

Bayle crític de Descartes. Un escèptic al rescat del racionalisme?*

Josep Olesti

Universitat de Girona
josep.olesti@udg.edu



Data de recepció: 28-3-2017

Data d'acceptació: 6-6-2017

Resum

L'article estudia la lectura que Bayle fa del cartesianisme. Mentre Descartes pretén que el racionalisme és compatible amb el Déu omnipotent de la tradició cristiana, Bayle sosté que donar bel·ligerància a aquest darrer és funest per al primer, perquè evidència racional i Déu omnipotent (eventualment fal·laç) són lògicament inconciliables. L'article analitza les raons de Descartes i els arguments de Bayle, en judica el valor i n'explora les conseqüències.

Paraules clau: Descartes; Bayle; racionalisme; escepticisme; ateisme; omnipotència; filosofia moderna

Abstract. *Bayle as Descartes' critic: A sceptic to the rescue of rationalism?*

This article focuses on Bayle's interpretation of Cartesianism. While Descartes finds rationalism to be compatible with the omnipotent God of the Christian tradition, Bayle sustains that giving credence to the belief in God undermines rationalism, since rational evidence and an omnipotent God (the latter eventually fallacious) are logically irreconcilable. After analysing Descartes' reasoning and Bayle's arguments, their value is assessed and the consequences are explored.

Keywords: Descartes; Bayle; rationalism; scepticism; atheism; omnipotence; early modern philosophy

Sumari

1. L'abisme de l'omnipotència: precedents
 2. Geni maligne, creació de les veritats eternes, evidència: Descartes
 3. El gest crític de Bayle lector de Descartes: el naufragi de la raó cartesiana
 4. L'ateisme de Bayle: el bot salvavides del naufragi
- Referències bibliogràfiques

* Aquest treball s'insereix en la recerca duta a terme en el marc del projecte finançat pel Ministeri d'Economia i Productivitat amb la referència HAR2014-53160-P.

1. L'abisme de l'omnipotència: precedents

Arcésilas, s'il revenoit dans le monde, et s'il avoit à combattre nos Théologiens, seroit mille fois plus terrible qu'il ne l'étoit aux Dogmatiques de l'ancienne Grece: la Théologie Chrétienne lui fourniroit des Argumens insolubles. [...] Le Cartésianisme a mis la dernière main à l'oeuvre (*Dict.*, Pyrrhon, B; III, 732a).

Com si fossin l'armadura que identifica la tonalitat d'una composició musical, aquestes paraules de Bayle (en l'article més significatiu que el *Dictionnaire* consagra explícitament a l'escepticisme) posen en relleu, i en relació, dues idees que, d'entrada, poden semblar sorprenents: que la teologia cristiana ha reforçat l'escepticisme; i que el cartesianisme ha col·laborat en aquest reforç. Dic que es tracta d'idees que poden semblar sorprenents perquè l'escepticisme és, juntament amb l'ateisme (en els debats del segle XVII, els dos termes són, la major part de les vegades, intercanviables), el gran adversari de la teologia cristiana; i perquè l'obra de Descartes, al seu torn, pretén precisament posar les veritats principals del saber a recer de «les plus extrauagantes suppositions des Sceptiques» (*Discours de la méthode*, IV; AT VI, 32). La peça principal de l'edifici conceptual que, al parer de Bayle, explicaria l'estranya aliança del cristianisme i el cartesianisme amb l'escepticisme és la noció d'omnipotència divina.

El debat entorn de l'omnipotència ocupa un lloc estel·lar entre els teòlegs cristians a partir del segle XI, quan Pere Damià planteja, a l'inici del seu opuscle *De divina omnipotentia*, les dificultats d'una afirmació tangencial de Jeroni (en una lletra a Eustaqui on exaltava la virginitat) segons la qual Déu no pot retornar a una donzella la virginitat perduda. Al primer capítol de l'opuscle, Pere Damià remarca que afirmar que Déu no pot fer ressorgir una verge després de la seva caiguda («Deum videlicet non posse suscitare virginem post ruinam»: Damiani, 1943: 54) duu a concloure que Déu (com que no pot fer res que no vulgui i no fa sinó allò que vol) no pot fer cap de les coses que no fa; afirmació que sembla que no només no encaixa amb l'omnipotència de Déu, sinó que ni tan sols no ho fa amb la limitada potència de l'home, que a desgrat de la seva fragilitat és ben capaç de fer moltes coses que, en efecte, no fa (*ibid.*, 52-54). En el decurs del tractat, Pere Damià no només sostindrà la tesi inversa a la de Jeroni: que Déu pot retornar a una donzella la virginitat després de la caiguda («probatum est, ut opinor, iuxta meritum posse Deum suscitare virginem post ruinam»: *ibid.*, 68), talment acabés de néixer («sicut ex materno egressa est utero»: *ibid.*, 70), sinó que la generalitzarà, i contestarà que sí a la pregunta de si Déu és capaç de fer que allò que ha esdevingut no s'hagi esdevingut («quae facta sunt, facta non fuerint»: *ibid.*, 70), contra la dita, esdevinguda proverbial, «factum fieri infectum non potest» (que es pot remetre fins a Aristòtil, *Eth. Nic.*, 1139b; o Plini, *Nat. Hist.*, II, 7). La base que li permet mantenir aquesta posició descansa, primer, en una reflexió sobre la noció mateixa de potència i la conveniència d'aplicar-la a Déu (el qual ho pot tot, tant allò que fa com allò que no fa: «credendum est Deum omnia

posse, sive faciat sive non faciat»: *ibid.*, 108), perquè Déu està situat per damunt de la necessitat que escau a allò que ell ha produït, i que ell pot, si li plau, suprimir («qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem»: *ibid.*, 118), ja que qui ha creat la natura en pot canviar el curs («quid ergo mirum est si is, qui naturae legem dedit et ordinem, super eandem naturam sui nutus exercent ditionem, ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed eius substrata legibus velut ancilla deserviat?»: *ibid.*, 120); i també, segonament, en una consideració sobre el caràcter atemporal de la divinitat: és que, essent com és etern, al Déu omnipotent ni l'ahir ni el demà no li escauen, sinó només un avui sempitern («omnipotenti itaque Deo non est heri vel cras sed hodie sempiternum»: *ibid.*, 94), i es dissolen en ell les distincions entre l'abans i el després en què estan atrapades les coses finites («unde fit ut in aeternitate eius omnia fixa permaneant, quae non fixa extrinsecus saeculorum volumina indesinenter emanant»: *ibid.*, 96). De manera que tot allò que Déu podia fer, continua podent-ho fer encara, perquè el seu present no es transforma mai en passat («praesens eius in praeteritum numquam vertitur»: *ibid.*, 146), i igual com tenim el dret de dir que Déu podia fundar Roma abans que Roma fos fundada, el tenim per dir que Déu podia fer que Roma no fos fundada després que ja ho hagués estat. És que el poder que permet a Déu de fundar Roma es manté immutable en la seva eternitat («illud enim posse quod habebat Deus ante quam Roma fieret, immutabile semper apud aeternitatem Dei et intransibile perseverat»: *ibid.*, 146); és només relativament a nosaltres que diem que Déu «podia»; relativament a ell, aquest «haver pogut» és un poder immutable i permanent («potuisse enim Dei apud nos tantummodo est; apud ipsum autem non potuisse sed immotum, constans atque invariabile posse semper est»: *ibid.*, 148).

De tot plegat, en resulta, explícitament, una distinció entre la lògica humana i la racionalitat divina: el principi de contradicció, que és vàlid en la primera, s'esvaeix en la segona. La tesi que diu que no pot ser que una i la mateixa cosa s'hagi esdevingut i no s'hagi esdevingut, perquè els contraris s'exclouen i no poden donar-se en un mateix subjecte, és vertadera pel que fa a nosaltres («quod certe quantum ad naturam verum est statque sententia»: *ibid.*, 118), és a dir, està lligada a la nostra indigència com a criatures naturals («haec porro impossibilitas recte quidem dicitur si ad naturae referatur inopiam»: *ibid.*, 118); però no podem fer-la extensiva també a la majestat divina, que està per damunt d'ella («absit autem ut ad maiestatem sit applicanda divinam; qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem»: *ibid.*, 118). Que una cosa al mateix temps hagi estat i no hagi estat no és assumpte que es refereixi a la naturalesa de les coses existents, sinó només a una guerra de paraules sobre les regles del raonament («utrum possit credi aliquid simul et non fuisse [...], naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem verborum pugnas, quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis, pertinere»: *ibid.*, 108-110).

La radicalitat de la posició de Pere Damiaà toparà en aquest assumpte amb la tradició ulterior, que no el seguirà fins a aquest extrem; entre d'altres, amb

Tomàs d'Aquino, que es negarà a situar la potència divina per damunt del principi de contradicció («*Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis, et hoc est simul esse et non esse, et eiusdem rationis est quod fuit non fuisse*»: *Quodlibet* 5, q. 2, a. 1) i, per tant, refusarà a Déu la capacitat de modificar el passat («*sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat*»: *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 4). Però la controvèrsia a l'entorn de l'omnipotència divina subsegüent a l'opuscle de Pere Damia trobarà la seva culminació, a la darrereria de l'Edat Mitjana, amb l'exaltació d'aquest concepte per part de les tradicions escotista i nominalista. Encara que també Duns Escot i Occam refusin contemplar la possibilitat que la potència de Déu infringeixi el principi de contradicció, que esdevé el criteri últim per decidir si una cosa és possible i pot ser feta per Déu¹, llur tractament de l'oposició conceptual entre potència absoluta i potència ordenada té com a efecte la relativització de la necessitat de les lleis naturals i, amb ella, la de les veritats humanes, que queden, per dir-ho així, ferides d'una contingència radical i insuperable. Entre elles, la que estableix que el passat no es pot modificar².

No ens cal aquí endinsar-nos en la diferència que, en aquest afer, separa escotistes i occamistes. La manera com Duns Escot i Occam entenen potència absoluta i potència ordenada no és idèntica, com no ho és la forma com conceben la relació que aquelles nocions mantenen amb la distinció paral·lela entre el que és de dret i el que és de fet³. Per Duns Escot, la potència absoluta es correspon a la possibilitat *de facto*, mentre que la potència ordenada és correlativa a la possibilitat *de iure*:

Ideo dicunt Iuristae quod quis potest hoc facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta: vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura⁴.

La possibilitat *de potentia absoluta* és la possibilitat *de facto* d'elevant-se per damunt d'un ordre donat i infringir-lo, mentre que la possibilitat *de potentia ordinata* és la que es manté a l'interior d'aquest ordre (*secundum iura*). En canvi, Occam identifica la potència ordenada amb la possibilitat efectivament duta a terme (*de facto*), mentre que la potència absoluta és reservada per a la possibilitat *de iure*, ja que no es pot negar a Déu la capacitat de fer allò que, de fet, no fa:

1. Vegeu J. Duns Escot, *Ordinatio*, lib. I, dist. 42, q. unica (Bartolucio, 1680: I, 754a-b). Guillem d'Occam, *Summa Logicae*, pt. 3-4, c. 6 (Boehmer, 1967-1988: I, 779-780).
2. Vegeu J. Duns Escot, *Ordinatio*, lib. I, dist. 44, q. unica («*Utrum Deus possit facere aliter res, quam ab ipso ordinatum est fieri*»): «*non autem conceditur ipsum posse saluare Iudam iam damnatum, nec tamen hoc est impossibile de potentia absoluta Dei, quia non includet contradictionem*» (Bartolucio, 1680: I, 762a).
3. L'estudi de referència és Randi, 1987.
4. *Ordinatio*, lib. I, dist. 44, q. unica (Bartolucio, 1680: I, 760b).

Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest⁵.

Eugenio Randi subratlla que no es tracta simplement d'una diferència terminològica (respecte a la qual reconeix que hi ha passatges d'Occam que són més equívocs), sinó conceptual (Randi, 1987: 55). El model que s'amagaria rere la distinció escotista és jurídic i polític: la potència absoluta s'oposaria a la potència ordenada com l'extraordinari a l'ordinari, com l'excepció a la regla. I l'excepció, encara que sigui poc habitual, es dona de vegades. En canvi, el model occamista seria de matriu lògica: la potència absoluta faria referència a possibilitats merament teòriques o discursives, no pas efectives («de facto numquam faciet»). Per aquesta raó, la concepció d'Occam no comporta la supressió de la capacitat humana de coneixement del real (Randi, 1987: 74). Però encara que això pugui ser així, la distinció entre escotisme i occanisme es difumina en la posteritat immediata, i no són pocs els nominalistes disposats a concedir a Déu la possibilitat efectiva d'intervenir extraordinàriament en el món. En concebre la *potentia absoluta Dei* com una eventualitat concreta, com la capacitat divina d'intervenir imprevisiblement i alterar l'ordre mundà de les causes segones, aquest ordre perd la seva solidesa i, amb ell, la perd també el coneixement que l'home en pugui arribar a tenir. És el que es juga en els debats a l'entorn de la possibilitat divina de produir representacions sense l'objecte que els correspongui (Joan de Mirecourt: la sola força de Déu bastaria per produir la percepció de l'objecte) o de la fiabilitat epistemològica del principi de causalitat (Nicolau d'Autrecourt), tal com detecta, per exemple, Pierre d'Ailly: «Secundo sequitur quod non posset sufficienter inferri ex una re alia nec ex causa posset concludi effectus nec e contra, et sic perirent omnes demonstrationes naturales»⁶. És la possibilitat mateixa del coneixement humà la que amenaça d'enfonsar-se en l'abisme.

2. Geni maligne, creació de les veritats eternes, evidència: Descartes

És mèrit de Tullio Gregory, en dos breus articles pioners, haver cridat l'atenció dels especialistes en filosofia moderna (massa sovint aïllats en l'estanqueïtat de la seva disciplina) sobre el fet que tot aquest debat medieval no és estrany a l'obra cartesiana (Gregory, 1974 i 1982). Forma els corrents subterranis que

5. *Tractatus contra Benedictum* (Offler, 1940-1963: III, 234).

6. Petrus de Alliaco, *Quaestiones super libros Sententiarum*, l. q. 1 a. 1 concl. 3; citat a partir de Blumenberg (1997: 218). Al capítol II.4 d'aquest llibre es trobaran les referències a, entre d'altres, les obres de Joan de Mirecourt i Nicolas d'Autrecourt, on es formulen les opinions citades. Pel que fa a la interpretació general de Blumenberg sobre l'impacte de les idees nominalistes a l'abada del pensament modern, vegeu: Goldstein (1998). Quant al paper de la noció d'omnipotència divina al començament de la modernitat, el lector interessat consultarà amb profit: Canziani (2000).

donen lloc als arguments amb què la «Primera meditació» qüestiona la fiabilitat del nostre saber, i en particular a la figura que els condensa: el geni maligne o el déu fal·laç⁷. I emergeix a la superfície durant les discussions que Descartes manté amb els seus contemporanis més documentats⁸.

La possibilitat teòrica que existeixi un Déu totpoderós (o, si us ho estimeu més, perquè s'associa Déu a la veritat, «algun geni maligne summament poderós i astut», «genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum»: AT VII 22) «que hagi volgut que jo m'enganyi cada vegada que sumo dos i tres, o que compto els costats d'un quadrat, o que faig alguna cosa més fàcil, si algú pot imaginar-la» («ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest», XT VII, 21), fa que fins i tot aquelles certeses que ens semblen més indiscutibles puguin ser posades en dubte i perdin la seva fiabilitat.

Que Descartes introdueixi la hipòtesi fent referència a una antiga opinió («vetus opinio» *Med. I*: AT VII, 21; «audivimus», *Princ. I*, 5: AT VIII-1, 6) sembla denotar que, en efecte, està al corrent del debat tardomedieval. Però en tot cas, la hipòtesi es planteja ben naturalment atesa la dinàmica que guia la «Primera meditació», a la recerca «d'aquelles coses que poden ser posades en dubte». No és només l'experiència sensible la que presenta una feble fiabilitat epistemològica (els lectors de Descartes mitjanament informats estaven perfectament al corrent de la bateria d'arguments recollits per la tradició escèptica present a la França del segle XVI, com ara Montaigne, Charron o Sánchez), sinó que la presenten també els raonaments matemàtics i, doncs, les disciplines que en resulten. Ni tan sols les matemàtiques, que a la primera part del *Discurs del mètode* ocupaven un lloc singular «à cause de la certitude & de l'evidence de leurs raisons» (AT VI, 7), poden acreditar ara cap privilegi.

En un passatge de les «Respostes» a les «Segones objeccions», Descartes mostra com s'ha d'entendre exactament el problema:

Quod autem *Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis*, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda (AT VII, 141).

Allò que manca al geòmetra ateu no és «coneixement clar», sinó «veritable ciència». Què és el que aquesta afegeix a aquell? Per hipòtesi, no pas claredat, ja que es concedeix que pot conèixer clarament la proposició; però si no li manca claredat, no li pot mancar tampoc distinció (ni per tant evidència, que s'identifica amb la claredat i distinció), ja que, finalment, la distinció no és sinó

7. L'expressió «Déu fal·laç» com a tal no apareix en l'obra cartesiana, però ha fet fortuna entre els historiadors de la filosofia. Pel que fa al debat historiogràfic sobre la identitat o no entre les dues figures, tampoc no ens cal entrar-hi aquí; en l'economia del sistema, designen totes dues una instància exterior a la raó humana, que la supera i, eventualment, la invalida.
8. Així, les «Segones objeccions» citen explícitament Gregori de Rimini i Gabriel Biel: «Deum negas posse mentiri aut decipere, cum tamen non desint Scholastici qui illud affirmant, ut Gabriel, Ariminiensis, & alii, qui putant Deum absolutam potestatem mentiri.» (AT VII, 125).

la claredat completa (*Princ.* I, 45: AT VIII-1, 22: «[Distinctam perceptionem voco illam] ut nihil planè aliud, quam quod clarum est, in se contineat»). La mancança no és, doncs, d'evidència, sinó de fiabilitat de l'evidència (que aquesta no pugui ser posada en dubte).

M'he ocupat en un altre lloc de la qüestió, difícil, de com és possible de pensar que una evidència pugui ser posada en dubte (Olesti, 1999). Basti ara de dir que, aquesta operació, si ha de ser reversible (és a dir, si ha de ser tal que doni com a resultat no pas l'escepticisme, sinó un saber amb tota la solidesa requerida), s'ha d'associar amb una altra doctrina que apareix només tangencialment en les obres de Descartes, però que és ben explícita en la seva correspondència: la teoria de la creació de les veritats eternes⁹.

D'acord amb aquesta teoria, les veritats dites eternes ho són perquè Déu ha decidit lliurement que des de sempre fossin així; però hauria pogut decidir que fossin altres que no són, perquè Déu no està sotmès a res. La doctrina és conseqüència directa de l'omnipotència divina: Déu és el creador no només de les existències, sinó també de les essències (a Mersenne, 27 de maig de 1630: AT I, 152). Pensar que hi hagi veritats independents de Déu equivaldria a entendre'l com «un Iuppiter ou Saturne, & l'assuiettir au Stix & aus destinees» (a Mersenne, 15 d'abril de 1630: AT I, 145); és a dir, representa una concepció pagana i blasfema de la divinitat (a Mersenne, 6 de maig de 1630: AT I, 149), lluny de la veritable concepció de Déu com d'un ésser omnipotent i infinit. La completa dependència de la veritat respecte a Déu s'afirma «de toutes les veritez qui peuuent estre» (AT I, 150). Al començament, en la primera de les cartes a Mersenne, i en el context dels «fonaments de la física», Descartes esmenta en particular les veritats matemàtiques; però ben aviat la doctrina es fa extensiva a tota mena de veritat: física, ètica i fins i tot lògica, culminant en el cas dels contradictoris. En efecte, l'omnipotència divina obliga a pensar que Déu hauria pogut fer que, per exemple, la muntanya fos sense vall o que dos més un no fossin igual a tres (a Arnauld, 29 de juliol de 1648: AT V, 224), o que (tema recurrent en la tradició nominalista) hagués sigut bo odiar Déu (conversa amb Burman, AT V, 160). Sense negar que això sigui, naturalment, incompreensible; però cal prendre consciència dels límits que la infinitud de Déu imposa al nostre saber: no podem negar el que entenem (que Déu és omnipotent) a causa del que no entenem (la possibilitat d'allò que, per a nosaltres, és incompreensible). El principi de contradicció, que regeix la nostra ment, no regeix igualment l'acció divina (AT V, 224).

9. Els llocs majors, cronològicament: A Mersenne, 15 d'abril, 6 de maig i 27 de maig de 1630; 17 de maig de 1638; «Cinquenes» i «Sisenes Respostes» a les «Objeccions» (1641); a Mesland, 2 de maig de 1644; conversa amb Burman (16 d'abril de 1648); a Arnauld, 29 de juliol de 1648; a More, 5 de febrer de 1649. La teoria és estudiada per gairebé totes les monografies clàssiques sobre Descartes, i de forma exhaustiva per l'obra que hi consagra J.-L. Marion (1991). Però em plau de recordar aquí els treballs pioners de Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, París: 1874 (trad. fran. de G. Canguilhem: Boutroux, 1927) i de Bréhier (1940). Naturalment, la doctrina de Descartes no havia passat desapercebuda als seus contemporanis més perspicaços, com ara Pascal (*Pensées*, fr. 556 ed. Brunschvicg) o Leibniz (cf. p. ex. *Discours de métaphysique*, § 2).

Aquesta doctrina permet pensar l'engany operat pel geni maligne, o volgut pel Déu omnipotent, com una intervenció en virtut de la qual la veritat que nosaltres intuïm i reconeixem com a vertadera deixa de ser veritat posteriorment, perquè un geni malèvol o un Déu fal·laç podria modificar-la i fer que el que era veritat abans (quan ens en vam adonar nosaltres) deixi de ser veritat després (quan ja no hi pensem i ens refiem de la nostra memòria, que la té desada en forma de veritat suposadament permanent). Cal reconèixer que els textos de Descartes relatiu a aquesta qüestió no són sempre inequívocs i que n'hi ha alguns que semblen poder-se llegir com si allò que es posés en qüestió fos l'evidència actual¹⁰. Però aquells on acara l'assumpte expressament no deixen gaire lloc al dubte:

Ubi dixi *nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus*, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientiâ earum conclusionum, *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus*. («Segones respostes», AT VII, 140)

Jam satis [...] explicui, distinguendo scilicet id quod reipsa clare percipimus, ab eo quod recordamur nos antea clare percepisse. («Quartres respostes», AT VII, 246)

És que, si s'hagués d'interpretar que Descartes accepta la possibilitat de pensar que una veritat, en el moment que la percebem com a evident, és, en termes absoluts (*absolute loquendo*: cf. AT VII, 145), falsa, difícilment podríem evitar la conclusió escèptica i anar més enllà de la «Primera meditació»; perquè, en termes de claredat i distinció, no sembla que el *cogito* en tingui més que les afirmacions que diuen que tres més dos fan cinc o que el quadrat té quatre costats. No em sembla que es pugui dir que el *cogito* és una veritat més evident que aquestes altres, sinó que es tracta d'una veritat que no permet el que aquestes altres sí que permeten, a saber: ser traslladada al passat o, per dir-ho així, arxivada en la memòria. Allò que caracteritza una evidència és el fet de presentar-se com a transparent a la ment que la considera; per això, qüestionar-la és una operació que només es pot fer després. I és per la seva naturalesa performativa que el *cogito* exclou un després que pugui posar-lo en qüestió. És perquè el *cogito* descriu una experiència actual, i només en la mesura que descriu això (a diferència, doncs, de la forma objectivada que sembla adoptar altres vegades: cf. «Tercera Meditació»: AT VII, 36), que resisteix la intervenció del geni maligne i no requereix la veracitat divina. La resta de veritats que percebem com a evidents són també indiscutibles en l'instant que les percebem, però poden ser

10. Passatges aparentment a favor que l'evidència actual és inqüestionable: *Principis* I, 13; a Regius, 24 de maig de 1640 (AT III, 64-65); conversa amb Burman, AT V, 148-149, 178; «2es. Resp.», AT VII, 140, 143-144, 145; «4es. Resp.», AT VII, 245-246; «7es. Resp.», AT VII, 460, 461-462; a Hyperaspistes, agost de 1641, AT, III, 433-434. Passatges que diferents intèrprets han llegit en sentit contrari: *Disc.*, AT, VI, 38; «Med. 1», AT VII, 21; «Med. 3», AT VII, 36; «Med. 5», AT, VII, 69; «Med. 6», VII, 77; «2es. Resp.», núm. 3 (AT, VII, 141); núm. 4 (VII, 143-144); *Princ.* I, 5, 13, 30.

canviades per veritats contràries si un Déu malèvol així ho decideix, i per això la seva validesa no va més enllà d'aquell instant i no tenen la solidesa o permanència que permetria qualificar-les com a ciència («nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda»).

3. El gest crític de Bayle lector de Descartes: el naufragi de la raó cartesiana

Com anunciava al començament, Bayle es complau a teixir l'aliança entre teologia escolàstica i cartesianisme per carregar l'arsenal d'arguments a favor de les posicions escèptiques (de les quals només ens salvaria «la grace de Dieu dans les fidelles; la force de l'Education dans les autres hommes; & si vous voulez même, l'ignorance, & le panchant naturel à décider»; atenció a «l'ignorance»: la sort dels adversaris dels escèptics és que la major part de la gent n'ignora els arguments... *Dict.*, «Pyrrhon», B; III, 732a). En mans de Bayle, filosofia cartesiana i teologia cristiana conspiren a infirmar les bases de la nostra racionalitat.

Vegem, encara que sigui només telegràficament, quins són els arguments que Bayle enumera (dels quals diu simplement fer-se ressò i que atribueix a un mossèn imaginari: *ibid.*, 732a-733a): les qualitats dels cossos que colpeixen els nostres sentits no són sinó aparences; colors, olors, etc., no es troben en els objectes dels sentits, sinó que són modificacions de la nostra ànima; encara que s'hagi volgut fer excepció de l'extensió i el moviment, qui podrà estar segur que, d'aquests, no se'n pot dir el mateix? Com que els objectes dels sentits no poden ser la causa de les meves sensacions, ja que puc tenir-les encara que en l'univers no hi hagués cap cos, no tenim cap prova bona de l'existència dels cossos. Apel·lar a la veracitat divina provaria massa: si Déu enganya els homes quant als colors, res no impedeix que els enganyi també quant a l'extensió; i si no els enganya pel que fa als primers (perquè no els obliga a dir «hi ha colors fora de la meua ànima», sinó només «em sembla que n'hi ha»), el mateix caldrà dir de la segona: no que n'hi ha, sinó que ens ho sembla. S'apel·larà debades a l'evidència com a criteri de veritat («vous lui soutindrez avec raison que l'évidence est le caractère sur de la vérité»: *ibid.*, 732b), perquè resulta que l'evidència és destruïda pels principals dogmes de la fe cristiana: 1) la base dels nostres sil·logismes i raonaments és que les coses que no són diferents d'una tercera no difereixen entre si; doncs bé, la revelació del misteri de la trinitat ens assegura que aquest axioma evident és fals; 2) el mateix misteri trinitari ens obliga a distingir, contra l'evidència, entre individu, naturalesa i persona (les persones poden multiplicar-se sense que ho facin individus i naturaleses); 3) el misteri de l'encarnació ens duu a dir, contra l'evidència, que per fer d'un home una persona no basta d'unir un cos humà i una ànima racional; d'on se segueix que no podem estar segurs de ser persona; 4) el misteri de l'eucaristia destrueix l'evidència que un cos no es pot trobar en diversos llocs a la vegada, i també, doncs, que dos homes siguin diferents, ja que ho inferim del fet que els veiem en llocs diferents; per la mateixa raó, esdevenen quimèriques les nostres regles aritmètiques, que pressuposen que hi ha múltiples éssers; no

només no podem saber si hi ha diversos cossos, sinó ni tan sols si hi ha un cos i un esperit, ja que si la matèria és penetrable, pot rebre tots els atributs que concebem en l'esperit, de manera que no podem discernir si una substància és espiritual o si és corporal; 5) el misteri de la transsubstanciació converteix en falsa l'evidència que els modes d'una substància no poden subsistir sense la substància que modifiquen; i confon així totes les nostres idees: si un accident pot subsistir sense un subjecte, la substància podrà subsistir depenent d'una altra substància, a la manera dels accidents, i igual que en l'eucaristia la matèria subsisteix a la manera dels esperits, l'esperit podrà subsistir a la manera dels cossos, i els esperits seran impenetrables com penetrable és la matèria. De manera similar (*ibid.*, 733a), s'argumenta contra la fiabilitat de les evidències en l'àmbit de la moral (que s'ha d'impedir el mal quan sigui possible fer-ho, i que no impedir-lo és un pecat; que una criatura que no existeix no pot ser còmplice d'un mal i que no se la pot castigar per ser-ho; que cal preferir l'honestetat a la utilitat). La conclusió és funesta des del punt de vista de la lògica cartesiana:

Je conclus en cette maniere. S'il y avoit une marque à laquelle on pût conoitre certainement la vérité, ce seroit l'évidence: or l'évidence n'est pas une telle marque, puis qu'elle convient à des faussetéz; donc (*ibid.*, 733a).

El lector atent ja es deu haver adonat que, com a resultat d'aquesta operació, Bayle capgirarà el plantejament de Descartes. Mentre que per a aquest la fiabilitat de l'evidència depenia de l'existència d'un Déu veraç, a manca del qual el geometa ateu no estava en condicions d'assegurar les seves evidències (AT VII, 141), per a aquell és el filòsof cristià el qui no podrà estar mai segur de la validesa objectiva de les seves veritats. Perfectament informat dels debats escolàstics, i atent a les objeccions adreçades contra Descartes per Mersenne mateix i els teòlegs a qui Mersenne convoca, Bayle recupera, en l'article «Rimini» del *Dictionnaire*, les dificultats que genera el concepte d'omnipotència. I això que Gregori de Rimini no n'és pas el representant més radical! Bayle no s'està de notar-ho:

Il disputa fortement contre les Théologiens qui assùrent que par la toute-puissance divine il peut arriver que deux Propositions contraires soient véritables touchant un même sujet en même tems. Je ne comprends pas comment il osoit douter d'une doctrine comme celle-là, qui est une suite inévitable du Dogme de la Transsubstantiation (*Dict.*, «Rimini»; IV, 56, *in corp.*).

Descartes hauria tingut l'audàcia de donar plena bel·ligerància a l'omnipotència divina, fins a arribar a admetre que es tracta d'una veritat que està pel damunt de la que enuncia el principi de contradicció; però no hauria estat conscient que el preu que havia de pagar pel seu gest era la impossibilitat de recuperar la fiabilitat de l'evidència. Bayle li fa memòria de la factura.

Comença fent-se ressò de les objeccions a Descartes; igual que altres escolàstics, Gregori de Rimini «enseignoît une chose qui fut objectée à Monsr. Des Cartes, & qui seroit fort scandaleuse si elle n'étoit favorablement interpré-

tée; car il enseignoit que Dieu peut mentir, ou tromper» (*ibid.*, 57, *in corp.*). En efecte, les Escripures permeten afirmar que Déu diu coses contràries al que pensa i al que decreta, com per exemple quan fa anunciar a Nínive que la ciutat serà destruïda al cap de quaranta dies; que pot encegar el faraó i instil·lar en els profetes l'esperit de la mentida; per tant, qui pot assegurar que Déu no ens menteix i enganya, igual que ho fa sovint un pare amb els seus fills o un metge amb els seus malalts, «pour leur profit», és a dir, sens perjudici de la seva bondat? (*ibid.*, p. 57a). Bayle reproduceix prou fidelment la resposta cartesiana: una cosa és el parlar de Déu que diu les veritats absolutes i una altra de diferent el parlar que s'adapta a allò que està a l'abast dels homes i que es refereix a veritats relatives al gènere humà; l'anunci de la destrucció de Nínive era condicionat; l'encegament del faraó, etc., no és mentida, perquè aquesta no consisteix en les paraules, sinó en la malícia interior i formal; i el cas de l'hidròpic de la «Sisena meditació» mostra de quina manera es poden conciliar determinats enganys de Déu amb la seva bondat o veracitat. Per mostrar la insuficiència de la resposta cartesiana, Bayle en retorqueix la distinció entre les paraules i la intenció, generalitzant-la: qualsevol escèptic es podria acollir a la màxima i dir que, per exemple, les idees que em representen la matèria com una substància extensa són un engany exempt de cap malícia; i no s'hi val a distingir la mentida de paraula de la mentida d'idea, perquè les paraules es pronuncien per produir idees; i no podríem suposar que totes les nostres idees es refereixen únicament a veritats relatives al gènere humà? La conclusió és que el cristianisme destrueix la raó cartesiana i, de manera general, els sistemes filosòfics racionalistes:

Disons aussi en passant qu'il y a dans l'Écriture certains faits & certaines phrases qui démontèrent toujours les machines des plus grans Métaphysiciens. Nous en avons ici un exemple. Voiez comment Mr. Des Cartes fut batu en ruine par l'Hypothese que Gregoire d'Arimini prétendoit fonder sur l'Écriture (*ibid.*, 57a).

A risc de tirar pedres sobre el propi teulat, incapaç de deixar d'exhibir un saber enciclopèdic que es complau a dir que a Descartes li mancava («Sa facilité à céder est une preuve qu'il n'avoit nulle connoissance des Livres de Théologie. S'il avoit été rompu dans cette lecture, il auroit trouvé là une methode de disputer qui l'auroit tiré d'affaire»: *ibid.*, 57b), Bayle remarca que hi ha altres maneres de llegir els passatges bíblics que permetrien evitar les conclusions de Gregori de Rimini, Gabriel Biel, i d'altres, emfasitzant que corresponen a maneres de parlar adaptades a les possibilitats de comprensió d'un poble illettrat. Però és bastant clar que la distinció entre el llenguatge figurat de les Escripures i els conceptes filosòfics de la metafísica, que era ja la resposta cartesiana i que és també, malgrat tot, l'única a la qual Bayle diu que pot ell mateix acollir-se, és de recorregut limitat, perquè el debat no és, finalment, d'hermenèutica bíblica, sinó de lògica dels conceptes. I (és el retret de fons de Bayle), d'acord amb aquesta, Descartes no ha estat capaç de suprimir la possibilitat que el Déu omnipotent de la tradició nominalista sigui fal·laç:

On peut aisément conjecturer que sa surprise fut grande, lors qu'il reconut que la foudre qui tomboit sur son Ouvrage partoit du lieu d'où il la craignoit le moins. Il croioit avoir bâti sur la roche à pierre & à chaux, car son édifice portoit sur l'infailibilité de Dieu. Il s'étoit promis sans doute l'approbation des Théologiens quant à cette partie fondamentale de son Hypothese; & pour le moins il se tenoit assuré qu'on ne le combatroit point par des Passages de l'écriture. Cependant, l'orage fondit sur lui de ce côté-là, & ce fut une tempête si forte qu'il fut contraint de plier, & de reculer. Tant sont vaines les pensées & les espérances de l'homme! (*ibid.*, 57a-b).

4. L'ateisme de Bayle: el bot salvavides del naufragi

Si això és així, la noció que el cartesianisme no només no és capaç d'integrar en el seu edifici conceptual, sinó que l'arrossega a la ruïna (i, per extensió, que demoleix semblantment els altres sistemes filosòfics que aspiren a la mateixa integració), és la d'omnipotència. Però com que aquesta noció no pot suprimir-se de la concepció cristiana de Déu, és aquesta darrera la que desmuntarà sempre «les màquines dels més grans metafísics». De manera que es perfila un dilema: o s'accepta el Déu omnipotent de la fe i es renuncia a la validesa objectiva de les nostres certeses —escepticisme—; o s'afirma el caràcter inqüestionable de les nostres evidències i es rebutja el Déu de la tradició cristiana —ateisme.

L'escepticisme, en la versió fideïsta o moderna que s'està caracteritzant¹¹, ha estat atribuït sovint a Bayle; però l'ateisme també (tant quan les dues posicions es distingeixen com quan es consideren estadis d'un mateix pendent). Almenys dos motius contribueixen a explicar-ho. Primer, el caràcter sovint rapsòdic de les principals obres de Bayle, i molt particularment de la seva obra principal, el *Dictionnaire*. Segon, la incertesa sobre el grau de sinceritat de les seves afirmacions, atesa la necessitat de cobrir amb un vel d'ortodòxia opinions que la prudència aconsella mantenir discretament. El primer facilita que, sense forçar excessivament les coses, el lector pugui espigolar les afirmacions que afavoreixen una o una altra posició i no pari atenció a les altres. El segon, que les afirmacions espigolades es considerin l'expressió autèntica del pensament de Bayle i que s'interpretin les preterides com a concessions sigui a la prudència (les ortodoxes) sigui a la simple retòrica argumentativa (les heterodoxes).

Els intèrprets actuals estan dividits sobre l'assumpte. A una banda, els qui fan seva, a grans trets, la lectura clàssica d'Elisabeth Labrousse, que considera Bayle un calvinista sincer, com per exemple, recentment, Ruth Whelan o Richard Popkin¹². A l'altra, els qui llegeixen la professió de fe de Bayle com un estratagema per cobrir una posició que, en el deixant dels llibertins erudits i a

11. F. Brahami (Brahami, 2001) ha insistit a diferenciar entre l'escepticisme modern, que seria el resultat de la impugnació de la racionalitat humana per part d'una racionalitat superior (divina), de l'escepticisme antic, que arribaria a la seva posició a conseqüència de donar bel·ligerància a la raó i constatar que, aquesta, es veu atrapada entre posicions contradictòries amb un pes equivalent.

12. Vegeu Labrousse (1963-1964); Brahami (2001); Popkin (2003); Whelan (2002 i 2013).

través d'una versió radicalitzada del malebranchisme (o d'una versió materialista de Spinoza) duria a allò que l'interpret més convincent d'aquesta lectura, Gianluca Mori, ha anomenat «ateisme estratònic»¹³. Aquesta polèmica no fa sinó reproduir la que va dividir ja els primers lectors. Deixant de banda els enemics personals, com Pierre Jurieu¹⁴, o els «teòlegs racionals» objecte directe de refutació, com Jean Le Clerc o Isaac Jaquelot (vegeu Brogi, 1998), és significatiu que un amic com Jacques Basnage, després de la mort de Bayle, acabés confessant als adversaris la seva convicció que, en efecte, es tractaria d'un incrèdul que hauria assumit l'ateisme filosòfic¹⁵.

En tot cas, i de manera general, la perplexitat domina el panorama. Un lector lúcid com J. F. Buddeus, al seu famós escrit *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1716), identifica bé la dificultat: «Pierre Bayle fournit aussi quelque-fois des armes aux Athées, qu'il ménage trop en les attaquant, de sorte qu'il semble à quelques-uns, ne pas défendre sérieusement & du fond de son coeur l'Athéisme»¹⁶. En efecte, exposar amb tota la força possible una doctrina que es declara no assumir, i que potser fins i tot es refuta amb arguments menors, és una de les estratègies clàssiques de «l'art d'escriure» per part dels autors que volen vehicular idees heterodoxes sense arriscar més del compte la seva posició personal. No calia esperar a Leo Strauss perquè ens ho expliqués¹⁷. El mateix Bayle verbalitza algunes claus d'aquest tipus de procediment:

Il faut laisser deviner au lecteur la moitié de ce qu'on veut dire pour le moins, et il ne faut pas craindre qu'on ne nous comprenne pas; la malignité du lecteur va souvent plus loin que nous; il faut se'n remettre à elle; c'est le plus sûr¹⁸.

Ôtez certains mots qui semblent être trop crus, employez-en d'autres qui signifient la même chose, mais qui sont moins brusques, vous passerez de la réputation d'hérétique à celle d'un vrai fidèle: l'impression de votre ouvrage ne sera plus interdite, on en permettra le débit¹⁹.

Buddeus multiplica les sospites: si Bayle sembla posar la fe tant per damunt de la raó és per enredar i llençar pols als ulls dels més babaus («pour donner le change & jeter de la poudre aux yeux des plus simples»: Buddeus, 1741: 75n). S'entenen les acusacions d'ateisme, si es considera l'esforç esmerçat a exagerar

13. Vegeu Mori (1999). L'adjectiu «estratònic» al·ludeix a Estratò de Làmpsac, a qui Bayle pren sovint com a autor exemplar d'un sistema filosòfic ateu (*Continuation des pensées diverses*, §§ CIX-CX, a: Bayle, 1737: III, 338-340). Vegeu també Cantelli (1969); Paganini (1980); Mori (2003).
14. El lector interessat en els detalls de l'agra polèmica pot llegir Bost (2006: 331-385). El requisitori de Jurieu contra Bayle ha estat reeditat modernament (Jurieu, 1997).
15. Vegeu Labrousse (1963-1964: 267), citat per Israel (2004: 355).
16. Cito a partir de la traducció francesa: Buddeus (1741: 72-75).
17. Sobre això, vegeu Gouverneur (2004: 283); i els treballs de Mori (1999: 13-53; i 2001). Pel que fa als límits de la lectura straussiana de Bayle, vegeu Bost (2006: 460-462 i 599). Una panoràmica bibliogràfica àmplia del debat hermenèutic a Israel (2004: 353-354).
18. Bayle, *Harangue du duc de Luxembourg*, p. 66 de l'edició Lacoste, reproduïda en el vol. V-1 de l'edició anastàtica de la primera edició de les *Oeuvres Diverses* (Hildesheim: Olms, 1982-1990).
19. Bayle, *Dict.*, «Charron», O; II, 147a.

i augmentar el nombre d'ateus, entre els quals ha comptat nacions senceres; la vivacitat amb què ha refutat l'argument a partir del consentiment universal; el rebuig de la tesi que tenim imprès en l'ànima el coneixement de Déu; l'afirmació que l'ateisme és un crim menor que la idolatria i la superstició, ja que no perjudica els costums ni la república; que ha il·lustrat d'allò més bé la posició atea i l'ha rebutat, en canvi, amb respostes molt febles: «Si l'on examine toutes ces choses prises ensemble, & plusieurs autres de cette nature, [...] on aura de la peine à s'empêcher de convenir, qu'il est fort difficile de le purger de tout soupçon de l'Athéisme» (Buddeus, 1741: 77).

Trobem una posició similar en altres historiadors contemporanis. Johann Anton Trinius, al seu riquíssim *Freydenker-Lexicon* (Leipzig i Bernburg, 1759), comença la seva relació de les afirmacions de Bayle que són perjudicials per a la religió dient que, tot i resistir-se a fer seva la condemna que resulta de l'exposició de Buddeus, no es pot negar que als seus escrits resplendeixen l'escepticisme (*Zweifelsucht*) i la imprudència en matèria de religió²⁰. I Johann Jakob Brucker, malgrat situar Bayle entre els *sceptici recentiores*, no s'està de fer-se ressò de les veus que l'han acusat d'utilitzar l'escepticisme, igual com han fet Anthony Collins o John Toland, per maquinari insídies contra la religió²¹.

Si es renuncia (encara que sigui només provisionalment) a l'esforç per determinar «la veritable posició de Bayle» i es concentren els esforços a identificar el paper que les afirmacions i els arguments juguen en la seva obra, no és necessari fer-li prendre un partit en el dilema exposat. N'hi ha prou a plantejar-lo en els termes en què ho fa perquè sigui operatiu —al lector correspondrà, en tot cas, alinear-se rere alguna de les dues posicions. Per dir-ho amb Voltaire: «On ne pouvait le convaincre d'être impie; mais il faisait des impies» (Moland, 1877-1885: XXVI, 502).

Que l'obra de Bayle és plena a vessar de passatges on la impossibilitat de la raó per decidir sobre les grans qüestions que la trasbalsen preludeja una crida a refugiar-se en la fe, és tan evident al lector més ocasional que és innecessari de demostrar-ho. Al *Dictionnaire*, apareixen pertot arreu²². I en particular tot l'«Éclaircissement sur les pyrrhoniens», afegit en la segona edició del *Dictionnaire*, és un esforç per mirar de convèncer de la sinceritat de la crida fideïsta els crítics que no se l'havien empassat (la censura del consistori de l'Església valona de Rotterdam, el 20 de desembre de 1698). Però, és clar, el mateix caràcter defensiu d'aquest text el fa sospitos, i autoritza a fer extensiva la sos-

20. Vegeu Trinius (1759: 61). En dona fe el gairebé un centenar de refutacions que ha suscitat i que Trinius cita (amb les dades bibliogràfiques precises, organitzades en 75 apartats ordenats cronològicament, sobretot d'escrits en llatí, alemany i francès, però també, ocasionalment, en anglès i italià), oferint un mapa pràcticament exhaustiu del territori bibliogràfic.

21. Vegeu Brucker (1742-1744: IV-1, 607): «Non legisse oportet eum Collini, Tolandi, et similium nugas, qui ignorat, has insidias Scepticismum religioni struxisse. Et huic quoque, si plerosque audis, classi Scepticorum adnumerandus est Petrus Baylius».

22. A tall de mostra, vegeu Acosta, G. («La Philosophie réfute d'abord les erreurs; mais, si on ne l'arrête point là, elle attaque les vérités», etc.: *Dict.*, I, 69); Bunel, E. («Notre Raison n'est propre qu'à brouiller tout, & qu'à faire douter de tout [...]. C'est une véritable Pénelope, qui pendant la nuit défait la toile qu'elle avoit faite le jour», *Dict.*, I, 707).

pita als nombrosos passatges fideistes que el precedeixen. Els termes amb què inicia la seva defensa semblen convencionals:

J'établis d'abord comme la base de ce troisième Éclaircissement cette Maxime certaine & incontestable, que *Le Christianisme est d'un ordre surnaturel, son analyse est l'Autorité suprême de Dieu nous proposant ses Mystères, non pas afin que nous les comprenions, mais afin que nous les croyions avec toute l'humilité qui est due à l'Être infini, qui ne peut ni tromper, ni être trompé*. C'est là l'étoile polaire de toutes les Discussions, & de toutes les Disputes, sur les Articles de la Religion que Dieu nous a révélée par Jésus-Christ (*Dict.*, «Éclaircissement sur les Pyrrhoniens», IV, 631).

Però la conseqüència que Bayle n'extreu és massa radical perquè el lector hi reconegui la posició de l'autor del *Commentaire philosophique* o de les *Pensées diverses sur la comète*:

Il faut nécessairement opter entre la Philosophie & l'Évangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident & conforme aux notions communes prenez la Philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la religion, prenez le christianisme, & quittez la Philosophie, car de posséder ensemble l'évidence & l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guère plus impossible que la combinaison des commoditez de la figure quarrée & de la figure ronde. Il faut opter nécessairement: si les commoditez d'une table ronde ne vous contentent pas, faites-en faire une quarrée, et ne prétendez point que la même table vous fournisse les commoditez d'une table ronde & celles d'une table quarrée. Encore un coup, un véritable Chrétien, bien instruit du caractère des Vérités surnaturelles, & bien affermi sur les principes qui sont propres à l'Évangile, ne fera que se moquer des subtilitez des philosophes; & surtout de celles des Pyrrhoniens. La Foi le mettra au-dessus des régions où regnent les tempêtes de la Dispute. Il se verra dans un poste d'où il entendra gronder au dessous de lui le tonnerre des Arguments & des *Distinguo*, & n'en sera point ébranlé. Poste qui sera pour lui le vrai Olympe des poètes, & le vrai Temple des Sages, d'où il verra dans une parfaite tranquillité les foiblesses de la Raison, & l'égarement des mortels qui ne suivent que ce guide. Tout Chrétien qui se laisse déconcerter par les Objections des Incrédules, & qui en reçoit du scandale, a un pied dans la même fosse qu'eux (*Dict.*, «Éclaircissement sur les Pyrrhoniens», IV, 634).

És que una mirada global a l'obra de Bayle descobrirà nombroses preses de posició a favor del racionalisme —en el sentit ampli de la paraula: l'afirmació que hi ha evidències racionals inqüestionables. Les citacions en aquest sentit també podrien multiplicar-se; ens en podrien assortir especialment les obres ja citades: les *Pensées diverses sur la comète* (1683) i, encara més, el *Commentaire philosophique* (1686), el principal ressort del qual contra la interpretació literal del *compelle intrare* el subministren els principis de «la llum natural o raó universal», que res no pot destruir: «ni l'Écriture, ni l'Église, ni les miracles ne peuvent rien contre les lumieres évidentes de la Raison; par exemple, con-

tre ce principe, *le tout est plus grand que sa partie*»²³. No es pot aduir el caràcter relativament primerenc d'aquestes obres per sospitar una evolució posterior en sentit escèptic. En efecte, trobem la mateixa posició en la *Continuation des pensées diverses* (1704)²⁴, o, l'any mateix de la seva mort (1706), en la *Réponse aux questions d'un provincial* (IV, cap. 24): «Je reconnois avec tous les Dogmatiques, que l'évidence est le caractere de la verité» (OD, III, 1070b).

El caràcter ambivalent de Bayle és, doncs, innegable. Ho és el component escèptic. Però ho és igualment la simpatia envers el cartesianisme (el de Malebranche particularment) quan insisteix en la força de la llum natural i en l'existència de veritats incontrovertibles, que són l'eina amb què combat el potencial obscurantista del menyspreu teològic de la raó —o el suposat menyspreu, potser caldria dir:

Ainsi tous les Théologiens, de quelque parti qu'ils soient, après avoir relevé qu'il leur a plû la révélation, le mérite de la foi, & la profondeur des Misteres; viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, & ils reconnoissent [...] que le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumiere naturelle, ou de la Metaphysique. Qu'on ne dise donc plus que la Théologie est une Reine dont la Philosophie n'est que la servante; car les Théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite, qu'ils regardent la Philosophie comme la Reine & la Théologie comme la servante [...] (*Commentaire philosophique*, I, 1, a: OD, II, 368a).

Signi com sigui, «l'enigma Bayle»²⁵ no hauria d'amagar l'efecte que la lectura de les seves obres havia de produir en els seus contemporanis, als més lúcids dels quals es feia evident el dilema amb què començava aquest apartat del meu treball: o s'accepta el Déu omnipotent de la fe, en perjudici dels principis evidents de la raó, o es dóna la bel·ligerància a aquests darrers, en perjudici d'aquell. Per dir-ho amb la fórmula citada de l'«Éclaircissement sur les Pyrrhoniens»: «il faut opter». Els equilibris de Descartes eren desesperats, perquè el racionalisme és tendencialment ateu —si més no, relativament al Déu omnipotent de la fe cristiana. Només aquesta assumptió està en condicions de salvar del naufragi la raó cartesiana.

23. *Commentaire philosophique*, I, 1, a: OD, II, 368a. Tot el primer capítol de la primera part està dedicat a posar com a base del que seguirà aquest caràcter inqüestionable de les evidències racionals.

24. Vegeu p. ex. § CLII (OD, III, 408-410), on cita expressament el famós passatge de Grotius («Eriamsi daremus [...] non esse Deum»), que fa seu, per defensar la validesa universal i objectiva dels principis morals bàsics. Als antípodes, doncs, del relativisme moral escèptic!

25. Vegeu la lletra de J. Basnage a A. M. de Noailles, del 3 de gener de 1707: «[La religion de Bayle] est une chose dont on parlera dans toute l'Europe et peut-être dans les siècles à venir avec beaucoup d'incertitude» (Basnage, 2000: 245).

Referències bibliogràfiques

- ADAM, Charles i TANNERY, Paul (eds.) (1897-1909). *Oeuvres de Descartes*. París: Cerf; reed., París: Vrin, 1996 (abreujat AT).
- BARTOLUCIO, Salvatore (ed.) (1680). *Ioan. Duns Scoti. [...] Quaestiones Quodlibetales ex quatuor Voluminibus scripti Oxoniensis Super Sententias*. Venècia: Iacobi Hertz (vol. 2: Nicolaum Pezzana) (abreujat *Ordinatio*).
- BASNAGE, Jacques (2000). *Correspondenza da Rotterdam, 1685-1709*. Amsterdam: APA-Holland University Press.
- BAYLE, Pierre (1730). *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam i Leiden: P. Brunel et al. Cito el *Dictionnaire* (abreujat *Dict.*) per l'anomenada quarta edició (n'hi ha dues terceres, una pirata: 1715; i una altra autoritzada: 1720).
- (1737). *Oeuvres diverses*. La Haia [en realitat: Trévoux]: Compagnie des libraires (abreujat OD).
- BLUMENBERG, Hans (1997). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BOEHNER, Philotheus, et al. (eds.) (1967-1988). *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute.
- BOST, Hubert (2006). *Pierre Bayle*. París: Fayard.
- BOUTROUX, Émile (1927). *Des vérités éternelles chez Descartes*. París: Alcan.
- BRAHAMI, Frédéric (2001). *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. París: PUF.
- BRÉHIER, Émile (1940). *La philosophie et son passé*. París: PUF.
- BROGI, Stefano (1998). *Teologia senza Verità: Bayle contro i «rationaux»*. Milà: FrancoAngeli.
- BRUCKER, Johann Jacob (1742-1744). *Historia critica philosophiae*. Leipzig: Breitkopf.
- BUDDEUS, Johann Franz (1741). *Traité de l'athéisme et de la superstition*. Amsterdam: Pierre Mortier.
- CANTELLI, Gianfranco (1969). *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*. Florència: La Nuova Italia.
- CANZIANI, Guido, et al. (2000). *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. Milà: FrancoAngeli.
- DAMIANI, Pier (1943). *De divina omnipotentia e altri opuscoli. Testo critico [...] a cura di Paolo Brezzi*. Florència: Vallecchi.
- GOLDSTEIN, Jürgen (1998). *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*. Friburg i Munic: Alber.
- GOUVERNEUR, Sophie (2004). «Bayle et l'écriture de Naudé». A: Antony McKenna i Giani Paganini (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*. París: Champion, 265-286.
- GREGORY, Tullio (1974). «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes». *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 55, 477-516.
- (1982). «La tromperie divine». *Studi Medievali*, 3a sèrie, xxiii, 517-527.

- ISRAEL, Jonathan (2004). «Pierre Bayle's political thought». A: Antony McKenna i Gianni Paganini (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*. París: Champion, 349-379.
- JURIEU, Pierre (1706). *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu*. París: Fayard, 1997.
- LABROUSSE, Elisabeth (1963-1964). *Pierre Bayle*. L'Haia: Nijhoff.
- MARION, Jean-Luc (1991). *Sur la théologie blanche de Descartes*. [...] *Édition corrigée et complétée*. París: PUF.
- McKENNA, Antony; MOREAU, Pierre-François (eds.) (2004). *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*. París: Champion.
- MOLAND, Louis (ed.) (1877-1885). *Oeuvres complètes de Voltaire*. París: Garnier.
- MORI, Gianluca (1999). *Bayle philosophe*. París: Champion.
- (2001). «Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle». A: Laurent Jaffro et al. (eds.). *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*. París: Vrin, 197-219.
- (2003). «Scepticisme ancien et moderne chez Bayle». A: Antony McKenna i Pierre-François Moreau (eds.). *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle, 7: La Résurgence des philosophies antiques*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 217-290.
- OFFLER, Hilary Seton (ed.) (1940-1963). *Guillelmi de Ocham Opera politica*. Manchester: University of Manchester.
- OLESTI, Josep (1999). «És possible prendre's seriosament el geni maligne?». *Enrahonar. Número extraordinari: Descartes. Lo racional y lo real*, 475-481.
- PAGANINI, Gianni (1980). *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*. Florència: La Nuova Italia.
- POPKIN, Richard H. (2003). *History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxdord: OUP (3a ed. ampliada).
- RANDI, Eugenio (1987). *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*. Florència: La Nuova Italia.
- THOMAE AQUINATIS (1920). *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*. Torí: Marietti.
- (1978). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- TRINIUS, Johann Anton (1759). *Freydenker-Lexikon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften, und deren Widerlegungen. Nebst einem Bey- und Nachtrage zu des selige, herrn Johann albert Fabricius Syllabo Scriptorum, pro veritate Religionis Christianae*. Leipzig i Bernburg: Christoph Gottfried Cörner.
- WHELAN, Ruth (1989). *The Anatomy of Superstition: a study of the historical theory and practice of Pierre Bayle*. Oxford: Voltaire Foundation, 2013.
- (2002). Recensió de G. Mori, *Bayle philosophe*, París: Champion, 1999. A: *French Studies*, 2002, 56 (2), 240-241.

Josep Olesti Vila és llicenciat (1984) i doctorat (1991) en filosofia per la Universitat Autònoma de Barcelona. Des de 1992, és professor titular de filosofia a la Universitat de Girona. S'ha dedicat especialment a la filosofia de l'època moderna, als principals autors de la qual (Maquiavel, Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz, Bayle, Kant) ha dedicat estudis. Ha traduït al català els *Nous essais sobre l'enteniment humà* de Leibniz (Barcelona: Edicions 62, 1997) i l'*Ètica* de Spinoza (Barcelona: Marbot, 2013). És membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans.

Josep Olesti Vila graduated in Philosophy 1984 and was awarded a PhD in Philosophy at the Universitat Autònoma de Barcelona in 1991. Since 1992, he has been associate professor at the University of Girona. He specializes mainly in early modern philosophy (mainly 17th century) and has published papers on Machiavelli, Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz, Bayle and Kant. He has translated Leibniz's *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Barcelona: Edicions 62, 1997) and Spinoza's *Ethica* (Barcelona: Marbot, 2013) into Catalan. He is full member of the Institute of Catalan Studies.
