obligar-los a contradir la seva consciència (i el cas de Servet és una taca odiosa en el protestantisme: *Com.* II, 5: OD, vol. II, 415a); però n'han de pagar un preu: l'exclusió del poder polític (*Com.*, disc. prel.: OD, vol. II, 361a-b).

El cas de la intolerància catòlica permet de calibrar amb precisió el punt de vista de Bayle i establir que, malgrat una certa aparença, que sembla conduir a posar a primer pla les consideracions religioses i morals vinculades a la idea de la fidelitat a la consciència com a imperatiu primer i fonamental, en realitat el que domina és una aproximació de naturalesa pragmàtica o política. Ho demostra l'actitud que adopta Bayle respecte a la figura del que podríem anomenar el «perseguidor de bona fe», és a dir, el perseguidor que creu que el sentit literal de la paràbola del banquet és el sentit vertader, i que per tant pecarien contra la seva consciència si no perseguissin. D'aquí no se segueix, diu Bayle, que facin sense crim el que fan d'acord amb la seva consciència.⁸ De la mateixa manera que un hipotètic (i improbable, atesa la claredat de la llum natural respecte a això) lladre o un criminal que pensi que està bé el crim que comet, també el perseguidor de bona fe pot i deu ser castigat. Perquè el magistrat està obligat a mantenir l'ordre social, i en això no compta la consciència del malfactor, sinó la materialitat del fet. En el límit, es pot reconèixer que un assassinat fet per imperatiu de la consciència és un mal menor del que seria no matar quan la consciència ho ordena. Però els magistrats castigaran amb tota justícia i amb tot el dret qui mata per l'instint de la consciència, que no és a ells a qui pertoca d'escrutar (*Com.* II, 9: OD, vol. II, 432a-b). És que el problema no és moral, sinó polític, i el *Commentaire* no és un llibre d'ètica, sinó de teologia política.⁹

Que el punt de vista de Bayle és eminentment polític, no pas religiosomoral, ho confirma encara aquest darrer apunt: fins i tot si fos veritat que per a la secta vertadera és lícit perseguir, com que fins al final del temps no se sabrà quina és la religió vertadera, valdria més no perseguir, a fi d'evitar els mals terribles que la persecució produeix. És a dir, que el benestar mundà autoritza a refusar (a diferir-ne indefinidament l'exercici...) un manament diví:

8. *Com.* II, 9: OD, vol. II, 430b. Això deslegitima tota temptació monarcòmaca, de la qual Bayle sempre es va sentir distant. Sobre la qüestió de la relació entre escepticisme i absolutisme, vegeu Taranto (1994), sobre Bayle, p. 173-200.

9. Èmfasi diferent en Mori (1999), p. 294. Bayle concedeix que hi pot haver, excepcionalment, un imperatiu de consciència que dugui al crim; però això no exclou el criminal d'haver de ser justament castigat per les lleis humanes —una altra cosa és que, després, en pugui ser sobrenaturalment recompensat (*Com.* II, 9: OD, vol. II, 433a). La posició de Bayle se situa en la línia calvinista de l'anomenada obediència passiva, tal com per exemple la formularà Berkeley (*Discourse on passive obedience*, Londres, 1712): hi ha el deure d'obeir el sobirà, i també el deure d'obeir la consciència. El segon no autoritza a infringir el primer (i, per tant, no hi ha dret de resistència); però sí a no fer el que el sobirà demana si és contra la consciència, i a acceptar el càstig que el sobirà hagi disposat contra la desobediència. En un context semblant, tot parlant dels màrtirs, Hobbes s'havia permès alguna ironia: del sofriment que pateixen no tenen dret a queixar-se a qui no els ha demanat que el patissin; que reclamin la recompensa a aquell en qui creuen que els l'ha de donar... (Hobbes), 1991, cap. 42, p. 345; cap. 43, p. 414.

Fins i tot si es tingués alguna raó per interpretar al peu de la lletra la paràbola, no s'hauria de fer, per no excitar en el món aquestes desgràcies espantoses. Hauria de ser un dret que s'hauria de deixar dormir per sempre (*Com.* II, 11: OD, vol. II, 444b).

3. LA PARADOXA DE LA TOLERÀNCIA, O LA REPARICIÓ DEL PROBLEMA TEOLOGICOPOLÍTIC

Al començament, he parlat de díptic de la tolerància, per anunciar que la condemna de les persecucions i la defensa de la tolerància recíproca entre les diferents religions no és la darrera paraula de Bayle sobre la qüestió. En efecte, tot passa com si l'experiència que li va tocar de viure li hagués fet prendre cada vegada més consciència del caràcter aporètic del problema teologicopolític.

És el que trobem en la seva darrera intervenció sobre el tema, en la quarta part de la *Réponse aux questions d'un provincial* (1707). S'hi demana si els conflictes causats per la pluralitat religiosa fan admissible l'elogi de la tolerància.

És cert que l'experiència pot afavorir els intolerants; però això no impedeix que la resposta que donen els tolerants no sigui sòlida, ja que si es volgués abraçar l'esperit i el dogma de la tolerància, la diversitat de les sectes seria més útil que perjudicial per al bé temporal de les societats (*RQP* IV, 1: OD, vol. III, 1011a).

És a dir, la diversitat de religions seria beneficiosa, a condició que aquestes es respectessin mútuament. Per desgràcia, aquesta condició no es dona, de manera que, a tots els efectes pràctics, la pluralitat de creences és una malaltia fatal:

Que un mal sigui sense remei, o que es pugui guarir amb un remei que el malalt no es vol prendre, és la mateixa cosa; i d'aquí prové que, mentre es rebutgi la tolerància (l'únic remei als conflictes que els cismes comporten), la diversitat de religions serà per a les societats un mal tan real i tan terrible com si fos irremeiable (*RQP* IV, 1: OD, vol. III, 1011a).

La situació es pot exposar en la forma d'una paradoxa, que es pot anomenar la paradoxa de la tolerància. La tolerància, que Bayle havia proposat com a remei a la malaltia del conflicte teologicopolític, es revela eficaç únicament quan la malaltia ja no existeix (perquè si el malalt se'l vol prendre, és que ja no el necessita). La malaltia només té curació si el pacient està disposat a assumir la teràpia; però si està disposat a assumir-la, és que aquesta ja no li fa cap falta i no hi ha, doncs, cap malaltia per guarir. El campió de la tolerància fa el trist descobriment de les limitacions que a aquesta són inherents.

Si això és així, la pregunta que cal fer-se a continuació és la següent: per què el malalt no es vol prendre el remei? Per què les religions són intolerants? Es tracta d'una deriva accidental vinculada al temperament dels individus que les professen, i per tant contingent? O és més aviat una temptació latent, que es manifestaria tan bon punt les circumstàncies històriques ho permetessin, expressió d'un atribut necessari

i, doncs, una possibilitat permanent? Si en el *Commentaire*, malgrat tot, hi dominava el que en podríem dir un optimisme tendencial, la *Réponse* vessa pessimisme. A l'interlocutor imaginari que li diu que és per accident que les religions es persegueixen, Bayle li contesta que «els conflictes de la societat són una conseqüència natural dels dogmes de gairebé tots els teòlegs» (*RQP* IV, 1: OD, vol. III, 1011*b*). Aquest gairebé (*presque*) no autoritza gaires alegries: fora d'algunes excepcions a efectes pràctics insignificants, cap teòleg de cap religió no defensa la tolerància, llevat dels d'aquelles religions que estan amenaçades, i durant el temps en què ho estan (*ibídem*); per exemple, el cristianisme dels tres primers segles (*Com.* I, 5: OD, vol. II, 380*a*; I, 8: OD, vol. II, 387*a*-388*a*).

Al *Commentaire* (Disc. prel.: OD, vol. II, 363*a*), Bayle es lamentava del fet que, en una època com aquesta que se suposa més civilitzada, les falses religions s'han d'exceptuar de les coses que s'humanitzen, i que «la crueltat és el seu caràcter indeleble.» Ara ha d'afegir que totes les religions són com aquestes... És que la voluntat de convertir comporta necessàriament la violència, que no es pot veure ja com a accidental: qui vol el fi, vol els mitjans (*Com.* I, 9: OD, vol. II, 389*b*-390*b*). De manera que el problema és aquella voluntat de convertir, que al *Commentaire* Bayle havia descobert ja en totes les religions sense excepció (I, 4: OD, vol. II, 375*b*-376*a*).

4. CONCLUSIÓ. RELIGIÓ I ATEISME

Vol dir això que el problema teologicopolític no té solució? El plantejament de Bayle sembla conduir a respondre que no, si més no des d'un punt de vista estrictament teòric. Tota religió se sent obligada a convertir, i la conversió implica la violència. Però, afortunadament, els homes no acostumen a ser conseqüents amb el que pensen (*Dictionnaire*, «Mahomet», AA).

Quan en un Estat el sobirà estableix mesures de tolerància, ho fa no a causa de la seva fe, sinó malgrat la seva fe:

Els sobirans que mantenen o que restableixen la tranquil·litat en els seus estats, en no deixar que cap secta sigui perseguida, segueixen més aviat l'interès humà que no pas les llums de la seva teologia, i actuen no pas com a catòlics romans o com a protestants, sinó com a polítics (*RQP* IV, 1: OD, vol. III, 1012*b*).

A diferència del que ha estat defensant en el *Commentaire* o en d'altres llocs, ara Bayle sosté que un dels articles tant de la fe catòlica com de la fe protestant és que Déu ha posat l'espasa en les mans dels sobirans perquè destrueixin la idolatria i ampliïn el regne de Jesucrist:

Quan els estats d'Holanda toleren el judaisme i el papisme, s'allunyen de la seva confessió de fe, i es comporten només a partir de raons humanes. S'ha de dir el mateix de tots els prínceps catòlics romans que han tolerat o que toleren els protestants. Veureu, doncs, que, si una sàvia tolerància de diverses religions fa de ve-

gades la tranquil·litat i la prosperitat d'un país, la religió no n'és la causa, ja que, al contrari, ha calgut sacrificar a la política un dels articles de la confessió de fe (RQP IV, 1: OD, vol. III, 1013a).

De manera que la tolerància no només no resulta de la religió, sinó que hi és essencialment incompatible, perquè entra en conflicte amb un dels seus dogmes. Quan hi ha tolerància, és perquè domina l'aproximació política, és a dir, una consideració de les coses en termes estrictament immanents, que aconsegueix d'imposar-se sobre els principis religiosos. La feblesa de l'home a l'hora d'acomplir les exigències de la seva fe és el que ens pot salvar de les seves terribles conseqüències.

No deixa de ser curiós, quan es mira l'itinerari intel·lectual de Bayle, observar quina n'ha estat la trajectòria. A les *Pensées diverses sur la comète* (1682), havia hagut de dedicar els seus esforços a defensar la tesi que l'ateisme no és incompatible amb la societat (contra el punt de vista tradicional, compartit encara per l'altre gran defensor de la tolerància al segle XVII, Locke).¹⁰ Al *Commentaire* (1686-1688), malda per establir que les religions, si es toleren, poden ser beneficioses; per acabar reconeixent, a la *Réponse aux questions d'un provincial* (1707), que és la religió allò que fa impossible la pau social. De manera que, de defensar la tolerància respecte als ateu, perquè són compatibles amb l'ordre social, ha passat a insinuar que allò que no s'hauria de tolerar són les religions, perquè virtualment són intolerants. I, de posar la seva esperança en la introducció d'una certa racionalitat en el comportament dels homes, a conformar-se que el seu caràcter vel·leitós ens salvi de la lògica temible de la seva fe supersticiosa.

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTÍ, Aureli (1987). *Epistulae: 124-187/Cartas (2)*. Madrid: BAC.
- BAYLE, Pierre (1737). *Oeuvres diverses*. 2a ed. L'Haia [en realitat, Trévoux]: Compagnie des Libraires. 4 v.
- (1746). *Dictionnaire historique et critique*. 6a ed. Basilea: Louis Brandmuller. 4 v.
- (1999). *Correspondance, I: 1662-1674*. Oxford: Voltaire Foundation.
- BERKELEY, George (1953). «Discourse on passive obedience». A: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. VI. Londres: Thomas Nelson & Sons.
- BOST, Hubert (2006). *Pierre Bayle*. París: Fayard.
- BRAHAMI, Frédéric (2001). *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. París: PUF.
- HOBBS, Thomas (1991). *Leviathan*. Ed. a cura de R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAFFRO, Laurent [et al.] [ed.] (2001). *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*. París: Vrin.
- LABROUSSE, Elisabeth (1963-1964). *Pierre Bayle*. L'Haia: Martinus Nijhoff. 2 v.
- LOCKE, John (1968). *Epistola de tolerantia/A Letter on Toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- (1983). *Assaig sobre el govern civil, precedit de la Carta sobre la tolerància*. Barcelona: Laia.

10. Vegeu Locke (1968), p. 134; Locke (1983), p. 77-78.

- MALEBRANCHE, Nicolas (1992). «Traité de morale». A: *Œuvres*. Vol. II. Paris: Gallimard.
- MCKENNA, Antony; MOREAU, Pierre-François [ed.] (2003). *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle, 7: La résurgence des philosophies antiques*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- MORI, Gianluca (1999). *Bayle philosophe*. Paris: Champion.
- PAGANINI, Gianni (1980). *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*. Florència: La Nuova Italia.
- TARANTO, Domenico (1994). *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*. Milà: Franco Angeli.