

Universidad de Barcelona  
Facultad de Filosofía  
Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y la Filosofía de la Cultura  
Programa de doctorado: Filosofía: Historia, Estética y Antropología (2003-2005)

# Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland

Jordi Morillas Esteban

Director de Tesis: Miguel Ángel Granada Martínez

## II. Contexto histórico-filosófico

El contexto histórico-filosófico en el cual se haya inserto John Toland se caracteriza por ser un periodo en el cual se produce una «crisis» en la conciencia europea<sup>1</sup> o, lo que es lo mismo, un tránsito de la cosmovisión de un *arjé* único (llámese Logos, Uno o Dios cristiano) heredado de la Antigüedad y adaptado y modificado por el cristianismo, a la de las ciencias y el pensamiento burgués que ya se venía fraguando desde el siglo XIV. Expresado de otra forma: durante esta época se da el paso definitivo del sistema feudal hacia la sociedad burguesa o, si se prefiere, capitalista.

Aunque este estudio no es el lugar más apropiado para exponer con todo detalle la sociedad feudal, sí es necesario indicar que fue justamente su eficacia y eficiencia la que la condujo a su final. Así, tenemos que admitir que fue precisamente su éxito económico lo que provocó que se creasen las ciudades y surgieran los comerciantes, los burgueses. Fueron estos mismos burgueses los que, a principios del siglo XVI, en Inglaterra, se unieron con el rey Enrique VIII para fortalecer la monarquía absoluta en su lucha contra Roma y realizar una reforma religiosa «desde arriba» – no en vano el monarca inglés es conocido con el sobrenombre de *Defensor fidei*.

Como es sabido, en la sociedad feudal, la Monarquía y la Iglesia estaban estrechamente unidas y, en algunos casos, hasta identificadas. De hecho, eran los sacerdotes los que mantenían el poder real en los reinos y, en concreto, el Papa de Roma. Con la rebelión de Lutero contra la decadencia de la Iglesia de Roma y su «neopaganismo» se inicia en los países del Norte o de ámbito germánico una serie de sublevaciones de carácter religioso que serán instigadas y/o protagonizadas por los comerciantes, con el declarado fin de acabar con los privilegios del estamento sacerdotal y con los poderes de la nobleza, como pudo verse con la Revolución Francesa, que bien puede considerarse como efecto último de la Reforma protestante y del espíritu mercantilista nacido ya a comienzos del siglo XIV con Guillermo de Ockham.

De esta manera, constatamos cómo en Inglaterra la burguesía se sitúa claramente en el bando del rey Enrique VIII en la lucha contra Roma y aboga por la monarquía absolutista en contra de la antigua nobleza. En virtud de estas alianzas y a través del «Act of Supremacy» (1531), el rey deviene cabeza de la iglesia anglicana. Así pues,

---

<sup>1</sup> Cfr. Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París 1935.

contando con el apoyo tanto del monarca como de la burguesía, el calvinismo de vertiente anglosajona se convierte en punta de lanza en la lucha contra la sociedad jerarquizada y cerrada del feudalismo.

Este carácter presuntamente religioso de la «rebelión» burguesa, con todo, no ha de llevarnos a engaño alguno. El hecho de que tomase cariz teológico o que se apoyase en la religión para llevar a cabo las transformaciones sociales que ellos consideraban necesarias era fruto del *imaginaire* del momento. Hemos de tener presente que todavía nos movemos en plena época medieval y que aquí todo movimiento político o social acusa o adopta necesariamente una forma religioso-teológica.

Tras la victoria de Inglaterra sobre la Armada Invencible del rey de España Felipe II en 1588, el sentimiento de seguridad y de autoconfianza de la burguesía inglesa se acrecentará considerablemente. Ello se mostrará con mayor claridad si seguimos los acontecimientos que tuvieron lugar en el siglo XVII, el siglo de Locke y de Toland, con un mayor detenimiento.

Después de la muerte de la Reina Isabel, de la casa de los Tudor, el 24 de marzo de 1603, accede al trono Jacobo VI de Escocia, conocido como Jacobo I de Inglaterra (1603-1625), hijo de María Estuardo y que será el que llevará a cabo la unificación de Escocia e Inglaterra. Este rey Estuardo, a pesar de que fue educado en la religión presbiteriana, se puso del lado de los obispos de la Iglesia anglicana establecida, creando división y conflictos internos dentro de las diferentes secciones de la Iglesia. Jacobo I, rey absolutista tanto en lo político como en lo religioso, entró además pronto en conflicto con el Parlamento, de mayoría puritana, siendo el máximo representante de esta línea real el Duque de Buckingham. Un ejemplo de esta política lo tenemos justo en el mismo año de su acceso al trono, cuando un conjunto de puritanos le hacen llegar lo que se conoce como «The Millenary Petition», o sea, la primera propuesta de reforma puritana inglesa. El monarca aceptó reunirse con ellos y, después de varios encuentros y discusiones fuertes entre ellos, los puritanos consiguieron publicar la primera edición de la Biblia en el idioma nacional, esto es, en inglés (la denominada «Authorized Version»).

En febrero de 1625 fallece el monarca inglés y le sucede Carlos I (1625-1649), quien continuará la línea absolutista de su padre y pondrá bajo su protección el catolicismo, que querrá imponer como la religión oficial de la corte. Asimismo, bajo su reinado, el Arzobispo Laud llevó una firme política de intolerancia contra toda religión que no fuese el anglicanismo oficial. Con la muerte en 1629 del Duque de Buckingham,

el rey toma el poder de forma autoritaria y se produce lo que se conoce entre los estudiosos como «the eleven years tyranny» (1629-1640).

Asimismo, durante este periodo, tal y como sucedió con su padre, se produjeron fuertes enfrentamientos con el Parlamento, en esta ocasión entre los erastianos (adversarios de la autonomía de la Iglesia y quienes atribuían al Estado la tarea de administrarla por completo) y el Parlamento, compuesto por puritanos, que deseaban no sólo el dominio religioso en todas las esferas de la vida, sino también la lucha por las libertades políticas contra la Monarquía.

La imposición por parte del Arzobispo Laud del *Common Prayer Book* en 1640 dio pie a la rebelión presbiteriana escocesa, que contó con el apoyo de los puritanos ingleses, enemigos del monarca. Los conflictos que ello provocó entre el Monarca, apoyado por la alta nobleza, el alto clero, católicos disidentes y los grandes propietarios campesinos, y el Parlamento, que contaba con el apoyo de burgueses, pequeños propietarios, campesinos y artesanos, llevó a que, en 1642, estallase lo que se conoce como la Guerra Civil o Revolución Puritana contra el monarca.

Este conflicto acabó con la victoria de los puritanos y el juicio y posterior decapitamiento, el 30 de enero de 1649, del rey gracias a Oliver Cromwell, quien instauró la denominada «República de Cromwell» y quien, celoso puritano, persiguió a los realistas. Cromwell otorgó tolerancia a todos los cristianos, excepto a los católicos, aunque no por ello fue tan radical como los presbiterianos, quienes a menudo le irritaban por su fanatismo. En este bando vencedor se hallaban, con todo, dos grupos religiosos opuestos, los presbiterianos, que abogaban por el gobierno de la Iglesia por simples sacerdotes, sínodos y asambleas populares y los independientes, que se oponían a Roma, a la Iglesia oficial anglicana y al presbiterianismo escocés, defendiendo el libre y absoluto derecho de los fieles a elegir el tipo de organización que prefiriesen.

Con la muerte de Cromwell y el gobierno efímero de su hijo, termina la revolución puritana. Es entonces cuando se produce, el 25 de mayo de 1660, la restauración de la familia Estuardo con Carlos II (1660-1685), quien se caracterizará por su simpatía por los católicos. El Parlamento, por su parte, compuesto ahora por otro tipo de mayoría, dictará medidas contra los puritanos disidentes o no conformistas. La política religiosa de Carlos II causó una época de terror legal contra *whigs* y disidentes. Hasta tal punto su catolicismo fue militante convencido que se narra incluso que cuando murió en febrero de 1685 se confesó abiertamente papista.

En este punto conviene explicar la diferencia esencial entre *tories* y *whigs*, pues es importante para la comprensión de la historia de Inglaterra y de la filosofía política de Toland. Por *tory* se ha de comprender a los integrantes de la pequeña nobleza inglesa que se consideraban anglicanos, buscaban la consolidación del poder monárquico y luchaban contra los disidentes, mientras que los *whigs* englobaban a los terratenientes, la aristocracia, la clase media y a los latitudinarios o presbiterianos, que en ocasiones se identificaban. Los *whigs* defendían la disminución del poder político de la Corona y querían obligar a la alta nobleza y a los obispos a conceder la tolerancia a los disidentes. Los presbiterianos eran una sección importante del protestantismo anglosajón que pretendía crear una «Iglesia Nacional Presbiteriana» y sostenía la supremacía del Estado en cuestiones religiosas, considerándose realistas y nacionalistas. Ellos, y no otros, fueron el alma de la revolución posterior de 1688<sup>2</sup>.

El sucesor de Carlos II, Jacobo II (1685-1688), dio libertad de culto a disidentes protestantes y católicos acentuando con mayor ahínco si cabe sus inclinaciones pro-romanas. Hasta tal punto la política de Jacobo II fue continuista con los planteamientos de su antecesor, que su apoyo en el exterior a Francia y en el interior a católicos y *tories* le llevó a tener que abdicar del trono en 1688 y a huir de Inglaterra. El abandono de Inglaterra se debió a la rebelión protestante que, a raíz del nacimiento de la segunda hija del Rey, se levantó contra él, pues esto podía significar el prolongamiento de su reinado. De esta manera, el Parlamento llamó a Guillermo de Orange, por aquel entonces dirigente de la República Holandesa y casado en 1677 con la primera hija del rey inglés, María, para que invadiera Inglaterra e instaurase de nuevo, bajo la divisa «Religión, Libertad y Propiedad», el protestantismo en tierras anglosajonas, liberándolas del dominio romano. Jacobo II, no obstante, cuando tuvo conciencia del peligro de una ofensiva protestante, intentó condenar a los católicos, mas ello no tuvo repercusión positiva alguna y tuvo que huir, junto con su esposa y su hija, la princesa Ana, a Francia. De esta manera, con la llegada, el 5 de noviembre de 1688, a Inglaterra de Guillermo de Orange se produce la Revolución de 1688, conocida también como la

---

<sup>2</sup> Para el origen de los partidos políticos *whigs* y *tories*, véase Wilbur C. Abbott: «The Origin of English Political Parties», en *American Historical Review*, 24 (1918-1919), pp. 578-602; Robert Walcott: «English Party Politics (1688-1714)», en *Essays in Modern English History in Honor of Wilbur Cortez Abbott*, Cambridge 1941, pp. 81-131; Heinz-Joachim Müllenbrock: *Whigs kontra Tories. Studien zum Einfluß der Politik auf die englische Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*, Heidelberg 1974, esp. pp. 13-50; J. G. A. Pocock: «The varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: a history of ideology and discourse», en *Virtue, Commerce and History*. Cambridge 1985, pp. 215-230 y A. B. Worden: «The Revolution and the English republican tradition», en J. I. Israel (ed.): *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its world impact*. Cambridge 1991, pp. 241-277.

Revolución Gloriosa, que significó la restauración del poder en manos de la clase dirigente tradicional, de la pequeña nobleza agraria y los comerciantes de las ciudades, es decir, de la burguesía<sup>3</sup>.

Guillermo de Orange, que se presentó «maquiavélicamente»<sup>4</sup> como abanderado del protestantismo y de la libertad, siempre tuvo, por lo que parece, más estima por los *tories*, que detestaban a los disidentes, que por los *whigs*, a pesar de que se apoyó en éstos y no en aquéllos para su mandato, pues si bien era rey, dependía del Parlamento, quien le otorgó un poder limitado. Así, el 22 de enero de 1689 jura, junto con su mujer, la *Declaration of Rights*, declarándolo el Parlamento, el día 13 de febrero, nuevo Rey de Inglaterra<sup>5</sup>.

Con la publicación en 1689 del Acta de Tolerancia, que permitía la libertad de culto y la existencia, en principio por igual, de las diferentes sectas y confesiones, culmina la Revolución de 1688. Esta ley, no obstante, que estaba dirigida contra los católicos, los ateos y los negadores de la Trinidad, tenía una clara finalidad política: «era necesario para la unidad nacional y la salvación del régimen que los disidentes dispusieran de libertad de culto. Sin embargo, éstos quedaron excluidos de la vida política»<sup>6</sup>.

Esta situación de tolerancia no pudo evitar, con todo, que se produjese una revuelta católica en Irlanda tal y como ya había ocurrido en 1641. Mas la victoria del rey Guillermo en la batalla de Bayne de julio de 1690 puso fin al conflicto y, con él, aparentemente también a todo tipo de confrontación religiosa en Inglaterra. Sin embargo, la consolidación del poder de Guillermo III no se produjo hasta que frustró, en la batalla naval de La Hogue (1692), el intento de Jacobo II de volver al poder. De hecho, éste únicamente cinco años más tarde, y a través del rey de Francia, Luis XIV, le reconocería como rey en la denominada paz de Rijswijk. Todos estos acontecimientos dan prueba de la difícil convivencia religiosa durante esos años en Inglaterra y muestran claramente el contexto en el cual se sitúa Toland y en el que se gesta su producción religiosa.

---

<sup>3</sup> Véase Lucile Pinkham: *William III and the Respectable Revolution. The Part Played by William of Orange in the Revolution of 1688*, Cambridge 1954 y Gerald Straka (ed.): *The Revolution of 1688. Whig Triumph or Palace Revolution?* Boston 1963.

<sup>4</sup> Véase el interesante artículo sobre Guillermo de Orange como político de Guy Wells: «The unlikely Machiavellian: William of Orange and the princely virtues», en *Politics and culture in early modern Europe: essays in honor of H. G. Koenigsberger*, ed. por Phyllis Mack and Margaret C. Jacob, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987, pp. 85-94.

<sup>5</sup> Cfr. Margaret C. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, op. cit., pp. 90-91.

<sup>6</sup> Christopher Hill: *El siglo de la revolución: 1603-1714*, Ayuso, Barcelona 1972, p. 276.

A todos estos hechos de carácter político y religioso hay que añadir los importantes desarrollos económicos y de producción que exigían que se crease una ciencia que, independientemente de la teología, diese solución a los problemas que, día a día, los comerciantes podían tener en sus negocios. Así, frente a la concepción medieval que mantenía a la ciencia bajo el dominio de la teología, surge la ciencia moderna y, en concreto, las ciencias naturales, que, como su propio nombre indica, no tendrán nada que ver con lo «supranatural», con lo «teológico». Máxima expresión de esta ciencia será el mecanicismo, cuya principal tarea sería acabar con la concepción animista del universo y, con ello, con la representación medieval de la *physis*. Quienes darán impulso y apoyarán las investigaciones de la ciencia a partir de entonces serán los burgueses en su lucha contra la Edad Media, contra el Feudalismo, esto es, contra la Nobleza y la Iglesia, dando lugar a que, con el tiempo, nazca en Europa el movimiento ilustrado, la Ilustración, que es, como se sabe, la máxima expresión del pensamiento mercantilista. Se produce, en definitiva, lo que Hazard denomina, el paso «du transcendant au positif»<sup>7</sup>.

El resquebrajamiento del esquema antiguo-medieval se inicia cuando se empiezan a descubrir horizontes nuevos en el pensamiento europeo, sobre todo, a raíz del descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colón en 1492. Ello se ejemplifica en el ansia europea de abrirse a nuevas experiencias culturales y vitales, como excelentemente describe Paul Hazard<sup>8</sup>. Este proceso, que lleva intrínsecamente a un cuestionamiento general de todo lo hasta entonces aprendido y recibido a través de la cultura, se traducirá en una crítica cada vez más severa a la tradición, a las costumbres y, en definitiva, a lo considerado anteriormente como bueno y positivo. Se produce, lo que se podría denominar un «escepticismo ante el pasado» y una contraposición firme y constante desde entonces de «lo Moderno frente a lo Antiguo»<sup>9</sup>.

En filosofía, este cambio se traducirá en las palabras de Diderot, cuando en su *Encyclopédie* escribe que: «Il faut tout examiner, tout remuer sans exception et sans ménagement»<sup>10</sup>. De hecho, es a partir del siglo XVII, cuando el término acuñado por Thomasius de «philosophes», cobra su máxima notoriedad traducándose en la lucha contra la teología, liberándose la filosofía de ser la «ancilla theologiae» y criticando

---

<sup>7</sup> Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, op. cit., p. 328.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 3-81.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 30-53 («De l'ancien au moderne»).

<sup>10</sup> Diderot: *Oeuvres Complètes de Diderot*, ed. de J. Assézat, *Dictionnaire Encyclopédique*, XIV, Paris, 1876, s.v. *Encyclopédie*, p. 474.

radicalmente las bases de la sociedad antigua<sup>11</sup>. Este deseo de derribarlo y de examinarlo todo no se llevará a cabo desde un engreimiento filosófico o desde la arrogancia, sino, en palabras de Gibbon, desde la «modestia filosófica»<sup>12</sup>. De esta manera podrá sentenciar Voltaire en su diccionario filosófico que «la philosophie ne rend point raison de tout»<sup>13</sup>. De ahí que se pueda denominar también a estos filósofos «secular fideists» y que se pueda afirmar que «for all their philosophical modesty, the philosophes were confident that it was their calling to break the great spell»<sup>14</sup>. No obstante, la feroz lucha en los terrenos de la educación, la política o la religión les llevó a conquistar por fin la libertad para la filosofía, hasta tal punto que, gracias a hombres hoy totalmente olvidados como Henri de Boulainvilliers, la filosofía no sólo consiguió abrirse camino hacia la total autonomía de la fe, sino que se volvió influyente y decisiva en la sociedad<sup>15</sup>.

Este sería, a grandes rasgos, el origen del movimiento ilustrado en Europa. No obstante, y si afinamos un poco más, podremos distinguir cuatro periodos claramente diferenciados en la Ilustración europea. Así, tenemos que un primer periodo, que coincidiría con el final de la Edad Media, se caracteriza por ser un estadio de búsqueda de libertad y de amplitud de horizontes. Aquí estarían Copérnico, Giordano Bruno, Galileo, Maquiavelo, Spinoza o Locke. El segundo periodo se destacaría por tener un fuerte carácter «selecto» que se traduciría en grupos minoritarios y cerrados como los deístas o los masones y que rechazarían cualquier tipo de ilustración popular (aquí se

---

<sup>11</sup> El *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) definía justamente al filósofo en los siguientes términos: «On appelle aussi, Philosophe, Un homme sage qui mene une vie tranquille & retirée, hors de l'embaras des affaires. C'est un homme qui vit en Philosophe, en vray Philosophe. il a quitté sa Charge pour vivre dans la retraite, & mener une vie de Philosophe. Il se dit aussi quelquefois absolument, d'Un homme, qui par libertinage d'esprit se met au dessus des devoirs, & des obligations ordinaires de la vie civile. C'est un homme qui ne se refuse rien, qui ne se contraint sur rien, & qui mene une vie de Philosophe».

<sup>12</sup> E. Gibbon: *Essai sur l'étude de la littérature* (Londres 1761; trad. ingl. 1764), en *Miscellaneous Works*, Londres 1814, vol. IV, p. 19. Una modestia que tiene su vertiente radical en aquellos que afirmaban el carácter divino que tenía la razón. Así, por ejemplo, C. Gilbert, en *Histoire de Calejava, ou de l'isle des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur Morale et du Christianisme* (París 1700), afirmaba que «en la suivant [a la razón] nous ne dépendons que de nous mêmes, & nous devenons par là en quelque façon des Dieux» (p. 57).

<sup>13</sup> Voltaire: *Oeuvres Complètes, Dictionnaire Philosophique*, t. 42, 1785, «Matière», II, p. 53.

<sup>14</sup> Peter Gay: *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York 1962, p. 145.

<sup>15</sup> Cfr. Jonathan I. Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford 2001, p. 10. Para el pensamiento de Henri de Boulainvilliers, véase el estudio de Vincent Buranelli: «The Historical and Political Thought of Boulainvilliers», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, N. 4 (1957), pp. 475-494. En este contexto, por otro lado, en el que se habla de la filosofía como saber que se independiza y que adquiere de nuevo su poder y su influencia en la sociedad conviene traer a colación la figura de Baruch Spinoza tanto por su importante defensa de la filosofía como saber supremo, como por la decisiva influencia que ejerció en los pensadores inmediatamente posteriores como, por ejemplo, en John Toland. Véase para un esbozo del papel que jugó Spinoza en el proceso de la *Radical Enlightenment* las páginas que le dedica J. Israel en la introducción de su citada obra.

incluiría la figura de John Toland). El tercer periodo, que casi se identificaría con el cuarto, adopta una actitud más abierta, propagandística y enciclopédica, cobrando expresión política en la Revolución Francesa de 1789, mientras que el cuarto, nacido en el siglo XIX, sería aquel movimiento que buscaría la liberación e ilustración del denominado «proletariado», que tendría como máximos representantes a las personalidades de Feuerbach, Marx y Engels y cuyos efectos históricos aún están por evaluar en su justa medida<sup>16</sup>.

## 2.1. El deísmo: rasgos generales

A Toland se le ha calificado normalmente como pensador deísta y como uno de los principales representantes del deísmo en Inglaterra. Sin entrar ahora en evaluar lo acertado o no de tal valoración, creemos necesario explicar detalladamente los rasgos principales del deísmo, puesto que ellos nos servirán para conocer con mayor exactitud el contexto en el cual se desarrolló el pensamiento tolandiano.

Lo que se podría denominar «deísmo» es un movimiento teológico que surge en el período en el que se produce el paso de la cosmovisión antiguo-medieval a la moderna, es decir, es un acontecimiento que tiene su origen en el siglo XVI con la

---

<sup>16</sup> Para esta interesante y sugestiva división del fenómeno de la Ilustración, véase el decisivo estudio de F. H. Heinemann, «John Toland and the Age of Enlightenment», publicado en *Review of English Studies*, vol 20, nº 78, April 1944, pp. 125-146, que todavía hoy conserva su vigencia e importancia. Para una crítica, no obstante, de esta clasificación véase lo que dice Mario Sina en su obra *L'avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico inglese al deismo*. Milán 1976, p. 439, nota 3. Por otro lado, J. Israel propone, recogiendo la herencia de Hazard, la siguiente periodización: un primer periodo que iría de 1650-1680, en el que se fragua la nueva filosofía y se podría definir como el periodo de transición o «crisis de la conciencia europea»; de 1680-1750, en el que se muestra la influencia del pensamiento racionalista y secular y a partir de 1750, cuando se manifiestan y se ven completados los avances prácticos de la Ilustración. No obstante, si afinamos más, siguiendo las indicaciones de la profesora Jacob (en su obra *The radical Enlightenment: pantheists, freemasons and republicans*, op. cit., pp. 25 y ss.) y de J. Israel en su obra ya citada y en «Enlightenment! Which Enlightenment?», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, N. 3 (200), pp. 523-545), debemos distinguir dentro de esta división dos grupos más generales que recogerían en esencia la importancia decisiva y la trascendencia histórica de Toland. Así, se debería distinguir entre una *ilustración moderada*, que tendría sus representantes en Newton y Locke, y que, si bien lucharía contra la superstición y la ignorancia, no pretendía la destrucción del orden antiguo ni la revolución, sino que buscaría llevar a cabo una unión entre el viejo orden y la modernidad, entre la fe y la razón, y el movimiento de la *ilustración radical*, que se caracterizaría esencialmente por su carácter revolucionario y destructivo del Antiguo Régimen y sus pilares religiosos a favor de un pensamiento democrático igualitario y científico. En esta corriente ilustrada es donde debemos insertar a Toland y a toda su producción filosófica y política. Véase, asimismo, la periodización ofrecida por D. Cantimori en *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*. Florencia 1955, pp. 307-334. Estr. de: *Storia moderna: atti del 10. Congresso internazionale di scienze storiche: Roma 4-11 settembre 1955*. A cura della Giunta centrale per gli studi storici. Florencia 1955 (Vol.4). El artículo se encuentra también en *Studi di storia*, Turín 1959, vol. 2, pp. 340-365 y *Storici e storia*, Turín 1971, pp. 553-577 y, en general, la parte segunda dedicada a «sulla storia del concetto di Rinascimento».

Reforma protestante. Como muy bien indica Ernst Troeltsch, el deísmo no sólo aparece en el período en el que se empieza a gestar la Ilustración en Europa, sino que se le puede clasificar incluso de «filosofía de la religión de la Ilustración»<sup>17</sup>.

El contexto histórico y filosófico en el cual este movimiento teológico nace se puede caracterizar básicamente por tres puntos: por la expansión geográfica de los europeos al Nuevo Mundo, por el desarrollo de la ciencia y por la incipiente crítica bíblica. Por lo que se refiere a la expansión geográfica, hemos de tener presente que es en este período histórico en el que se producen los viajes transatlánticos inspirados en el descubrimiento de América y en los que se empieza a mirar hacia Oriente, en especial, hacia la India, Persia y el mundo musulmán. Este conocimiento de diferentes culturas y tradiciones lleva a un cuestionamiento en los planteamientos religiosos que generarán un relativismo que provocará que la religión cristiana ya no aparezca como la única y verdadera, sino simplemente como una religión más entre las existentes en el mundo.

El fuerte desarrollo que en este período caracteriza a la ciencia se refleja en las personalidades de Nicolás Copérnico y su *De Revolutionibus* (1543), Giordano Bruno y sus diálogos italianos (1584-1585), Johannes Kepler y su *Astronomia Nova* (1609) y Galileo Galilei y su *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). La revolución astronómica que estos cuatro pensadores introducen lleva a desacreditar a la Iglesia y a la Escritura como fuente de sabiduría y conocimiento de la naturaleza y del cosmos en general. A ello hay que añadir la peculiaridad que introduce Isaac Newton en sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), como tendremos ocasión de ver más adelante.

La crítica bíblica, por su parte, se puede encontrar ya en Hugo Grotius (1583-1645), en concreto, en sus obras *Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversu Faustum Socinum* (1617), *De Coenae Administratione* (1638), *Via ad Pacem Ecclesiasticam* (1642), *Votum pro Pace Ecclesiastica* (1642) y *De veritate religionis christianae* (1632), y más tarde en el *Leviathan* (1651) de Hobbes y en el *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Spinoza. A ello hay que añadir el fuerte enfrentamiento

---

<sup>17</sup> E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Hrsg. von Hans Baron. Mohr, Tübingen 1924, pp. 429-430: «Der Deismus ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit der Ursprung der modernen Religionsphilosophie überhaupt, sowohl nach der metaphysischen als auch der historisch-kritischen und geschichtsphilosophischen Seite». Arthur Schopenhauer, por su lado, describía el deísmo y a los deístas de la siguiente manera: «,D e i s t e n' bedeutet unbeschnittene Juden». A. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*. Vierter Band. Erster Teil. *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 bis 1852*. Hrsg. Von Arthur Hübscher, Frankfurt am Main 1974, p. 162 (*Pandectae* II, 1833).

que protagonizaron Simon y Le Clerc en torno a la inspiración divina de las Escrituras. Con ellos se ponen ya las bases a la duda deísta acerca del valor sagrado de la Biblia.

El primer testimonio que se posee de esta corriente moderna de pensamiento es el del teólogo colaborador de Calvino, Pierre Viret (1511-1571), quien, en su Epístola dedicatoria, fechada el 12 de diciembre de 1563, a *Instruction Chrestienne*<sup>18</sup>, denuncia, después de su estancia en Lyon (Francia), la existencia de un grupo de personas que, bajo la excusa de pretender salvaguardar la libertad del individuo, introducen la falta de fe en las personas y promueven el ateísmo, ya que ellos mismos son, aunque lo nieguen escondiéndose bajo el nombre de deístas, ateos. En este contexto de denuncia del deísmo hay que mencionar también la importante obra del francés Philippe de Mornay, conocido como Duplessis-Mornay (1549-1623), *De la Vérité de la Religion chrétienne*, publicada en 1581.

El texto de Pierre Viret es de una importancia capital, pues revela ya una de las críticas de las que será objeto el movimiento deísta – de ateísmo. Asimismo, nos es útil para comprobar la antítesis que los propios deístas crearon entre ellos y los ateos, de quienes se querían distanciar y distinguir clara y decididamente. El nombre, con todo, con el que estos deístas fueron conocidos en un primer momento fue el de libertinos, pues su mayor reivindicación era la de la libertad humana, la libertad de conciencia del individuo para que pudiera elegir libremente su fe religiosa. Los libertinos no negaban ni la religión cristiana ni la Revelación, sino que simplemente afirmaban la libertad del individuo frente a ella a la hora de elegir<sup>19</sup>.

Los deístas del siglo XVI daban de hecho al hombre completa libertad de elección en cuestiones religiosas, sosteniendo que la razón era la primera y última instancia suprema que dictaba el criterio bajo el cual se tenía que llevar a cabo dicha elección. A los teólogos eclesiásticos de la época les pareció que la creencia de los deístas era incluso peor que la de los turcos y la de los ateos, es decir, de los no creyentes de la época, pues con estos planteamientos los deístas negaban cualquier tipo de Revelación, fuese ésta o no cristiana.

---

<sup>18</sup> Pierre Viret: *Instruction Chrestienne en la Doctrine de la Loy et de l'Evangile*, Ginebra 1564, Teil II, Widmungepistel an die Kirche von Montpellier (1563), fol. Vr-VIr, que se encuentra citado en G.V. Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*. Mit einem Vorwort und bibliographischen Hinweisen von Günter Gawlick. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart-Tübingen 1841), pp. VIII-X.

<sup>19</sup> La importancia del movimiento libertino, de los *libertins érudits*, en la historia del periodo que estamos tratando ha sido puesta de relieve por Israel, en su obra ya citada, pp. 14-15.

No obstante, y a pesar de estas generalizaciones, no es cierto que todos negasen de manera rotunda y radical la Revelación. Asimismo, ellos no se consideraban, como ya se ha indicado, ateos. Su denominación de 'deístas' respondía al hecho de que creían y aceptaban la idea de Dios, pero no querían identificarse con ninguna iglesia en particular. Con ello, observamos otro rasgo típico de la modernidad como es la idea de la autonomía del individuo, que se aplica, o se intenta aplicar, a todos los ámbitos de la actividad humana.

Junto a la aceptación de la existencia de Dios y su creación, algunos, aunque no todos los deístas, negaron la divina providencia y la idea de la inmortalidad del alma, con lo que fueron acusados nuevamente de ateos. En este punto conviene dejar claro qué se entendía en esta época por ateo, pues puede resultar extraño que, pensadores y teólogos que se declaraban creyentes en Dios, recibieran tal apelativo. Lechler aclara la cuestión cuando escribe que:

Jeder ist ein Atheist, der von Gott und göttlichen Dinge nicht so denkt, wie ich glaube, dass recht ist; oder der in irgend einem Grade von demjenigen abweicht, was ich für orthodox halte. – Das Wort Atheist werde gegenwärtig so gebraucht, wie im Alterthum das Wort  $\exists \forall \Delta \exists \forall \Delta \cong H$ ; alle Personen, welche in Meinungen, Gewohnheiten und Sitten von einem abwichen, habe man damals Barbaren genannt, jetzt nenne man solche Atheisten.<sup>20</sup>

Las reacciones por parte de los defensores de la ortodoxia no se hicieron esperar y así, en el siglo XVII, tenemos ya las condenas radicales tanto de Marin Mersenne<sup>21</sup> como de Jean de Silhon<sup>22</sup>.

Estos pensadores deístas, proclamadores de la libertad y de la razón como instancia suprema en el hombre, serán conocidos en el siglo XVIII, gracias indirectamente al amigo de John Locke, William Molyneux, con el nombre de «Free-

---

<sup>20</sup> Lechler, op. cit., p. 454. Escribe, por su parte, Robert E. Sullivan: «For Toland's contemporaries, the word *atheist* had two compatible meanings: a person who formally denied the existence of either a Supreme Being or teleology in the universe; or one whose speech or habits displayed no reference to a personal deity». Robert E. Sullivan: *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptations*, op. cit., p. 181.

<sup>21</sup> M. Mersenne: *L'impiété des Déistes et des plus subtils Libertins découverte et réfutée par raisons de Théologie et de Philosophie*, 2 vol., Paris 1624.

<sup>22</sup> Jean de Silhon: *Les deux vérités de Silhon, l'une de Dieu, et de sa Providence, l'autre de l'immortalité de l'ame*. Laurent Sonnius, Paris 1626 (Ed. moderna J-R. Armogathe, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris 1991).

Thinkers»<sup>23</sup>. Esta denominación pronto tuvo su equivalente en Francia con el término, proveniente ya del siglo XVII, «esprit fort» y aunque, a pesar de que históricamente se han considerado en muchas ocasiones como sinónimos plenos, debemos señalar, como Lechler indica en su obra sobre el deísmo, una diferencia esencial entre ambos conceptos. Así, «Free-Thinker» tiene una connotación más «democrática» que «esprit fort», pues «free» indica un sentimiento igualitario en tanto que cada uno puede sentir la libertad y gozarla, mientras que «thinker» señala, por su lado, el simple y sano pensar, la razón que es común a todos (cfr. Descartes). «Esprit fort» tiene, por el contrario, un carácter más aristocrático en tanto que «esprit» designa a un espíritu picante, bromista, ligero y en tanto que «fort», por su parte, refiere a un orgullo arrogante de una autoconciencia segura de su fuerza superior.<sup>24</sup>

Este movimiento deísta recibió su impulso y su consolidación definitiva a finales del siglo XVII, justamente gracias a dos obras que están íntimamente relacionadas: *The Reasonableness of Christianity* (1695) de Locke y *Christianity not Mysterious* (1696) de Toland. Ciertamente que ambos, sobre todo Locke, lucharon contra el deísmo en un primer momento; sin embargo parece que no fue suficiente para que constantemente se les acusara de deístas y se viera en ellos la justificación filosófico-teológica de dicho movimiento. Mas, ¿cuáles son los dogmas fundamentales del deísmo y cómo se desarrolló en Inglaterra? Porque si algo hemos de tener presente es que, tanto en Locke como en Toland, la literatura y la controversia deísta de su momento histórico se refleja

---

<sup>23</sup> Conviene resaltar aquí que Toland también se denominó a sí mismo «freethinker» y jamás se calificó ni de ateo ni de deísta. «Let nobody imagine that we Free-Thinkers (whom some of narrow views ignorantly confound with thoughtless Libertines) should be less zealous or courageous, than the most wholesale believer or the precisest professor of them all, against the return of Popery under whatever denomination [...] the Free-thinkers (for which glorious name they are oblig'd to their enemies)». *A Memorial for the Most Honourable the Earl of \*\*\* containing A Scheme of Coalition* en John Toland: *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, op. cit., vol. 2, p. 230. El filósofo ilustrado J. G. Herder explica el significado del término de la siguiente manera: «Der Name F r e i d e n k e r kam mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts in Gang, seit Toland, von seiner Kirche ausgestossen und über sein Buch (*Christianity not mysterious*) verfolgt, sich diesen Namen beilegte, fortan auch mit lautem Hohn also genannt wurde». Herders *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Bd. 24. Berlin 1886, p. 21. Por su parte, Anthony Collins, en su *A Discourse of Free-Thinking* (1713) definió al *Freethinker* como sigue: «By Free-Thinking then I mean, *The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence*» (p. 5). Con todo, parece que hay que retrotraer la invención o el primer uso del nombre a Sebastian Smith: *The religious Impostor*. Londres 1692.

<sup>24</sup> Cfr. Lechler, op. cit., p. 458. Johann Frick escribía que «Spinosam, Hobbesium, Tolandum, similesque tangi abs me facile intelligitis, tum colluviem protervum Naturalistarum, qui ferociam suam fortitudinem vocant, *les esprits forts* dicti communiter, i. e. ferreae frontis viri, pectus bovino triplici corio munitentes: ac deposita omni omnino modestia, effraenem cogitandi licentiam in rebus divinis, ipso nomine quo gloriantur, *the Freethinkers*, decus autumant». Johann Frick: *Commentatio Theologica-Critica*. Ulms 1728, p. 7.

con total claridad y está siempre presente en todas las reflexiones que llevan a cabo en sus obras.

Los conceptos fundamentales del deísmo se pueden resumir en tres: religión natural, razón y el concepto de moral que ello implica. Por *religión natural* se entiende entre los deístas la creencia en una supuesta primitiva religión natural, común a toda la humanidad, que es anterior temporalmente a toda religión revelada y, en este caso concreto, al cristianismo. Esta idea de religión natural presupone, asimismo, la existencia de una «Lex Naturae» que sería característica de todas las religiones y que estaría en franca oposición a toda tradición y autoridad<sup>25</sup>.

El segundo concepto fundamental es el de *la razón*. Rasgo típico de la modernidad, la razón aparece para el deísta como la única norma por la cual el hombre debe regirse en esta vida. De esta forma, junto a la «Lex Naturae» se sitúa lo que se podría denominar «Lex Rationis». Esta «Lex Rationis» se entenderá como el uso sano y correcto de la razón en el hombre, también en las cuestiones religiosas, pues ella es la que determina la veracidad o no de toda revelación.

Junto al concepto de razón está también lo que desde Lord Herbert de Cherbury y su obra *De veritate, pro ut distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (París, 1624, pp. 96ss) se conoce como «notitiae communes» y que serán mencionadas por Toland en su obra *Christianity not Mysteriorious*<sup>26</sup>. Estas «notitiae communes» son innatas a la razón y en ellas se fundamenta toda experiencia posible en el hombre. Con este concepto, por otro lado, Cherbury probará la necesidad de una religión natural común a todo el género humano.

La tercera característica principal del deísmo va indisolublemente ligada con las dos anteriores. En efecto, el concepto de *moral* se entiende en estrecha relación con la religión y la razón, en primer lugar, en la medida en que para los deístas todo actuar

---

<sup>25</sup> En este punto conviene hacer una serie de apreciaciones sobre el concepto de «naturalismo» que se halla detrás de este concepto deísta. En primer lugar, hay que distinguir dos sentidos: un sentido *objetivo* del término que vendría a significar las fuerzas y las leyes de la naturaleza en contraposición a unas leyes supranaturales – esto sería lo que se entendería por panteísmo, teniendo como máxima expresión de ello la obra de Toland *Pantheisticon* –, y un sentido *subjetivo*, que sería justamente el que designa a una religión natural que no niega la Revelación, sino que la ve como algo posterior. Asimismo habría que distinguir entre naturalismo filosófico y naturalismo teológico. El *naturalismo filosófico* es aquel que niega radicalmente la Revelación y la necesidad de la misma para el hombre, mientras que el *naturalismo teológico* acepta la Revelación como real, pero no la considera necesaria, al vivir el hombre en un medio estrictamente natural.

<sup>26</sup> Véase en el siguiente capítulo, en la exposición que realizamos de la obra, para ver el contexto en el cual aparecen y su importancia para la filosofía de Toland.

ético es racional (con lo que ya tenemos un socratismo y un anticipo de la teoría moral de Kant), y en segundo lugar, porque el deísmo equipara la religión a un sistema de valores, a una moralidad que sirve para educar y articular éticamente a la humanidad<sup>27</sup>.

## 2.2. El deísmo inglés<sup>28</sup>

Aunque una de las primeras obras del deísmo podría ser la de Geoffroy Vallée, quien publicó *La Béatitude des Chrétiens ou le fléau de la foi*, escrito que le llevó el 9 de febrero de 1574 a la hoguera en la plaza Grève<sup>29</sup>, la primera obra que surgirá dentro del deísmo estrictamente anglosajón fue la ya citada de Edward Lord Herbert de Cherbury, *De Veritate*, que, aunque se publicó por primera vez en 1624 (edición clandestina en París), se reeditó posteriormente en Londres (1633), obteniendo entonces una fuerte repercusión en Inglaterra gracias, sobre todo, a la defensa de un principio claramente racional como eran las *notitiae communes*. Esto dio pie a que Thomas Halyburton, en su obra contra los incipientes deístas anglosajones, *Natural Religion Insufficient, and Revealed Necessary to Man's Happiness* (Londres 1714), le calificase ya en su portada «the great Patron of Deism»<sup>30</sup>. Junto a la obra anteriormente citada hay que añadir las obras de De Cherbury *De religione Laici, errorumque apud eos causis* (Londres, 1645) y dos tratados menores, *De causis errorum* (1645) y *De religione gentilium* (1663). En el *De Veritate* se interpretaba ya lo institucional en la religión revelada como función de la naturaleza social del hombre y sus misterios como el medio para la imposición del sentimiento moral. Así, en la segunda obra, establecía los siguientes principios, que serían reconocidos posteriormente como los «cinco artículos»

---

<sup>27</sup> Para una caracterización del deísmo, puede verse, junto a las obras ya citadas, A. O. Lovejoy: «The Parallel of Deism and Classicism», en *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948, pp. 79-88.

<sup>28</sup> Para una exposición detallada y documentada del deísmo inglés hay que ir todavía hoy obligatoriamente a la obra de Lechler que venimos citando. A pesar de estar escrita a mediados del siglo XIX, la profundidad con la que está redactada y la información que ofrece hacen que hoy día sea un instrumento de trabajo indispensable para todo estudioso del fenómeno deísta en la Inglaterra moderna.

<sup>29</sup> «Ad majorem gloriam Dei», como dijo François Garasse, autor de *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Etat, à la Religion et aux bonnes mœurs, combattues et renversées par le P. François Garasse, de la Compagnie de Jésus*, Sébastien Chapelet, París, 1623 y *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, Sébastien Chapelet, París, 1625, quien afirmó que con su muerte se acababa por fin con esta «impure créature» y que «on fit un beau sacrifice à Dieu en place de Grève» cuando «fut brûlé à demi-vivant».

<sup>30</sup> John Leland, en su obra *A View of the Principal Deistical Writers that have appeared in England in the Last and Present Century* (Londres 1798) describía a Cherbury como «one of the first that formed Deism into a System, and asserted the sufficiency, universality, and absolute perfection, of natural religion, with a view to discard all extraordinary revelation, as useless and needless» (p. 3).

del deísmo inglés: la creencia en la existencia de un Dios supremo, la obligación de todo ser humano a rendirle culto, la identificación del culto con la práctica moral, la obligación de arrepentirse de los pecados y la creencia en la divina recompensa en esta vida y en la siguiente.

A la obra de Cherbury siguen las reflexiones que Thomas Hobbes realiza, inspirado por las enseñanzas de la nueva matemática y las ciencias naturales, en su *Leviathan* (1651)<sup>31</sup>. Aquí Hobbes afirma que la religión tiene su origen en los miedos del hombre ante los fenómenos naturales, no teniendo por ello ningún sentido ni los milagros ni ningún tipo de revelación especial, puesto que son fácilmente explicables a partir de los temores que padece el hombre ignorante. No obstante, y para suavizar su crítica, Hobbes intenta salvar la religión cristiana afirmando que existe una explicación racional de los milagros y que hay que diferenciar entre el sentido moral de la Escritura y la mera expresión figurativa<sup>32</sup>.

Es en este contexto donde se han de incluir, asimismo, las obras de Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670)<sup>33</sup>, de Pierre Bayle *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), y la de Charles Blount, a quien se considera el segundo gran deísta, después de Lord Herbert de Cherbury. Él es el que asume la filosofía y las investigaciones filológicas y teológicas de Spinoza y Bayle en sus obras *Anima mundi* (London, 1679), *Great is Diana of the Ephesians* (1680) y *The Two First Books of Philostratus concerning the Life of Apollonius Tyaneus* (1680).

Otro pensador decisivo en el movimiento deísta anglosajón fue el anglicano latitudinarista y consejero del rey Guillermo III John Tillotson (1630-1694), elegido Arzobispo de Canterbury en 1691. Aunque él no era deísta, influyó en el deísmo con su reivindicación de un sobrenaturalismo racional que, en muchos aspectos, se encuentra de nuevo en Locke y en Toland, junto con sus tres principios de lo que hay que entender

---

<sup>31</sup> Véanse especialmente la tercera y cuarta parte del citado tratado titulados: «Of a christian Commonwealth» y «Of the Kingdom of Darkness».

<sup>32</sup> Sobre la sinceridad de la adhesión a la fe cristiana por parte de Hobbes, véase el artículo de Richard Tuck: «The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes», en Michael Hunter and David Wootton (ed.): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford 1992, pp. 110-130.

<sup>33</sup> Para el decisivo papel de Spinoza en los primeros deístas ingleses, véase el excelente estudio de Rosalie L. Colie: «Spinoza and the Early English Deists», en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXI (1959), pp. 23-46.

por religión natural. Asimismo, fue él quien afirmó: «Natural religion is the foundation of all revealed religion and revelation is designed simply to establish its duties».<sup>34</sup>

En 1695 aparece en Londres *The Reasonableness of Christianity* de John Locke. La obra introduce una nueva perspectiva en la epistemología filosófica y teológica del momento, pues al apoyar toda fuente del conocimiento en los sentidos y refutar las ideas innatas de Cherbury, facilitaba la crítica deísta al principio de la Revelación cristiana. La influencia de Locke fue enorme y, de hecho, en el deísmo inglés, hay un antes y un después de Locke.

En efecto, con Locke se abre toda una nueva línea de pensamiento dentro del deísmo, que se verá reflejada inmediatamente en la obra de Toland *Christianity not Mystrious* (1696) ya que en ella el pensador irlandés será el primero en introducir en el ámbito de la teología los avances epistemológicos de la teoría de Locke que éste o bien no había querido voluntariamente aplicar o bien no se había atrevido. Sea como fuere, la obra de Toland inaugura una serie de reflexiones teológicas de inspiración deísta que se resumirían en las siguientes obras posteriores, como *A Discourse of Free Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers* (1713), donde se adoptaban los argumentos de Locke y se criticaba abiertamente a la religión<sup>35</sup> o *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, with An Apology for Free Debate and Liberty of Writing* (1724), ambas de Anthony Collins<sup>36</sup>; la obra de Thomas Woolston, *Discourse on the Miracles of Our Saviour (I-VI)*, (1727-1729), donde se ridiculiza los milagros, en especial, la resurrección de Jesús y, por último, la

---

<sup>34</sup> John Tillotson: *Works*, vol. 2, London 1857, p. 333. De hecho, será tal la importancia de Tillotson para los *freethinkers* que Anthony Collins, en su célebre *A Discourse of Free-Thinking*, escribió que Tillotson era la persona «whom all *English Free-Thinkers* own as their Head». *A Discourse of Free-Thinking*, Hrsg. von G. Gawlick, mit einem Geleitwort von J. Ebbinghaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 171. Véase, asimismo, lo que sobre Tillotson se escribe en Margaret Jacob: *The Newtonians and the English Revolution*, op. cit., pp. 30ss y 63 y en Gerard Reedy, S. J.: «Socinian, John Toland and the Anglican Rationalists», en *The Harvard Theological Review*, 70, No. 3/4 (1977), pp. 285-304, donde se destaca la polémica contra los *freethinkers* y los socinianos de sus últimos años.

<sup>35</sup> Una reproducción del texto de 1713 la encontramos en la edición citada en la nota anterior. Un buen estudio sobre Collins puede ser el de Ute Horstmann: *Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England. Am Beispiel von Anthony Collins: A Discourse of Free-Thinking*, Königsstein 1980. Por otro lado, conviene señalar cómo esta obra de Collins fue parodiada por Jonathan Swift en su *Mr. C-n's Discourse of Free-Thinking, Put into plain English, by Way of Abstract, for the Use of the Poor* (1713), obra en la que se combatía ridiculizando los principios de los *freethinkers* aquí expuestos.

<sup>36</sup> Para más datos biográficos, puede verse James O'Higgins, S. J.: *Anthony Collins, the Man and His Works*. La Haya 1970.

obra de Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (1730), donde se apela a la religión natural y que se considera la «Biblia deísta»<sup>37</sup>.

Con todo, a Toland no hay que calificarle de deísta, como tampoco hay que hacerlo con Anthony Collins, sino, antes bien, como ya hemos indicado, de *freethinker*. De hecho, Toland es, podríamos decir con C. Giuntini, «il piú significativo esponente». Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos que caracterizaban a estos *freethinkers*? La misma Giuntini nos lo dice, cuando afirma que el movimiento *freethinker* consiste «nel tentativo di costruire un'immagine del mondo naturale e umano che si contrapponeva non solo alle ideologie piú conservatrici sul piano politico e religioso, ma anche alle posizioni piú moderate e innovatrici dei teologi 'latitudinari' e dei filosofi naturali legati alla Royal Society»<sup>38</sup>. Cómo todo esto deviene fundamental para entender la producción filosófica, religiosa, política y científica de Toland, lo veremos a continuación.

---

<sup>37</sup> Cfr. Ludwig Roack: *Die Freidenker in der Religion*. Theil I: *Die Englischen Deisten*. Jent und Reinert, Bern, 1853, p. 272.

<sup>38</sup> C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., p. 6. M. Jacob sostiene por su parte que «without their literary and publishing activities the Enlightenment, as an international cultural transformation which challenged traditional authority, both political and religious, at its root and branch, can hardly be imagined as coming into existence». M. Jacob: «Newtonianism and the Origins of the Enlightenment: A Reassessment», en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 11 (Autumn 1977), pp. 1-25, p. 6.