

Hobbes, Bayle y la mediocridad del mal*

Luc Foisneau

Precisar de entrada que no se ha encontrado un ateo virtuoso en el *Leviatán* y que no nos lo cruzamos tampoco en la voz «Hobbes» del *Diccionario* de Bayle, es sin duda hacer una cosa que es contraria a las reglas de toda buena novela policial. En su teoría de las leyes de naturaleza, Hobbes habla ciertamente de hombres virtuosos y propone una definición del ateísmo a propósito del reino de Dios por naturaleza,¹ pero a él no se le cruza por la mente interrogarse sobre la virtud de los ateos, y Bayle no piensa en Hobbes, sino en Spinoza, cuando forja la célebre categoría del «ateo virtuoso».² La ausencia de este culpable ideal –el ateo virtuoso es el autor de un crimen perfecto, que su virtud exculpa de su deicidio– no significa, sin embargo, que nuestra investigación sobre Hobbes y Bayle habría llegado a su término antes incluso de haber comenzado. La razón

* Traducción de Andrés Rosler.

1. «In regno igitur Dei pro subditis habemus, non Corpora inanimata, neque irrationalia, licet potentiae divinæ subiiciantur; quia *praecepta & minas Dei non intelligunt*; neque etiam *Atheos*, quia Deum esse non credunt, neque eos qui Deum esse credentes, eum tamen inferiora hæc regere non credunt; nam & hi quamquam regantur à potentia Dei, *praecepta eius nulla agnoscunt*, neque minas metuunt [Por lo tanto, en el reino de Dios no consideramos como súbditos a los cuerpos inanimados, ni a las cosas irracionales, aunque estén sometidas a la potencia divina, porque *no entienden los preceptos y amenazas* de Dios; y tampoco a los *ateos*, porque no creen que Dios existe, ni a los que creen que existe pero no que gobierna las cosas inferiores; pues aunque también ellos están gobernados por la potencia de Dios, no reconocen ninguno de sus *preceptos* ni temen sus amenazas]. Cf. Thomas Hobbes, *De Cive. The Latin Version*, chap. xv, § 2, éd. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 220.

2. Sobre el Spinoza de Bayle, véase G. Mori, «Sullo Spinoza di Bayle», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1988, pp. 348-367.

es que no resulta indispensable convocar la figura del ateo virtuoso para comprender la manera como Bayle ha leído a Hobbes, pues el aspecto más interesante de esta lectura no concierne tanto a la cuestión de saber si Hobbes era o no ateo, sino a la interpretación que Bayle hace de la teoría hobbesiana de la maldad.

Aunque pueda constituir un argumento poderoso a favor sea de la creencia en Dios, sea del ateísmo,³ la existencia del mal se manifiesta bajo la forma de acciones y de pasiones que se debe ligar a una antropología filosófica antes inclusive de interrogar la responsabilidad de Dios. Si los hombres actúan raramente como verdaderos cristianos, pues a menudo les falta el socorro de la Gracia, de todos modos son guiados por pasiones e intereses que nuestros autores consideran como los conceptos centrales de la antropología.

La hipótesis de lectura que me ha guiado en este estudio consiste en considerar seriamente los comentarios de Bayle sobre la teoría hobbesiana del mal para comprender no sólo la proximidad entre las antropologías de Hobbes y de Bayle, sino además la manera como Bayle, a partir de una antropológica cercana a la de Hobbes, capta la superstición que opera en las sociedades religiosas. A pesar de que éstas se piensen a sí mismas como religiosas y de que lo sean indudablemente por su referencia constante a los ritos y a la fe, las sociedades cristianas ignoran, en efecto, lo esencial de las lecciones de la caridad cristiana. Este contraste flagrante entre las convicciones y las acciones de los cristianos le abre a Bayle el camino de la crítica de la superstición, pero no es fácil decir si esta última es el resultado de un pensamiento ateo que es necesario descifrar detrás de un retórica hábil,⁴ o si ella procede de una convicción religiosa sincera acuñada por el fideísmo.⁵ Sea como fuere, y los debates recientes han mostrado que la cuestión es difícil de decidir, es innegable que la crítica de la superstición ha contribuido, voluntariamente o no, a la transformación de las sociedades cristianas en su contrario, a saber, en sociedades en las cuales la creencia, en el mejor de los casos, no juega más que un papel subjetivo y privado.

Esta transformación inédita es tanto más interesante en la medida en que permite comprender, por una parte, que existen condiciones antropológicas en el fundamento de las sociedades religiosas y, por otra, que estos fundamentos an-

3. Véase a este respecto el enfoque de Gianluca Mori, en «Ateísmo y filosofía en Bayle», en A. McKenna y G. Paganini (ed.), *Pierre Bayle dans la République des lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, H. Champion, 2004, pp. 392-396. El resumen más asombroso que Bayle da del argumento que afirma que la existencia del mal implica la negación de Dios es el siguiente: «Dios es el autor del pecado, entonces no hay Dios» (*Dictionnaire historique et critique*, «Pauliciens», I, Rotterdam, 1697).

4. Véase Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999.

5. Véase Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I. *Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus*; t. II. *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1963-1964 (vol. II, réédité: Paris, Albin Michel, 1996).

tropológicos conducen a la emergencia de una nueva forma de individualidad. De hecho, los argumentos de Hobbes a favor de un Estado todopoderoso, los de Bayle a favor de la tolerancia religiosa, o bien incluso los de Mandeville a favor de la productividad económica de los vicios,⁶ presuponen una transformación profunda de la condición humana y la emergencia de una nueva figura del sujeto de la acción y de la creencia. Ahora bien, guiado por su amor propio y sus intereses, este agente encuentra su fuente paradójica en las pasiones que atraviesan las sociedades pre-modernas organizadas por la creencia religiosa, sociedades que fueron bastante poco liberales. Si es evidente, por ejemplo, que la revivificación del agustinismo en Francia a partir de los años 1630 se opone a la concupiscencia, cuyos efectos económicos positivos fueron fomentados por los liberalismos inglés y holandés, también lo es que la descripción de las pasiones del amor propio, del deseo de dominación y del apetito de riquezas que operan en el pensamiento liberal encuentran una expresión no menor en la crítica jansenista.⁷

A los fines de mostrar que los comentarios de Bayle en los márgenes del relato de la vida de Hobbes son susceptibles de esclarecer las fuentes antropológicas de su crítica de la superstición, me esforzaré por mostrar, en una primera parte, que Bayle considera la religión menos desde el punto de vista de las prácticas morales que ella inculca a los creyentes, que desde el punto de vista del hecho social de la creencia: desde este punto de vista, una sociedad no es religiosa porque los hombres actúan conformemente a sus principios, sino porque se consideran a sí mismos como creyentes. De ello resulta esta paradoja bien conocida, a saber, que una sociedad religiosa puede abrigar, e inclusive favorecer, más formas de maldad

6. Sobre Hobbes y Mandeville, v. Mauro Simonazzi, *Le Favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Milan, FrancoAngeli, 2008, p. 159-181.

7. Pierre Nicole, quien desarrolla la idea de que una sociedad sin caridad no estaría regulada de un modo necesariamente peor que una sociedad cristiana, es un buen ejemplo de una inversión similar: «Sin que importe cuán corrupta toda esta sociedad estaría por dentro y a los ojos de Dios, no habría nada a la vista mejor regulado, más civil, más justo, más pacífico, más honesto, más generoso; y lo que sería más admirable es que estando animada y movida por nada más que el amor propio, el amor propio no aparecería jamás, y que estando enteramente vacía de caridad, por ningún lado se vería más que la forma y los caracteres de la caridad» (*De la charité et de l'amour-propre*, Paris, 1675). No se puede sospechar de Nicole por ateísmo, y sin embargo su agustinismo le permite comprender lo que sería una sociedad regulada por el amor propio sin que sea necesario hacer apelación a la religión para moverla. Es interesante considerar el hilo que conduce desde Nicole al pensamiento económico liberal por intermedio de Boisguilbert, quien fuera su alumno. Cf. N. O. Keohane, «Non-Conformist Absolutism in Louis XIV's France : Pierre Nicole et Denis Veiras », *Journal of the History of Ideas*, 35 (oct.-déc. 1974), pp. 579-596. Pero se encuentra ya esta idea bajo la pluma de Pascal, en los *Pensées*, n° 402 et 403 (ed. Brunschvicg). La historia de las ideas posee tales vueltas que es importante explorarlas, sin olvidar recordar que la intención de un autor como Nicole no era en absoluto justificar moralmente el orden liberal de los intercambios, como lo recuerda a propósito Béatrice Guion, en *Pierre Nicole moraliste* (Paris, H. Champion, 2002; en particular, pp. 419-422).

que una sociedad sin religión. Ésta es la razón por la cual –esto será el objeto de mi segunda parte–, si bien Bayle no toma en serio la hipótesis del ateísmo de Hobbes, sin embargo considera con toda la atención que ella merece la tesis hobbessiana de la maldad de los hombres por naturaleza. Sus comentarios sobre este tema, en la voz «Hobbes» del *Diccionario histórico y crítico*, permiten asir la proximidad de su antropología y la de Hobbes, y apreciar correlativamente la distancia que hay entre estos dos filósofos y el agustinismo, del cual ellos extraen nada más que en apariencia su tesis sobre el mal. Finalmente, mostraré brevemente en qué aspecto la proximidad antropológica de Bayle y de Hobbes se traduce en una convergencia política que conduce a nuestros dos autores a concebir, sobre el fondo de variaciones alrededor del tema del hombre malvado, el poder absoluto de los reyes como un mal menor.

1. Aproximación antropológica al hecho de la creencia

Una de las tesis que Bayle desarrolla en *Los pensamientos diversos sobre el cometa* es que los principios religiosos a los cuales adhieren los cristianos no constituyen sino raramente los principios de sus acciones, y que la sociedad cristiana, religiosa en su principio, no lo es sino raramente en acto. Se trata de una verdad de hecho que procede del conocimiento de la historia y, más directamente, de la observación de las prácticas religiosas europeas.⁸ Este hecho debe ser bien interpretado, en tanto que tal: no significa que, a los ojos de Bayle, el siglo diecisiete se caracterizara por una pérdida del sentimiento religioso o por un aumento de la incredulidad. La refutación de los que lo han pensado permite comprender mejor la función de la antropología y, en particular, la antropología hobbessiana, en el modo como Bayle enfoca el fenómeno religioso.

René Rapin es uno de los que sostienen que la decadencia de las prácticas morales de la sociedad de su tiempo procede «principalmente de los grandes progresos que ha hecho la incredulidad».⁹ Es inútil retomar la enumeración fastidiosa

8. Sobre las verdades de hecho según Bayle y la aplicación del cartesianismo a la historia, cf. É. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, p. 55-56: “El metafísico y el geómetra no deben estar convencidos sino por la evidencia, pero “el orden quiere que en las cuestiones de hecho se consulte a la experiencia mucho más que a un razonamiento especulativo” y, por consecuencia, en su dominio propio, el historiador debe exigir la prueba por el documento y alimentar una desconfianza sistemática contra las construcciones imaginarias [...]”.

9. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, CL, éd. A. Prat, revue par P. Rézat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994, p. 47. Esta edición agrupa: *Lettre à M.L.A.D.C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur* (Colonia, 1682) y *Pensées diverses à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion*

de los desarreglos en todos los órdenes que se supone marcan –si se sigue al célebre jesuita–¹⁰ el debilitamiento de la fe cristiana en el siglo de Luis XIV.¹¹ Al argumento que concluye esta enumeración y que pregunta si de hombres con prácticas morales tan corrompidas se puede decir que tienen fe, Rapin responde negativamente. A esta conclusión que rechaza, Bayle replica con una distinción importante entre la verdadera fe y la incredulidad:

Hay una diferencia muy grande entre no tener en absoluto la verdadera fe, y ser incrédulo: pues nos puede faltar la verdadera fe, es decir, esta disposición del corazón que nos lleva a renunciar a todo lo que nosotros conocemos como contrario a la voluntad de Dios, y, sin embargo, creer igualmente que la doctrina del Evangelio es verdadera.¹²

A la manera de un sociólogo de las religiones *avant la lettre*, Bayle procede a clarificar los términos del debate: en vez de arriesgar un juicio sobre los efectos morales de la religión, conviene establecer correctamente los hechos. No se debe deducir de un estado de las costumbres un juicio sobre la fe subjetiva, como hace el Padre Rapin, sino definir criterios objetivos que permitan apreciar si una sociedad es o no religiosa. Si hiciera falta reservar el término *fe* para la sola fe santificante –la de los verdaderos cristianos, cuyos actos proceden únicamente de la intención de hacer la voluntad de Dios–, el juicio del Padre Rapin sería, a no dudarlo, exacto, pues hay muy pocos verdaderos cristianos; pero dar este significado a la palabra «fe» es manifiestamente jugar con las palabras.¹³ El signo objetivo de la fe cristiana reside, según Bayle, en el hecho de profesar el símbolo de los Apóstoles; la distinción entre la simple creencia –la que no se preocupa necesariamente por la conformidad de las acciones– y la verdadera fe –la que une la palabra a los actos– es una distinción secundaria; lo que es necesario, en cambio, es partir del hecho de la creencia que atestiguan los actos del lenguaje.

de la comète qui parut au mois de décembre 1680 (Rotterdam, 1683). Bayle cita al Padre Rapin según *La Foi des derniers siècles*, p. 102 y ss. Anthony McKenna recuerda con razón que los propósitos de Rapin citados por Bayle son un «lugar común de la apologética cristiana del siglo XVII» («Pierre Bayle: moralisme et anthropologie », en A. McKenna et G. Paganini (ed.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres...*, *op. cit.*, p. 325.

10. Cf. A. Petit, «Rapin, René (1621-87)», en L. Foisneau (ed.), *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*, London/New York, Thoemmes-Continuum, 2008, pp. 1050-1051.

11. Cf. *Pensées disperses...*, CL, pp. 47-49, sobre la enumeración de los vicios de moda y la p. 49 en particular, por la constatación en forma falsamente interrogativa: «¿Viviríamos nosotros [pregunta Rapin después de su enumeración] en estos desórdenes, si tuviéramos la Fe? [...] ¿Y estaríamos tan corrompidos y tan desordenados si fuéramos cristianos?».

12. *Pensées disperses...*, CL, p. 50.

13. «Así se juega con la ambigüedad de las palabras cuando se dice que los desórdenes de este siglo proceden del debilitamiento de la fe» (*ibidem*; las cursivas son nuestras).

Si la incredulidad se manifiesta entonces por una ausencia de adhesión a los artículos de la fe cristiana, hace falta preguntarse si el Padre Rapin tiene razón al deplorar un «debilitamiento de la fe».¹⁴ Para Bayle, esta constatación es simplemente falsa en su totalidad; y así como hay verdades de hecho, en este caso tenemos que vérnosla con un error de hecho. Los datos de la observación no muestran fenómeno alguno que se pudiera describir como un debilitamiento de la fe en el siglo diecisiete. A excepción de «algunas personas de alto rango y de algunos falsos sabios»,¹⁵ la inmensa mayoría de los hombres y de las mujeres creen sin hesitar en todos los artículos del Símbolo. Los incrédulos son, de hecho, un muy pequeño número y su importancia sociológica es insignificante. No es entonces posible, según el autor de los *Pensamientos diversos*, describir la sociedad de su tiempo como una sociedad sin religión o como una sociedad en vías de des cristianización, pues la gran mayoría de las personas se consideran creyentes.

Bayle prolonga su refutación del Padre Rapin mostrando que la fe cristiana está tan poco en retroceso, que ella se extiende inclusive allí donde la incredulidad tiene la reputación de estar más presente. Aunque los hombres y las mujeres con poder sean reputados por su falta de fe, Bayle quiere mostrar que son tan creyentes como sus súbditos. Las conductas supersticiosas de Luis XI, regularmente citado como ejemplo por su ausencia de escrúpulos y su falta de palabra, prueban que las prácticas maquiavélicas no van necesariamente a la par con el descreimiento: «[...] tenemos en su persona el ejemplo de un acuerdo perfecto entre un alma completamente malvada y la persuasión de la existencia de Dios, que va hasta la beatería más exagerada».¹⁶ Y el ejemplo de Alejandro Magno, examinado también en detalle, confirma ampliamente las conclusiones extraídas de la vida del rey de Francia.¹⁷ Probando de este modo que no hay un lazo lógico entre el cinismo práctico y el ateísmo especulativo, Bayle refuerza su tesis según la cual maldad y superstición no se excluyen absolutamente la una a la otra.

La crítica de las costumbres depravadas de las sociedades religiosas atrae nuestra atención sobre lo que se podría llamar el punto débil de las sociedades cristianas, o, desde un registro más político, su centro, o inclusive, en un registro moral, la maldad ordinaria. Va de suyo que esta crítica filosófica no ignora lo que está en juego en la controversia protestante y que, para retratar las costumbres supersticiosas en general, es evidente que Bayle tiene en mente el modelo que constituye, desde este punto de vista, la Francia de Luis XIV, toda ella católica.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Pensées diverses...*, CLII, p. 57.

17. *Idem*, CLIV, p. 59 y ss.

Pero sería un error querer reducir la importancia de su argumento a la sola que-rella confesional: las sociedades protestantes, como las sociedades paganas antes que ellas, también conocían la infidelidad de la práctica a los principios.

Aunque su propósito sobrepasa de hecho la sola polémica anti-católica, de todos modos se le podría objetar a Bayle que no se preocupa sino de rebote de la maldad que acompaña a la superstición ordinaria y que sólo le importan los dos extremos constituidos por la virtud de los ateos y la Gracia santificante del verdadero cristiano. De hecho, si se considera que Bayle es un verdadero cristiano,¹⁸ puede parecer legítimo privilegiar lo que dice del pequeño número de elegidos a los que la Gracia les permite acordar principios y acciones; si, a la inversa, se considera al filósofo de Rotterdam como un ateo, puede parecer legítimo privilegiar su propuesta sobre la sociedad de ateos virtuosos. A mí me parece, de todas formas, que su interés por los extremos –y notablemente por el caso singular de los ateos virtuosos– se explica ante todo por el hecho de que la mayoría de los hombres y las mujeres de su tiempo no son ni cristianos perfectos ni ateos endurecidos, sino cristianos supersticiosos. Ahora bien, estos últimos constituyen ciertamente un enigma, pues, mientras que viven en una sociedad penetrada por los ideales del cristianismo, sus comportamientos son peores que si vivieran en una sociedad sin religión. Es entonces desde el punto de vista del esclarecimiento de este enigma que –me parece– deben ser interpretados los textos de los *Pensamientos diversos...* consagrados a la virtud de los ateos.¹⁹ Si Bayle insiste sobre el hecho de que los ateos pueden ser virtuosos, esto no es en primer lugar para defender su causa y eventualmente ponerse de su lado, sino para criticar los paralogsismos de la superstición.

El objetivo de Bayle no es comprender los motivos de los ateos y de los santos, sino describir las pasiones y las acciones reales de la mayoría de los cristianos haciendo abstracción de la representación religiosa que ellos se hacen. Si se los

18. Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme...*, op. cit., p. 608 : «Los textos no nos dejan saber si Bayle había descubierto personalmente al Dios oculto, pero sin embargo la existencia de este Dios rige la estructura de la visión del mundo que ellos sugieren. Sería necesario, entonces, concluir que Bayle no ha sido exactamente ni incrédulo, pues reverencia la trascendencia divina en la intuición moral, ni impío, pues no opone naturalismo tácito alguno al supra-naturalismo cristiano. Solamente su destino histórico ha querido que los calvinistas tradicionales no le perdonaran su apología de la tolerancia y que los «racionales» se exasperaran por el pesimismo y el desemboque fideísta de las reflexiones acerca de la teodicea, que les arruinaban sus pretensiones, mientras que sus lectores católicos interpretaban sus anticlericalismo como un ataque dirigido contra el Cristianismo en sí mismo, que, a sus ojos, es indisolublemente solidario con la Iglesia».

19. Es necesario estar atentos a las diferencias de formulación entre las diferentes obras consagradas a esta cuestión, y, en los *Pensamientos diversos...*, estar atentos a los matices, como en el caso siguiente: «El Ateísmo no conduce *necesariamente* a la corrupción de las prácticas morales» (*Pensamientos diversos...*, CXXXIII, p. 7; la cursiva es nuestra).

interroga sobre sus acciones, los hombres y las mujeres supersticiosas responderán, en efecto, que actúan conforme a los preceptos de su religión, y no hay lugar para dudar –Bayle nos lo ha mostrado– de que su convicción sea sincera. Pero la observación neutral del comportamiento de estos cristianos muestra, de manera igualmente indudable, que son guiados no por su convicción religiosa, sino por sus pasiones y sus intereses.²⁰ Nos falta ahora establecer que esta obcecación está ligada a la naturaleza del mal que procede de la superstición.

2. Bayle y la tesis hobbesiana de la maldad humana

Como Molière lo ha mostrado bien en su *Tartufo* por medio del personaje de Orgon, es a veces muy difícil abrirle los ojos a un observador no predispuesto a ello: mientras que Tartufo, el falso devoto, es un hipócrita que se sabe tal, Orgon, por su parte, es prisionero de su creencia; bajo la pluma de Molière, esta fe ciega y la negación de la realidad que la acompaña se vuelven el principal recurso de la comicidad, como en la famosa escena en donde Dorine, una dama de compañía, no llega a interesar a Orgon en los problemas reales de salud de su esposa, mientras él va pautando regularmente las descripciones de la buena salud de Tartufo con un «¡Pobre hombre!».²¹ Bayle, por su parte, no busca reírse a expensas de los supersticiosos, pero, sin embargo, el efecto que produce no está muy alejado del que Molière obtiene mediante la risa: se trata, en los dos casos, de poner en evidencia la distancia existente entre la alta opinión que el hombre supersticioso se hace del valor de sus convicciones religiosas y la realidad de sus pasiones. Prosigamos con la comparación: se puede pensar que la tesis del ateo virtuoso apunta a producir un efecto comparable al que busca obtener Elmira, la esposa de Orgon, cuando, para abrirle los ojos a su marido, lo esconde bajo la mesa donde Tartufo le hace avances explícitos. Cuando Tartufo se jacta, a propósito de Orgon, de haberlo «puesto en el punto de ver todo sin creer nada»,²² la superstición reposa sobre el hecho de creer todo sin ver nada de las pasiones reales que animan a los hombres; las dos disposiciones son de hecho complementarias, puesto que, si Orgon puede ver todo sin creer lo que sus ojos le muestran, es porque él cree todo –y, notablemente, la salud de Tartufo– fiándose de simples palabras, sin ver nada de la conducta desviada de su mentor en devoción.

20. Sobre la importancia considerable de lo que está en juego en las temáticas del interés y la relación de la teoría de las pasiones con el capitalismo naciente, cf. A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. fr. P. Andler, PUF, Paris, 1980.

21. *Tartuffe*, I, 4, pp. 225-258.

22. *Tartuffe*, IV, 7, 1526.

Si Bayle vuelve al comienzo del capítulo CXXXIII de los *Pensamientos diversos*... sobre la tesis del ateo virtuoso,²³ no es entonces solamente porque esta tesis ha suscitado la crítica de Jurieu, a la cual hace bien en responder, sino también porque tiene necesidad de este contraste sorprendente para hacerle tomar conciencia a su lector de la maldad de los hombres supersticiosos. El rol que cumple lo cómico en la obra de Molière, lo cumple la tesis de la virtud del ateo en el argumento de Bayle, quien necesita este dispositivo teórico para hacer surgir la evidencia del mal, tal como Elmira tiene necesidad de la mesa bajo la cual ella va a esconder su marido. Sin la tesis paradójica del ateo virtuoso sería difícil mostrar que los cristianos dan a menudo prueba de una maldad que es tanto más ciega, cuanto su creencia añade al egoísmo de sus actos y a la disolución de sus costumbres el rechazo de conocerse a sí misma. Dado que esa creencia atenúa su conciencia de actuar mal, Bayle muestra que vuelve a la maldad tanto más temible. Pero conviene ahora precisar la naturaleza de la ilusión supersticiosa.

La ilusión que opera en la superstición reposa, desde un punto de vista filosófico, sobre una confusión entre el plano de las «ideas generales»,²⁴ que preside la creencia en la bondad de una acción hecha para satisfacer la voluntad de Dios, y el plano de los «juicios particulares»,²⁵ que orientan la acción en función de un contexto pasional particular. No hay ciertamente razón por la cual un hombre no pueda actuar según las ideas generales que se forma, pero no es ése el curso ordinario de su acción. Lo que prevalece no es la idea de lo que debe hacer, sino la pasión dominante en el momento de actuar:

Es que el hombre no se determina a una cierta acción más que a otra por los conocimientos generales que él tiene de lo que debe hacer, sino por el juicio particular que tiene de cada cosa, cuando está a punto de actuar. Ahora bien, este juicio particular puede ser, por cierto, conforme a las ideas generales que se tiene de lo que se debe hacer, pero generalmente no lo es. Se acomoda casi siempre a la pasión dominante del corazón, a la inclinación del temperamento, a la fuerza de los hábitos contraídos y al gusto o a la sensibilidad que se tiene por ciertos objetos.²⁶

Los términos principales de la antropología de Bayle están presentes en este texto: el *temperamento* propio a cada uno de nosotros constituye el filtro a través del cual pasan nuestras *pasiones* para hacerles tomar una cierta *inclinación* que, combinada con nuestros *hábitos*, forma nuestros *gustos* y nuestra *sensibilidad*. Todos estos términos no tienen equivalentes exactos en la antropología hobbe-

23. Conviene recordar que este capítulo es el primer capítulo de los *Pensées diverses à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* (Rotterdam, 1683).

24. *Pensées diverses*..., CXXXV, p. 9.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, pp. 9-10.

siana, donde no se trata tanto del temperamento, sino de las pasiones. Pero el fundamento epistemológico del argumento no es menos evocador del nominalismo hobbesiano: nada de sorprendente en que nuestras ideas generales de Dios y de la Providencia no sean el motivo de nuestras acciones, puesto que la teoría de la acción que Hobbes nos propone, notablemente en su polémica con Bramhall, es una teoría de la motivación siempre singular, en la cual la deliberación no confronta ideas generales, sino juicios singulares y motivos siempre pasionales, que hacen inclinar la balanza a veces hacia un costado, otras veces hacia el otro, hasta que se toma una decisión y se produce la acción.²⁷

¿Cómo se hace desde el momento en que los dos autores parecen adoptar una posición opuesta a propósito de la célebre afirmación de Medea que resume el problema clásico de la acción infiel a los principios morales? Bayle, quien traduce el famoso *Video meliora proboque, deteriora sequor* por «yo veo y apruebo el bien, pero hago el mal», ve en esta fórmula «la diferencia que se encuentra entre las luces de la conciencia y el juicio particular que nos hace actuar».²⁸ Hobbes, por su parte, considera que esta fórmula –que el obispo Bramhall quiere oponer a la necesidad hobbesiana– es «errónea». Pero la explicación que da de este error muestra que su crítica a Bramhall no implica una oposición al argumento de Bayle:

Pero esta sentencia, por bonita que sea, no es verdadera; pues mientras Medea veía muchas razones para no matar a sus hijos, sin embargo el último dictamen de su juicio era que la presente venganza sobre su marido pesaba más que todas las demás razones y, por tanto, la acción malvada se siguió *necesariamente*.²⁹

Hobbes subraya que, a propósito de la acción, no hay motivo para oponer la razón y la pasión, pues si Medea es capaz de concebir razones para no matar a sus hijos, su deseo de vengarse de su marido constituye también una razón, y es necesario considerar que esta razón es más determinante que las otras, ya que termina predominando y lo hace –está dicho– necesariamente. Apoyándose sobre un argumento comparable al de Hobbes, puesto que lo que nos hace actuar

27. A propósito de la importancia de la noción de motivación en la teoría de la acción de Hobbes, véase mi artículo «Hobbes e la motivazione della volontà», en F. P. Adorno et L. Foisneau (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002, pp. 152-165.

28. *Ibid.*

29. Thomas Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, trad. française F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 100; *Of Liberty and Necessity*, ed. W. Molesworth, *English Works*, t. IV, Londres, 1845, p. 269: «But that saying, as pretty as it is, is not true: for though Medea saw many reasons to forbear killing her children, yet the last dictate of her judgement was, that the present revenge on her husband outweighed them all, and thereupon the wicked action necessarily followed».

Ilustración nº 6

es un «juicio particular», también Bayle subraya que el juicio que conduce a la acción es el motivado por las pasiones presentes, agregando que este juicio es siempre más poderoso que las razones generales que podrían conducirnos a no actuar, y que la naturaleza religiosa de estas razones generales las deja igual de impotentes frente a la determinación pasional de la acción.

Al estar de acuerdo sobre el origen de nuestros actos en los juicios singulares, Bayle y Hobbes han podido igualmente sacar partido de la interpretación que Calvino propone de la réplica de Medea en su *Institución de la religión cristiana*.³⁰ Refiriéndose al comentario de Temistio sobre Aristóteles,³¹ Calvino recuerda que un hombre considera generalmente un asesinato como una acción malvada, pero este mismo hombre olvida su máxima general cuando proyecta la muerte de su enemigo. La razón es que cuando tiene en miras una acción particular, olvida el principio general al cual, sin embargo, adhiere.³² Pero, agrega Calvino, sucede a veces que la conciencia no se toma el trabajo de disimular frente a sí misma el carácter malvado de la acción que ella autoriza y permite aquello que ella sabe que está mal. Es en este punto de la argumentación que el teólogo cita a título de ejemplo el célebre verso de Eurípides. Pero mientras que Calvino hace de este tipo de acción una excepción a la regla, Bayle hace de él el principio mismo de la disyunción habitual entre la conciencia de lo que se debería hacer para actuar bien y los motivos reales de nuestras acciones; y Hobbes, la regla general de la acción motivada por las pasiones.

Para confirmar que el argumento de Bayle encuentra su origen en el de Calvino, es suficiente señalar que los dos ejemplos que este último utiliza en su comentario de Temistio –asesinato y adulterio– son lo mismos que Bayle utiliza en el capítulo CXXXV de los *Pensamientos diversos*... Sin embargo, mientras que Calvino se interroga por la manera como el hombre, a pesar de su naturaleza corrupta, puede llegar a actuar de acuerdo con la idea de Dios, Bayle muestra, a la inversa, que un hombre no sigue casi jamás –a excepción de los santos que actúan según la Gracia eficaz– las ideas generales que la religión querría inculcarle, sino que su acción está regida por los principios de la naturaleza humana, que son los mismos en todos lados:

¿De dónde viene todo eso, sino de que el verdadero principio de las acciones del hombre (yo exceptúo aquellos en los que la Gracia del Espíritu Santo se despliega con toda su eficacia) no es otra cosa que el temperamento, la inclinación natural por el placer, el gusto que se contrae por ciertos objetos, el deseo de agradar a alguno, un hábito ganado en el trato con los amigos, o alguna otra disposición

30. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre II, 23.

31. Themistius, *In Libros Aristotelis de anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, p. 112.

32. Sobre este punto, Calvino hace igualmente referencia al comentario de Agustín sobre el primer versículo del *Salmo* 57.

que resulta del fondo de nuestra naturaleza, en cualquier país en el que se nazca, y de algunos conócimientos con los que se nos colma el espíritu³³

Bayle no niega que la Gracia eficaz pueda modificar el curso ordinario de la acción humana, para volverla conforme a la descripción de Calvino, pero –en una posición cercana a la de Hobbes– considera que esta excepción no hace sino confirmar la regla, según la cual son nuestras pasiones particulares las que nos hacen actuar y no las reglas generales de la moral o de la religión. Y si los hombres siguen a veces los ritos de su religión, no es porque estén súbitamente dotados de la capacidad para seguir reglas generales, sino porque sus ritos les proporcionan las motivaciones particulares que los incitan a respetarlas.³⁴

Este análisis permite comprender por qué la cuestión antropológica de la diferencia entre lo que se hace y lo que se cree mantiene una relación con la cuestión de la maldad humana. Si, según Bayle, una sociedad sin religión vale más que una sociedad idólatra, es porque, en efecto, en esta última la religión exceptúa a los hombres de darse cuenta hasta qué punto su naturaleza está corrompida. Sin embargo, ¿cómo hay que comprender esta tesis de la corrupción de las costumbres? Juzguémoslo por el texto siguiente: «[...] la inclinación a hacer el mal viene del fondo de la naturaleza del hombre, y [...] se fortifica por las pasiones que, al provenir del temperamento como su fuente, se modifican después de muchas maneras, según los diversos accidentes de la vida».³⁵ Conviene subrayar, desde el comienzo mismo, que esta inclinación a hacer el mal no es de la misma naturaleza que el pecado original según Agustín. En el caso de Agustín, e inclusive en Calvino, el mal radical es la razón por la cual los hombres deben alejarse del mundo y volverse sobre Dios; en Bayle, a la inversa, si el mal está claramente inscripto en la naturaleza humana, no tiene una función teológica, sino una función heurística. La existencia del mal permite describir las pasiones humanas tal cual son, sin sucumbir ante la ilusión consistente en juzgar una acción según el rasero de los principios generales de los que su autor saca ventaja. Si fuera suficiente tener principios de religión para actuar moralmente, ninguna sociedad sería más moral que la sociedad cristiana; ahora bien, la observación de los hechos a la luz de la tesis del mal radical nos obliga a concluir que los cristianos no actúan de manera conforme a sus principios, sino que siguen sus pasiones desordenadas y sus intereses egoístas.

La manera en la cual Bayle juzga necesario matizar la posición de Hobbes sobre la maldad humana y, más en general, criticar el carácter exagerado de algunas

33. *Pensées diverses.*, CXXXVI, p. 12.

34. *Idem*, CXXXVII, pp. 13-17.

35. *Pensées diverses.*..., CXLV, p. 36.

de sus tesis, permite confirmar este punto. Si Bayle retomara por su cuenta la tesis agustiniana del pecado original,³⁶ no podría contentarse con matizar la tesis de Hobbes, sino que debería refutarla. Ahora bien, tal no es el caso, y se puede mostrar que Bayle se pone de acuerdo con Hobbes no solamente sobre la mayor parte de las tesis de antropología,³⁷ sino además sobre las grandes líneas de la teoría política y sobre la idea de la ilegitimidad del uso popular de la acusación de ateísmo. Las críticas que le dirige a Hobbes fortalecen de este modo la tesis de la proximidad entre ambos.

En la nota *E* del artículo «Hobbes» del *Diccionario*, Bayle le reprocha al filósofo inglés el carácter exagerado de ciertas tesis del *De Cive*: «No dudo en absoluto que ha exagerado muchas cosas».³⁸ Sin embargo, la manera como da cuenta de estas exageraciones, reconstituyendo el contexto político del *De Cive*,³⁹ atenúa la importancia de la crítica que le hace. Las circunstancias que han rodeado la redacción del *De Cive* explican –según el autor del *Diccionario histórico y crítico*– el carácter «exagerado»⁴⁰ de algunas de sus tesis y el hecho de que Hobbes se haya hecho muchos enemigos con esta pequeña obra. Los dos puntos que permiten atenuar la importancia de esta crítica son los siguientes: primeramente, el hecho de que Bayle declara que Hobbes «hizo que los más clarividentes advirtieran que nadie había penetrado tan a fondo en los fundamentos de la política»⁴¹; y, en segundo lugar, el hecho de que la descripción que da de las circunstancias de la redacción del *De Cive* presenta analogías sorprendentes con su propia vida.

Si el elogio habla por sí mismo, conviene sin embargo precisar el segundo punto. Al igual que el filósofo de Rotterdam debió abandonar Francia a causa de las persecuciones del partido católico, Hobbes fue forzado a abandonar su país a causa de las persecuciones del partido parlamentario. De este modo, se puede

36. Para una presentación estimulante de Bayle como un «pesimista anti-agustiniano», cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, H. Champion, 1999, pp. 321-343.

37. Para la manera como la antropología de Hobbes neutraliza la tesis agustiniana del pecado original, véase mi artículo «Obéissance politique et salut du chrétien : Hobbes et l'augustinisme», en J. Jehasse et A. McKenna (éd.), *Religion et politique. Les avatars de l'augustinisme*, St-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 83-95.

38. *Diccionario histórico y crítico*, «Hobbes», nota *E*.

39. Bayle reconstituye el contexto político del *De Cive* apoyándose en una de las primeras biografías de Hobbes, la de Blackburne, que había sido publicada en un comienzo con dos autobiografías, una en prosa y la otra, en versos latinos. Como esta biografía recapitula la autobiografía en prosa aportándole complementos, ella ha recibido el nombre de *Vitae hobbianae auctarium*. Las dos autobiografías están intituladas: *Thomae Hobbesii Malmesburiensis vita, auctore seipso* y *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, carmine expressa, auctore seipso*.

40. Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, art. «Hobbes», nota *E*.

41. *Ibid.*

pensar que Bayle indica en filigranas que a él no le fue fácil resistir a la tentación ante la cual Hobbes sucumbió:

Hobbes estaba indignado en contra de los principios de los parlamentarios, cuya conducta era la causa de que él viviera fuera de su patria, y, en su lugar de exilio, se enteraba todos los días de que la rebelión de aquellos triunfaba sobre la autoridad real. Hobbes se pasó al otro extremo: enseñó que la autoridad de los reyes no debía tener límites en absoluto; y que particularmente los aspectos exteriores de la religión, en tanto son la causa más fecunda de las guerras civiles, debían depender de la voluntad de los reyes.⁴²

Esta lectura que Bayle hace de un pasaje del *Suplemento a la vida de Hobbes*⁴³ permite comprender la naturaleza de la exageración que ve operando en el *De Cive*: primeramente, no le parece necesario condenar un principio político en razón del abuso que se hace de él; y en segundo lugar, recusa la imposición de una religión única que alega el motivo de garantizar a un país contra los desórdenes de la guerra civil. De hecho, Bayle permanece fiel a Luis XIV a pesar de los excesos del reino de este último y no juzga útil responder a la intolerancia católica con una intolerancia protestante, como hacen algunos de sus correligionarios. Al rechazar el carácter –según él– exclusivo de la posición de Hobbes, Bayle permanece fiel al ideal de equilibrio caro para el pensamiento clásico.⁴⁴ Sin embargo, si se quiere tener bien en cuenta los dos puntos de desacuerdo que Bayle atribuye a la lógica excesiva, propia de la controversia,⁴⁵ entonces sus posiciones antropológicas y políticas parecen extremadamente próximas a las del filósofo inglés.

Se puede entonces legítimamente pensar que la reserva que formula a propósito del *De Cive* vale principalmente para la tesis de la uniformidad de religión. Sin embargo, Bayle se esfuerza por dissociar esta última tesis de la del absolutismo,

42. *Ibid.*

43. «Pensant donc qu'il devait, autant qu'il le pouvait, s'opposer à ce mal, tant pour faire son devoir envers le roi et lui obéir que pour payer l'écot dont il eût toujours le souci par haine des démocrates, il écrivit un petit livre pour affirmer le droit royal, dont la croissance donna un livre, le *De Cive*, puis le *Léviathan*. [Pensando, entonces, que él debía, dado que podía, oponerse a este mal, tanto para cumplir con su deber para con el rey y obedecerle, cuanto para pagar cumplir con la deuda por su odio a los demócratas, algo que siempre lo había preocupado, fue con el propósito de afirmar el derecho real que escribió un pequeño libro que, creciendo luego, produjo un libro, el *De Cive*, y, más tarde, el *Leviatán*].»

44. Como el Cleanto de *Tartuffe* dirigiéndose a Orgon, Bayle podría decirle a Hobbes: «Y siempre os arrojáis de un exceso al otro./Véis vuestro error y habéis sabido/que os ha predisuesto a ello una devoción fingida, /pero, para corregirte, ¿qué razón exige/que paséis a un error mayor/y que, con el corazón de un pérfido malvado,/confundáis los corazones de todas las gentes de bien?» (*Tartuffe*, V, 1, 1610-1616).

45. Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, art. «Hobbes», rem. E: «Yo no dudo en absoluto que ha exagerado muchas cosas; eso es habitual en para quienes escriben para combatir un partido contra el cual han concebido mucha aversión».

de la cual dice que la había inspirado en Hobbes el amor por su patria⁴⁶ y el deseo de restituírle al soberano los derechos de los que había sido privado por los eclesiásticos en los «tiempos oscuros».⁴⁷ A las objeciones de sus adversarios partidarios de la democracia o de una monarquía mixta, Hobbes podía plenamente replicar, tal como se lo concede Bayle, que si la práctica de la política absolutista no es conforme a los planes del *De Cive*, son los principios democráticos mismos los que carecen de coherencia.

Volvamos, sin embargo, al juicio de Bayle sobre la antropología de Hobbes. Dando la palabra a Descartes para hacer entender al lector el juicio de este último sobre el *De Cive*, Bayle se va apoyar sobre este juicio para dar a su lector la impresión de que toma distancia en relación a la antropología de Hobbes. Pero me parece que esta toma de distancia es en gran parte retórica y que apunta, antes bien, a disimular una gran proximidad, sobre este punto como sobre otros, entre los dos autores:

M. Descartes tiene razón al desaprobar que se suponga que todos los hombres son malvados; y eso me hace acordar que Montaigne, tan esclarecido como era sobre los defectos del género humano, no considera bueno que Guicciardini atribuya a motivos malvados todas las acciones que reporta en su *Historia*.⁴⁸

Si bien Descartes le reconoce más mérito a Hobbes en moral que en metafísica y en física, anuncia, pese a todo, su desacuerdo con él sobre puntos de religión, política y moral. Si se quiere dejar de lado la cuestión religiosa y el riesgo evidente que Hobbes ha tomado cuando criticó el catolicismo mientras vivía exiliado en un país católico, conviene notar que Descartes, en la carta que cita Bayle, considera más particularmente dos tesis complementarias, a saber, la de que Hobbes «supone que todos los hombres son malvados; o que les proporciona motivo para

46. *Ibid.* : «Durante ese tiempo, la guerra civil se desarrollaba a través de Inglaterra. En razón de su tan grande amor por su patria, Hobbes emprende entonces lo que es apropiado en grado sumo a un buen ciudadano y a un fiel súbdito, esto es, hacer que sus compatriotas se compenetren de principios más saludables que aquellos a los que habían adherido hasta ahora, hacer retornar los espíritus exacerbados a las razones de la paz y de la concordia y volverlos mejor dispuestos a obedecer al poder supremo. Es por eso que postergó sus otros estudios para consagrar a la ciencia todo el tiempo del que disponía y revisó el *De Cive* (del cual hasta ahora él no había hecho públicos que unos pocos ejemplares en París), y para agregarle útiles notas; conjuró absolutamente las conjuraciones y las rebeliones contra el soberano gobernante y esas opiniones espantosas que tienden a privar a un príncipe de sus reinos y de la vida; restituyó al poder civil los derechos que los eclesiásticos le habían quitado al amparo de los tiempos oscuros y domó con una audacia heroica la hidra horrible de los sectarios, es decir, la libertad sin freno de la conciencia».

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

serlo»,⁴⁹ y la de que es a partir de este peligroso principio que hace la apología de la monarquía. Sin embargo, el comentario que Bayle hace del juicio de Descartes no debe ser malinterpretado: aunque reconoce que «Descartes tiene razón de desaprobare que *se suponga que todos los hombres son malvados*», no dice explícitamente qué es lo que Hobbes hace, sino que evoca a Montaigne, quien había condenado por este mismo motivo la *Historia de Florencia* de Guicciardini. Consideremos, entonces, con más precisión el juicio que Bayle tiene sobre la justa caracterización de las disposiciones del hombre en general:

Él está seguro de que hay personas que se conducen por las ideas de la honestidad, y por el deseo de la gloria bella, y que la mayor parte de los hombres no son sino mediocrementemente malvados. Esta mediocridad es suficiente, yo lo admito, para hacer que la marcha de las cosas humanas está llena de iniquidades e impresa casi por todos lados con las huellas de la corrupción del corazón; pero esto sería bastante peor, si el mayor número de hombres no fuera capaz de reprimir en numerosas circunstancias sus malvadas inclinaciones, por temor al deshonor, o por la esperanza de elogios. Ahora bien, es una prueba de que la corrupción no ha subido en absoluto hasta el más alto nivel.

Es muy importante precisar bien los límites de este juicio que, subraya Bayle, no concierne a «los buenos efectos de la verdadera religión», sino solamente al hombre en general. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de la antropología filosófica y no de teología o de metafísica. No hay ninguna necesidad de considerar las aporías de la teodicea, a saber, las dificultades de los racionalistas⁵⁰ para conciliar la bondad y la potencia de Dios con la miseria humana,⁵¹ para juzgar la maldad humana; la observación de los hombres es suficiente. Ahora bien, lo que Bayle nos dice aquí de la dinámica que opera entre los hombres no es en nada diferente a lo que Hobbes declara en el *De Cive* (I, iv): si bien la «voluntad de dañar» puede estar en todos los hombres en el estado de naturaleza, ella no procede siempre de «la misma causa, ni se la ha de inculpar de la misma manera».⁵² Hobbes no niega, entonces, que haya gente que prefiere la moderación y la honestidad a la desme-

49. *Ibid.* La cita de Descartes proviene de la correspondencia, *Lettres*, t. III, p. 104, que Bayle cita a partir de *La vie de Descartes* de Baillet, t. II, p. 174.

50. Sobre la oposición de Bayle a los «rationaux», véase S. Brogi, *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, Milan, Franco Angeli, 1998 y P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

51. Sobre este punto, v. Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle...*, *op. cit.*, cap. 12, «Le problème du mal», pp. 346-386. La posición fideísta de Bayle se traduce, según Élisabeth Labrousse, en su rechazo de la posición maniqueísta, a pesar de las seducciones de esta posición, que permite explicar «que la mezcla del mal no repugna en absoluto a la bondad divina, puesto que es un inconveniente que ella no puede prevenir y que ella ha hecho todo lo que ella ha podido a fin de que, de dos males, el mundo evitara el peor [...]», en *Réponse aux Questions d'un Provincial*, II, § lxxv.

52. Hobbes, *Elementos Filosóficos*, p. 133.

tura y a la injusticia,⁵³ pero niega que ese comportamiento virtuoso pueda perdurar en el estado de naturaleza, en donde es suficiente que un pequeño número se arrogue el derecho de dañar a otro, para que las personas honestas no puedan comportarse más según las reglas de la honestidad o del honor. Bayle reconoce igualmente que, si la mayor parte de los hombres no son sino «mediocrementemente», a saber, «medianamente» malvados, eso es suficiente para dar a las relaciones humanas una coloración general de maldad. Por consiguiente, la reserva que anuncia al final del pasaje citado para decir que «la corrupción no ha subido en absoluto hasta el más alto nivel»⁵⁴ no contradice las premisas de la antropología hobbesiana. Hobbes, en efecto, estaría de acuerdo en decir que el estado de naturaleza, por infernal que la vida pueda ser en él, no constituye una sociedad de demonios y no alcanza, entonces, el más alto nivel de corrupción. Si los malvados pueden arrastrar a las personas honestas hacia un espiral infernal, esto no es porque los hombres son todos demonios, sino únicamente porque las pasiones del hombre en el estado de naturaleza no conocen regulación jurídica. Conviene ahora precisar el lazo existente, a los ojos de Bayle, entre esta tesis antropológica y la convicción religiosa de Hobbes, de un lado, y su política, del otro.

3. Ateísmo y política del menor mal

Antes de ir a la política, conviene subrayar que la observación de Bayle sobre la teoría hobbesiana del mal no implica en absoluto, a sus ojos, un cierto ateísmo de Hobbes. En las Notas del artículo «Hobbes» consagradas a la religión, Bayle subraya en efecto que Hobbes ha mostrado, en muchas circunstancias y notablemente durante su enfermedad de 1647, su apego a la fe anglicana.⁵⁵ A propósito de la acusación de ateísmo presentada contra el filósofo inglés, da prueba de

53. Es la existencia de «hombres que, encontrando placer en contemplar su propio poder a la obra en las conquistas, van atrás de éstas más allá de lo que su seguridad requiere», que conduce a «los otros, quienes, de otro modo, se habrían contentado con vivir tranquilos dentro de límites modestos», a recurrir a la violencia (*Léviathan*, xv, 4, p. 123, de la edición de F. Tricaud).

54. Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, art. «Hobbes», nota E.

55. Nota G: Hobbes «había dado pruebas de su fe según el rito de la Iglesia anglicana. Estando fuertemente enfermo cerca de París, recibió una visita del Padre Mersenne, quien había sido advertido de no dejarlo morir fuera del seno de la Iglesia. Este buen Padre se sienta cerca del enfermo, y después de los preámbulos ordinarios de consolación, se pone a discurrir sobre el poder que tenía la Iglesia romana de perdonar los pecados: *Padre mío*, le respondió Hobbes, *yo he examinado desde hace largo tiempo todas estas cosas, me enfadaría disputarlo ahora; usted me puede entretener de una manera más agradable. ¿Cuándo ha visto Ud. a M. Gassendi?*». Sobre los comentarios de Bayle sobre la religión de Hobbes y en particular sobre el lazo entre la defensa de Hobbes contra la acusación de ateísmo y la defensa de la tolerancia, cf. el artículo de Lorenzo Bianchi, «Tra religione e politica:

bastante seguridad. El análisis que propone es el siguiente: si la reputación de Hobbes en materia de religión ha arrojado una duda persistente sobre la naturaleza de sus convicciones religiosas, estas dudas son sin fundamento. La verdad es que Hobbes creía en un Dios origen de todas las cosas y que no es necesario «encerrar en la esfera de nuestra pequeña razón»⁵⁶; que abrazó al anglicanismo; y que no quería ni las controversias teológicas ni las eclesiásticas. La mala reputación que se ha hecho del filósofo inglés es indicio de «espíritus pequeños o gente maligna»,⁵⁷ pero no debe ser aceptada como verdadera por personas inteligentes y bien intencionadas. A lo que se puede agregar que tales acusaciones son fuertemente cercanas a aquellas a las cuales Bayle mismo fue confrontado, y que esto era un factor suplementario de proximidad con Hobbes. También, para defender su tesis, Bayle habría podido apoyarse sobre lo que Hobbes mismo dice del ateísmo, y notablemente sobre el hecho de que no hay que confundir crítica de la superstición con ateísmo;⁵⁸ como esta distinción no figura en la biografía de Blackburne, que sigue aquí escrupulosamente, omite sin embargo mencionarla.

En cuanto a la política de Hobbes, Bayle comienza por traer a colación una crítica que ya se le había hecho a la misma, antes de volver esta crítica contra los adversarios de Hobbes. A propósito de esto, resulta significativo que Bayle encare la crítica de Hobbes desde un punto de vista que no reivindica como propio, antes de proponer una crítica a la primera persona de los adversarios del filósofo inglés. De ello se puede deducir, sin gran riesgo de error, que expresa de este manera su proximidad con el autor del *De Cive*.

Con todo, sigamos atentamente los meandros de la argumentación. La primera parte recuerda que «hay personas que creen que si no se considera otra cosa que la teoría, su sistema [*i.e.*, el de Hobbes] está bien atado y en estrecha conformidad a las ideas que nos podemos formar de un Estado bien firme para enfrentar los problemas».⁵⁹ Pero a este entusiasmo por un sistema bien concebido, Bayle opone su máxima favorita: lo que vale en teoría no vale siempre en la práctica; o, dicho en sus palabras, que las «más justas ideas están sujetas a mil inconvenientes,

Bayle lettore di Hobbes», en G. Borrelli (ed.), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano editore, 1990, pp. 409-440.

56. *Dictionnaire*... Nota G.

57. *Ibid.*

58. En el prefacio a su traducción de *La Guerra del Peloponeso*, Hobbes escribe: «En filosofía, al igual que Pericles y Sócrates, [Tucídides] fue discípulo de Anaxágoras, cuyas opiniones, que estaban por encima del alcance de la comprensión del vulgo, le habían valido el mote de “ateo”. *Ateos* solía llamar el vulgo a todos los hombres que no pensaban como ellos respecto de aquella religión ridícula, salvo que a Anaxágoras le costó la vida». Cf. «Sobre la vida y la *Historia* de Tucídides», trad. esp. de Pablo Maurette, en *Deus Mortalis*, IX, 2010, pp. 317-318).

59. Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, art. «Hobbes», nota E.

cuando se las quiere reducir en la práctica». ⁶⁰ No dice, sin embargo, cuáles son los inconvenientes que la práctica opone a la teoría del *De Cive* y se contenta con enunciar un principio general, dando a entender que se aplica también al pensamiento de Hobbes. La marca de la «práctica», que será examinada con mayor precisión al final de la nota *E*, consiste en el «tropol de pasiones que reina entre los hombres». ⁶¹ No son solamente las pasiones, sino además la proliferación de estas últimas las unas a partir de las otras, lo que contradicen el espíritu de sistema. Nos podemos preguntar, sin embargo, si es legítimo oponer de ese modo las pasiones a la teoría de Hobbes: ésta ¿no es, en efecto, una teoría de las pasiones y de sus consecuencias prácticas, tanto en el plano moral y jurídico cuanto en el plano político? Sea como fuere, si Bayle formula una objeción en contra del sistema político del *De Cive*, hace igualmente justicia a la objeción de Hobbes en contra del «sistema opuesto». ⁶² Es ésta una manera hábil de recordar las críticas dirigidas al *De Cive* sin darles, sin embargo, un peso excesivo. Pero ¿cuál es, en esta ocasión, este sistema opuesto? ¿Se trata de la monarquía mixta que rechaza acordarle fuerza y autoridad a un solo y único soberano? Es esto lo que podría significar la idea según la cual el sistema opuesto a los principios hobbesianos contiene «un principio necesario de confusión y de rebelión». ⁶³ Entre la unidad política demasiado sistemática del *Leviatán* y la ausencia de unidad de los adversarios del Estado-Leviatán, éste es el modo como Bayle habría hecho su elección.

Pero la reanudación del mismo problema, al final de la nota *E*, nos obliga a descartar esta interpretación: retomando la expresión «sistema opuesto», Bayle ofrece ahora, a modo de ejemplos, *La república* de Platón, *La utopía* de Tomás Moro, y *La república del sol* de Campanella. A estas «bellas ideas», Bayle opone una objeción idéntica a la que le opuso, antes, al sistema de Hobbes:

Todas estas bellas ideas resultarían exiguas y defectuosas, cuando se las quisiera llevar a la práctica. Las pasiones de los hombres, que nacen las unas de las otras en una variedad prodigiosa, arruinarían rápidamente las esperanzas que se habrían concebido a partir de estos bellos sistemas. ⁶⁴

La misma oposición de la teoría y de la práctica; la misma referencia a la proliferación de las pasiones erigida en criterio de la realidad. Con todo, Bayle es más preciso sobre la naturaleza del obstáculo que constituyen las pasiones. Si estas últimas arruinan las esperanzas que se adscriben a los sistemas políticos ideales,

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

es porque son comparables a «la materia dura e impenetrable»⁶⁵ que se resiste a las demostraciones abstractas de los matemáticos. Tal como los geómetras hacen lo que quieren con sus líneas y sus superficies en tanto y en cuanto no las consideran sino como ideas de su espíritu, pero no tienen el mismo éxito cuando quieren aplicar estas ideas a la materia, del mismo modo los constructores de sistemas políticos hacen lo que quieren sobre el papel, pero se desencantan cuando se trata de aplicar sus ideas a la realidad de las pasiones humanas.

Ahora bien, aunque Bayle formule la misma objeción frente a Thomas Hobbes y Tomás Moro, sin embargo no los pone en la misma categoría. En efecto, Platón, Moro y Campanella están reunidos en un mismo grupo que Bayle ubica frente al sistema de Hobbes. Aunque no lo diga explícitamente, Bayle hace comprender a su lector que estos autores conciben sus sistemas a la luz de la idea del bien —«que se construyan mejores sistemas que *La República*, etc.»⁶⁶, mientras que Hobbes concibe el suyo a partir de una idea de un mal, del cual se trata de escapar. Lo que acerca a Bayle con Hobbes, entonces, no es solamente una preocupación común sobre la unidad de la cosa pública y una adhesión común a la noción de soberanía, sino más fundamentalmente un rechazo común a la utopía política, el cual podría ser definido como una política del bien soberano.⁶⁷ Aunque es evidente que Bayle no puede adherir a la idea hobbesiana —y de Luis XIV— de que el soberano tiene el derecho de imponer su religión a sus súbditos, comparte, empero, con Hobbes una voluntad común de pensar la política no a partir de una idea o un ideal del bien, sino a partir de la existencia del hecho de la maldad humana. Así, cuando emprende la defensa del sistema de Hobbes, Bayle pone de relieve de manera sintomática el hecho de que, aunque el *Leviatán* no es un sistema ideal, permite sin embargo evitar las consecuencias claramente peores que proceden de construcciones utópicas. Lo que caracteriza las «bellas ideas» de la tradición utópica es el hecho de que ellas proponen una construcción de la política a partir de un *ideal del bien*. Ahora bien, este tipo de construcción omite un elemento esencial, a saber, que «las pasiones de los hombres, que nacen las unas y las otras en una variedad prodigiosa, arruinarían rápidamente las esperanzas que se habrían concebido a partir de estos bellos sistemas».⁶⁸ A la inversa, y a pesar de sus defectos, el sistema de Hobbes tiene el gran mérito a los ojos de Bayle de no omitir la maldad —sin duda «mediocre», pero maldad de todas maneras— que acompaña a

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

67. Para una tentativa de acercarse a Hobbes con la tradición utópica, cf. R. Tuck, «The Utopianism of Leviathan», en L. Foisneau et T. Sorell (ed.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 125-138.

68. *Ibid.*

la proliferación de las pasiones humanas. Si el Estado-Leviatán es un mal, es seguramente un mal menor, puesto que apunta a proteger a sus ciudadanos de la maldad difusa que caracteriza la vida pasional de los hombres.

CESPRA (CNRS) - École des Hautes Études
en Sciences Sociales (París)